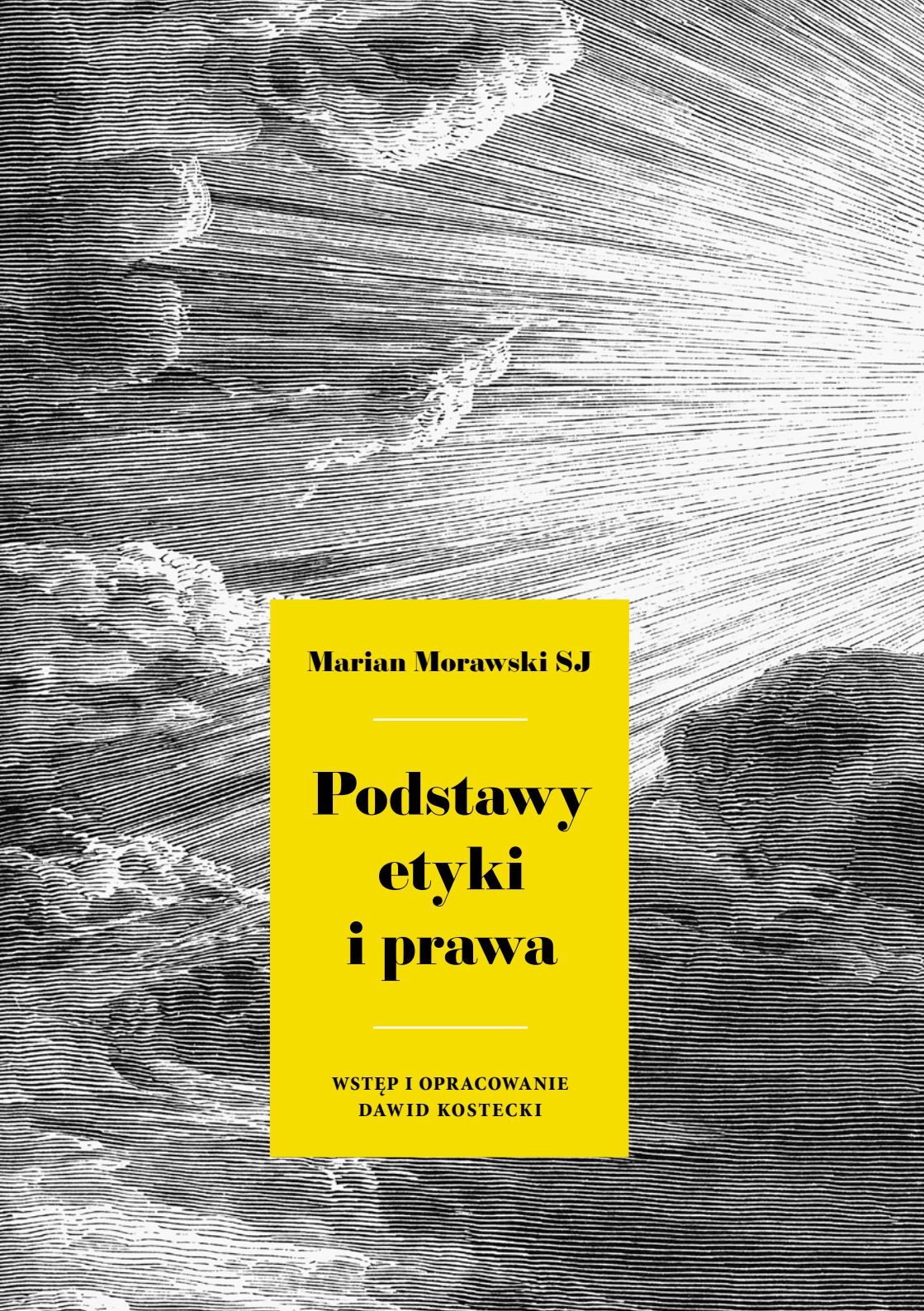




Marian Morawski SJ

**Podstawy
etyki
i prawa**

**WSTĘP I OPRACOWANIE
DAWID KOSTECKI**

Podstawy etyki i prawa

Marian Morawski SJ

Podstawy etyki i prawa

**WSTĘP I OPRACOWANIE
DAWID KOSTECKI**



**KOZ
MIN
SKI**
UNIVERSITY

Recenzent

prof. dr. hab. Wojciech Załuski, Uniwersytet Jagielloński

Korekta

Anna Goryńska

Projekt okładki

Zofia Konarska

Grafika na okładce

Gustave Doré, *The Creation of Light, La Grande Bible de Tours*, 1866.

Skład i łamanie

Kamila Puzynkiewicz

Wydanie publikacji zostało dofinansowane
przez Fundację Oddziału
Polskiej Akademii Nauk w Lublinie



Fundacja
Oddziału
w Lublinie

© Copyright by Akademia Leona Koźmińskiego. Pewne prawa zastrzeżone.
Tekst niniejszej publikacji jest dostępny na licencji Creative Commons –
Uznanie autorstwa 4.0 Polska, <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Warszawa 2025

Akademia Leona Koźmińskiego
www.kozminski.edu.pl

ISBN 978-83-66502-18-5

e-ISBN 978-83-66502-19-2

DOI: 10.7206/9788366502185

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Neotomizm i kryzys intelektualny XIX wieku – Marian Ignacy Morawski SJ jako apologeta Akwinaty	15
Słowo wstępne	35

CZĘŚĆ PIERWSZA

I. Wolna wola jako warunek moralności	41
II. Determinizm i jego racje	49
III. Jeszcze zarzuty przeciwko wolnej woli	59
IV. Dowody na istnienie wolnej woli	69
Wolność a rozwój czynu	75
Harmonia między rozumem a wolą	76
V. Dwa bodźce czynów ludzkich – przyjemność i powinność	79
VI. Najnowsza próba etyki materialistycznej. Ewolucjonizm	93
VII. Szczęścia i cel dążności moralnej	107
VIII. Zakon przyrodzony i sumienie	119
IX. Obowiązek	133
X. Prawo	139

CZĘŚĆ DRUGA

I. Teoria liberalna a chrześcijańska o państwie	163
II. W sto lat po wprowadzeniu liberalizmu na świecie	185
III. Narodowość wobec filozofii i chrześcijaństwa	205
IV. Stosunek wojny do etyki	217
V. Szkoła między rodziną, państwem a Kościołem	245
VI. Pojedynek a etyka	261
VII. Etyka a sztuka	279
 Streszczenie	 301
Summary	303

PRZEDMOWA

Ostatnie wydanie *Podstaw etyki i prawa* Mariana Ignacego Morawskiego SJ ukazało się w 1930 r. nakładem wydawnictwa księży jezuitów. Wówczas, we wstępie do dzieła, redaktorzy podkreślali, że poprzednie cztery wydania rozeszły się do ostatniego egzemplarza, jednak istniała obawa, że „rozprawy z tego bądź co bądź ściśle związanego z bieżącym życiem (autora przyp. DK), zakresu, rozprawy pisane trzydzieści, czterdzieści i więcej lat temu, będą miały jeszcze tyle aktualności, ile jej umysły współczesne żądają”¹. Gdy piszę przedmowę do piątego wydania, nie towarzyszy mi uczucie niepewności, bowiem jestem przekonany, że dzieło Jezuity jest w dużej mierze ponadczasowe.

Potencjalnemu czytelnikowi może nasunąć się jednak pytanie, po co sięgać do tekstu, od którego ostatniego wydania upłynęło ponad 90 lat, zaś jego treść dotyczy XIX-wiecznych wypadków. Odpowiedź wydaje się jednak dość trywialna. Do dzieł Platona, Arystotelesa, Augustyna z Hippony czy Konfucjusza sięgamy w XXI wieku. Po pierwsze dlatego, że klasycy niosą ze sobą uniwersalny i atemporalny przekaz, który jest potrzebny w każdych cza-

¹ M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1930, s. 5.

sach; po drugie, treści te możemy odczytywać w nowym kontekście oraz eksplorować niespożyte prawdy; po trzecie, bardzo często jest tak, że aby zrobić krok naprzód, należy sięgnąć do pewników, rudymentów. Warto przywołać słowa mistrza T. Kotarbińskiego, który podkreślał, że „ktokolwiek chce osiągnąć cenne wyniki – jeśli tylko zamierza działać w dziedzinie z dawna przez ludzi uprawianej (a gdzież są inne dziedziny) – musi pamiętać, że nie zaczyna działać od zera, że winien przyjąć zdobywcze poprzedników, nauczyć się kunsztu, by pójść krok dalej”². Powyższe słowa to nie tylko piękne motto naukowe, ale również w wymiarze osobistym sugestywny argument, aby dokonać reedycji krytycznej *Podstaw etyki i prawa*.

Myśl Mariana Ignacego Morawskiego SJ zasługuje na swoją reafirmację, gdyż dzieła wybitnego Jezuitę, protoplasty neotomizmu na ziemiach polskich zdają się częściowo zapomniane. Prawda, którą w istocie rzeczy roztacza Morawski przed czytelnikami, to prawda o człowieku, jego złożonej cielesno-duchowej naturze, potrzebie poszukiwania szczęścia, konstytucji bytu, moralności, wolnej woli jako warunku moralności, prawie naturalnym, obowiązku, sumieniu czy wreszcie chrześcijańskiej filozofii życia społecznego.

Jako twórca i redaktor „Przeglądu Powszechnego” Morawski był nie tylko zaangażowanym i aktywnym publicystą, który dążył do stworzenia unikalnej przestrzeni wymiany myśli dla elit katolickich, wzorem niemieckiego „Stimmen aus Maria-Lach”, francuskiego „Études” czy włoskiego „Civiltà Cattolica”, ale również bardzo często sam zabierał głos na łamach periodyku. Spośród 97 artykułów o rozmaitej treści znaczna część poświęcona była tematyce filozoficznej. Jezuita spośród swoich rozpraw wyselekcjonował 18 – które jak sam określił – pisał „w myśl złożenia z nich kiedyś całości”. Taka była właśnie geneza dzieła,

² T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1985, s. 51.

opublikowanego, jak dotychczas w czterech wydaniach, w latach: 1891, 1900, 1908 i 1930.

Podstawy etyki i prawa składają się z dwóch części – i odpowiednio dziesięciu oraz ośmiu rozdziałów. Pierwsza część odnosi się do szeroko rozumianej przez Jezuitę etyki indywidualnej: wolna wola jako warunek moralności; determinizm i jego racje; dowody wolności woli; dwa bodźce czynów ludzkich oraz oparte na nich systemy; przyjemność i powinność; ewolucjonizm jako próba etyki materialistycznej; szczęście i cel dążności moralnej; zakon przyrodzony i sumienie; obowiązek; prawo stanowione. W drugiej części Morawski koncentruje się na wybranych kwestiach etyki indywidualnej oraz społecznej: teoria liberalna a chrześcijańska o państwie; w sto lat po zaprowadzeniu liberalizmu w świecie, narodowość wobec filozofii i wobec chrystianizmu, stosunek wojny do etyki, szkoła między rodziną, państwem a Kościołem, kwestia żydowska wobec chrześcijańskiej etyki oraz pojedynek a etyka, etyka a sztuka.

W ramach refleksji etycznej Morawski wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęca szczęściu jako celowi dążeń moralnych człowieka. Zdaniem Jezuity szczęścia nie można osiągnąć bez moralności. Autor *Podstaw etyki i prawa* zwraca uwagę, że chociaż posiadanie dóbr materialnych i duchowych zwykliśmy nazywać szczęściem to pełnia szczęścia, „istotne szczęście człowieka, będące zarazem przedmiotem jego dążności moralnej leży poza tym życiem, w jakimś świecie bliższym Bogu. Instynkt ludzkości, łączący ideę moralności z religią, jest więc usprawiedliwiony”³. To tylko fragment metafizycznych dociekań, które nie odstraszą, lecz pobudzają do autorefleksji.

Myśl Jezuita koncentruje się również na zagadnieniu wolnej woli jako warunku działań etycznych człowieka. Problematyka ta

³ M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 135–136; W. Tyburski, *Myśl etyczna w Galicji w drugiej połowie XIX wieku*, s. 69.

jest ilustrowana licznymi przykładami i odniesieniami. Stanowi również podstawę do krytyki determinizmu oraz ewolucjonizmu, zaś w aspekcie pozytywnym jest prezentacją wyjątkowości człowieka jako *animal rationale*.

Morawski z perspektywy etycznej argumentował na rzecz „zakonu przyrodzonego” – prawa naturalnego, podkreślając jego moc wiążącą oraz niezmienny charakter. W swych poglądach, głęboko zakorzenionych w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym, podkreślał rolę specyficznie pojmowanego prawa naturalnego – „zakonu przyrodzonego” definiowanego jako „naturalny porządek rzeczy” czy „ogólne pryncypia moralności”⁴. Należy podkreślić, że Marian Ignacy Morawski SJ nie jest jedynie biernym komentatorem Akwinaty, ale twórczo rozwija myśl Doktora Anielskiego. Jezuita wprowadza pojęcie zakonu przyrodzonego, które stanowi *sui generis* oryginalną interpretację prawa naturalnego. „Zakon przyrodzony” jest syntezą interpretacji prawa wiecznego (*lex aeternae*) i prawa naturalnego (*lex naturalis*) według Tomasza z Akwinu. Modyfikacja aparatury pojęciowej Akwinaty służy Morawskiemu do rozwijania autorskiej i pogłębianej myśli tomistycznej.

Ostatecznym weryfikatorem „zakonu przyrodzonego” jest sumienie, definiowane przez Jezuitę jako „dalsza funkcja rozumu, zastosowująca ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka”⁵. Ów proces aplikacji polega na zestawieniu w umyśle zamierzonego czynu z „zakonem przyrodzonym”, zaś zgodność lub niezgodność czynu z prawem skutkuje konkretnym osądem „to się godzi” albo „to się nie godzi”. Sąd rozumu przed czynem jest sumieniem kierującym⁶. Po wykonanym czynie rozum okre-

⁴ D. Kostecki, *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego S.J.*, Lublin 2021, s. 262.

⁵ M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 155.

⁶ Tamże.

śla jego zgodność z zasadą moralną, i wyrok, jaki wówczas wyda-
je, jest pochwałą lub wyrzutem sumienia⁷.

Problematyka książki już *prima facie* wydaje się silnie osadzona w uwarunkowaniach XIX wieku. To nieodparte wrażenie mogłoby zniechęcić mniej wytrawnego czytelnika. Jednak prosty, lapidarny i sugestywny język Morawskiego, który tylko w niezbędnym zakresie zmodernizowano, pozwala rozwikłać skomplikowane kwestie etyczno-filozoficzne. Archaizująca siatka pojęciowa została zastosowana jedynie incydentalnie, tak aby nie stracić ducha epoki (*vide* – „zakon przyrodzony”), jednak, co do zasady, zamiarem niniejszego wydania jest prezentacja uniwersalnych treści w przystępnej formie i atrakcyjnej szacie graficznej. Opracowując *Podstawy etyki i prawa*, starano się minimalizować interwencje redakcyjne, dodano jednak noty marginalne, ułatwiające znalezienie różnych szczegółowych zagadnień, wyjaśnienia specyficznych zwrotów językowych, a także przypisy erudycyjnie uzupełniające tok wyводу, np. krótkie noty biograficzne wymienianych autorów, komentarze dotyczące nurtów światopoglądowych (przypisy redakcyjne zaznaczono skrótem („przyp – DK”). Mam nadzieję, że po uwspółcześnieniu niektórych twierdzeń pod kątem językowym i stylistycznym, bez naruszenia istotnej treści – zjawi się przed czytelnikami żywy Marian Ignacy Morawski SJ.

Dodatkowym walorem poznawczym dzieła jest możliwość znalezienia licznych paralel do współczesności. Autor *Podstaw etyki i prawa* prezentuje surowe i krytyczne podejście do poglądów materializmu, ewolucjonizmu, pozytywizmu, empiryzmu, liberalizmu czy socjalizmu. Nurty te w XXI wieku powracają w bardziej wyrafinowanej formie – postmodernizmu, neoliberal-

⁷ W. Tyburski, *Mysł etyczna w Galicji w drugiej połowie XIX wieku*, „Galicja Studia i Materiały” 2016, 2, s. 69.

lizmu, psychologii ewolucyjnej, emotywizmu neuroetycznego czy skrajnego pozytywizmu prawniczego.

Podobnie jak w II poł. XIX wieku Kościół rzymskokatolicki znajduje się w kryzysie. Wówczas skutecznym *remedium* i odpowiedzią na „grasujący materializm” oraz nurty modernistyczne okazała się filozofia scholastyczna. Prym na ziemiach polskich w jej krzewieniu wiódł Morawski, którego szerokie horyzonty badawcze sytuują go jako wybitnego teologa, filozofa, pedagoga, wykładowcę akademickiego, pioniera neotomizmu, a nawet jednego ze *spiritus movens* społecznej nauki Kościoła w Galicji. To wszystko udało się pokornemu Jezuicie w czasach, gdy Polski nie było na mapach Europy i Świata. W świetle powyższej argumentacji restytucja dorobku intelektualnego Jezuity wydaje się nader uzasadniona.

Chociaż piszącego te słowa należy zaliczyć do grona entuzjastów myśli Jezuity, to z pewnością nie bezkrytycznych apologów. Dlatego świadomość, że poglądy zawarte w *Podstawach etyki i prawa* na temat humanistycznej szkoły wyznaniowej nie znajdują realnej ekstrapolacji w bieżących uwarunkowaniach, powinna wybrzmieć w słowie wstępnym. Dla Morawskiego okazją do przypomnienia katolickich zasad wychowawczych była inicjatywa przedstawiona w parlamencie wiedeńskim w roku 1888 przez księcia Alfreda Lichtensteina (1842–1907), który domagał się reformy szkolnictwa w Cesarstwie Austriackim i ponownego ustanowienia szkół wyznaniowych (głównie katolickich) w miejsce indyferentnych religijnie, nadzorowanych przez państwo, a wprowadzonych przez środowiska liberalne mocą tak zwanych praw majowych (1874) – ustaw wymierzonych w Kościół katolicki, podobnie jak w Niemczech⁸. Morawski relacjonuje ów spór oraz przedstawia

⁸ M. Karas, *Zasady katolickiego wychowania młodzieży w ujęciu papieża Piusa XI i O. Mariana Morawskiego S.J. Studium nad ideami tradycyjnego katolickiego porządku społecznego*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2015, 1, s. 108.

bogată argumentację na rzecz ustanowienia katolickich szkół wyznaniowych⁹. Poglądy te mogą stanowić jedynie punkt wyjściowy w debacie nad relacją Kościoła i państwa w XXI wieku.

Ze współczesnego punktu widzenia kontrowersyjne również mogą wydawać się tezy związane z relacją religii chrześcijańskiej do judaizmu. O ile historia bilateralnych stosunków chrześcijan i Żydów została syntetycznie ujęta przez Jezuitę, o tyle XIX-wieczne kanony zdają się archaiczne. Wynika to z ewolucji perspektywy dyskursywnej samego Kościoła, który odszedł od *ecclesiae militans* (Kościół wojujący) na rzecz *ecclesiae dialogus* (Kościół dialogujący). Owa zmiana orientacji dokonała się na przestrzeni kilku wieków od Soboru Trydenckiego (1545–1563) do Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Opisywanej części rozważań należy zatem przypisywać li tylko walor historyczny.

Decyzja o usunięciu rozdziału: *Kwestia żydowska wobec chrześcijańskiej etyki* w piątym wydaniu *Podstaw etyki i prawa* została podjęta dzięki wnikliwej lekturze recenzenta prof. dr. hab. Wojciecha Załuskiego. Nie stanowi to przejawu cenzury autora, ani tym bardziej nie jest próbą budowania pomnikowego wizerunku postaci Mariana Ignacego Morawskiego SJ. W analizowanym fragmencie, nawet tak wybitny umysł, jakim bez wątpienia był Jezuita, reprodukuje charakterystyczne dla XIX-wiecznego sposobu myślenia stereotypy dotyczące ewolucji judaizmu (pogarda płynąca z Talmudu wobec innowierców) oraz ludności żydowskiej (pijaństwo, lichwa, handel ludźmi etc.). Emocjonalny ton tych rozważań oraz ich silne zakorzenienie w klimacie epoki mogłyby sprzyjać recepcji twórczości Morawskiego przez pryzmat prezentyzmu, co w kontekście współczesnych standardów analizy tekstów źródłowych prowadziłoby do uproszczonego i anachronicznego ich odczytania. Z uwagi na podstawowy zamysł niniejszej publikacji, którym jest

⁹ M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 329–353.

upowszechnienie dziedzictwa intelektualnego Mariana Ignacego Morawskiego SJ, zależy mi na tym, aby jego twórczość nie została odebrana w sposób prowadzący do jej umniejszenia czy dewaloryzacji w oczach współczesnego czytelnika.

Ufam, że czytelnik studiując dorobek Morawskiego, z jednej strony „zasmakuje” w klimacie ideowym XIX wieku, z drugiej strony zidentyfikuje wiele odniesień do współczesności w wymiarze filozoficznym, etycznym, społecznym, a nawet filozoficzno-prawnym. Jezuita cokolwiek pisał, we wszystkim starał się pobudzić człowieka do poszukiwania *verum, bonum i pulchrum*. Teksty Morawskiego odsłaniają swoje znaczenie stopniowo, zaś ich lektura za każdym razem przynosi nową treść. Zmaganie się z duchem arystotelesowsko-tomistycznym jest wyjątkową przygodą intelektualną, gdyż umiejętne korzystanie ze skarbcza racjonalnej filozofii stanowi niewyczerpane źródło naukowych inspiracji. Kończąc, nie pozostaje mi nic innego, jak życzyć Czytelnikom fascynującej podróży do świata XIX wieku, którego problemy tylko na pozór wydają się odległe od współczesności.

* * *

Winien jestem słowa wdzięczności prof. ALK dr. hab. Pawłowi Korzyńskiemu, prorektorowi ds. badań naukowych i rozwoju kadry za przychylne podejście do przedsięwzięcia naukowego, Wydawnictwu Akademii Leona Koźmińskiego na czele z Panią Anną Goryńską dziękuję za trud wydawniczy niniejszej publikacji. Wyrazy uznania należą się prof. dr. hab. Wojciechowi Załuskiemu z Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego cenne uwagi nadały pracy ostateczny kształt. O oprawę graficzną dzieła zadbała Pani Zofia Konarska. *Last but not least*, piąte wydanie *Podstaw etyki i prawa* nie byłoby możliwe, gdyby nie wsparcie finansowe Fundacji Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Lublinie z Prezesem Ireneuszem Samodulskim.

NEOTOMIZM I KRYZYS INTELEKTUALNY XIX WIEKU

1. Duch i materia XIX wieku

Po pierwszej wojnie światowej, a w szczególności po drugiej, zmieniła się na tyle konstelacja społeczno-polityczna, ekonomiczna oraz intelektualna, że z rzadka tylko sięgamy do świata XIX w. – słabo go rozumiemy, a w natłoku nowych zjawisk znikają nam problemy, postacie i perspektywy poznawcze, jakie kształtowały tamte czasy¹⁰. Jednakże, analizując dorobek naukowy Mariana Ignacego Morawskiego SJ, nie można pominąć chociażby krótkiego omówienia wyjątkowego klimatu intelektualnego tamtego okresu. Czas pary i elektryczności tylko na pierwszy rzut oka związany jest ze stabilnym i entuzjastycznym postępem nauki, dobrej koniunktury ekonomicznej i przełomowych wynalazków, jednakże wraz z sięganiem w głąb ducha epoki, odnaleźć można silną polaryzację w warstwie społeczno-politycznej. Zgłębiając dorobek naukowy Jezuity, należy mieć na uwadze napięcia doby

¹⁰ L. Miodoński, *Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych wyzwań współczesności: socjalizm – materializm – krytyka Kościoła*, w: *Ks. Stefan Pawlicki CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*, red. W. Mleczko, Kraków 2016, s. 125.

XIX wieku, aby lepiej zrozumieć służbę Morawskiego na rzecz odnowy Kościoła w wymiarze społecznym i duchowym.

Idee oświecenia, zmierzające w kierunku uniwersalizmu, poddawały przy tym wszystko krytycznej ocenie rozumu, sprzeciwiając się przede wszystkim tradycji, autorytetom oraz religii i jej dogmatom¹¹. Wraz z nadejściem kolejnego stulecia prądy filozoficzne bazowały w dużym stopniu na tradycji oświeceniowej. Pozytywizm promowany przez A. Comte'a zakładał redukcję poznania naukowego do nauk matematyczno-przyrodniczych i eliminował filozofię jako dziedzinę poznania naukowego. Postulat sprzeczności nauki i wiary doprowadził do swoistego kryzysu intelektualnego¹². Aurę doby *fin de siècle* trafnie ujął E. Gilson, pisząc: „Ten czysty scjentyzm chlubił się, że pod nazwą filozofii przedstawia najogólniejsze wnioski, otrzymane przez nauki, jak gdyby interpretacja nauk mogła być dziełem innych ludzi niż tych, którzy je naprawdę znają, uczonych. Na ogół krytycyzm i scjentyistyczny pozytywizm zgadzały się w tym głównym dla swoich zwolenników punkcie, że problemy świata, duszy i Boga były problemami przestarzałymi. Pozytywiści czuli się zaspokojeni, gdy tylko zgadzano się z nimi w tym potrójnym odrzuceniu kwestii ściśle metafizycznych”¹³.

Niekorzystna konstelacja intelektualna, związana z ofensywnym charakterem ideologii materialistycznych i ateistycznych, którym sprzyjał pozytywizm oraz agnostyczna postawa znacznej części inteligencji – August Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Karol Darwin czy Ernest Renan nadawali ton krytyczny wobec

¹¹ M. Sopiński, *W poszukiwaniu utraconej więzi. Narodziny i zmierzch solidarności w XIX-wiecznej Francji*, Warszawa 2022, s. 51.

¹² Zob. M. Ryba, *Wizja Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w świetle projektu jego założycieli*, „Człowiek w kulturze” 2017, 27, s. 210.

¹³ E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kosta, Warszawa 1968, s. 32–33.

Kościoła i religii w ogóle¹⁴. Kościół katolicki znalazł się w II poł. XX w. w poważnym kryzysie. Pierwszym z papieży, który realnie zdecydował się dać odpowiedź intelektualną nurtom idealistycznym i laickim był Pius IX. W encyklice *Quanta cura* (1864) diagnozował: „Społeczność ludzka pozbawiona więzów religii i prawdziwej sprawiedliwości zaiste nie będzie mieć żadnego innego celu, jak tylko zdobywanie i gromadzenie bogactw”¹⁵. Integralnym załącznikiem do encykliki był *Syllabus errorum*, który zawierał 80 zasadniczych błędów XIX w., wśród nich: materializm, panteizm, naturalizm, racjonalizm, indyferentyzm religijny, liberalizm, socjalizm, komunizm. Dokument ten określił linie demarkacyjne sporu uczonych katolickich z liberałami – spadkobiercami Rewolucji Francuskiej. Marian Ignacy Morawski SJ w dziele *Filozofia i jej zadanie* (1877) jako pierwszy w Polsce, a nawet jeden z pierwszych w skali europejskiej, trafnie zdiagnozował przyczyny słabości filozofii chrześcijańskiej i wskazał właściwą drogę wyjścia z zastałego impasu¹⁶.

Jezuita, wyprzedzając o ponad dwa lata encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), postulował restytucję myśli Tomaszowej. Powrót do filozofii Akwinaty zakładał odejście od powtarzania mechanicznych scholastycznych formuł oraz dawnych komentarzy czy argumentów. Leonowi XIII chodziło o to, by środowiska katolickie skutecznie mogły stanąć do konfrontacji intelektualnej z nowymi prądami, które zagościły w przestrzeni ideowej świata Zachodu¹⁷. „Was wszystkich, Czcigodni Bracia – pisał papież

¹⁴ L. Miodoński, *Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych...*, s. 106.

¹⁵ Pius IX P.M., *Acta, Romae 1854*, prima pars, vol. III, s. 687–717; M. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 105.

¹⁶ T. Ślipko, *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, „Forum Philosophicum” 2004, 9, s. 135.

¹⁷ A. MacIntyre, *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2013, s. 185; zob. M. Ryba, *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa–Radzymin 2018, s. 21–28.

– wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świętości złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerzej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego Tomasza”¹⁸.

Polemika ideowa dwóch obozów intelektualnych nie odbywała się tylko na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej. Równolegle przeniosła się na niwę społeczną. Powstanie społeczeństwa industrialnego, trudne warunki płacowe pracowników najemnych i ich rodzin, pauperyzacja, uwłaczające godności ludzkiej warunki pracy, silne oddziaływanie ideologii marksistowskiej oraz podatność na jej wpływ proletariatu zmobilizowały wreszcie środowiska katolickie nie tylko do dyskursu naukowego, ale również do zaangażowania się w rozwiązywanie problemów, które były źródłem destabilizacji życia społecznego¹⁹. Kościół katolicki miał świadomość powagi sytuacji, dlatego też Leon XIII poświęcił kwestii robotniczej odrębną encyklikę – *Rerum Novarum*²⁰ (1891). Reakcja papieska była drogowskazem dla katolików świeckich, jednakże wymagała skonkretyzowanych jednostkowych działań. Odpowiedzią na ten stan rzeczy był postulat tworzenia szkół katolickich. Wielu uwagi temu zagadnieniu w swojej twórczości poświęcił Marian Ignacy Morawski SJ²¹.

Morawski, odnosząc się do budowy Wieży Eiffla w Paryżu, przestrzegał przed bezkrytyczną wiarą i zaufaniem w potęgę na-

¹⁸ Leon XIII, *Aeterni Patris (O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej)*, Komorów 2000, s. 3.

¹⁹ Por. T. Głuszak, *U początków katolickiej nauki społecznej*, „Teologia Praktyczna” 2010, 11, s. 194.

²⁰ A. Wróbel, *Encyklika Rerum Novarum – Magna Charta Katolickiej Nauki Społecznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2013, 33, s. 313–326.

²¹ M. Morawski, *Klasycyzm w szkołach średnich*. Pozyskano z: https://www.ultramontes.pl/klasycyzm_w_szkolach.pdf (dostęp: 27.12.2022).

uki. Przywoływał *Ucznia czarnoksiężnika* Johanna Wolfganga Goethego, w którym bohater pod nieobecność swojego mistrza rozkazuje demonowi przynieść wodę, ale nieomal tonie, ponieważ nie zna zaklęcia odczarowującego wcześniejsze polecenie²². To sugestywna ilustracja podporządkowania człowieka pracy, której standardy i warunki wyznacza rozwój nauki i techniki²³. „Cywilizacja, która jest pochodem ku uszczęśliwieniu ludzkości, powinna ją zbliżać do absolutnego szczęścia i celu człowieka [...] cały ten wysiłek ludzkości w XIX w. obrócił się od samego początku przeciwko Bogu, Stwórcy i celowi człowieka”²⁴.

Morawski konstatuje, że bunt nowoczesnej cywilizacji przynosi wymierne skutki w postaci rozbijania rodziny, nieprzestrzegania odpoczynku w dzień święty, zaprzęganía do pracy kobiet i dzieci (bez gwarancji odpowiedniego zarobku). „Maszyna nie zna rodziny i ludzie muszą łamać domowe warsztaty, przy których wśród rodziny na chleb zarabiali, muszą porzucać żony i dzieci, dla usług i maszyny. Maszyna nie zna Boga i ludzie muszą o Bogu zapominać, muszą dzień Pański i nabożeństwo, i słowo Boże, i Boży spoczynek poświęcać dla obsługi maszyny. Maszyna ma żelazne muskuły, spoczynku nie potrzebuje i ludzie muszą dniem i nocą przy niej nieprzerwanie pracować, muszą wytężyć swe siły nad miarę, skracać życie, by dotrzymać kroku żelaznemu olbrzymowi”²⁵. Krytyka kapitalistycznej i liberalnej wizji była na stałe obecna w piśarstwie publicystycznym autora *Podstaw etyki i prawa*. Nonkonformizm wobec prądów ideowych deprecjonujących miejsce Boga w życiu człowieka stał się *spiritus movens* myśli

²² Tenże, *Podstawy etyki i prawa*, s. 250. Por. J.W. Goethe, *Uczeń czarnoksiężnika*, tłum. H. Januszewska, Warszawa 1984.

²³ K. Szocik, *Mariana Morawskiego koncepcja do wychowania w państwie*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2015, 1, s. 247.

²⁴ M. Morawski, *Wieża Eiffla i rok 1889*, „Przegląd Powszechny” 1889, 6(21), s. 4–5.

²⁵ Tamże, s. 7; tenże, *Podstawy etyki i prawa*, s. 250.

Jezuity. Morawski jako człowiek Kościoła poszukiwał odpowiedzi na chaos intelektualny XIX wieku²⁶.

2. Życiorys

Marian Ignacy Morawski urodził się 15 sierpnia 1845 r. w Freiwaldau²⁷. Obecnie miejscowość nazywa się Jeseník i jest położona na Śląsku Cieszyńskim, a niekiedy zaliczana do Moraw. Był synem Wojciecha, właściciela majątku Oporowo w Poznańskim oraz Marii z domu Grocholskiej, pochodzącej ze Strzyżawki niedaleko Kamieńca Podolskiego. Ukończył 8-klasowy Collège Saint Clément w Metz, zdał egzamin bakałareatu²⁸ i rozpoczął studia filozoficzne.

Z korespondencji z bratem ciotecznym, a zarazem bliskim przyjacielem Franciszkiem Chłapowskim, wynika, że na emigracji przejmowały go sprawy polskie. Na wieść o wybuchu powstania styczniowego Morawski podjął zamiar ucieczki z konwiktów i przedostania się do Polski, aby stanąć w powstańczych szeregach²⁹. Jedynym czynnikiem uniemożliwiającym wzięcie udziału w irredencji powstańczej był kategoryczny zakaz ojcowski. W 1863 r. przystąpił do Towarzystwa Jezusowego. Nowicjat, który trwał do

²⁶ Zob. D. Kostecki, *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego S.J.*, s. 260 i nast.

²⁷ J. Tuszwowski, *O. Marian Morawski T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932, s. 55; autor ten zwraca uwagę, że niektóre publikacje jako miejsce urodzenia Morawskiego podają Gräfenberg. Jest to znane uzdrowisko, obecnie Łazne Jeseník położone 2 km od Freiwaldau (obecnie Jeseník).

²⁸ Najniższy stopień naukowy nadawany przez uczelnie europejskie od XIII wieku. W średniowieczu licencjat (łac. *licentia docendi*) uprawniał do wykładania na uniwersytecie. Do dziś, zgodnie z wielowiekową tradycją europejską, na wielu uczelniach m.in. teologicznych Kościoła katolickiego, licencjat to stopień pośredni między magistrem a doktorem. Posiadacz używa tytułu „mgr lic.”. Obecnie w Europie odchodzi jednak się od tradycyjnego nazewnictwa, w ramach procesu bolońskiego. Bakałareat to odpowiednik współczesnego licencjatu (przyp. – DK).

²⁹ P. Pięta, *Kapłan, filozof, redaktor*, „Teologia Polityczna co miesiąc” 2013, 4, s. 56–57.

1865 r., odbył w Starej Wsi pod Brzozowem. Następnie uzupełnił wykształcenie średnie, ucząc się retoryki. Pierwszy rok studiów filozoficznych odbył Morawski w r. 1866/1867 w Kolegium Jezuitów w Starej Wsi, następnie przeniósł się do Krakowa. Ze względu na fakt, że Morawski uczył się filozofii we Francji i był studentem wyróżniającym się, przewidziano dla niego indywidualny tok studiów, które trwały tylko dwa lata (*biennium*)³⁰. Młody Marian wówczas wykazał zainteresowanie nurtem tomistycznym oraz myślicielami, którzy dążyli do odrodzenia filozofii chrześcijańskiej – Jaimes Balmes czy Józef Alojzy Dmowski.

Śluby zakonne złożył w 1865 r., zaś święcenia kapłańskie otrzymał 14 sierpnia 1870 r. w Śremie w Poznańskim, następnie zaś zaznał pracy apostołskiej wśród jeńców francuskich w Poznaniu. Misja jego trwała od 27 lutego do 1 maja 1871 roku. Za pełnienie posługi kapłańskiej wśród żołnierzy francuskich w Poznaniu, po wojnie francusko-pruskiej, rząd francuski odznaczył go Brązowym Krzyżem Zasługi³¹. Na studiach był redaktorem „Tygodnika Soborowego”. Od 1873 r., gdy rozpoczął wykłady filozofii dla kleryków jezuickich w seminarium zakonnym w Starej Wsi k. Krosna, rozpoczęła się jego kariera jako naukowca³². Z tego okresu zachowały się notatki z jego wykładów z etyki, spisane przez studenta Ignacego Miskiewiczza³³.

W 1879 r. został dyrektorem konwiktu w Tarnopolu. Następnie przez ponad trzy lata był rektorem tamtejszego kolegium, wykla-

³⁰ R. Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013, s. 245.

³¹ D. Discipulus, *Ks. Marian I. Morawski, Tł. jako filozof (1845–1901)*, Londyn 1953, s. 11.

³² W. Pilch, *Marian Ignacy Morawski Sł o stosunku filozofii do religii*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2014, s. 233.

³³ R. Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013, s. 246.

dając filozofię i etykę. Morawski żywo interesował się duszpasterstwem prześladowanych przez rząd rosyjski unitów na Podlasiu. W Starej Wsi powziął zamiar zorganizowania wśród nich tajnej misji, zrealizowany z początkiem 1878 r. przez niefortunną wyprawę Henryka Jackowskiego SJ. W 1882 r. brał udział w tworzeniu misji podolskiej wśród Rusinów. Sprawami unijnymi interesował się do końca życia³⁴. W 1883 r. jezuici galicyjscy przejęli od ks. Edwarda Podolskiego „Przegląd Lwowski”, wydawany przezeń od 1861 r.³⁵. Z bogatym doświadczeniem życiowym, mimo zaledwie 39 lat, Morawski został w 1884 roku pierwszym redaktorem „Przeglądu Powszechnego”, a zarazem przełożonym „Kolegium Pisarzy”³⁶.

Najbardziej znanym dziełem Mariana Ignacego Morawskiego SJ są *Wieczory nad Lemanem*, które do 1938 roku doczekały się przełożenia na kilkanaście języków obcych, w tym 15 niemieckojęzycznych wydań. O aktualności traktatu apologetycznego świadczy fakt, że znajduje się nadal w kanonie lektur obowiązkowych studiów teologicznych.

Jako redaktor naczelny „Przeglądu Powszechnego” prowadził bogatą korespondencję z Włodzimierzem Sołowiowem. Był zwolennikiem popularyzacji jego twórczości, uznając w nim głęboko chrześcijańskiego myśliciela³⁷.

W 1887 r. w uznaniu osiągnięć naukowych Morawskiego Uniwersytet Gregoriański w Rzymie nadał mu stopień doktora filozofii i teologii³⁸. W tym samym roku Jezuita został profe-

³⁴ S. Piech, *Księża Mariana Ignacego Morawskiego posługa myślenia*, „Folia Historica Cracoviensia” 2000, 7, s. 222.

³⁵ Tamże.

³⁶ S. Pyszka, *Myśl społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego”*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2017, 1, t. XXIII, s. 82.

³⁷ E. Topolska, *Marian Morawski's Analysis of the View of Vladimir Soloviev*, „Solovyov Studies” 2015, 45, s. 42–59.

³⁸ R. Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach...*, s. 248.

sorem dogmatyki szczegółowej na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie od 1891 r. był profesorem zwyczajnym, a także w roku akademickim 1894/1895 dziekanem Wydziału Teologii (1894–1895). Morawski opracował projekt reformy studiów zakonnych w Prowincji Galicyjskiej oraz projekt reformy studiów teologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim³⁹.

Był członkiem honorowym Société Internationale des Études Pratiques d'économie Sociale (1889)⁴⁰, członkiem korespondentem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (1890), a pośmiertnie członkiem Akademii Umiejętności w Krakowie. Zmarł 6 maja 1901 r. w Krakowie.

3. „Przegląd Powszechny” jako literatura światopoglądowa

Historia powstania periodyku naukowo-publicystycznego, któremu Marian Ignacy Morawski poświęcił dziewiętnaście lat swojego życia, związana jest z wyczerpaniem się formuły działalności „Przeglądu Lwowskiego” – dwutygodnika wydawanego we Lwowie przez ks. Edwarda Podolskiego, zasilanego pracami jezuitów. Głównym tematem poruszonym na łamach czasopisma była kwestia dogmatu nieomyłności papieża. Gdy materia ta w związku z ustaleniami Soboru Watykańskiego I straciła na aktualności, zaś Leon XIII zainaugurował pokojową erę, „Przegląd Lwowski” stracił podstawę bytu, wegetował, wychodził nieregularnie w 2 lub 3 arkuszach i miał niespełna 300 prenumeratorów⁴¹. Wówczas to ks. Podolski poprosił galicyjskich jezuitów o przejęcie podupadającego czasopisma. Prowincjał jezuitów ks. Henryk Jackowski zdecydował o przeniesieniu siedziby redakcji do Krakowa, zmianie na-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Międzynarodowego Towarzystwa Studiów Praktycznych w Ekonomii Społecznej (SIEPES) utworzonego z inicjatywy Frédérica Le Play'a w 1856 roku.

⁴¹ L. Grzebień, *Stanisław Załęski SJ*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach polskich 1564–1995*, Kraków 2004, s. 780.

zwy czasopisma z „Przegląd Lwowski” na „Przegląd Powszechny” oraz powierzeniu zadania kierowania nowym miesięcznikiem 39-letniemu Marianowi Ignacemu Morawskiemu SJ.

Cele, jakie stawiało sobie pismo: „Przed wszystkim podnosić i opracowywać chcemy zasadnicze kwestie społeczne, tj. zagadnienia i interesy, które w życiu społeczeństw mają właściwe pole, ale których korzeni szukać trzeba w religii i filozofii, ale ostatnie wyniki spotyka się w ekonomii i polityce”⁴². Zdanie to zasługuje na wyjątkową uwagę, gdyż zostało wyartykułowane przez filozofa i teologa, który kładzie nacisk na interdyscyplinarny charakter rzeczywistości społecznej. Można doszukiwać się w nim początków socjologii jako odrębnej dyscypliny naukowej⁴³. *In allis verbis*, mamy do czynienia z powstaniem idei rozwijania katolickiej nauki społecznej na gruncie „Przeglądu Powszechnego”. Jest to o tyle istotne, że formalne powstanie doktryny społecznej Kościoła datuje się na moment ogłoszenia encykliki *Rerum Novarum* (1891), która była odpowiedzią na zmiany społeczno-polityczne związane z tworzeniem się nowoczesnych społeczeństw.

Tymczasem pod auspicjami krakowskiego neoscholastyka już 7 lat wcześniej powstaje przestrzeń debaty intelektualnej, określonej współcześnie mianem literatury światopoglądowej. Czasopismo prezentowało wysoki poziom, zawierało obszerne studia z dziedziny literatury, historii, filozofii, teologii, religioznawstwa, etyki społecznej, rubryki na temat najbardziej aktualnych spraw państwowych, społecznych, kulturalnych i religijnych oraz recenzje książek⁴⁴. Na łamach periodyku zostały wydane następujące dzieła Morawskiego: *Celowość w naturze*, *Wieczory nad Lemanem* oraz

⁴² M. Morawski, *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” 1884, 1, s. 3.

⁴³ Zob. tenże, *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2017, 3, wybór i oprac., J. Kostkiewicz, s. 232–233.

⁴⁴ S. Pyszka, *Myśl społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej...*, s. 77.

Świętych Obcowanie. Jezuita pełnił funkcję redaktora naczelnego „Przeglądu Powszechnego” przez siedemnaście lat, aż do śmierci, wydając sześćdziesiąt dziewięć tomów czasopisma⁴⁵.

4. Stosunek filozofii do religii

Warto również spojrzeć na twórczość Mariana Ignacego Morawskiego SJ w szerszym kontekście aniżeli jako autora *Podstaw etyki i prawa*. Okazuje się bowiem, że rola jaką odegrał dla określenia wzajemnej relacji filozofii, wiary i religii, jest nie do przecenienia. Należy zaznaczyć, że teoria ewolucyjnego powstania gatunku *homo sapiens* oraz poglądy K. Darwina stały się bardzo silnym impulsem XIX-wiecznego sporu światopoglądowego. Pozorne sprzeczności między wiarą a twierdzeniami i hipotezami przyrodniczymi doprowadziły wielu ówczesnych uczonych do przekonania, że nauki przyrodnicze podważają religię i jej zasady⁴⁶.

Przyczyn zjawiska stawiania filozofii w opozycji do religii Morawski doszukiwał się w spuściźnie absolutyzmu oświeconego w wersji wolteriańskiej. Zdaniem Jezuity, wówczas pojęcie filozofa znaczyło tyle samo, co ateusz. Semantyczna recepcja słowa „filozof” na grunt polski doprowadziła do utożsamiania filozofa z niedowiarkiem, bezbożnikiem i ateuszem⁴⁷. Poglądy dotyczące stosunku między filozofią a religią w ujęciu Jezuity uzyskują wymiar *in extenso* relacji rozumu do wiary⁴⁸.

Jezuita konstatuje, że „pozorne sprzeczności, jakie kto napotyka między wiarą, rozumem i filozofią, nie pochodzą ani z wiary, ani z praw natury i rozumu, ale zawsze na ich dnie leży fałszywe

⁴⁵ S. Piech, *Księżda Mariana Ignacego Morawskiego posługa myślenia*, s. 222.

⁴⁶ A. Bystry, *Wiara a nauki przyrodnicze w ujęciu ks. Mariana Morawskiego TŻ*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1972, 1, s. 297.

⁴⁷ M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Kraków 1877, s. 9.

⁴⁸ Zob. D. Kostecki, *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*, s. 108–111.

pojęcie nauki, albo jakaś nieściśłość, jakiś przeskok w rozumowaniu, które przywiodło do wniosku niezgodnego wierze (...)”⁴⁹. Morawski twierdzi, iż „nie tylko wiara i rozum nigdy w niezgodzie być nie mogą, ale też wzajemnie się wspierają: gdyż prawy rozum udowadnia podstawy wiary, a oświecony, będąc jej światłem, rozwija umiejętność rzeczy boskich: wiara zaś uwalnia i strzeże rozum od błędów i wieloraką ubogaca go wiedzą⁵⁰. To potwierdzenie postanowień Soboru Watykańskiego I można odnaleźć również w innych dziełach Morawskiego⁵¹. W wyniku harmonijnej i podmiotowej relacji wiary i rozumu możliwe jest uzyskanie „wartości dodanej”. Zdaniem Morawskiego oznacza to, że „rozum dowodzi prawdy metafizycznej, że istnieje wszechwiedzący i prawdziwy Bóg oraz prawdę historyczną, że nauka wiary (wiedza wiary) jest od Niego podana człowiekowi. Wiara, będąc wnioskiem rozumnym, opiera się na tych dwóch prawdach: metafizycznej i historycznej”⁵².

Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870) zwraca szczególną uwagę na wzajemną relację porządku doczesnego i porządku boskiego: „Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem. Dlatego Kościół daleki jest od tego, by przeszkadzać rozwojowi ludzkich nauk i umiejętności, raczej popiera je w wieloraki sposób i przyczynia się do ich postępu”⁵³.

⁴⁹ M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, s. 10.

⁵⁰ Tamże, s. 313.

⁵¹ Tenże, *Cztery konferencje o stworzeniu świata i człowieka*, Kraków 1886.

⁵² W. Pilch, *Marian Ignacy Morawski SJ o stosunku filozofii do religii*, s. 238.

⁵³ *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*. Pozyskano z: <https://gloria.tv/post/RfHh7s8V4gWg6Ax6kPtrDL7r4> (dostęp: 27.12.2022).

U progu XXI wieku kwestia statusu nauki i prawd wiary jest nader aktualna w nauczaniu społecznym Kościoła. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998) podkreśla, że „wiarą i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁵⁴. Podkreślenie autonomii dwóch porządków, które harmonijnie ze sobą współpracują, znalazło również odzwierciedlenie w spuściźnie intelektualnej Benedykta XVI. Poruszający fragment testamentu duchowego papieża-seniora w ujęciu teologicznym wskazuje na aktualność treści podejmowanych przez Morawskiego: „(...) z jednej strony nauki przyrodnicze, a z drugiej badania historyczne (zwłaszcza egzegeza Pisma Świętego) – są w stanie zaoferować niepodważalne wyniki sprzeczne z wiarą katolicką. Przeżyłem od dawna przemiany nauk przyrodniczych i mogłem zobaczyć, jak przeciwnie, zniknęły pozorne pewniki przeciw wierze, okazując się nie nauką, lecz interpretacjami filozoficznymi tylko pozornie odnoszącymi się do nauki; tak jak z drugiej strony, to właśnie w dialogu z naukami przyrodniczymi również wiara nauczyła się lepiej rozumieć granicę zakresu swoich roszczeń, a więc swoją specyfikę”⁵⁵. Zagadnienie relacji nauki i wiary stanowiło przedmiot refleksji najwybitniejszego teologa naszych czasów – papieża Benedykta XVI, zaś już poglądy XIX-wiecznego krakowskiego Jezuity wskazywały na brak sprzeczności między wiarą a rozumem. Perspektywa dialogu teologii, filozofii z naukami przyrodniczymi jest możliwa w uznaniu prawa naturalnego, w którym najpełniej następuje integracja poznania religijnego i naukowego. Korzenie owego dialogu sięgają XIX wieku. Parafrazując słowa Prymasa Tysiąclecia na temat tomizmu można powiedzieć, że w ten oto sposób Marian Ignacy Morawski SJ jako pierwszy dokonuje zaślubin myśli filozoficznej z myślą teologiczną, dając rze-

⁵⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 2021, s. 3.

⁵⁵ <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-01/testament-duchowy-benedykta-xvi.html> (dostęp: 09.01.2023).

czywisty obraz świata: „Prymat osoby nad rzeczą”⁵⁶. Jakże zadziwiająca jest spójność i niezmiennność doktryny katolickiej, która wytrzymuje próbę czasu i stanowi niewyczerpane źródło inspiracji.

5. Morawski estetykiem prawa?

Okazuje się, że im dłużej studiuję dorobek Morawskiego, jestem przekonany, że można w nim znaleźć pierwiastek myśli estetycznoprawnej. Dowodem na ten stan rzeczy jest ostatni artykuł w *Podstawach etyki i prawa* zatytułowany: *Etyka a sztuka*. Morawski w swoich dociekaniach zastanawia się nad relacją estetyki i moralności, konstatując, że „sztuka jest isticie piękną i wielką rzeczą, ale przy całej swej wielkości i piękności, nie jest ona bożkiem, jest po prostu rzeczą ludzką, czynem człowieka, a wszystko co ludzkie podlega prawu moralnemu”⁵⁷. Zdaniem Jezuity sztuka nie może być wyłącznie „sztuką dla sztuki: jak pragnęli tego XIX-wieczni estetycy. Twórcy sztuki w akcie kreacji dzieła powinni służyć dobru społeczeństwa – ludzkości. Sztuka w ujęciu Jezuity nie może być celem samym w sobie. Następnie Morawski apeluje do twórców sztuki, aby sztuka była moralna, zgodna z zakonem wypisanym w sercach twórców sztuki”⁵⁸.

Autor *Podstaw etyki i prawa* tworzy własną definicję piękna, pisząc: „Ale pięknem prawdziwym jest to, co się podoba człowiekowi według wszystkich wymagań natury ludzkiej rozwiniętemu – czyli innymi słowy: pięknem jest to, co się podoba naturze ludzkiej i jej pełnym rozkwicie i doskonałym wykształceniu”⁵⁹. Sztuka jako synteza dobra i piękna to klasyczny paradygmat badawczy, który marginalnie, acz jest uzupełniony przez Morawskiego o pojęcie prawdy. Holistyczne ujęcie śre-

⁵⁶ Por. S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 714–718.

⁵⁷ M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 439.

⁵⁸ Por. tamże, s. 444.

⁵⁹ Tamże, s. 449.

dniowiecznych transcendentalistów – prawdy, dobra i piękna ko-responduje z logiką, etyką i estetyką, te zaś odpowiadają następującej korelacji: nauce, moralności i sztuce⁶⁰. Ponadczasowa jest finalna konstatacja Jezuity, dotycząca wzajemnej relacji dobra i piękna: „Im dalej i głębiej ten związek obu sfer badamy, tym więcej jedna w naszych oczach przenika drugą, jedna opromienia drugą. Sztuka staje przed nami jako współpracownica moralności, a moralność jako jedna i najpiękniejsza ze sztuk. Cnota doskonała okazuje się arcydziełem sztuki, do wykonania którego wszyscy jesteśmy powołanymi i uzdolnionymi mistrzami; a wszystkie nasze moralne i estetyczne skłonności do wykonania tego arcydzieła służyć nam mogą – i powinny”⁶¹.

Pogląd o harmonizowaniu dobra i piękna sformułowany ponad 130 lat temu, z powodzeniem może być wykorzystany we współczesnej debacie: filozofów, estetyków, etyków, a nawet filozofów prawa. Celem niniejszego opracowania nie jest jednak przeprowadzenie spójnej argumentacji na rzecz tego – jak wiele komponentu estetycznoprawnego można znaleźć w spuściźnie intelektualnej Jezuity. A szkoda! Prezentowana refleksja ma jedynie funkcję sygnalizacyjno-perswazyjną. Pikanterii dociekaniom dodaje fakt, że w dorobku publicystyczno-naukowym Morawskiego znajduje się pozycja o intrygującym tytule: *W sprawie sztuki z powodu książki Stanisława Witkiewicza „Sztuka i krytyka u nas”*⁶².

6. Varia

Osobiście wiele zawdzięczam Marianowi Ignacemu Morawskiemu SJ, bowiem dzięki eksploracji jego spuścizny intelek-

⁶⁰ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycia estetyczne*, Warszawa 1988, s. 9–10.

⁶¹ M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, s. 467.

⁶² Zob. M. Morawski, *W sprawie sztuki z powodu książki Stanisława Witkiewicza, „Sztuka i krytyka u nas”*, Kraków 1882.

tualnej dane mi było zgłębić arkana warsztatu naukowego oraz uzyskać stopień naukowy. Próba rekonstrukcji myśli filozoficzno-prawnej Jezuita była frapującym przedsięwzięciem naukowym, tym bardziej, że należy przypuszczać, iż sam Morawski definiował siebie jako uczonego, filozofa, teologa, kapłana-kaznodzieję, publicystę, ale z pewnością nie filozofa prawa⁶³. Morawski intuicyjnie postulował wyodrębnienie filozofii prawa, ekonomii czy fizyki⁶⁴.

Jezuita fascynuje mnie również jako człowiek, który z niezwykłą konsekwencją realizował kapłański apostołat, potrafił czyścić dobro na wielu polach, na których postawiła go Opatrzność. Warto wspomnieć chociaż dwa fakty z jego bogatego życiorysu. Morawski, po zakończeniu pracy nad dziełem *Filozofia i jej zadanie* (1877), przystąpił do pisania kolejnego traktatu filozoficznego *Filozofia natury*. Dzieło to miało być prezentacją atomistycznej teorii materii. Jednak po ogłoszeniu przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*, w której filozofia przyrody oparta była na teorii hylemorfizmu, Jezuita znalazł się w trudnej sytuacji między byciem wiernym dogmatowi o niemyślności papieża a zachowaniem wierności własnym przekonaniom. Bezgraniczne zaufanie do Kościoła oraz bezkompromisowa lojalność wobec dogmatu o nieomyślności papieża oraz jezuickiej reguły *Sentire cum Ecclesia* (Zawsze z Kościołem) zwyciężyła.

Po podjęciu tej decyzji przełożeni Morawskiego wymyślili mu inne zajęcie, wskutek którego Jezuita musiał odłożyć pióro na kilka lat. Został najpierw prefektem wychowania w 1878 r., a po roku rektorem kolegium tarnopolskiego⁶⁵. O nieustającej potrze-

⁶³ M. Jońca, Dawid Kostecki, *The Philosophy of Law by Marian Ignacy Morawski S.J.*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, pp. 309, „Studia Prawnicze KUL” 2022, 4, s. 147.

⁶⁴ Zob. M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1877, s. 18.

⁶⁵ D. Discipulus, Ks. Marian I. Morawski, *T.J. jako filozof (1845–1901)*, s. 11.

bie czynienia dobra przez Morawskiego świadczy troska o wychowanie młodych pokoleń – wskrzeszenie kół samokształceniowych czy animowanie teatru szkolnego, dla którego Morawski napisał dramat pt. *Ostatni dzień Flawiuszów. Tragedia historyczna w 5-ciu aktach*⁶⁶. Ponadto Jezuita zatroszczył się o powołanie Sodalicji Akademików pw. Najświętszej Maryi Panny Gromnicznej (1891) oraz organizację Towarzystwa Dobroczynności. Jednak na wyrazy najwyższego uznania zasługuje przeznaczenie przez Jezuitę środków ze swojej ojcowizny w wysokości 105 000 złotych reńskich na powstanie zakładu naukowo-wychowawczego w Bąkowicach pod Chyrowem.

W XXI wieku, gdy nauki empiryczne ponownie święcą tryumfy, zaś postępujący omniscjentyzm zdaje się zapominać o kondycji człowieka, moim zdaniem, chrześcijańska myśl neotomistyczna stanowi konsolację oraz *antidotum* na relatywizm etyczny czy prawny. Może warto za Piusem XI powtórzyć zawołanie: *Ite ad Thomam – idźcie do Tomasza*. Dziedzictwo intelektualne Mariana Ignacego Morawskiego SJ nie tylko oddaje ducha czasu, lecz także bez trudu pozwala na poszukiwanie licznych analogii do współczesności.

⁶⁶ M. Morawski, *Ostatni dzień Flawiuszów. Tragedia historyczna w 5-ciu aktach*, Kraków 1910, <https://polona.pl/item/ostatni-dzien-flawiuszow-tragedya-historyczna-w-5-aktach,ODM1NjAxNDU/0/#info:metadata> (dostęp: 27.10.2022).

Bibliografia

- Bystry A., *Wiara a nauki przyrodnicze w ujęciu ks. Mariana Morawskiego T.Ź*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1972, 1, s. 297.
- Chaberek M., *Papieża wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013.
- Discipulus D., *Ks. Marian I. Morawski, T.Ź. jako filozof (1845–1901)*, Londyn 1953.
- Gilson E., *Filozof i teologia*, tłum. J. Kosta, Warszawa 1968.
- Głuszak T., *U początków katolickiej nauki społecznej*, „Teologia praktyczna” 2010, 11, s. 189–198.
- Grzebień L., *Stanisław Załęski S.Ź*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach polskich 1564–1995*, Kraków 2004, s. 780.
- <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-01/testament-duchowu-benedykta-xvi.html> (dostęp: 09.01.2023 r.).
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 2021.
- Jońca M., *Dawid Kostecki, The Philosophy of Law by Marian Ignacy Morawski S.Ź*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, pp. 309, „Studia Prawnicze KUL” 2022, 4, s. 147–150.
- Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*. Pozyskano z: <https://gloria.tv/post/RfHa7s8V4gWg6Ax6kPtrDL7r4> (dostęp: 27.12.2022 r.).
- Kostecki D., *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego S.Ź*, Lublin 2021.
- Leon XIII, *Aeterni Patris (O potrzebie odnowienia filozofii tomistycznej)*, Komorów 2000.
- MacIntyre A., *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013.

- Miodoński L., *Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych wyzwań współczesności: socjalizm – materializm – krytyka Kościoła*, w: *Ks. Stefan Pawlicki CR: Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej*, red. W. Mleczko, Kraków 2016.
- Morawski M., *Filozofia i jej zadanie*, Lwów 1877.
- Morawski M., *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2017, 3, wybór i oprac. J. Kostkiewicz.
- Morawski M., *Cel i zadanie „Przeglądu Powszechnego”*, „Przegląd Powszechny” 1884, 1.
- Morawski M., *Cztery konferencje o stworzeniu świata i człowieka*, Kraków 1886.
- Morawski M., *Filozofia i jej zadanie*, Kraków 1877.
- Morawski M., *Klasycyzm w szkołach średnich*. Pozyskano z: https://www.ultramontes.pl/klasycyzm_w_szkolach.pdf (dostęp: 27.12.2022).
- Morawski M., *Ostatni dzień Flawiuszów. Tragedia historyczna w 5-ciu aktach*, Kraków 1910. Pozyskano z: <https://polona.pl/item/ostatni-dzien-flawiuszow-tragedya-historyczna-w-5-aktach,ODM1NjAxNDU/0/#info:metadata> (dostęp: 27.10.2022).
- Morawski M., *W sprawie sztuki z powodu książki Stanisława Witkiewicza, „Sztuka i krytyka u nas”*, Kraków 1882.
- Morawski M., *Wieża Eiffla i rok 1889*, „Przegląd Powszechny” 1889, 6(21), s. 4–5.
- Piech S., *Księdza Mariana Ignacego Morawskiego postuga myślenia*, „Folia Historica Cracoviensia” 2000, 7, s. 221–227.
- Piętak P., *Kapłan, filozof, redaktor*, „Teologia Polityczna co miesiąc” 2013, 4, s. 56–74.
- Pilch W., *Marian Ignacy Morawski Sł o stosunku filozofii do religii*, w: *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2014, s. 233–242.
- Pius IX P.M., *Acta, Romae 1854*, prima pars, vol. III, s. 687–717.

- Pyszka S., *Myśl społeczna jezuitów Prowincji Galicyjskiej w latach 1884–1918 na łamach „Przeglądu Powszechnego*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2017, 1, t. XXIII, s. 75–127.
- Ryba M., *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa–Radzymin 2018.
- Ryba M., *Wizja Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w świetle projektu jego założycieli*, „Człowiek w Kulturze” 2017, 27, s. 209–218.
- Sopiński M., *W poszukiwaniu utraconej więzi. Narodziny i zmierzch solidarności w XIX-wiecznej Francji*, Warszawa 2022.
- Szocik K., *Mariana Morawskiego koncepcja do wychowania w państwie*, „Polska Myśl Pedagogiczna” 2015, 1, s. 241–253.
- Ślipko T., *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego S.J.*, „Forum Philosophicum” 2004, 9, s. 127–138.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycia estetyczne*, Warszawa 1988.
- Topolska E., *Marian Morawski’s Analysis of the View of Vladimir Soloviev*, „Solovyov Studies” 2015, 45, s. 42–59.
- Tuszowski J., *O. Marian Morawski T.J. (1845–1901)*, Kraków 1932.
- Wróbel A., *Encyklika Rerum Novarum – Magna Charta Katolickiej Nauki Społecznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2013, 3, s. 313–326.
- Wyszyński S., *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990.

SŁOWO WSTĘPNE

Każda gałąź filozofii ma wielką wagę, wpływa na cały kierunek myślenia – a pośrednio na życie. Któż nie widzi dzisiaj urzeczywistnienia w społecznym i państwowym życiu idei, które przed stu laty w głowach filozofów kiełkowały? Ale szczególnie ważną pod tym względem jest etyka, która bezpośrednio, choć z wysoka, na życie patrzy i zasady nim kierujące bada, wyjaśnia i krytyce poddaje. Jest to w całym znaczeniu tego słowa: filozofia „praktyczna” – filozofia czynu.

Szczęściem, te zasady kierownicze są nam tak głęboko w naturę wpojone, a w chrześcijańskim świecie tak jeszcze umocnione siłą religijnych uczuć i przekonań, że chociaż rozum krytyczny straci je z oczu, choć im nawet zaprzeczy, przecież nieprędko impuls przez nie dany się zatraci. Pamiętać jednak trzeba, że ilość tego ruchu nabytego nie jest niewyczerpana – a zapoznanie lub błędne rozumienie podstaw moralności w teorii odbić się musi ostatecznie w praktyce. Bodaj czy nie jesteśmy już świadkami takiego wpływu i czy nie widzimy w sferze życiowej skutków niejednego błędu spekulacji?

Dziś dodaje wagę tym zagadnieniom świeży i potężny rozwój etyki pozytywistycznej. Nigdy jeszcze doktryna

zaprzeczająca wolnej woli, odpowiedzialności, bezwzględnemu pierwiastkowi obowiązku, wyższemu przeznaczeniu człowieka, nie doszła do takiego zaokrąglenia i sformułowania się, jak się to właśnie dzieje pod egidą dzisiejszego pozytywizmu. Nigdy też nie roztaczała się tak szeroko, poza uczelnie filozofii, aż do pism popularnych, do powieści – i aż do szkół średnich. Któż się z nią dzisiaj nie spotyka? Dlatego każdemu powinno leżeć na sercu, żeby sobie o tych żywotnych zagadnieniach prawdziwe i jasne pojęcie wyrobił.

Książka, którą teraz ofiarujemy czytelnikom, nie jest systematycznym opracowaniem etyki, lecz tylko szeregiem studiów o podstawach etyki, tj. o tych zasadniczych pewnikach, na których cała filozofia moralna spoczywa i które postępowaniu etycznemu impuls i kierunek dają. Tośmy chcieli w tytule tej pracy wyrazić. Do słów „podstawy etyki” dodajemy: i „prawa” – bo jesteśmy przekonani, że rozgraniczenie, jakie pewna szkoła filozoficzna wprowadziła między tymi sferami, w naturze rzeczy nie istnieje ani istnieć nie powinno, i że podstawy i warunki moralności są zarazem podstawami i warunkami wszelkiego prawa, jak to w swoim miejscu wyjaśniamy.

Studia te nie są zupełnie nowym utworem. Od początku istnienia „Przeglądu Powszechnego” pisywałem w nim artykuły o tych kwestiach, w myśli złożenia z nich kiedyś całości. Wypadki, jakie w tym czasie w sferze politycznej lub kościelnej zachodziły, nowe książki i nowe prądy myśli, które się pojawiały, służyły mi zwykle za tło do omawiania samych podstaw moralnego i społecznego porządku; starałem się bieżące wypadki sprowadzać do zasad. Kiedy atoli przyszło do złożenia tych pojedynczych rozpraw w książkę, pokazała się potrzeba wielu przeróbek i uzupełnień. Powstała stąd praca pod niejednym względem nowa; zachowała jednak charakter studiów, okolicznościowo w piśmie periodycznym pisanych. Wygląda to zapewne mniej uczenie, ale może bardziej poczytnie.

Pierwsza część pracy dotyczy głównie etyki indywidualnej, natomiast druga skupia się na zagadnieniach związanych z etyką społeczną. Rozważania w tej drugiej części, z racji tematyki, są mniej abstrakcyjne i bliżej związane z wydarzeniami oraz nurtami myślowymi współczesnymi chwili, w której były pisane.

CZĘŚĆ PIERWSZA

I.

WOLNA WOLA JAKO WARUNEK MORALNOŚCI

W wielkim kalejdoskopie natury, który nas otacza, zjawiska przesuwają się w nieprzerwanym szeregu przyczynowości: jedno wywołuje drugie, a wywołane zostało przez poprzednie: fala pcha falę; każda, umysłowi pytającemu o przyczynę, wskazuje na falę poprzednią. Wszędzie tylko ogniwa przyczynowości, tylko czynniki przekazujące dalej ruch, który im udzielono – nigdzie nie ma początku, nigdzie przyczyny w pełnym tego słowa znaczeniu. Otóż, pośród tej płynącej rzeki, staje człowiek, z silnym przekonaniem, że on sam jest przyczyną czegoś, że jego czyny i ich następstwa tak dalece od niego biorą początek, iż w jego mocy jest odmienić ich bieg.

Jeżeli zmierzmy człowieka miarą, dziwnym doprawdy wyda się nam to roszczenie tak małej istoty, żeby stanowiła wyjątek w niezmiernym świecie. Ale jeśli zajrzymy głębiej, aż do tej wewnętrznej otchłani człowieka, która się świadomością nazywa, spostrzeżemy tam inną rzekę zjawisk, krążących według innych praw. A gdy przyjrzymy się myślowym kreacjom, które co chwila z tej otchłani jak nowe gwiazdy na świat tryskają, i samej naturze narzucają nowy porządek, okrywając ją dziełami kultury, przemysłu i sztuki

ki – wówczas zauważymy, że w tym ludzkim wnętrzu spotkaliśmy się z drugim, duchowym światem, niemniej ogromnym jak materialny. I wówczas roszczenie ducha ludzkiego do odrębnych praw i pewnej samodzielności w swoich czynach wyda nam się mniej dziwne, niezasługujące na potępienie z góry, bez zbadania sprawy.

Dziś spopularyzowany materializm rozszerzył opinię, że sprawa wolnej woli jest nieodwrotnie przegrana. W historii jednak myśli ludzkiej ta sprawa inaczej się przedstawia. Spór o wolną wolę toczy się wprawdzie od wieków; zaprzeczyli jej w starożytności stoicy, w czasach nowożytnych Spinoza i inni panteiści, którzy za nim poszli. Wszelako najwięksi filozofowie, prawie wszyscy ją zatwierdzali. Sokrates środek ciężkości filozofii przechylił na stronę etyki i cnoty, a cnotę oparł na wolności i odpowiedzialności osobistej. Platon jeszcze dalej w tym kierunku postąpił, odróżniając wolę od rozumu i uczucia, i w niej samej wolność osadzając. Arystoteles tę samą wolność określił, udowodnił i wykazał związek jej z odpowiedzialnością moralną.

Epikurejczycy nie tylko bronili wolnej woli przeciwko stoikom, ale rozprzestrzynie ją pierwiastek aż do atomów składających wszechświat. Święty Tomasz przyjmuje i uzupełnia doktrynę Arystotelesa. Kartezjusz aż nadto szeroko otwiera drzwi wolności, uważając nawet bezwzględne prawdy za wytwór wolnej woli Boga. Leibniz również usiłuje tę wolność uzasadnić i wytłumaczyć. Kant dobitnie ją określa jako zdolność czynienia absolutnego początku i broni jej zwycięsko przeciw Hume'owi.

Swoją drogą, gdy przychodzi do wytłumaczenia funkcji tejże wolnej woli, ci sami filozofowie wpadają często w jakiś mechanizm motywów i pobudek, w którym istotnie wolność szwankuje; ale to tylko dowodzi, że jakaś trudność tkwi w wytłumaczeniu tej osobiwej działalności psychicznej; nie obala jednak znaczącego faktu, że ci wszyscy wielcy myśliciele czuli się spowodowani do zatwierdzania, mimo wszystko, istnienia wolności.

A podczas gdy filozofowie rozprawiali, ogół ludzkości trwał niezachwianie w przekonaniu, że posiada wolną wolę. Bo też nie jest to kwestia czysto spekulatywna, którą ludzkość mogłaby pozostawić filozofom, jak tyle innych zagadnień myśli, ale kwestia praktyczna i żywotna, bo ściśle związana z postępowaniem człowieka i z całą sferą moralności. Dotychczas determinizm, zaprzeczający wolnej woli, bronił się od zarzutu, że znosi moralną odpowiedzialność; dziś siłą rzeczy przychodzi do otwartego przyznania tej konsekwencji. Objawia się to przyznanie już nie tylko w filozoficzno-etycznych spekulacjach⁶⁷, ale i w sądownictwie przysięgłych – przedstawiającym sumienie społeczeństwa – i w literaturze powieściowej, uchodzącej za wyraz jego uczuć i wyobrażeń. Dlatego ta kwestia jest teraz szczególnie aktualna⁶⁸.

Zaczynamy od przyznania pełnej racji tym współczesnym i odważnym przedstawicielom nowoczesnej myśli, którzy na podstawie zaprzeczenia wolnej woli wnioskuje, że moralna odpowiedzialność nie istnieje. W istocie te dwa pojęcia są od siebie zależne.

Czym jest odpowiedzialność? Dopóki mamy na uwadze łańcuch przyczyn, które determinują się wzajemnie z niezmienną koniecznością, nie możemy mówić o odpowiedzialności. Istoty te działają, ale powód ich działań, dlaczego postępują tak, a nie inaczej, leży

⁶⁷ Zob. *Crimes et peines*, Arthur Desjardins, *Revue des Deux Mondes*, styczeń 1891. To proste sprawozdanie z prac antropologów i kryminalistów włoskich, takich jak Lombroso i jego współpracownicy, ukazuje, do jakiego wywrotu pojęć moralnych i prawniczych prowadzi dziś tendencja tłumaczenia zbrodni w odczuciu od wolnej woli.

⁶⁸ Pominiemy świadomie aparat erudycyjny, bo ten jedynie mógłby utrudnić i zagmatwać kwestię, już i tak wymagającą uwagi. Wśród gąszczy systemów i rozmaitych opinii wskażemy jedynie ogólne kierunki. Kto interesuje się historycznymi fazami tej kwestii, znajdzie ich krytyczne opracowanie w pracy A. Ackermanna: *La notion de la liberté et de la responsabilité chez les grands philosophes*. Natomiast ogólną sytuację tej kwestii w odniesieniu do współczesnej filozofii dobrze nakreślił Fonsegrive w *Essai sur le libre arbitre*, część pierwsza, rozdziały 7 i 8.

poza nimi: albo w otoczeniu, które je pobudza, albo w przyczynach, które ukształtowały ich organizm w określony sposób. Te przyczyny z kolei wynikają z innych przyczyn; każda odnajduje swój powód istnienia i działania w poprzedniej. W ten sposób, nie znajdując nigdzie początku działania, nie możemy wskazać tego, co nazywamy odpowiedzialnością, czyli zdolności bycia źródłem własnego działania. Czy zatem świadomość, zdolność rozumienia motywów własnych czynów, wystarcza, aby mówić o odpowiedzialności? – w żadnym wypadku. Istota, którą wyobrażamy sobie świadomą swoich działań, ale nieuchronnie zdeterminowaną do ich podejmowania, będzie jedynie świadkiem swoich czynów, a nie odpowiedzialnym sprawcą. W potoku przyczynowości kosmicznej będzie jak fala, niczym się od innych fal nie różniąca, z wyjątkiem tego, że zajaśnieje jakimś światłem. Jednak nie ruszy się ani w górę, ani w dół, jeśli nie poruszy jej inna fala.

Dopiero w momencie, gdy spotykamy przyczynę, która nie jest jedynie kontynuacją powszechnej przyczynowości, lecz sama coś zapoczątkowuje, możemy mówić o odpowiedzialności. Taka przyczyna może doświadczać różnych wpływów ze strony otoczenia czy przeszłych wydarzeń, ale te wpływy nie mogą jej zniewalać ani determinować jej działania bezwarunkowo. Jeśli ma być odpowiedzialna, musi posiadać własną wewnętrzną siłę, która pozwala jej samodzielnie decydować o swoim działaniu, nawet w identycznych warunkach. Taka zdolność to właśnie wolna wola. Wolna wola nie może przypisać całej racji swojego działania wcześniejszym warunkom; sama staje się przyczyną w wyższym sensie – początkiem, źródłem swojego czynu. To dlatego jest odpowiedzialna i od niej zaczyna się nowy, moralny świat.

Ale wolność woli – powie ktoś – to jedynie złudzenie psychologiczne! Na razie nie pytam o to, tylko stwierdzam, że ludzkość, słusznie czy niesłusznie uznając wolną wolę, zbudowała na niej ideę odpowiedzialności – i jedno bez drugiego nie może istnieć.

Co więcej, nie tylko idea odpowiedzialności wyrasta z poczucia wolnej woli, lecz także cały szereg pokrewnych pojęć. To z przekonania o istnieniu wolnej woli wynika szczególna cecha działań jej przypisywanych: w takich działaniach odróżniamy fakt od normy, czyli od prawa, według którego działanie powinno przebiegać. W przypadku innych zjawisk w naturze prawo jest jedynie uogólnieniem faktów i to według faktów oceniamy prawo. Rozdzielenie faktu od normy jest tam niemożliwe, a pojęcie powinności nie ma sensu.

W przypadku działań związanych z wolną wolą, wyjątkowo to normy oceniamy w odniesieniu do faktów, uznając je za dobre lub złe, nie w sensie fizycznym, gdzie dobro i zło odnosi się do przyjemnych lub przykrych odczuć, ale w sensie zgodności lub niezgodności z normą. Tylko w takich działaniach dostrzegamy szczególny, głęboki charakter, który nazywamy moralnością.

Moralność wynika właśnie z tego, że w tych działaniach jesteśmy odpowiedzialnymi źródłami, a dlatego ich dobroć i zło, zgodność z normą lub jej brak, są naszą własną dobrocią i złem. Stąd też, w relacjach międzyludzkich, powstało ocenianie czynów, które nazywamy moralną pochwałą lub naganą – ocenę, która zakłada, że działający dobrowolnie zasłużył na pochwałę albo zawinił. Wszyscy tak mocno jesteśmy o tym przekonani, że gdy przypadkowo zostaniemy pochwaleni za coś, co uczyniliśmy bez świadomości i woli, odczuwamy wstyd i widzimy niesłuszność tej pochwały; gdy zaś czyn niezamierzony spotka się z naganą, dostrzegamy w tym niesprawiedliwość.

W uspołecznionym życiu ludzi powstały prawa – jako zewnętrzne odbicia i przedłużenia wewnętrznego prawa sumienia – ustanawiane w przekonaniu, że ludzkie czyny mogą i powinny być zgodne z prawem. Z tego też wynika pojęcie kary jako wyrazu sprawiedliwości za świadome złamanie prawa. Dlatego prawodawcy i sędziowie starają się ustalić, na ile sprawca działań

z własnej woli. Wszystko w tym porządku moralnym, jak łatwo dostrzec, opiera się na założeniu istnienia wolnej woli jednostki. Jeśli ta podstawa okaże się iluzją, trzeba przyznać, że cały ten gmach jest błędny i oparty na złudzeniu.

Niektórzy rozsądniejsi determiniści, szczególnie z kręgu angielskiego pozytywizmu, mniej dbają o spójność systemu niż o praktyczne zasady życia. Przekonują, że również w ich poglądzie zachowana jest różnica między dobrem a złem, niezależna od wolnej woli: dobro to to, co przynosi korzyść ogółowi, a zło to to, co mu szkodzi. Pochwały, nagany, kary i nagrody – wynikające z mechanizmów fizjologicznych lub logicznych – wpływają na zwiększenie dobra i ograniczenie zła. Prawa, niezależnie od teorii, w pewnym stopniu kierują ludzkimi czynami. Głos sumienia przed czynem oraz uczucie zadowolenia lub przykrości po czynie dobrym lub złym tłumaczą się jako nawyki (utrwalone ścieżki w układzie nerwowym), które mogą być dziedziczone albo nabyte, a pierwotnie wynikające z doświadczeń, że to, co korzystne lub szkodliwe dla ogółu, zwykle przynosi jednostce przyjemność albo przykrość.

Ale do czego właściwie prowadzą te wyjaśnienia? Jaką mają wartość rzeczywistą? W najlepszym razie zręcznie tłumaczą genezę tej wielkiej iluzji, jaką jest moralność, lecz nie odbierają jej charakteru iluzji. Bez wolnej woli pozostaje różnica między dobrem a złem, istnieją ludzie dobrzy i źli, ale to dobro i zło nie różni się od dobra i zła w sensie fizycznym (jak żyzny rok lub zaraza, które przynoszą społeczeństwu korzyść albo szkodę). Człowiek nie jest dobry w innym sensie niż dobra jest maszyna czy roślina. A to dobro wyższego rzędu, które uważaliśmy za cechę czynów odpowiedzialnych i którym przypisywaliśmy wartość absolutną, okazuje się jedynie złudzeniem. Istnieją prawa moralne, lecz w istocie nie różnią się one od praw fizycznych, co wielu etyków i psychologów tej szkoły otwarcie stwierdza. W konsekwencji

nie ma też różnicy między faktem a normą, czynem a prawem. Można co prawda traktować te prawa jako abstrakcyjne wzorce, oderwane od szczegółów, i w ten sposób tłumaczyć ich niezgodność z niektórymi faktami, ale wtedy nie można twierdzić, że czyny powinny dostosowywać się do prawa moralnego, skoro prawo ma być wynikiem czynów – w etyce, tak samo jak w fizyce.

Ogólnie rzecz biorąc, powiedzenie, że jakiś czyn powinien być inny, niż jest, nie ma sensu w teorii wykluczającej wolną wolę, a więc zakładającej, że czyn nie może być inny niż jest. Najbardziej konsekwentny z deterministów, Spinoza, słusznie krytykuje wyrzuty sumienia i żal za przeszłe czyny jako uczucia całkowicie irracjonalne. „Żal – mówi – nie jest cnotą ani nie wynika z rozumu; przeciwnie, kto żałuje tego, co uczynił, jest podwójnie nieszczęśliwy i bezsilny..., ponieważ jego dusza poddaje się pragnieniu nierealnemu oraz smutkowi (by to, co się stało, nie miało miejsca)”⁶⁹.

Jeśli więc wolnej woli nie ma, powinniśmy zaakceptować przyczynowość kosmiczną, która przez nas działa, i uspokoić się: musimy czynić i być tym, co wynika z mechanicznych praw świata. Gdy sumienie zażąda od nas trudnej ofiary, możemy odpowiedzieć: znam cię, głosie – jesteś echem oświadczenia naszych przodków to jedno, ale dziś sami, własnym rozumem, lepiej oceniamy, co jest dla nas korzystne. Gdy sumienie wyrzuca nam zły czyn, możemy powiedzieć: zostaw mnie w spokoju! Wiem, że inaczej postąpić nie mogłem. Gdy zachwyca nas piękno moralne czy siła woli górująca nad materialnymi instynktami, przypomnijmy sobie: to tylko złudzenie. Nie ma innych praw ani sił poza fizycznymi. Jeśli wolna wola jest iluzją, to iluzją jest także odpowiedzialność, a cała moralność nie istnieje naprawdę.

⁶⁹ B. Spinoza, *Ethic*, IV, s. 54.

II.

DETERMINIZM I JEGO RACJE

Ale czy wolna wola jest iluzją? Powody odrzucenia wolnej woli bywają dwojakie: u jednych to po prostu materializm, identyfikowanie całego porządku duchowego z fizycznym – z czego wynika w kwestii woli determinizm fizyczny; u innych zaś podporządkowanie woli całkowicie motywom, co można nazwać determinizmem logicznym.

Co do pierwszych, rzecz jasna, że nie mogą oni przyjąć istnienia wolnej woli. Człowiek w systemie materialistycznym różni się od lokomotywy tylko bardziej skomplikowaną budową; jego postępowanie jest wynikiem mechanicznych ruchów atomów, które tworzą jego organizm. Tak jak nie można obwiniać lokomotywy za to, że przejechała człowieka, tak samo niedorzeczne jest przypisywanie odpowiedzialności człowiekowi za to, że zabił bliźniego. Wszystko to logicznie wynika z ich założenia. Ale na czym to założenie się opiera?

Byliby w niemałym kłopotcie, gdybyśmy zapytali ich – jak kiedyś uczynił Pasteur⁷⁰ – gdzie jest choć jeden fakt naukowy, który zaprzeczałby istnieniu duchowego pierwiastka w człowieku.

⁷⁰ W swojej mowie powitalnej po przyjęciu do Akademii.

Co więc stanowi podstawę ich stanowiska? Najszczerzy z nich, jak Huxley⁷¹ i Dubois-Reymond⁷², przyznają, że ich pogląd to po prostu uproszczenie. Uproszczenie może być użyteczne, ale w tak fundamentalnej sprawie, gdy przeciwstawia się ono powszechnemu przekonaniu, należałoby mieć silniejszy argument niż tylko względy prostoty! Jak często pozorne uproszczenie okazuje się wymysłem dowolnym i błędnym? Po odkryciu prawa grawitacji przez Newtona naukowcy byli tak zachwyceni, że próbowano wyjaśniać wszystkie zjawiska za pomocą tego jednego prawa. Później wstydzono się tych prób. A przecież różnica między prawami przyrody jest niewielka w porównaniu z dystansem dzielącym zjawiska duchowe od fizycznych.

Od czasów Epikura aż po dziś dzień materializm wciąż obiecuje naukowe uzasadnienie, ale wciąż go szuka. Wyniki, do jakich prowadzi, czy są naukowe? Sprowadzając wszystko do funkcji organicznych, materialistyczni psychologowie często twierdzą, że świadomość jest jedynie odwrotną stroną tych samych funkcji, które z zewnątrz przedstawiają się jako ruch materii. W końcu dochodzą do wniosku, że świadomość w ogóle nie odgrywa żadnej roli w działaniach człowieka; jest tylko błyskiem, jak światło wywoływane przez przebieg prądu nerwowego w mózgu, a czy ten błysk się pojawi, czy nie, jest rzeczą podrzędną. To wstrząśnienie od zewnętrznej bodźca dociera do mózgu, powoduje pobudzenie, które znów od mózgu płynie do mięśni i nimi porusza.

⁷¹ Thomas Henry Huxley (1825–1895) był brytyjskim biologiem, znanym jako „buldog Darwina” ze względu na swoją gorliwą obronę teorii ewolucji. Jego prace obejmowały zarówno biologiczne badania nad kręgowcami i bezkręgowcami, jak i filozofię nauki oraz kwestie etyczne (przyp. – DK).

⁷² Emil Heinrich Du Bois-Reymond (1818–1896) był niemieckim fizjologiem, znanym głównie ze swoich badań nad elektrycznością w organizmach żywych oraz zaangażowaniem w filozofię nauki. Był jednym z pionierów elektrofizjologii i wniósł kluczowy wkład w badania nad funkcjonowaniem układu nerwowego (przyp. – DK).

Świadomość – jak mówi Bain⁷³ – ma tyle wpływu na ruchy mięśni, co światło latarni na działanie maszyny parowej.

Przyznać trzeba, że wniosek ten jest całkowicie konsekwentny z założeniami materializmu, ale pokazuje także ich absurdalność. Jak to? Świadomość w ogóle nie wpływa na ludzkie postępowanie? Czy mam uwierzyć, że bankier, który po ruinie swojego majątku odebrał sobie życie, zrobiłby to samo, gdyby nie wiedział o swojej sytuacji? Czy mam wierzyć, że wojna francusko-pruska 1870 roku odbyłaby się tak samo, gdyby żołnierze obu stron nie mieli świadomości rozkazów, ani myśli o ojczyźnie, ale automatycznie maszerowali przeciwko sobie i ginęli tysiącami? Czy mam uwierzyć, że gdybym nie miał świadomości tego, co piszę, siedziałbym przy tym stole i kreślił te same znaki na papierze? A przecież właśnie to twierdzą najbardziej konsekwentni psychologowie tej szkoły.

Na tym samym stanowisku powinni logicznie stanąć wszyscy materialści. Niezależnie od tego, jak wyobrażają sobie mechanizm świadomości, muszą ją pojmować jako zjawisko materialne. Według nich poza materią nic nie istnieje, więc świadomość jest jedynie wynikiem procesów atomowych podlegających prawom mechaniki. Przejście od jednego stanu psychicznego do drugiego, od myśli do działania, odbywa się w istocie poprzez czynniki mechaniczne. Świadomość jest tylko skutkiem, a nie przyczyną, zjawiskiem wtórnym, jak latarnia przy maszynie. Ten wniosek obala jednak hipotezę determinizmu fizycznego. Świadomość nie tylko rzeczywiście kieruje ludzkim postępowaniem, ale także pozwala człowiekowi opanować świat zewnętrzny. Wszystkie nie-

⁷³ Alexander Bain (1818–1903) był szkockim filozofem, psychologiem i pedagogiem, uznawanym za jednego z pionierów psychologii empirycznej i filozofii umysłu. Był bliskim współpracownikiem Johna Stuarta Milla i rozwijał jego idee w zakresie empiryzmu oraz asocjacionizmu. Jego prace miały duży wpływ na psychologię eksperymentalną i nauki o wychowaniu (przyp. – DK).

mał twory i siły, które znajdują się na Ziemi, noszą piętno ludzkiego wpływu i zostały podporządkowane naszej woli. Wystarczy otworzyć oczy, by to dostrzec.

Zrobiliśmy pierwszy krok w kierunku uznania wolnej woli. Pozostaje nam jeszcze drugi, być może trudniejszy. W polu naszej świadomości znajdują się poznanie i chcenie: chcenie prowadzi do działania, jak świadczy świadomość, ale na chcenie wpływa poznanie, a na poznanie przedmiot. Wolna wola, związana z rozumem, nie może chcieć, a tym bardziej wybierać bez motywów podanych przez rozum. Jeśli motywy są sprzeczne, jeden z nich musi być silniejszy albo wydawać się lepszy, aby wola mogła za nim podążyć.

Taki jest zarzut determinizmu logicznego, który wielu filozofów przyjmuje w różnym stopniu. Nie można zaprzeczyć, że rodzi on pewną zagadkę dla myśli. Jednak sami deterministyczni myśliciele wprowadzają tę zagadkę, próbując wyjaśnić wybór woli wyłącznie za pomocą racjonalnych motywów. Jeśli wszystko tłumaczy się w ten sposób, sprowadza się całość do racji rozumowych, nie pozostawiając miejsca na inicjatywę woli.

Jeśli jednak przyjmimy, że wola może działać niezależnie od siły motywów, zgodnie z wewnętrznym doświadczeniem, problem ten znika. Rozum przedstawia różne opcje, ale wola sama decyduje, którą wybrać. W każdej sytuacji, w której istnieje więcej niż jedna możliwość, wola ma zdolność wyboru. Każda z dróg jest oświetlona przez rozum i atrakcyjna w swoim zakresie, a wola może wybrać jedną z nich, choć mogła równie dobrze wybrać inną⁷⁴. Powody są zawsze nierówne, mówią. Założmy

⁷⁴ Z punktu widzenia metafizyki można zarzucić Leibnizowi, że zasada racji dostatecznej wymaga nie tylko uzasadnienia, dlaczego coś zostało wybrane, ale także dlaczego wybrano to, a nie coś innego. Błędne zastosowanie tej zasady doprowadziło Leibniza do tego, że choć teoretycznie uznał wolną wolę, w praktyce zaprzeczył jej istnieniu nie tylko u człowieka, ale także u Boga w akcie stworzenia świata, prowadząc w rezultacie do absolutnego logicznego determi-

nawet, że muszą być nierówne – pytam jednak: dlaczego wola nie mogłaby podążyć za słabszym motywem? Jeśli z góry zakłada się, że wola nie ma żadnej inicjatywy i działa wyłącznie pod wpływem siły motywów, to oczywiście jest to jasne, że byłby w takim wyborze jakiś problem mechanicznej niemożliwości. Ale taka supozycja jest błędem logicznym (*petitio principii*)⁷⁵, zakłada jako punkt wyjścia właśnie to, co powinno być przedmiotem rozważań.

Z punktu widzenia materializmu taka supozycja mogłaby być zrozumiała, ale materialistów już rozważyliśmy. Z innego stanowiska, jeśli nie odrzuca się z góry wszelkiego pierwiastka psychicznego, dlaczego miałoby się odmawiać woli tej odrobiny samodzielności wobec motywów, tak aby nie była koniecznie ograniczona wyłącznie ich siłą? Nie ma ku temu żadnej podstawy⁷⁶. Twierdzi się jeszcze, że taka działalność byłaby bezprece-

nizmu. W istocie zasada racji dostatecznej, jeśli ma być powszechna i absolutna, wymaga jedynie, aby każda rzecz miała swoją rację, wystarczającą i adekwatną, co w przypadku czynu wolnego, według naszego tłumaczenia, znajduje pełne zastosowanie. Natomiast racja dostateczna w sensie porównawczym (dlaczego jedno raczej niż drugie) ma zastosowanie wyłącznie wtedy, gdy rozważamy kilka możliwych skutków wynikających z jednej przyczyny, która z natury jest zdeterminowana do wyboru jednego z nich, a więc nie jest wolna. Wolność natomiast polega na tym, że działający ma w sobie jednoczesną rację dostateczną dla różnych możliwych skutków.

⁷⁵ Błąd logiczny polegający na przyjęciu za przesłankę zdania, które nie zostało dowiedzione.

⁷⁶ Reid i inni nowożytni spirytualiści wyobrażali sobie wolność woli jako całkowitą obojętność i równowagę, na którą żadna siła nie wpływa, a jedynie samorzutne skłonienie woli przechyla ją na jedną lub drugą stronę, co nazywali *libertas indifferentiae*. Przeciwno takiemu pojęciu gwałtownie występują współcześni psychologowie, twierdząc, że taka wolność, pozbawiona motywacji, jest zupełnie niezrozumiała i oddaje cały świat na łaskę nieprzewidywalnego kaprysu. W istocie, według tego, co wcześniej powiedziano, wola wcale nie jest obojętna. Podlega naciskowi motywów, doświadcza pociągu ze strony zmysłów. W jedną stronę wola może być pociągana znacznie silniej niż w drugą; jej wolność polega jednak na tym, że żadne motywy nie przeciągają jej koniecznie i bezwarunkowo, a w jej mocy pozostaje decyzja, czy ulec jednemu, czy drugiemu motywom. Dlatego częściej podąża za silniejszymi

densowa, wyłamująca się z powszechnego prawa przyczynowości. Czy rzeczywiście działalność tego rodzaju wyróżniałaby się od praw rządzących światem materialnym? To sami powiedzieliśmy na początku; ale pokazaliśmy następnie, że nie ma żadnego powodu na to, aby tę działalność należało podporządkować tym samym prawom, a istnieje wiele – jak widzieliśmy – powodów, by przypuszczać, że ta działalność i cały świat moralny, który się od niej zaczyna, posiadają jakąś przyczynowość odrębną i wyższego rzędu, nie wykluczającą idei przyczyny, ale dodającą jej pewną inicjatywę, której nie znają przyczyny materialne.

Przeciwnicy sprowadzili nas na pole oderwanych spekulacji; wróćmy więc do bezpośredniej obserwacji, zwróćmy się do wewnętrznego doświadczenia, a przekonamy się, że ono jeszcze mniej niż metafizyka świadczy na korzyść wymagań deterministów.

Motywy przy wyborze muszą być zawsze nierówne, to założenie aprioryczne, wywodzące się z teorii; doświadczenie wewnętrzne natomiast wcale nie wskazuje, by w motywach, o ile są przedstawione świadomości, zawsze istniała nierówność. Gdy mam wybrać między dwoma dukatami, nie szukam lupy ani wagi, aby znaleźć coś lepszego w jednym – ani też nie postępuję jak osioł Burydana, który (zgodnie z zasadą determinizmu) umarł z głodu między dwiema równymi wiązkami siana – lecz po prostu wybieram jeden z dukatów. I tak samo postępuję w wielu codziennych, mało istotnych sytuacjach.

Że w przypadku nierówności motywów idę niechybnie za mocniejszym, czyli za tym, co w danej chwili umysł uznaje za lepsze

motywami, a stąd – jak wyjaśnimy później – w dużej liczbie przypadków pojawia się pewna prawidłowość, którą można obliczyć. Warto zauważyć, że scholastycy, którzy wprowadzili techniczne określenie *libertas indifferentiae*, wcale nie rozumieli przez to obojętności woli w sensie Reida, lecz jedynie to, że wola, nawet w obliczu motywów, zachowuje możliwość działania lub powstrzymania się od działania.

– to również postulat zaczerpnięty z teorii, którego wewnętrzne doświadczenie nie potwierdza. Przeciwnie, któż nie odczuwa wyrzutów sumienia, że nieraz w życiu wybrał to, co uważał za gorsze? Co więcej, nie tylko po czynie, lecz także przed i w trakcie samego działania rozum potrafi potępiać wybór woli jako gorszy.

Słowa starego poety wciąż oddają to zjawisko psychiczne: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*⁷⁷. Niektórzy psychologowie i etycy odpowiadają, że sąd rozumu, któremu sprzeciwia się wola, to jedynie ogólna zasada, podczas gdy w przypadku konkretnego czynu rozum w ostatniej chwili formułuje praktyczny osąd: „to teraz powinienem zrobić” (*iudicium practicum*), od którego wola nigdy nie odstępuje. Wydaje się jednak, że i tu więcej jest teorii niż obserwacji. Z wewnętrznego doświadczenia wynika, że rozum nie tylko określa ogólne zasady postępowania, lecz także stosuje je do konkretnych czynów. A kiedy wola wybiera inaczej, rozum zarówno przed czynem, jak i w trakcie jego trwania uznaje wybór woli za gorszy i go potępia.

Jeśli zaś czasami rozum dochodzi w praktyce do uznania za lepsze tego, co w zasadzie uważał za gorsze, to dzieje się to pod naciskiem woli. Wola bowiem, jak później zobaczymy, już podczas rozważania motywów zwykle przechyla się na pewną stronę i znacząco wpływa na cały proces rozumowania. Ostatecznie, czy ów końcowy osąd: „to mam zrobić” zawsze występuje, czy nie, nie jest on wcale rozumowym wyrokiem determinującym wybór woli, lecz raczej wyrazem dokonanego wyboru woli, sformułowanym przez rozum⁷⁸.

Determiniści mogą jeszcze zarzucić, że gdy wola wybiera to, co rozum uznaje za gorsze, ulega naciskowi niższych instynk-

⁷⁷ Widzę i pochwalam lepsze, idę za gorszym.

⁷⁸ Z tego wszystkiego wynika dla deterministów taki wniosek, że ich poglądy i wywody są metafizyką – złą metafizyką, ponieważ pojęcie przyczynowości determinowanej, pochodzące ze świata zewnętrznego, przenoszą bez

tów i namiętności, które wykluczają wszelką wolność. Przede wszystkim jednak nie każde odstępstwo woli od wskazań rozumu można przypisać popędom zmysłowym. Człowiek, który zastanawia się, czy skłamać, czy powiedzieć prawdę, może chwilowo wcale nie być pod wpływem zmysłowości, a jednak może wybrać to, co rozum uznaje za gorsze. To samo można powiedzieć o wielu innych przypadkach odstępstw. Ale pomijając to, co sądzić ogólnie o wpływie namiętności i zmysłowych popędów na wolną wolę?

Prawdą jest, że silna namiętność zwykle zmniejsza wolność woli; zdarza się nawet, że w pewnych chwilach całkowicie ją znosi. Z drugiej strony jestem przekonany, że takie chwile są nadzwyczaj rzadkie i że wolność woli oraz odpowiedzialność ustają całkowicie tylko wtedy, gdy zanika samoświadomość. Ale to nie dotyczy obecnego tematu. Gdy pytanie brzmi: czy wolna wola w ogóle istnieje, nie należy badać przypadków skrajnych, gdzie namiętność osiąga apogeum, a wola ma najtrudniejsze warunki, by się ujawnić. Należy brać pod uwagę przypadki zwykłe i normalne, gdzie instynkty i namiętności się odzywają, lecz nie przesłaniają całkowicie innych sił, które istnieją w człowieku.

W takich sytuacjach (które każdy lepiej może obserwować w sobie samym niż w opisach literackich) wola niewątpliwie odczuwa wpływ zmysłów i wstrząsy namiętności, ale nie czuje się fatalnie zmuszona. Jeśli chce działać wbrew tym popędom, odczuwa trudność, potrzebuje większego wysiłku, jakby miała unieść ciężar – ale nie czuje się zupełnie bezsilna.

dowodu do świata wewnętrznego, albo niewłaściwie stosują zasadę racji dostatecznej do wyboru woli – ale zawsze jest to metafizyka. To bowiem czyste rozważania, oparte na idei przyczynowości i na domniemanej tożsamości bytu ducha i materii. Tymczasem obserwacja bezpośrednia, czyli wewnętrzna, jednoznacznie przemawia na korzyść wolności woli. I stąd właśnie pochodzi, że cała ludzkość wierzy w wolną wolę, a jej zaprzeczanie pojawia się jedynie u ludzi oddanych spekulacjom.

Nieustannie przecież widzimy wokół siebie, że wola potrafi przeciwstawić się niższym instynktom. Są ludzie, wcale nie wyjątkowi, którzy stale panują nad namiętnościami. Ci, którzy ich sytuacji nie znają, wyobrażają sobie, że tacy ludzie są z natury odporni. Jednak aby ich wyprowadzić z błędu, są inni, którzy w pewnym momencie życia przestali ulegać namiętnościom nie z powodu zmiany w organizmie, lecz w wyniku czysto moralnej przemiany woli. A kto jeszcze wątpi, niech sam na sobie eksperymentuje. Co robi fizyk, który słyszy o jakimś doświadczeniu, lecz mu nie dowierza? – Przeprowadza je sam. Tak samo powinniśmy postępować w kwestii wolności woli.

III.

JESZCZE ZARZUTY PRZECIWKO WOLNEJ WOLI

Jeszcze zarzuty przeciwko wolnej woli. Uporaliśmy się dotąd z ogólnymi uprzedzeniami i teoriami, które w pewien sposób utrudniały dostęp do idei wolnej woli. To złowrogie fatum, które w starożytności unosiło się nad światem, u nowożytnych materialistów wcieliło się – jak widzieliśmy – w sam świat i jego prawa, a u psychologów-deterministów stało się elementem wewnętrznego mechanizmu naszej jaźni. Jest to jednak to samo fatum: ślepe i nieugięte, odbierające człowiekowi wszelką inicjatywę. Odparliśmy tę zmołę, ale pozostaje jeszcze kilka szczegółowych zarzutów wynikających ze współczesnych odkryć naukowych. Z fizyki i fizjologii pochodzi zarzut wynikający z teorii niezmienności ilości siły w świecie; z psychologii – hipnotyzm z jego tajemniczą kontrolą nad wolą; z socjologii – statystyka zbrodni i innych ludzkich czynności, która wykazuje w nich prawidłowość podobną do tej, jaką obserwujemy w zjawiskach przyrody.

Stałość ilości siły w świecie materialnym jest niewątpliwie ważnym osiągnięciem nowożytnej nauki. Prawo to zapoczątkował Kartezjusz, dokładniej sformułował Leibniz, a dopiero w na-

szych czasach wyjaśnił Mayer⁷⁹, odkrywając mechaniczny równoważnik ciepła. Obecnie wiemy, w jaki sposób ruch przeniósny zamienia się w ruch międzycząsteczkowy – ciepło – i odwrotnie. Wiemy, jak ciepło w określonych warunkach zamienia się w ruch przeniósny, co wykorzystujemy w maszynach parowych. Co więcej, podobne zależności obserwujemy w organizmie ludzkim: ilość pracy mięśniowej odpowiada ilości zużytego przy tej pracy ciepła. Stąd ogólnie wnioskujemy, że ilość mechanicznej siły we wszechświecie nie zmniejsza się ani nie zwiększa, lecz krąży w procesach przemian.

Wydaje się jednak, że wolna wola wprowadza w świat pierwiastek siły, który nie jest uwzględniony w tej stałej sumie sił kosmicznych. Jeżeli człowiek coś inicjuje, tworzy coś, co bez niego nie zaistniałoby w świecie; to zaś, według zapalczywszych obrońców determinizmu, niszczy stałość porządku świata i uniemożliwia naukę, która opiera się na tej stałości jak na niewzruszonej podstawie.

Przed wszystkim należy zauważyć, że ludzka wola, choć dokonuje wielkich rzeczy i wywiera znaczący wpływ na przyrodę, działa wyłącznie za pomocą sił już istniejących w naturze, którym nadaje kierunek. W nowoczesnej fabryce niemal całą pracę wykonuje para, czasem rzeka lub wiatr; człowiek jedynie przyłącza narzędzia do źródła siły i dostarcza materiał. W ten sposób, niewielkim wysiłkiem, steruje ogromną pracą. Lecz i tej pracy mięśniowej nie tworzy wola: proces utleniania dostarcza w mięśniach siły, której wola używa. Zarówno człowiek, jak i maszyna czerpią siłę z przyrody, z substancji, w których siła, pochodząca ostatecznie od słońca, jest zgromadzona.

⁷⁹ Julius Robert Mayer (1814–1878) był niemieckim lekarzem, fizykiem i jednym z pionierów zasady zachowania energii. Jego badania miały kluczowe znaczenie dla rozwoju termodynamiki i położyły fundamenty pod koncepcję pierwszej zasady termodynamiki.

Co jednak wprawia mięśnie w ruch? Co uruchamia nagromadzoną siłę i kieruje ją do określonego zadania? Nie wola bezpośrednio, lecz nerwy ruchowe, których praca w porównaniu z pracą mięśni jest niewielka – według niektórych obliczeń, stanowi trzydziestomilionową jej część. Nerwy te łączą się z mózgiem i tam, zapewne w szarej masie, powstaje impuls, który wprawia w ruch odpowiednie nerwy, a te pobudzają mięśnie. Mechanizm ludzkiego organizmu jest więc zbudowany tak, że pierwszy impuls, w którym wola działa bezpośrednio na materię i kieruje całym organizmem, z punktu widzenia mechaniki wydaje się niemal równy zeru⁸⁰. Czy może być absolutnym zerem? Innymi słowy: czy wola może sterować nerwami, nie tworząc żadnej siły, czy też wywiera minimalną ilość siły mechanicznej? Pierwsza hipoteza, która matematyczną dokładnością chroniłaby stałość ilości siły w świecie, znalazła zwolenników wśród matematyków, takich jak Cournot i Saint-Venant. Twierdzą oni, że nieskończenie mała siła może wytrącić z równowagi dowolnie wielkie siły, wywołując znaczące skutki. Porównują to do kuli, ustawionej na stożku: jeśli oba są geometrycznie doskonałe, wystarczy siła równa zeru, aby kula spadła.

Zarzuca się jednak, że to twierdzenie nie odnosi się do ludzkich działań, gdyż w przyrodzie nie istnieją idealnie geometryczne figury. Zarzut jest słuszny, gdy mówimy o ciałach złożonych, ale czy między atomami nie ma takich figur i czy nie zdarza się matematycznie niestabilna równowaga – to pozostaje otwartą kwestią.

Inny wybitny matematyk, Boussinesq, poszedł dalej. Zauważył, że w równaniach mechaniki występują tak zwane „rozwiązania szczególne” (*solutions singulières*), w których punkt

⁸⁰ Adhémar Jean-Claude Barré de Saint-Venant, *Rapport à l'Académie des sciences sur l'accord de la liberté morale avec les lois de la mécanique*.

materialny, podlegający określonym siłom, może w danej chwili albo pozostać w spoczynku, albo poruszyć się w jednym z kilku kierunków, zgodnie z prawami mechaniki. Już słynny Poisson napotkał takie przypadki, lecz nie wiedząc, jak je interpretować, pozostawił je bez dalszych badań. Boussinesq rozszerzył te obserwacje i zastosował je do wolnej woli, sugerując, że wola działa w chwilach mechanicznej indeterminacji, zachodzącej między atomami mózgowymi, wkracza ze swoim wpływem kierowniczym i determinuje drogę atomu – bez naruszania mechaniki kosmicznej⁸¹.

Rzecz ta wywołała wiele zamieszania w środowisku naukowym w Paryżu; Akademia Nauk początkowo odnosiła się do niej z rezerwą, lecz ostatecznie nie można było jej zarzucić sprzeczności z matematyczną mechaniką. Faktem pozostaje, wbrew zagorzałym deterministom, że prawa mechaniki nie wymagają koniecznie i bez wyjątku określonego rezultatu w danych warunkach i że związek między przyczyną a skutkiem nie jest zawsze matematycznie obliczalny. Czy jednak wpływ woli na organizm powinien opierać się na tych „rozwiązaniach szczególnych” – to inna kwestia. Wydaje się, że Boussinesq mylił się najbardziej, uznając swoją teorię za jedyną deskę ratunku dla wolnej woli, podczas gdy jej los jest od tego niezależny.

Dlaczego koniecznie sprowadzać mechaniczny wpływ woli do zera? – Tego wymaga, jak twierdzą, zasada stałości ilości siły w świecie. Ale co tak naprawdę wiemy o tej zasadzie? Kto zdaje sobie sprawę z tego, na jak wątej i niedokładnej podstawie doświadczałnej oraz przybliżonych obliczeniach opiera się wniosek o stałości ilości siły w wszechświecie, uśmiechnie się zapewne na zarzut, że niezmiernie mała ilość siły, jaką wola daje

⁸¹ *Conciliation de l'utilité du déterminisme scientifique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, Mémoires de la Société des Sciences de Lille, 1878, tome XL, 4e série.

impuls nerwom, mogłaby sprzeciwiać się doświadczeniu i zakłócać obliczenia. Nie twierdzę, że trzeba odrzucić teorię o stałej ilości siły, ale podkreślam – co każdy fachowy fizyk przyzna – że ta stałość, w zakresie, w jakim jest naukowo poznana, nie stoi w sprzeczności z wprowadzeniem infinitesimalnego impulsu⁸² woli kierującego nerwami. Podobnie, odkąd znamy krążenie wody między morzem, obłokami i źródłami, jesteśmy przekonani o stałości ilości wody na planecie, co nie jest zakłócanie przez krople wody tworzone w laboratoriach chemików z tlenu i wodoru.

Ale jak pierwiastek duchowy może wyrzucić skutek fizyczny? Jeżeli jest tu jakaś trudność, to trzeba się z nią zgodzić w każdej hipotezie (z wyjątkiem materialistycznej, która wyklucza ducha), bo niezależnie od tego, jak pojmujemy stosunek pierwiastka duchowego do atomu – czy pierwiastek ten, według Cournota, w chwilach równowagi zwraca atom w wybranym kierunku, czy też korzysta z „rozwiązań szczególnych” Boussinesqa, aby atomem kierować – działanie to nie jest samym myśleniem ani pragnieniem, ale pewnym wpływem fizycznym na materię.

Zarzut ten nie wynika z nauk przyrodniczych, lecz z metafizyki. A metafizyka, choć długo o tym dyskutowała, nigdy nie odkryła przyczyn niemożliwości działania ducha na materię. Jak istota ducha jest nam nieznana, choć objawia się wewnętrznej świadomości, tak i działanie ducha na materię może być dla nas niezrozumiałe, ale faktycznie objawia się w tym, że myśli poczęte w duchu przechodzą w czyny, które oddziałują na świat.

Drugi zarzut przeciwko wolnej woli pochodzi z psychologii. Współczesna psychologia zwróciła szczególną uwagę na stany anormalne i chorobowe, tworząc patologię duszy. Wśród „chorób woli” opisanych przez Ribota niejednen szczegół – przynajmniej

⁸² Nieskończenie mała zmiana w impulsie (przypp. – DK).

w ujęciu materialistycznym autora – zdaje się niezgodny z wolną wolą. Jednak widok dziwnej niemocy ludzi o chorej woli raczej wzmacnia w nas poczucie siły i wolności. Jednym z głośniejszych zjawisk anormalnych, które początkowo zdawało się świadczyć przeciwko wolnej woli, jest hipnotyzm.

Hipnotyzm jest normalnie stanem podobnym do snu zwyczajnego lub somnambulizmu⁸³, różniącym się głównie tym, że jest sztucznie wywoływany i kontrolowany przez inną osobę, która kieruje psychicznymi funkcjami uśpionego. We wcześniejszych pracach tłumaczyłem⁸⁴, jak rozkazy hipnotyzera mogą dotrzeć do świadomości uśpionego i jak poddany daje się im kierować bez udziału własnej woli, podobnie jak podczas snu poddajemy się swobodnym skojarzeniom wyobrażeń. W takim stanie nie ma zarzutu przeciwko wolnej woli, bo człowiek śpiący nie włada sobą i nie ponosi odpowiedzialności.

Jednak wpływ hipnotyzera wykracza poza sen. Rozkazy dane w stanie uśpienia są wykonywane nawet po wielu dniach. Hipnotyk, który we śnie otrzymał polecenie, np. stawienia się po kilku dniach, przychodzi punktualnie, ale zapytany o przyczynę, wymyśla powód, nie zdając sobie sprawy, że rzeczywista przyczyna tkwi w sugestii narzuconej mu we śnie. To zjawisko było używane jako argument przeciwko wolnej woli, m.in. przez Ribota, który twierdził, że hipnotyk działa pod wpływem sugestii, sądząc, że jest wolny. Otóż jest to najlepszy dowód – pisał początkowo Ribot w *Revue Philosophique* – że wolność woli jest złudzeniem, wynikającym z niewiedzy: hipnotyk uważa, że działa z własnego popędu, podczas gdy jest zdeterminowany przez sugestię. W podobnym duchu zjawiska hipnotyczne interpretowali Baunis, Richet i inni.

⁸³ Lunatykowania (przyp. – DK).

⁸⁴ M. Morawski, *Co to jest hipnotyzm?*, „Przegląd Powszechny”, t. XX. s. 158 i 319.

Wkrótce jednak Bernheim w Nancy, badając ludzi fizycznie i moralnie zdrowych – a nie histeryczki, jak czynili tamci – zauważył, że pacjent nie zawsze ulega narzuconej myśli. Owszem, myśl narzucona pojawia się w jego świadomości, ale jeśli sprzeciwia się jego zasadom lub innym ważnym względom, człowiek waha się i ostatecznie nie wykonuje rozkazu⁸⁵. Podobne obserwacje poczyniło wielu innych lekarzy. Psychologowie, jak Delboeuf, wykazali, że działania hipnotyka różnią się od zwykłych czynów wolnej woli. Często hipnotyk odczuwa narzucone czyny jako obce i wstrętne. W wielu przypadkach wykonuje sugestie machinalnie, ale w stanie nieprzytomnym, co oznacza, że jest bezwolny i nieodpowiedzialny. Hipnotycy między nimi często dostrzegają także prawdziwy powód; mówią: „coś mnie pchało”, „nie mogłem się oprzeć jakiemuś instynktowi”⁸⁶ itp.

Hipnotyzm, wezwany jako świadek przeciwko wolnej woli, raczej na jej korzyść wydał świadectwo. Człowiek w stanie sennym może wypełniać narzucone myśli, sądząc, że są jego własne, ale gdy jest przytomny, może się im oprzeć. W sytuacjach, gdy działa automatycznie, pokazuje, że jego wola jest ograniczona przez nieprzytomny stan. W rezultacie hipnotyzm nie obala idei wolnej woli, lecz potwierdza jej istnienie w normalnych warunkach. Zostaje jeszcze do zbadania zarzut socjologiczny, oparty na statystyce. Pierwszy myśl o zastosowaniu statystyki do socjologii wysunął Quetelet, wnioskując z pewnej regularności w liczbach

⁸⁵ Dr. Bernheim, *La suggestion dans l'état de veille*. Zgłoszono zarzut, że osobę opierającą się sugestii można zawsze nakłonić do spełnienia rozkazów poprzez częstsze hipnotyzowanie i silniejsze poddawanie sugestii. Trudno to jednak szeroko zweryfikować, ale nawet gdyby tak było, człowiek często poddający się hipnotyzowaniu stawia się w sytuacji podobnej do kogoś, kto dobrowolnie ulega dowolnej pokusie: w końcu może znaleźć się w moralnej niemożności przeciwstawienia się.

⁸⁶ Zob. J. Delboeuf, *De la prétendue veille somnambulique*, „Revue Philosophique” 1877, w lutym i marcu.

zbrodni, że nad ludzkimi czynnościami panują prawa podobne do praw fizycznych. Najbardziej ten argument determinizmu spopularyzował i określił Thomas Buckle, autor *Historii cywilizacji w Anglii*.

„Statystyka – mówi Buckle – pokazuje cyframi, że czyny ludzkie, które uchodzą za najbardziej dowolne, podlegają jednak żelaznym prawom konieczności. Co roku powtarza się niemal ta sama liczba zabójstw, a nawet te same narzędzia zbrodni. Podobna prawidłowość występuje w każdej innej zbrodni. Nawet samobójstwo, które wydaje się najbardziej indywidualnym aktem, jest statystycznie koniecznym wynikiem ogólnego stanu społeczeństwa. Na przykład w Londynie co roku notuje się około 240 samobójstw. Statystyka ujawnia również prawidłowości w innych dziedzinach: liczba zawieranych małżeństw pozostaje w stałym związku z ceną zboża, a nawet liczba listów wysyłanych bez adresu jest co roku niemal taka sama”⁸⁷.

Buckle’owska interpretacja tych danych może wywołać wrażenie fatalizmu. Aby lepiej zrozumieć to zjawisko, warto odnieść się do prawa wielkich liczb, znanego z rachunku prawdopodobieństwa. Im większa liczba przypadków, tym bardziej uwidaczniają się podstawowe prawa statystyczne, ponieważ przypadki skrajne równoważą się nawzajem. W wielkich liczbach przypadkowość zanika, a wyniki układają się według określonych prawidłowości⁸⁸.

Wybór wolnej woli, choć nie jest przypadkiem, od strony statystycznej zachowuje się podobnie. Pojedynczego wyboru nie

⁸⁷ T. Buckle, *Historia cywilizacji w Anglii*, tom I., rozdział 1.

⁸⁸ Zob. Poisson, *Calcul des probabilités*, rozdział 3. Simeon Denis Poisson (1781–1840), francuski matematyk, jest znany przede wszystkim ze swoich prac nad teorią prawdopodobieństwa, w tym z *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile* (1837), gdzie rozwijał matematyczne podejście do analizy prawdopodobieństwa w sądownictwie (przyp. – DK).

można przewidzieć, lecz w dużych zbiorach wolnych wyborów ukazuje się pewna regularność. Na przykład, wśród miliona ludzi wybierających między dwiema równymi opcjami, A i B, statystycznie połowa wybierze A, a połowa B. Jeżeli zaś po jednej stronie istnieje przewaga motywów, uwidoczni się to w sumarycznych wynikach. Nie dowodzi to jednak, że wybory te nie są wolne – świadczy jedynie o wpływie motywów na decyzje, co jest powszechnie uznawane.

Skąd więc stałość liczby samobójstw w Londynie? Wynika to z warunków społecznych, które co roku generują określoną liczbę pokus i sił odpornych. Różnica między tymi dwiema wielkościami wynosi 240 przypadków i ta liczba pojawia się w rezultacie. Pojedyncze osoby mogą jednak pokonać swoje pokusy lub im ulec, co równoważy się w większej skali. Zmiana warunków społecznych lub moralnych może jednak znacząco wpłynąć na ogólny wynik.

Podobnie związek liczby małżeństw z ceną zboża tłumaczy się łatwością życia. Niższe ceny sprzyjają zawieraniu małżeństw, a wyższe utrudniają to, co znajduje odzwierciedlenie w statystykach. Wolność woli w jednostkowych czynach nie wyklucza jednak pewnej prawidłowości działania, która wynika z charakteru danej osoby. Ta regularność jest jeszcze bardziej widoczna w zbiorowościach ludzi o podobnym pochodzeniu i warunkach. Zmienność pojedynczych wyborów w dużych liczbach układa się w proporcjonalne prawa.

Co zatem pozostaje z argumentu Buckle'a? Przyznając, że statystyki ujawniają pewną regularność, nie można z tego wnioskować, że indywidualne wybory woli są zdeterminowane. Przybliżona regularność wielkich liczb może istnieć nawet przy pełnej wolności jednostkowych decyzji. Tym samym argument Buckle'a przeciwko wolnej woli jest chybiony, a statystyki, którymi się posługiwał, w tym kontekście okazują się jedynie złu-

dzeniem⁸⁹. Ostatecznie zarzut ze statystyki, podobnie jak inne ważniejsze zarzuty, zarówno stare, jak i nowe, jakie wysuwano przeciwko wolnej woli, przy bliższym rozważeniu rozpadają się: wolna wola okazuje się niewątpliwie możliwa. Jakie dowody przemawiają za tym, że jest ona rzeczywistością?

⁸⁹ Przy tej okazji odsłania się inna ważna prawda, której Buckle również zaprzecza: skoro wolność woli osobistej w jednostce współgra ze stałymi prawami oraz stałym stosunkiem skutków do powodów w większych zbiorowościach, to historia, która zajmuje się narodami i wiekami, nie musi wyrzekać się wolnej woli, aby badać te prawa i śledzić przyczynowe zależności (por. *Wolna wola i Opatrzność w historii a teoria Buckla*, „Przegląd Powszechny”, 1884, tom 1, s. 160).

IV.

DOWODY NA ISTNIENIE WOLNEJ WOLI

Skąd wiemy pozytywnie, że wolna wola istnieje? Wiemy to przede wszystkim z naszej wewnętrznej świadomości. To jednak wymaga wyjaśnienia.

Stuart Mill zwrócił uwagę, że wewnętrzna świadomość może zauważyć jedynie czyn, a nie możliwość jego wykonania, więc nie może świadczyć o wolności woli, która opiera się właśnie na możliwości. Od tego czasu dowód wolnej woli, oparty na świadomości, uznawany jest przez wielu za obalony.

Jednak pozostaję przekonany, że argument Milla wcale tego dowodu nie zniszczył, lecz jedynie powierzchownie go dotknął. Prawdą jest, że sama możliwość nie podlega świadomości, ale chwila bezpośrednio poprzedzająca akt woli nie jest czystą możliwością. To stan psychiczny, w którym obecne są różne opcje do wyboru, a także zmysłowe bodźce i argumenty rozumowe przemawiające za każdą z nich. Wola odczuwa pociąganie w różne strony, ale nie czuje się przymuszona. To stan indeterminacji – nie biernej i negatywnej, lecz pozytywnej, który umysł doskonale sobie uświadamia. Następnie umysł sam, własnym chceniem, przechyla się na jedną stronę i ponownie jest świadomy, że tym

aktem przełamuje indeterminację motywów, czyli że własnym chceniem przechodzi od niedeterminacji do decyzji. Wszystkie warunki wolności woli są zatem faktycznie uświadomione: poprzedni stan indeterminacji, przejście z niego poprzez własne chcenie oraz samodzielne rozpoczęcie czynu. Fakt, że motywy i bodźce nie zdeterminowały woli, zawarty jest w świadomości pozytywnej niedeterminacji pierwszego stanu. To, że możliwy był inny wybór, choć sama możliwość nie podlega świadomości wprost, wynika z uświadomionej indeterminacji motywów i bodźców oraz determinacji wprowadzonej własnym chceniem, co umysł natychmiast rozpoznaje.

Dlatego zaraz po czynie pojawia się wyrzut lub pochwała sumienia, czyli poczucie własnego rozpoczęcia tego czynu zestawione z normą moralności. Jest to samoświadomość umysłu, że sam zdeterminował ten czyn, mogąc go zdeterminować inaczej, i że racji bytu tego czynu nie można przypisać innej przyczynie. Zarzuca się, że czyn mógł być zdeterminowany przez motywy, które nie dotarły do świadomości, a więc niedeterminacja świadomych motywów niczego nie dowodzi. W sferze fizjologicznej – odpowiadam – może istnieć jakiś impuls czy proces, który nie dociera do świadomości, ale tutaj mówimy o motywach oddziałujących psychologicznie. Jeśli motyw jest nieświadomy, nie wpływa na wybór. Człowiek może nie analizować pobudek swojego działania lub nie zwracać na nie uwagi w sposób refleksyjny, ale musi je odczuwać i świadomie ich doświadczać, aby mogły wywierać wpływ. Zatem jeśli człowiek czuje się niezdzeterminowany sumą motywów i bodźców, ta świadomość obejmuje wszystkie pobudki oddziałujące na wybór. Poza tą uświadomioną sferą mogą istnieć jedynie wpływy fizjologiczne, a przypisywanie im determinacji czynu byłoby powrotem do teorii materialistycznej Aleksandra Baina, która czyni całą sferę świadomości zbędną.

Ribot wnosi jeszcze coś nowego ze swojej fizjologicznej psychologii przeciwko świadectwu naszej wewnętrznej świadomości. Twierdzi, że kiedy myślimy o jakimś przyszłym czynie, samo wyobrażenie powoduje przepływ prądu nerwowego przez odpowiednie nerwy, co wywołuje początkowe ruchy w odpowiednich mięśniach. Ta aktywność wewnętrzna odzywa się w naszej świadomości i jest interpretowana jako poczucie możliwości działania. Że taka aktywność wewnętrzna ma miejsce w pewnych sytuacjach, jest to możliwe, ale to niczego nie zmienia. Jak widzieliśmy, pojęcie wolności zasadza się na zupełnie innych podstawach świadomości, często wręcz przeciwnych hipotezie Ribota.

Weźmy moment, gdy wyobrażenie jakiegoś czynu narzuca się umysłowi, szczególnie gdy jest to czyn o charakterze zmysłowym. Wtedy wspomniana aktywność wewnętrzna i początkowe ruchy mięśniowe mogą wystąpić. Jednak równocześnie człowiek bywa świadomy wielkiego wysiłku woli, opierającej się temu bodźcowi. Wolność upatruje nie w odczuwaniu tego pierwszego impulsu, ale w tym, że potrafi go równoważyć siłą woli i ma w swojej mocy zarówno wykonanie czynu, jak i powstrzymanie się od niego. Więc ostatecznie nie ignorancja przyczyn, które nas determinują, wywołuje w nas wyobrażenie wolnej woli, jak twierdził Spinoza, lecz przeciwnie, samoświadomość naszej siły determinującej daje nam to pojęcie i tę pewność.

Stąd pochodzi, że przekonanie o wolnej woli jest tak powszechne i głębokie, iż nikt nie potrafi się go naprawdę pozbyć. Nawet filozof, który teoretycznie zaprzecza wolności woli, w życiu codziennym nieustannie ją uznaje – zarówno w sobie, jak i w innych. Gdy wyrzuca coś służącemu, który go okradł, albo uczniowi, który zaniedbał naukę, nie przyjąłby spokojnie odpowiedzi, że obie te osoby były do tego zdeterminowane i nie mogły postąpić inaczej. Takie podejście byłoby nie do przyjęcia w praktyce życia.

Podobnie jest ze sceptykami, którzy zaprzeczają zdolności rozumowi do poznania prawdy, ale w codziennym życiu nieustannie uznają prawdę, przecząc własnym teoriom. Tym, czym sceptyk jest w sferze poznania, determinista jest w sferze etyki: jeden i drugi neguje podstawowe zasady, ale obaj w praktyce życia zostają zdementowani przez swoją ludzką naturę, której „ciężko się wyzbyć” – jak to przyznał Pirron.

Tak powszechne i głębokie przekonanie nie może pochodzić znikąd innego, jak tylko z bezpośredniej oczywistości. Gdy chodzi o wewnętrzny fakt, jakim jest wolność chcenia, taka oczywistość może wynikać jedynie z bezpośredniej wewnętrznej świadomości. To utwierdza mnie w przekonaniu, że dowód wolności woli, oparty na świadomości, jest prawdziwy i pewny. Drugi dowód na istnienie wolnej woli opiera się na fakcie istnienia moralności.

Na początku pokazaliśmy – mam nadzieję, że wystarczająco jasno i dobitnie – że odpowiedzialność i cała sfera moralności opiera się na wolnej woli. Jeśli wolna wola jest złudzeniem, cała moralność również jest złudzeniem. Jednak moralność nie jest złudzeniem, ale faktem, który należy do wewnętrznej świadomości. Faktem jest istnienie odpowiedzialności i obowiązku; faktem jest różnica między dobrem a złem, nie tylko fizycznym, ale etycznym; faktem jest istnienie prawa, od którego czyny mogą odstąpić, lecz do którego powinny się stosować. Faktem są także wszelkie przejawy etyki w społeczeństwie: ustawy, kary, pochwały, których związek z wolną wolą wykazaliśmy, a które każdy – nawet teoretyczny determinista – w praktyce uznaje. Wobec tego bez żadnych wątpliwości wolna wola istnieje.

Fakty i prawa etyczne poznajemy w inny sposób niż prawa fizyczne, ale z niemniejszą, a wręcz z większą pewnością. Te ostatnie znamy z doświadczenia zewnętrznego, natomiast pierwsze z doświadczenia wewnętrznego, które jest podstawą tamtego. Fakty i prawa etyczne mają dla nas też o wiele większe znaczenie

niż prawa fizyczne, co nie wymaga dowodu. Zatem gdyby między nimi istniała sprzeczność, należałoby raczej wątpić w prawa fizyczne i wierzyć w sumienie oraz obowiązek. Tak jak nie sposób rozpocząć myślenia i badania świata bez uznania zdolności umysłu do poznania prawdy, tak samo nie można postępować moralnie, nie uznając zdolności woli do wolnych czynów jako warunku moralności.

Dlatego Renouvier, Lequier i cała szkoła francuskich neokantystów, która dziś wydała wielu wybitnych myślicieli, opierają się na tym stanowisku: przede wszystkim wierzyć w obowiązek. Nie mamy nic pewniejszego niż obowiązek i wolną wolę, która go umożliwia. Prawa fizyczne muszą się do tego dostosować, a jeśli nie potrafią, to nie zasługują na wiarę⁹⁰. Niektórzy z nich, jak Boutroux, Secrétan⁹¹, a do pewnego stopnia sam Renouvier, wyrażają to stanowisko jeszcze wyraźniej.

Renouvier, choć w pewnym stopniu akceptuje istnienie wolnej woli, nie potrafi w pełni rozwiązać antynomii między determinizmem a wolnością. Wraz z niektórymi neokantystami odrzuca wszelki determinizm w świecie, przyznając każdemu atomowi załączek samoświadomości i odrobinę wolności. Regularność ruchów ciał i stałość praw przyrody tłumaczy jako przybliżenie, w którym drobne odchylenia pozostają niewidoczne z powodu ograniczeń naszych narzędzi obserwacyjnych.

Choć takie podejście jest lepsze niż brutalny determinizm powszechny, nie jest konieczne. Tam, gdzie nie ma żadnego śladu samoświadomości ani dowolności, czyli w całej naturze nieoży-

⁹⁰ Renouvier rozwija ciągle ten pogląd w piśmie periodycznym *La Critique Philosophique*, a także w dziele *Essai de critique générale* (3 tomy) itd. Charles Renouvier (1815–1903) był francuskim filozofem, historykiem idei i logikiem, uznawanym za jednego z głównych przedstawicieli neokantyzmu we Francji. Jego myśl miała duży wpływ na rozwój filozofii krytycznej i woluntaryzmu, a także na idee historyczne i polityczne (przyp. – DK).

⁹¹ Renouvier, *Philosophie de la liberté*.

wionej i większości funkcji życiowych, przyjmujemy, wraz z fizykami i fizjologami, ścisły determinizm. Natomiast tam, gdzie świadomość świadczy o wolności czynu, uznajemy tę wolność. W ten sposób antynomia znika.

To drugi dowód wolnej woli. Istnieje jeszcze trzeci, przedstawiony przez św. Tomasza i rozwinięty przez scholastyków. Nie oczekujemy, że każdy czytelnik uzna jego moc dowodową, gdyż wymaga to znajomości wielu innych podstaw scholastyki. Przytaczamy go jednak, ponieważ zagłębia się w naturę rzeczy i wskazuje, dlaczego wolna wola jest wpisana w naturę człowieka.

Św. Tomasz wychodzi od rozumu, władzy poznawania ogólnego. Rozum poznaje nie tylko pojedyncze dobra, jak zmysły, lecz także dobro w ogólności. Pojęcie to, choć wywodzi się z doświadczenia, w swojej uogólnionej formie obejmuje wszelkie możliwe dobro. Władzy poznawczej musi towarzyszyć i odpowiadać władza pożądania, jako jej naturalna konsekwencja. Dlatego wola także dąży do dobra ogólnego, które obejmuje wszystkie możliwe dobra.

Stąd wynika, że podczas gdy żądza zmysłowa, odpowiadająca zmysłowemu poznaniu, nasycą się konkretnym przedmiotem, wola nigdy nie może nasycić się żadnym przedmiotem w świecie. Człowiek, zagłębiając się w siebie, nigdy nie może powiedzieć, że jest w pełni szczęśliwy, ponieważ jego poznanie, a co za tym idzie, także aspiracje, zawsze przewyższają sumę dobra, jaką może posiadać w danej chwili⁹². Żądza zmysłowa, wobec odpowiedniego dla siebie przedmiotu, pożąda koniecznie, niejako zostaje porwana; dzieje się tak u zwierząt oraz w niższej części psychiki człowieka. Wola natomiast byłaby tak porwana tylko wtedy, gdyby przedstawił się jej przedmiot, który łączy w so-

⁹² Poznanie i aspiracje człowieka przewyższają nie tylko ilość posiadanego dobra, ale także czas jego trwania. Dlatego filozofia starożytna słusznie wnioskowała, że człowiek może być szczęśliwy jedynie wtedy, gdy ma pewność, że to szczęście będzie trwało wiecznie. Zob. Cyzeron, *De finibus*, I, II, cap. 27.

bie wszelkie dobro i tym samym całkowicie spełnia jej naturalne aspiracje. Dopóki przed wolą stoją przedmioty jednostkowe, które posiadają dobro, prawdę i byt w ograniczonej i fragmentarycznej formie, dopóty wola nie może być zmuszona do ich pożądan. Nie są one bowiem w pełni odpowiednie do jej zasadniczej aspiracji.

Z drugiej strony te przedmioty zawierają zawsze coś z tego, do czego wola aspiruje; mają w sobie część dobra. Dlatego mogą być pożądane przez wolę. W konsekwencji wola, wobec jakiegokolwiek przedmiotu na świecie, znajduje się w sytuacji, w której może go pożądać, chcieć – ale równie dobrze może go nie chcieć. Znajduje w nim wystarczająco dużo, by go pragnąć, lecz nie na tyle, by być do tego zmuszoną. Dlatego właśnie jest wolna.

Wolność a rozwój czynu

Wolna wola jest zatem rzeczą dowiedzioną. Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia kwestia, kiedy, w jakiej chwili rozwoju ludzkiego czynu, wolność ma miejsce? Podobnie: w którym momencie życia człowieka wolna wola odgrywa swoją rolę?

Co do pierwszego pytania, zdania są podzielone. Jedni twierdzą, że chwila wolności pojawia się po przemyśleniu, czyli po rozważeniu powodów przez rozum. Inni uważają, że wolność istnieje wyłącznie w procesie przywoływania i oceniania motywów. „Nie motyw nas skłania” – mówi Renouvier – „ale nasz motyw, przez nas wybrany i przystrojony”. Z tego powodu Dolfus nazywa motywy wyboru „auto-motywami”. Jeszcze inni ograniczają rolę woli do wpływu na uwagę, którą wola może skierować na wybrane powody lub od nich odwrócić.

Wydaje się jednak, że te poglądy są zbyt jednostronne i uproszczone. Umysł, podczas całego procesu rozwoju wolnego czynu (który może trwać krócej lub dłużej), działa jednocześnie z rozumem i wolą. Rozum najpierw wskazuje możliwość

różnych wyborów. Idealnie rzecz biorąc, wola powinna wówczas jedynie zachęcać rozum do rozważenia powodów przemawiających za każdą opcją, a dopiero po zakończeniu tej analizy dokonać wyboru.

W rzeczywistości jednak wola rzadko pozostaje w stanie pełnej równowagi. Już od samego początku skłania się własnymi upodobaniami ku pewnemu przedmiotowi, wywierając istotny wpływ na proces rozważania przez rozum oraz kierując i skupiając uwagę tam, gdzie chce. Rozum, choć częściowo niezależny od woli, nie zmienia swojego sądu tam, gdzie widzi rzeczy w świetle oczywistości. Jednak gdy brak tej oczywistości, pod wpływem woli stara się znaleźć racje i argumenty, które uzasadniają wybór bardziej odpowiadający woli. Kiedy wola ostatecznie podejmuje decyzję, rozum zwykle wypowiada ją w formie praktycznego sądu: „To mam zrobić” – i wówczas następuje czyn.

Harmonia między rozumem a wolą

Jak widać, obie władze wzajemnie na siebie oddziałują, dążąc do harmonii. Człowiek pragnie być zgodny z samym sobą w swoim działaniu: rozum przyciąga wolę do tego, co uznaje za lepsze, a wola pociąga rozum ku uznaniu tego, co jej bardziej odpowiada. Wolny wybór woli często zaczyna się od samego początku procesu rozważania motywów i kończy się zazwyczaj zgodnym porozumieniem woli i rozumu. Co się tyczy pory wolności w życiu ludzkim, kwestia o tym wynika stąd, że Kant zakłada jednorazowy użytek wolności, przy uformowaniu charakteru. Człowiek, według niego, raz z absolutną wolnością ustanawia swój charakter; wszystkie późniejsze czyny całego życia wynikają z tego charakteru koniecznie, jak dedukcje z algebraicznej formuły. Kto by znał czyjś charakter doskonale, ten mógłby przewidzieć wszystko, co ten człowiek robi w życiu i jak zachowa się w każdej sytuacji. Jednak wszystkie te czyny są wol-

ne, a człowiek za nie odpowiada, ponieważ są wynikiem pierwszego wolnego założenia.

Nie będziemy szczegółowo krytykować tej teorii, szczególnie że Kant dodatkowo ją komplikuje, umieszczając wolność i charakter w niedostępnej sferze noumenów, poza czasem i przestrzenią, podczas gdy czyny ludzkie należą do sfery zjawiskowej. Zwracamy jednak uwagę, że taki pogląd sprzeciwia się świadectwu wewnętrznej świadomości, na którym opiera się nasze przekonanie o wolności woli. W którymkolwiek czynie naszym, niezależnie od pory życia czy uformowanego już charakteru, jesteśmy świadomi w momencie wyboru, że nic nas bezwzględnie nie zmusza do określonego działania, lecz zawsze samodzielnie wybieramy drogę.

Z drugiej strony zdanie Kanta uwydatnia wpływ wolnej woli na kształtowanie charakteru oraz odwrotny wpływ charakteru na kierunek woli. Charakter, będący indywidualnym rysem, przejawiającym się określonym sposobem odczuwania i działania, jest niewątpliwie wynikiem wielu czynników: dziedziczności narodowej i rodzinnej, wychowania, atmosfery społecznej, fizycznych warunków organizmu oraz zasad, które nam wpojono. Jednak wolna wola nie była w tym procesie bierna; to ona decydowała, czy poddać się odziedziczonym skłonnościom, czy je przewyciężyć, czy kontrolować swoje popędy, czy im ulec. To ona wpłynęła na kształtowanie naszych zasad, z których tylko niewielka część pochodzi z tego, co nam wpojono. Nawet w ciele wypracowała pewne drogi i nawyki, dostosowując organizm do siebie. W ten sposób charakter człowieka w dużej mierze staje się tym, co człowiek sam z siebie uczynił.

Ukształtowany charakter wpływa na całe postępowanie, nie determinując go z koniecznością, ale nadając skłonność i łatwość do działania zgodnego z charakterem oraz trudność w działaniu wbrew niemu. Dlatego zgodne z charakterem czyny dominują

jako norma, a sprzeczne z nim zdarzają się rzadko. Najwyższym zadaniem wolnej woli jest wypracowanie idealnego charakteru w człowieku, czyli nabycie cnót, które są nawykami działania zgodnie z moralnym ideałem. Wolna wola powinna dostroić ciało do cnoty, jak instrument muzyczny do grania, i w ten sposób wypracować w sobie stałość.

V.

DWA BODŹCE CZYNÓW LUDZKICH – PRZYJEMNOŚĆ I POWINNOŚĆ

Zdobyliśmy pierwszą podstawę moralności: wolną wolę. Wiemy już, że moralność jest przymiotem czynów wolnych. Jednak sama wolność czynu nie przesądza jeszcze o jego moralności. Aby dokładniej określić to pojęcie, musimy zastanowić się nad przedmiotami, ku którym woła się zwraca, oraz nad tym, co człowieka pociąga i pobudza do działania.

Gdy zagłębialiśmy się w siebie, odkrywamy dwa bodźce czynów: przyjemność i powinność. Wokół tych dwóch osi obraca się całe nasze wewnętrzne życie; od nich zależy nasza wartość oraz szczęście. Byłoby ono zapewnione, a życie proste, gdyby te dwa czynniki były w harmonii. Niestety, często między nimi pojawiają się sprzeczności. Powinność narzuca się jako wymóg naszej rozumnej natury, jako głos rozumu, który dostrzega w niej piękno, porządek i pewien rodzaj przymusu moralnego. Przyjemność, rozumiana nie tylko w sensie zmysłowym, ale także w szerszym, domaga się z równą siłą przestrzegania swoich praw. Z jednej strony rozum każe iść drogą cnoty, być sprawiedliwym, odważnym, a czasem odstępować od własnego interesu, czyli przyjemności, dla dobra ogółu. Rozumiemy, że dopuszczając się nieprawości, krzywdy czy

samolubstwa, postępujemy źle. Z drugiej strony ten sam rozum pyta: „Co zyskasz, będąc cnotliwym? Jaką korzyść przynosi ci poświęcenie dla dobra innych?” Miłość własna przedstawia jako nieracjonalne wszystko, co nie odnosi się do niej samej, i próbuje uczynić siebie centrum grawitacji życia. Jednocześnie dostrzegamy, że taka norma burzy cnotę, podważa fundamenty społeczeństwa i odczłowiecza człowieka.

Ale jak to możliwe, że w naszej naturze istnieje taka sprzeczność? Gdy w całym świecie panuje ład i harmonia, gdy istoty niższe od człowieka kierują się jednym bodźcem, bez wewnętrznej walki, osiągając swoje cele i zaspokojenie pragnień, dlaczego człowiek znajduje się w takim rozdzieleniu? Dlaczego, zaspokajając jedną stronę swojej natury, musi krzywdzić drugą? Po której stronie leży racja? Czy istnieje sposób pogodzenia tych sprzeczności? To pytanie narzuca się na wstępie każdej teorii etycznej, zawsze zaprzętało umysły filozofów moralności i podzieliło szkoły etyczne.

W starożytności, prócz mniej wyraźnych odcieni, naprzeciw siebie stanęły dwie przeciwstawne szkoły: epikurejczyków i stoików. Epikureizm za punkt wyjścia przyjmował przyjemność i nią próbował tłumaczyć powinność. „Cnota” – twierdził – „jest ci korzystna; nakazując miarę w korzystaniu z życia, potęguje i przedłuża przyjemność. Przynosi szacunek współobywateli, sławę, wdzięczność, co również zmierza ku przyjemności. Ostatecznie tej właśnie przyjemności szukasz, ilekroć idziesz za głosem cnoty”.

Stoicyzm, przeciwnie, uznawał cnotę samą w sobie za jedyny cel dążeń i szczęścia człowieka. Przyjemności odmawiał prawa bytu, żądom nakazywał milczeć, a nawet cierpieniu przeczył jako złu. „O boleści” – wołał konający Epiktet – „nigdy nie przyznam, że jesteś złem!”

– Kłamiecie – mówił epikurejczyk stoikowi – kłamiecie sobie i naturze. Filozofujecie dla duchów szczerych, a jednak sami nimi nie jesteście. Kto z was osiągnął tę wymarzoną doskona-

łość, w której żadnej żądz nie czuł, był obojętny wobec cierpienia i przyjemności, i w czystej nocie znalazł szczęście? I dla tej niedoścignionej mrzonki każecie nam porzucić wszelkie uciechy, wieczny gwałt zadawać naturze? Tfu! Mara w piękne słowa udrapowana, oto cała wasza filozofia!

– A wy – odpowiadał stoik – nawet nie macie odwagi publicznie przyznać się do zasad swej filozofii, tak bardzo czujecie, że potępia je sumienie publiczne. Kiedy ubiegasz się o konsulat – pytał Cycleron Manliusza Torkwata – czy ośmielasz się powiedzieć ludowi, że na urzędzie wszystko będziesz robił dla swojej korzyści i przyjemności? Nagany, a nie czci byli godni twoi przodkowie, gdy w bojach zdrowie za ojczyznę poświęcali. Jeśli cnota często przynosi korzyść, to czy nie przynosi jej także występki? Ileż to razy zniszczenie testamentu czy potajemne zgładzenie rywala daje pewną fortunę w rękę! Czy w takich przypadkach niecnotę nazwiecie powinnością? Ale wy jesteście lepsi od swoich zasad. Sam Epikur, troszcząc się na łożu śmierci o los dzieci swego przyjaciela Metrodora, których był opiekunem, a z których już żadnej przyjemności nie oczekiwał, pokazał, że był lepszy od swojej filozofii⁹³.

Cycleron, zarzucając obu stronom skrajność, stanął z Arystotelesem pośrodku. Zalecał, by służyć i ciału, i duszy, szukając zarówno przyjemności, jak i cnoty. To rozwiązanie wydaje się poważne, ale w gruncie rzeczy jest najpłytsze. Skoro te dwa rodzaje dobra najczęściej stoją w sprzeczności, zmuszając do wyboru jednego kosztem drugiego, ginie prawdziwe szczęście i cel życia, a sprzeczność pozostaje nierozwiązana.

Chrześcijaństwo wreszcie przyszło i rozwiązało zagadkę: przeciwieństwo między przyjemnością a powinnością wynika z upad-

⁹³ Zob. Cycleron, *De finibus* lib. II. Z tego miejsca Cyclerona wzięta jest cała powyższa dysputa.

ku i skażenia natury ludzkiej; jednak jest ono jedynie przejściowe. W tym życiu trzeba bezwarunkowo iść drogą cnoty i sprawiedliwości, jak nakazuje sumienie, rezygnując z przyjemności, gdy wymaga tego cnota. Jednak w życiu przyszłym cnota spotka się z pełnym i wiecznym szczęściem. „Tedy Syn Człowieczy odda każdemu według uczynków jego” – i w ten sposób sprzeczność zostaje ostatecznie rozwikłana.

Jak widać, w pogańskiej filozofii zagadka życia była nierozwiązywalna, gdy rozpatrywano je w oderwaniu od życia przyszłego, ponieważ odcięte od całości życie doczesne staje się nieracjonalnym fragmentem – podobnie jak niezrozumiałym jest fragment posągu dla kogoś, kto nie widzi go w kontekście całej rzeźby. Jednak poza filozoficznymi dysputami, wobec prawdy życia i głosu sumienia, dusza ludzka, *anima naturaliter christiana*⁹⁴, zawsze przeczuwała chrześcijańskie rozwiązanie. Przeczuwała, że to prawo przyrodzone, które jej rozum dostrzega w porządku świata, a sumienie nakłada jako obowiązek, jest prawem najwyższego Rządcy świata: *ratio summi Jovis*⁹⁵.

Wobec tego najwyższego Rządcy człowiek czuł się odpowiedzialny, spodziewał się w przyszłym życiu nagrody za cnotę i kary za występki. Innymi słowy, Bóg objawiał się ludzkości nie tylko w naturze jako Stwórca, ale przede wszystkim w głębi sumienia jako prawodawca i nagradzający. Ślady tego faktu znajdujemy nie tylko w religiach i obrzędach starożytnych ludów, lecz także po dziś dzień u najbardziej prymitywnych plemion⁹⁶.

Chrześcijańskie rozwiązanie nie pojawiło się jako coś nowego, lecz jako ujawnienie tego, co od wieków leżało na dnie sumienia

⁹⁴ Dusza jest z natury chrześcijańska. Słowa te pochodzą od Tertuliana (przyp. – DK).

⁹⁵ Ciceron, *Pro Milione*.

⁹⁶ Por. P. Zychliński, *Związek moralności z religią w pogańskiej starożytności*, „Przegląd Powszechny” 1885, t. VIII, s. 20.

ludzkości; jako usankcjonowanie w imieniu Boga tego, czego rozum, choć niepewnie, mógł się domyślać. Dlatego świat przyjął tę naukę z entuzjazmem i spoczął w niej na kilkanaście wieków. W XVIII wieku, gdy filozofia ponownie zaczęła budować świat bez Boga, musiała zmierzyć się także z kwestią etyczną. Jednak moralne poglądy, jeśli można je tak nazwać, takich myślicieli jak Helwecjusz czy Cabanis, nie tworzyły poważnego systemu, lecz stanowiły jedynie kpinę z chrześcijańskiej moralności. W tamtej epoce filozofia w dużej mierze omijała etykę, świadoma swojej niezdolności do ugruntowania jej zasad na racjonalnym fundamencie, obawiając się, że napotka na tym gruncie widmo Boga, którego unikała.

Ostatecznie zadanie stworzenia niezależnej etyki, odciętej od Boga, przypadło Kantowi. Kant, ten niezwykle myśliciel, który zawsze miał dobre intencje, ale często nieudane rezultaty, ilekroć próbował zbudować coś pozytywnego, podjął się tego wyzwania. Po zburzeniu wszelkich podstaw w metafizyce, postanowił w etyce stworzyć coś trwałego: etykę uduchowioną, opartą na pojęciach Boga i życia przyszłego. Tymczasem efekty jego pracy w tej dziedzinie okazały się być może jeszcze bardziej destrukcyjne niż w metafizyce.

W swojej filozofii Kant wprowadził rozdzielenie między elementem empirycznym a duchowym, który określał jako aprioryczny. Taki sam podział zastosował w sferze praktycznej. Według Kanta, to, co wydaje się nam przyjemne, miłe lub dobre, jest jedynie wrażeniem empirycznym, pochodzącym od przedmiotu. Natomiast to, co sumienie narzuca nam jako obowiązek, jest aprioryczną formą naszego umysłu, czyli w sensie Kanta czymś subiektywnym, wrodzonym, z góry nadanym przed jakimkolwiek zetknięciem z rzeczywistością. Dowodem na to miał być sposób, w jaki sumienie do nas przemawia. Gdyby było ono uzależnione od przedmiotu, mówiliby warunkowo: „czyń tak, jeśli chcesz osiągnąć to lub tamto dobro”. Jednak sumienie wyraża się w for-

mie bezwarunkowego nakazu: „czyń tak koniecznie”. To właśnie jest słynne Kantowskie *imperativum categoricum*.

Otóż ta subiektywna, aprioryczna forma jest według Kanta właściwym prawem moralnym. Chcesz postępować moralnie? Działaj nie tylko według tej normy, ale również wyłącznie dla niej. Jeśli kierujesz się żądzą jakiegokolwiek dobra, nawet miłością Bożą, możesz działać zgodnie z prawem, ale nie moralnie. Na tym właśnie polega autonomia człowieka, że zarówno wzór, jak i pobudkę czynu czerpie wyłącznie z siebie. Nie pytaj więc: skąd pochodzi ten wewnętrzny nakaz? Dlaczego taki jest? Rozum praktyczny tak nakazuje, bo taka jest jego natura, i na tym koniec.

Jest to jednak słaba pobudka moralności, skoro ten sam rozum praktyczny dręczy mnie jeszcze pytaniem: co zyskasz, słuchając tych praw? Gdyby Kant chociaż próbował powiedzieć coś więcej o tym rozumie praktycznym: jaki jest cel, jaki ideał tego wrodzonego prawa? Czy pochodzi ono od Boga, czy z innego źródła? Wówczas łatwiej byłoby nas przekonać do jego nakazów. Ale skoro „Krytyka czystego rozumu” zamknęła drzwi przed wszystkimi tymi teoretycznymi pytaniami, orzekając, że to wszystko jest *ignotum X*, znajdujemy się w szkole Kanta w gorszej sytuacji niż u Zenona, gdzie przynajmniej cnotliwe życie człowieka było miłym widowiskiem dla bogów.

Czy jednak prawdą jest, że sumienie narzuca swoje nakazy w sposób absolutny i bez żadnych powodów? Tak by być musiało, gdyby prawo moralne było formą aprioryczną, jak sądzi Kant, lecz faktycznie tak nie jest. Kiedy sumienie mówi mi: nie rób tego, podaje również powód nakazu: na przykład, że to coś niesprawiedliwego, szkodliwego dla społeczeństwa albo z innego powodu niemoralnego.

Jeśli dalej zapytam sumienia, dlaczego uważa daną rzecz za taką, zwykle udzieli mi rozumowej odpowiedzi, czasem opar-

tej na doświadczeniu, a niekiedy na autorytecie, który uznałem. Gdy w końcu zapytam, dlaczego nie powinienem czynić tego, co niesprawiedliwe czy szkodliwe, sumienie także nie zamilknie, ale odwoła się do równości natury ludzkiej... Słowem, sumienie wyjaśnia swoje nakazy, i to wyjaśnia racjami zawsze czerpanymi z obiektywnego porządku rzeczy. Dlatego twierdzenie, że prawo moralne jest wyłącznie formą subiektywną i aprioryczną, nie jest prawdziwe. Dalej jeszcze, gdyby to prawo moralne było wrodzoną formą, wszyscy ludzie odczuwaliby je identycznie. Wówczas nie byłoby między nimi różnic w ocenie moralnej, sprzeczek ani niezgodności, a nauka moralności stałaby się zbędna, ponieważ każdy człowiek miałby je wrodzone i nieomyłne. Czy jednak tak jest w rzeczywistości?

Zadziwiające, jak przeciwnicy prawdy sami zaprzeczają sobie nawzajem. Oto Kant i jego następcy, idealiści, twierdzą w swojej teorii aprioryzmu, że wszyscy ludzie powinni mieć sumienia jednakowe, jak dwa identyczne przedmioty. Z kolei obóz materialistów i pozytywistów podkreśla zmienność i niezgodność pojęć moralnych, przytaczając przykłady ludów, które akceptują kradzież, mężobójstwo czy cudzołóstwo. Według nich w etyce nie istnieje nic stałego, a jedynie dowolność, zwyczaje i przesady.

Tymczasem prawda leży pośrodku, zadając kłam obu tym skrajnościom. Ludzie zgadzają się co do najogólniejszych i najbardziej oczywistych zasad etycznych, które wynikają wprost z porządku rzeczy, ale rozchodzą się w bardziej szczegółowych wnioskach i trudniejszych zastosowaniach tych zasad. Fakt ten najlepiej dowodzi, że rozum ludzki czerpie zasady etyczne, podobnie jak pewniki spekulatywne, z obiektywnego porządku rzeczy. Jednak w dalszych dedukcjach, z powodu swojej ograniczonej, podlega błędom. Do tego wniosku powrócimy później, ale już teraz wystarczy on, aby stwierdzić, że teoria Kanta jest sprzeczna z faktami.

Wreszcie, ile wart jest jedyny dowód kantowski, czyli jego **imperativum categoricum**? Skoro rozkazowi sumienia towarzyszy zawsze – jak sam Kant przyznaje – świadomość wolnej woli, to również jego imperatyw można wytłumaczyć w postaci warunkowej: „Tak czyn, jeśli chcesz rozumu słuchać”. Faktycznie, wielu ludzi wybiera, aby rozumu nie słuchać.

Właściwie rzecz ujmując, rozum nie rozkazuje ani nie zobowiązuje – rozum jedynie rozumie, czyli pojmuje i przedstawia woli normę postępowania. Norma ta jest rzeczywiście bezwzględna, lecz, jak powiedzieliśmy wcześniej i później rozwiniemy, rozum jej nie wymyśla z siebie samego, ale racjonalnie wywodzi z obiektywnego porządku rzeczy. Pytanie jednak brzmi: co wiąże wolę z tą normą? Co ją skłania do urzeczywistnienia tej normy w czynie?

Jeżeli, jak twierdzą utylitaryści, skłania ją jakieś dobro względne, wówczas moc obowiązku jest również tylko względna. Jeśli natomiast tym dobrem jest coś bezwzględnego, coś, co bezwarunkowo odpowiada naturze ludzkiej, wówczas powinność ma wartość bezwzględną. W każdym przypadku jednak jakieś dobro musi tu odgrywać rolę, ponieważ tylko dobro może pociągnąć wolę – dobro i bodziec woli to w metafizyce jedno i to samo pojęcie.

Kant, upierając się przy „czystej formie rozumu”, nie wskazuje jednak żadnego konkretnego bodźca dla czynu. A w rzeczywistości nie zdaje sobie sprawy, że u podstaw jego myśli kryje się stoicki motyw – sama piękność cnoty. W ten sposób Kant wcale nie opuszcza zakłętego kręgu stoików. Przeciwnie, wysusza jeszcze bardziej ich już i tak suchą etykę, redukując nawet szkielet stoicki do czystej zjawy.

Ale czyż w końcu Kant nie powie nam choć słowa o szczęściu? Czy ten kluczowy punkt życia ludzkiego i wszelkich filozofii w jego teorii w ogóle się nie znajdzie? To już byłoby zbyt wiele; dlatego ostatecznie szczęście pojawia się na scenie, a wraz z nim

Bóg i nieśmiertelność duszy – wielkie postacie, bez których dało się obejść podczas konstruowania podstaw moralności.

Ale w jaki sposób Kant wprowadza ten orszak? Gdyby szczęście wpływało na moralność, według Kanta byłoby to niemoralne. Dlatego wprowadza to odwrotnie: moralność, czyli ta aprioryczna forma, nakazuje między innymi, abyśmy dążyli do najwyższego szczęścia w zjednoczeniu z najwyższą cnotą⁹⁷. A ponieważ taka dążność moralna byłaby niemożliwa, gdybyśmy czuli się uzależnieni od fizycznych warunków otoczenia, musimy założyć, że posiadamy wolną wolę. Ponadto, ponieważ dążenie do najwyższego szczęścia i najwyższej cnoty musi być bezgraniczne, powinniśmy także założyć wieczne trwanie naszego „ja”, czyli nieśmiertelność duszy. W końcu winniśmy przyjąć istnienie Boga, aby skojarzył najwyższe szczęście z najwyższą cnotą. Czy Bóg faktycznie istnieje, czy istnieje wolna wola, dusza nieśmiertelna i najwyższe szczęście – według Kanta nic o tym nie wiemy; krytyka czystego rozumu dowiodła, że są to subiektywne formy myśli, o których przedmiotowej prawdziwości nie możemy mieć pewności. Jednak powinniśmy przyjąć te pojęcia jako postulaty moralnego porządku, jako idee być może puste, lecz konieczne dla moralnego życia.

Nędzna to jednak etyka, która nie ma dogmatyki, czyli określonej teoretycznej doktryny dotyczącej najwyższych zagadnień ludzkiego życia. Tym właśnie upadł stoicyzm – jak słusznie uważał de Champagny⁹⁸ – mimo że głosił doskonale nauki moralne, brakowało mu dogmatycznych prawd, które mogłyby wesprzeć

⁹⁷ Pojawiła się także w Kościele katolickim doktryna, znana jako kwietyzm, która utrzymywała, że nie należy czynić dobra ze względu na wieczną nagrodę ani nawet pragnąć najwyższego szczęścia jako naszego własnego, ale jedynie dlatego, że jest to zgodne z wolą Bożą, abyśmy to szczęście osiągnęli. Podobne nauki głosił wśród Żydów założyciel szkoły saducejskiej. Kwietyzm został jednak potępiony przez Kościół w konstytucjach papieża Innocentego XI *Coelestis Pastor* (1687) i Innocentego XII *Cum alias* (1699).

⁹⁸ F.J. de Champagny, *Études sur l'Empire Romain: Les Antonins*.

te zasady etyczne. Tym samym upadł kantyzm; jego krytyka, rozkładając metafizykę, nieświadomie podkopała fundamenty etyki.

Ale prócz chwiejności, a raczej nicości dogmatycznej tych podstawowych pojęć, uderza także ich słabe powiązanie z całą teorią etyczną Kanta. Po cóż bowiem, w istocie, te idee tutaj się pojawiają, skoro cała konstrukcja tej etyki jest zbudowana i funkcjonuje niezależnie od nich? Prawo moralne nie wywodzi się od Boga, a przynajmniej nie jest to pewne; obowiązek nie jest zależny ani od Boga, ani od szczęścia. Krótko mówiąc, te wielkie pojęcia pojawiają się nie z konieczności rzeczy, lecz są wprowadzone sztucznie i na siłę. Na co więc było je tu przyciągać?

Dwie przyczyny można tu wskazać. Po pierwsze, podobnie jak Kartezjusz w sferze spekulacji, czując słabość swego kryterium „idei jasnej i wyraźnej”, podpierał je, choć wbrew logice, prawdziwością Boga, tak samo Kant w sferze etyki, czując słabość swojego „prawa subiektywnego”, próbował, równie nielogicznie, wzmocnić je poprzez wprowadzenie Boga. Jest to świadectwo ubóstwa autonomii etycznej, wydane przez jej samego twórcę, oraz kolejny dowód na to, że etyka bez Boga nie odnosi sukcesu. Po drugie, w czasach Kanta ateizm nie był jeszcze szeroko akceptowany, a w jego wnętrzu istniała potrzeba znalezienia miejsca dla Boga. Choć jego etyka, podobnie jak metafizyka, logicznie obywatła się bez Boga, Kant poszukiwał sposobu, by go wprowadzić, i wprowadził go w taki sposób, jaki mu się udało. Kant więc nie jest ateistą, lecz jego etyka w gruncie rzeczy ma charakter ateistyczny. Stąd też jego uczniowie mogli łatwo i bez naruszenia logiki usunąć ten dodatek, czyli Boga, nieśmiertelność duszy, wolną wolę itp., pozostawiając w rękach czysto świecką etykę kantowską. Dziś ta etyka, niegdyś tak sławna, już ustąpiła miejsca, ale omówiłem ją obszerniej, ponieważ pozostały po niej pewne fragmenty, które nadal krążą po świecie pod nazwą „nieśmiertelnych zdobyczy Kanta”, takie jak oparcie moralności na

podmiocie, autonomia rozumu, imperatyw kategoryczny itp. Ci, którzy te pozostałości kantyizmu wciąż powtarzają, zdają się nie wiedzieć, że wszystko to opiera się na apriorycznym formalizmie i innych zasadach, których oni sami już dawno się wyrzekli. Jakże mogą wychwalać wnioski, skoro odrzucają przesłanki?

Wracam do naszej osnowy. Kant, jak zauważyliśmy, nie przekroczył stanowiska stoików; 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 „użyteczności”, był w istocie epikurejczykiem, prawowierniejszym od samego Epikura. *The utility* oznacza dla niego czysty rachunek egoistycznej przyjemności. Że przyjemność egoistyczna jest jedynym możliwym bodźcem wszystkich czynności ludzkich, to w jego oczach punkt wyjścia, pewnik nie wymagający dowodów. Zadaniem zaś etyki jest jedynie obliczanie sumy przyjemności lub nieprzyjemności, jakie przynosi każdy postępek.

Dobroczynność jest dobra, o ile zaspokaja uczucia sympatii, które przyjemnie oddziałują na nerwy; pijaństwo jest złe, bo choć początkowo dostarcza pewnej przyjemności, to jednak w niedalekiej przyszłości przynosi większą sumę przykrości. Powinność, obowiązek, to według Benthama pojęcia absurdałne i niemoralne; prawdziwa zaś cnota to wysiłek, jakiego wymaga wyrzeczenie się przyjemności obecnej dla osiągnięcia większej przyjemności w przyszłości. Stąd znajduje się miejsce i dla cnoty społecznej, lecz jakiej? Oto dosłowna jej definicja: „Jest to ofiara, jaką czyni człowiek z własnej przyjemności, aby, służąc korzyści innych, uzyskać większą sumę przyjemności dla siebie”⁹⁹.

Ale cóż począć, kiedy dobro społeczne stoi w kolizji z moją przyjemnością teraźniejszą i przyszłą? Tego problemu zdaje się

⁹⁹ J. Bentham, *Deontology*, vol. 1, s. 173.

Bentham nie uwzględniać. Patrząc na świat przez różową szybkę swojej cichej rezydencji przy parku Westminsterskim, przypuszczał dobroduszenie, z optymizmem, którego naiwność rozbija, że wszędzie na świecie egoistyczna przyjemność jednostki jest w harmonii z dobrem ogółu. Układając mozolnie długie tablice czynów ludzkich i cyfrując w pięciu kolumnach wynikające z nich przyjemności i nieprzyjemności, dowodził 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 jakiejś poprawie systemu. 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. Odwrotnie: czyn dla jednostki przyjemny i korzystny bywa często szkodliwy dla ogółu – słowem, 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 utilitarystów, musi być zawsze przyjemność egoistyczna. Ale ponieważ w dzieciństwie za pewne postęпки karcono, a za inne nagradzano, ponieważ w dojrzalszym wieku rozum samoistnie dostrzegał, że z pierwszych postępków, niezgodnych z dobrem wspólnym, wynika najczęściej jakaś przyjemność dla nas samych, a z drugich, 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.

W taki sposób, w każdym pojedynczym przypadku, chociaż innych złych skutków czynu niemoralnego nie przewidujemy, ten niby instynktowy wstręt nas odwołuje (*dictamen sumienia*), a jeśli mimo tego wstrętu uczynek taki spełniamy, doznajemy stąd nieprzyjemnego wrażenia (wyrzut sumienia).

Tak więc mamy u Milla możliwość cnoty jakoby bezinteresownej, mamy coś z daleka podobnego do sumienia – na co w systemie Bentham’a 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 pod wpływem aktualnego pociągu zmysłów, ale dlatego, że w jego wyobraźni towarzyszą tym czynnościom dawne wrażenia doznanych razów lub głaskań.

Pozytywiści, którzy każdą kwestię 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 takiego bodźca moralności. 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 jakichś złych skutków występku, kiedy rozum się przekona, że w danej okazji żadne podobne niebezpieczeństwo nie grozi? W takim razie nie tylko fizycznie mógłbym, ale moralnie (według moralności utylitarnej) powinien bym występnie działać.

Zresztą na dłoni leży różnica między wskazówkami doświadczenia a dyktatem sumienia: z nawyku wiem, że pokrzywa parzy, róża pachnie, że zacieniona droga wśród upału jest przyjemniejsza od odkrytej; wspomnienia te i wyobrażenia towarzyszą stale mojemu umysłowi, kieruję się nimi w potocznych rzeczach – ale cóż podobnego w tych praktycznych wskazówkach do uroczystego gło-

su obowiązku? Cóż tu wspólnego z tym surowym sędzią, w głębi naszej istoty wyrokującym, którego sumieniem nazywamy?

Otóż tę słabą stronę, albo raczej słabą podstawę etyki utilitarnej przyszedł wzmocnić najnowszym pomysłem ewolucjonizm – najnowszy bastion materialistycznego kierunku. Temu musimy się bliżej przypatrzeć.

VI.

NAJNOWSZA PRÓBA ETYKI MATERIALISTYCZNEJ. EWOLUCJONIZM

Inicjator teorii ewolucji, Darwin, nie pisał właściwie o etyce, lecz w dziele *O pochodzeniu człowieka* skreślił mimochodem kilka stron o genezie pojęć moralnych – i te nadały nowy kierunek etyce pozytywnej. Wystawmy sobie jaskółkę, która spóźniła się z budowaniem gniazda i nie dochowała jeszcze swych piskląt, kiedy nadszedł czas odlotu ku cieplejszym krainom. W jej sercu toczy się sroga walka: z jednej strony uczucie macierzyńskie przykuwa ją do gniazda, z drugiej potężny instynkt zachowawczy nakłania do odlotu z innymi. Przypuśćmy, że ten ostatni zwyciężył: poleciała za morza z innymi, ale tam wyobrażenie opuszczonego gniazda i zgłodniałych piskląt, czekających na nią z otwartymi dzióbkami, wciąż ją prześladowe i dręczy.

Oto, według Darwina, miniatura uczuć moralnych, walki egoizmu z obowiązkiem i wyrzutów sumienia. Popędy egoistyczne są potrzebne do zachowania jednostki i jako takie rozwijają się w świecie zwierzęcym prawem ewolucji, nie inaczej jak członki ciała. Obok nich kształcą się tym samym prawem popędy społeczne, potrzebne

dla zachowania gatunku, i przechodzą całą skalę rozwoju: najpierw przywiązanie do potomstwa, jakie widzimy w jaskółce; dalej solidarność całego rodu, jak u wielu zwierząt, które żyją i bronią się gromadnie; wreszcie miłość całego swego rodzaju, jaka dziś występuje u ludzi. Te popędy społeczne musiały pierwotnie wykluczyć się z egoistycznych, na podstawie potrzeby wspólnej obrony lub wspólnego zdobywania żywności; ale po tysiącach pokoleń stały się dziedziczne, zatracił się w świadomości ślad ich pochodzenia egoistycznego i jedynie ich potęgą, wiekami nagromadzona, jest odczuwalna.

Tak więc Darwin posunął o znaczny krok etykę utilitarną. Bentham opierał bezpośrednio w czynie altruizm¹⁰⁰ 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 wprost własnej korzyści szuka, działa jednak z nawyknięcia, które powstało z tego, 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 może działać bez osobistego względu na siebie, ale ze skłonności dziedzicznej, która w jakichś czworonożnych przodkach od egoizmu poczęła się przekształcać w altruizm.

To wszystko bardzo piękne i mądre, 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, przeto stoję wciąż wobec nietkniętego pytania: co mnie 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 egoistycznych i altruistycz-

¹⁰⁰ Altruizm, słowo wymyślone przez Comte'a, oznacza wszystkie uczucia życzliwości wobec innych, podobnie jak egoizm oznacza miłość do samego siebie.

nych mogę sobie stawiać pytanie: co z dwojga mam wybrać, jakież dajecie mi powód, żebym wybierał dobro powszechne, uczciwość, cnotę itp.? Jaką siłę obowiązku przeciwstawiacie mojej wrodzonej miłości własnej, która chce przede wszystkim sobie dogodzić? Jeśli odważycie się, zgodnie z istotą waszych systemów, powiedzieć mi: nie masz wolnej woli, puść się, dokąd cię mocniejszy w tobie popęd zawiedzie, to gdzież jest wasza siła? I gdybym wam uwierzył, nie wątpię, że porwałby mnie prąd egoizmu. Jeżeli mi zaś powiecie: wybieraj to, co z dobrem powszechnym zgodne, bądź w każdym przypadku sprawiedliwy, uczciwy, egoistyczne skłonności zwalczaj, to najpierw zatwierdzacie wolną wolę, co się żadną miarą z waszym systemem nie godzi; a po drugie, musicie mi dać jakiś powód, który by mnie do tego obowiązywał. Ale ten powód, w zakresie teorii użytecznej i pozytywizmu, nie może być inny, jak związek dobra osobistego z dobrem ogółu, obietnica korzyści własnej, mającej wynikać z korzyści społecznej, słowem, powrót do naiwnej teorii Bentham'a, z której sami odstąpili. Tak więc cały ten rzekomy postęp etyki użytecznej, przez teorie Bentham'a, Milla i Darwina, jest tylko kołowaniem – na końcu znajdujemy się w tym samym punkcie, z któregośmy wyszli, tzn. w najprostszym epikureizmie.

Otóż czwarty i ostatni krok w tym kierunku robi słynny dziś filozof, będący dla pozytywizmu najwyższym wyrazem, jakim był Hegel dla idealizmu – Herbert Spencer. On wszystkie poprzednie systemy obejmuje 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 użytecznistów, na empirycznym śledzeniu, co i jak najwięcej człowiekowi przyjem-

ności 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 utylitaryści 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 krwawe rewolucje, po nich srogie represje; ale to tylko zastosowanie powszechnego we wszechświecie prawa rytmu, w którym i periodyczne cofnięcia należą do postępowego pochodu. Gdybyśmy obliczyli wszystkie fluktuacje zbrodni i dobroczynności, pauperyzmu i bogactwa, wszystkie 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 się z siłą przeciwną, wywołuje taką rytmiczną oscylację. Ale każdy taki rytm dąży do równowagi, i ta równowaga przyjść w końcu musi.

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

podmiotu i otaczającego społeczeństwa, uczucia te zderzają 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 równie prawa drugich szanował. Prawo państwowe nie będzie już ani ograniczeń, ani ciężarów narzucało: takowe byłyby zbyteczne oraz niemożliwe do wykonania. 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”¹⁰¹.

Tak więc dochodzimy do pojęcia moralności końcowej, czyli bezwzględnej, do jakiej ród ludzki zmierza: jest to najwyższe ceniecie własnej wolności – dalej równoważące je ceniecie wolności drugich, które musi wyrosnąć z poprzedniego, bo takie jest prawo natury, że uczucia altruistyczne rodzą się z podobnych uczuć egoistycznych, – dalej, oddanie każdemu tego, co mu się należy, bez przymusu zewnętrznego, więc także bez potrzeby istnienia prawa i władzy, – w końcu (na co Spencer szczególny nacisk kładzie) pełnienie tych obowiązków bez przymusu i wewnętrznej walki, ale z wyrobionej skłonności.

Spencer tłumaczy obszernie, jak te różnorodne uczucia egoistyczne, altruistyczne i ego-altruistyczne (ta trzecia kategoria uczuć to jego koncepcja) muszą kolejno wyłaniać się jedne z drugich – wszystko to na podstawie dziedziczności i ewolucji darwinistowskiej. Dowodzi, że złe skłonności muszą stopniowo za-

¹⁰¹ H. Spencer, *Social Statics*, s. 497.

nikać, ponieważ – jak już wspomniano – każde starcie sił, każdy rytm dąży nieuchronnie do harmonii i równowagi; i na tych podstawach wnioskuje, że z całkowitą pewnością rodzaj ludzki osiągnie doskonałość moralną.

„Odmiany, które ludzkość przeżyła – mówi on – i te, jakie za naszych czasów przeżywa, wynikają z zasadniczego prawa natury organicznej, i jeśli tylko ród ludzki nie zaginie, a natura pozostanie taka, jaka jest, te odmiany muszą doprowadzić do doskonałości. Pewnym jest, że to, co nazywamy złem i niemoralnością, musi zniknąć; pewnym jest, że człowiek musi stać się doskonałym”¹⁰².

Z tej doskonałości końcowej wyniknie także najwyższe szczęście, bo z jednej strony, gdy cała ludzkość osiągnie takie umoralnienie, znikną wszelkie starcia między narodami, ustąpią środki przymusowe, rozwinie się sympatia, miłość powszechna, wesołość; z drugiej zaś strony, gdy rozwój umiejętności i przemysłu, równorzędnie z moralnością postępujący, w pełni ujarzmi przyrodę i doprowadzi do ostatecznej harmonii między nią a naturą ludzką, wówczas już nic ludzkości nie będzie dolegać – i szczęście doskonałe zrealizuje się na ziemi.

Taka jest w głównych zarysach etyka Spencera. Co możemy o niej powiedzieć? Nie ma wątpliwości, że gdyby hipotezy przyrodnicze, na których Spencer opiera swój system, były pewne, a tożsamość świata duchowego z materialnym, na której on buduje, była faktem, to cały ten system w swej architektonicznej konstrukcji prezentowałby się wspaniale. (Tylko w takim przypadku, jak zaraz powiem, nie byłoby wcale etyki). Należy jednak zauważyć, że teoria ewolucji, z której Spencer wychodzi, jest w najlepszym razie, nawet zdaniem jej twórcy Darwina, hipotezą niedowiedzioną, a według wielu innych przyrodników, hipotezą niezgodną z faktami.

¹⁰² *Ibidem*, s. 80.

Po drugie, nie dziwi, że światy ducha i materii, jako dzieła jednego Arcymistrza, stworzone do wzajemnego dopełniania się, mają między sobą wiele analogii i, że tak powiem, paralelizmów. Wszystkie szersze umysły były tego świadome. Ale z tej gdzienie-gdzie dostrzeganej analogii wyciągać wnioski o ich identyczności i ignorować przepaść dzielącą te dwie sfery bytu, to już swoboda rozumowania, która ani z prawdą, ani z logiką nie ma nic wspólnego. Z tego względu Spencer opiera się na zupełnie fałszywych podstawach, jak każdy prosty materialista.

Pomijając jednak metafizyczną stronę tej kwestii, skupmy się na jej wymiarze etycznym. Co ta etyka właściwie wnosi? Co dodaje do wcześniejszych teorii tego kierunku? W najistotniejszej kwestii etycznej, czyli w pojęciu powinności, Spencer wydaje się nie iść dalej od Darwina. Mówi wprawdzie o koniecznych prawach moralności, ale ta konieczność nie jest koniecznością obowiązku w moralnym tego słowa znaczeniu, lecz koniecznością fizyczną, wynikającą z odziedziczonych popędów społecznych, które pojawiają się w sumieniu z tajemniczą mocą, niemal jak intuicje. „Stąd – mówi Spencer – wiara w nadprzyrodzony charakter tych zasad, i na tym opiera się ich najwyższa powaga”.

Można więc powtórzyć przeciwko Spencerowi wszystko to, co powiedziano przeciwko Darwinowi i Millowi: jest to ciekawy opis genezy uczuć zwanych etycznymi, ale nie zawiera ani krzty pierwiastka etycznego, ani śladu tej głębokiej, szlachetnej, przemawiającej do serca i sumienia potęgi, którą nazywamy sumieniem. Między złem a dobrem istnieje tu tylko fizyczna różnica – nie inna, jak między budowaniem gmachu zgodnie z zasadami architektury a uchybieniem tym zasadom. Zło i dobro czynów tkwi jedynie w ich skutkach, szkodliwych lub korzystnych, a intencja wewnętrzna, w której powszechnie widzimy siedzibę moralności, uwzględnianą zarówno przez boskie, jak i ludzkie prawa w ocenie występku i zasługi, nie należy do sfery tej moralności.

Co więcej, zło jest poniekąd równouprawnione z dobrem, ponieważ w społecznym falowaniu oba ruchy rytmu należą równie do postępu i oba prowadzą prawem koniecznym do doskonałości i szczęścia ludzkości. Słowem, gdyby ta etyka była prawdziwa, nie byłaby w ogóle żadną etyką, a moralność przestałaby istnieć.

I jakież wpływ taka teoria etyczna może mieć na sumienie? Kto uwierzy w konieczność tych praw Spencerowskich, ten nie będzie starał się opierać złym popędom własnym ani podejmować trudu, by uchronić bliźnich od zła. Po pierwsze, bo to bezskuteczne – to prawa konieczne; po drugie, bo zło tak samo jak dobro prowadzi do końcowego szczęścia. Jakież wreszcie powód podaje ta etyka, by człowiek unikał zła? Załóżmy, że mogę w tajemnicy zgładzić nikczemnego człowieka i zagrabić jego majątek: dlaczego miałbym tego nie zrobić? Społeczeństwu nie zaszkodzę, wręcz przeciwnie, uwolnię je od plagi, a sobie zapewnię bogactwo. Pozostaje tylko kwestia wewnętrznych popędów, czyli obawy wyrzutów sumienia. Ale po pierwsze, im gorszym byłbym człowiekiem, tym mniej bym tym wyrzutom podlegał i mógłbym logicznie przedłożyć majątek oraz towarzyszące mu przyjemności życia nad spokój sumienia. Po drugie, sumienie wyrzuca mi tylko to, co uznaję za złe; jeśli zaś byłbym szczerym utylitarystą albo ewolucjonistą, przekonany o słuszności takiego skrytobójstwa, które byłoby korzystne zarówno dla mnie, jak i dla społeczeństwa, nie widziałbym w nim nic złego.

Ludożercom przecież wyrzuty sumienia nie zatruwają ich krwawych biesiad, ponieważ w tym zła nie widzą. Słowem, powoływać się na sumienie, odjąwszy mu podstawę i rację bytu, to rażąca sprzeczność – a wszyscy utylitaryści bez wyjątku w nią popadają.

Teoria Spencera wyróżnia się jednym istotnym punktem, który ją odróżnia od poprzednich – zapewnieniem przyszłej doskonałości i szczęścia ludzkości, obietnicą nieba na ziemi. Myśl ta

pojawiała się już wcześniej w pismach takich autorów jak Mill, Huxley, Clifford czy Tyndall. Filozofowie ci, widząc, że obecny stan świata nie wspiera ich teorii o korzyści płynącej z cnoty i niekorzyści z występku, pocieszali się optymistycznymi wizjami przyszłości, w której ludzkość – jak wyrażał to Huxley – stanie się prawdziwą *Civitas Dei*. Spencer jednak ujął tę obietnicę w system, udowodnił ją po swojemu i uczynił częścią swojej teorii etycznej, przedstawiając ją jako cel moralnej dążności człowieka.

Według Spencera, obecnie cnota często nie przynosi odpowiedniej nagrody, a działania czy ofiary niekoniecznie przynoszą korzyści tym, którzy je podejmują, ani nawet ich współczesnym. Są jednak krokami ku powszechnej doskonałości. To przekonanie, jego zdaniem, powinno nas pokrzepiać: „Siejemy ziarno przyszłego szczęścia ludzkości”.

Pozytywna etyka poczuła zatem potrzebę jakiegoś „nieba”. Jednak ta wizja pozytywistów ma swoje wady. Przede wszystkim nie dotyczy nas samych, lecz naszych dalekich potomków. To my mamy się trudzić i walczyć ze złym światem, aby oni mogli kiedyś cieszyć się owocami naszego wysiłku. „A cóż, jeśli nie warto się trudzić?” – pada pytanie. Nawet pomijając tę kwestię, skąd mamy czerpać wystarczającą empatię dla tej odległej, przyszłej ludzkości, aby mogła ona stać się motorem moralnego życia? My, którzy ledwie mamy tyle sympatii, by pomagać współczesnym nam ludziom – jak znaleźć w sobie energię na poświęcenie dla tych, których nigdy nie poznamy?

Dla ratowania nieszczęśliwych często jesteśmy w stanie złożyć drobne ofiary pieniężne, ale robimy to jedynie w odniesieniu do tych, których potrzeba przewyższa nasz wysiłek. Zazwyczaj nasze działania ograniczają się do tego, co nas niewiele kosztuje, a już na pewno nie pomagamy ludziom równym nam w statusie czy bogatszym. I teraz to właśnie ta sympatia, zwrócona ku przyszłym pokoleniom, miałaby stać się motorem całej moralności dzi-

siejszego pokolenia? Dla poezji może to być wdzięczny temat do urokliwych wizji, tak popularnych w literaturze angielskiej, ale w filozofii trudno brać to na poważnie¹⁰³.

¹⁰³ Niech spróbują ci panowie odwieść takimi motywami choć jednego człowieka od złego uczynku. Oto służący, który chce okraść swojego pana.

– Powstrzymaj się człowieku, – powie mu Bentham – bo inaczej spotka cię więzienie.

– Czy ja głupi tak kraść, żeby mnie schwytano? Dobrzem sobie wszystko opatrzył i pewny jestem swego.

– Zapewneś już był nieraz karany? – powie Mill – przynajmniej dzieckiem dostałeś różgą, kiedyś coś zbroił; przypomnij sobie, jak to niemiło być bitym.

– Oj, bili mnie, bili! Ale to mnie też nauczyło kraść ostrożniej.

– Człowieku, – rzecze na to Darwin – jak ukradniesz, będziesz miał wyrzuty sumienia.

– A co by mi miało sumienie wyrzucać? Mój pan ma dużo, ja go nie zabuję, a swoje potrzeby opędzę.

– Mylisz się, przyjacielu; nie jest w twojej mocy sumienie przerobić; ono jest stałym nawykiem odziedziczonym po przodkach, którzy doświadczyli, że zbrodnia jest najczęściej człowiekowi szkodliwa; i to doświadczenie, przez wieki gromadzone, w głosie twojego sumienia się odzywa.

– Ha! Jeżeli tym jest tylko sumienie, to już wcale nie będę się go bał. Bo czemużbym słuchał więcej rozumu przodków niż swego? – kiedy to mówią dzisiaj, że nasi przodkowie pochodzą od małp. Albo to ja zresztą pierwszy raz kradnę. Żebym ino z żandarmami nie miał więcej kłopotu jak z sumieniem, to więcej sobie nie życzę.

– Jeżeli cię wyrzuty sumienia nie powstrzymują – powiedz na koniec Spencer – to pomyśl o przyszłym szczęściu ludzkości, do którego i ty się przyczynić możesz uczciwym postępowaniem.

– Doprawdy, że nie rozumiem.

– Słuchaj więc: za kilkaset, może za kilka tysięcy lat nie będzie już krzywdy ani kradzieży na świecie, wszyscy ludzie będą dobrzy i szczęśliwi. Otóż my dzisiaj uczciwie żyjąc, unikając występku, mamy tę pociechę, że dokładamy swoją cegiełkę do zbudowania tego przyszłego rajy na ziemi! Czyż nie powinien dobrze życzyć tym dalekim, szczęśliwym pokoleniom?

– Jeszcze nie całkiem rozumiem, co temu rajowi zaszkodzi, że ja wezmę memu panu parę złotych. Ale jedno rozumiem: jeśli tam nikt nie będzie kradł, to chyba dlatego, że każdy będzie miał dosyć. A ja mam jeszcze dla ich dobrobytu sobie od ust odejmować? Kiedy oni będą szczęśliwi, niech pilnują cnoty, a ja jestem biedny – idę kraść.

Przyznać trzeba, że nasz złodziej ma wiele racji, bo motywy etyczne, jakie mu podają, są nie tylko mgliste i słabe, ale także nadają moralności jedynie względną wartość.

Po drugie, to niebo pozytywistów ma tę wielką wadę, że jest bardzo niepewne. Jeżeli z faktów sądzić mamy (jak zasada pozytywizmu wymaga), to ruch dzisiejszej cywilizacji wcale nie obiecuje szczęścia: pauperyzm rośnie, statystyka zbrodni się powiększa, najznamienitsi ekonomiści uznają, że klasa pracująca jest dziś w gorszym położeniu niż w średnich wiekach. Hartmann (niepodejrzany o sojusz z nami przeciwko Spencerowi), analizując tak samo jak Spencer objawy dzisiejszego postępu, wnioskuje wręcz przeciwnie, że postęp oświaty prawem koniecznym przysparza nieszczęścia ludzkości¹⁰⁴.

Ale założmy nawet, że wywody Spencera o ewolucji powszechnej, o rytmie świata, o koniecznym umoralnieniu się ludzkości, są nieomyślne, zostaje jeszcze kwestia: czy rodzaj ludzki doczeka tej epoki, czy go wcześniej jakiś kataklizm nie zgładzi. Wiemy z astronomii, że nasz system planetarny wędruje w przestrzeni, ale kto wie, dokąd zmierza? Co w tej drodze może go spotkać? Kto nas zdoła zabezpieczyć, że nasza planeta nie zderzy się w tej wędrówce z jakimś ciałem niebieskim, które ją w mgnieniu oka zniszczy?

Widać czasem na niebie zjawiska, które uchodzą za raptowne płomienie gwiazd wcześniej niewidocznych, i przypominają o możliwości takiego kataklizmu. Z geologii wiemy, że skorupa tej ziemi wielokrotnie ulegała gwałtownym przewrotom, które niemal całe flory i fauny pogrzebały, a nic nie zapewnia nas, że podobna przyczyna nie zgładzi kiedyś niespodziewanie rodzaju ludzkiego. Tym bardziej, kiedy z pozytywistami nie uznaje się Mądrości twórczej i celowego porządku w świecie, nie ma żadnej podstawy, by wykluczyć te możliwości.

Słusznie więc Spencer, w przytoczonych wyżej słowach, obiecując raj na ziemi, robi zastrzeżenie: „jeśli wcześniej rodzaj ludzki

¹⁰⁴ E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*.

nie zginie”. Ale takie zastrzeżenie, podważając całą tę obietnicę, zmniejsza i tak już niewielką jej wartość, a tym samym odbiera moralności związanej z tym celem wszelką bezwzględność.

Wreszcie to niebo Spencera jest czystą utopią: to trzecia, a najgorsza jego wada. Posłuchajmy ucznia tej samej szkoły pozytywizmu angielskiego, który jeszcze nie doszedł do chrześcijaństwa, ale doskonale podpatrzył słabość i fałsz doktryny pozytywistów. „Skasowali oni – mówi William Mallock¹⁰⁵ – chrześcijańskie niebo, rzucili w błoto mnóstwo nadziei i aspiracji, niegdyś potężnych, a jak sami uznają, niezbędnie potrzebnych. Nauka, mówią oni, nie powinna tych aspiracji znosić, ale inny, pozytywny podstawić im przedmiot. Patrzmy więc, co zarzucają niebu chrześcijańskiemu, i tę samą krytykę stosujemy wobec podawanego przez nich przedmiotu. Mówią, że nieba nie można przedmiotowym dowodem uzasadnić i że nawet podmiotowo niemożliwe jest zrobić sobie o nim pojęcie. „To jedno mam za pewne w tej mierze – mówi głośny 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 nie znaczącą”.

Jednakże, ten argument nierównie więcej znaczy przeciwko obiecanemu przez pozytywistów uwielbieniu ludzkości, aniżeli przeciwko niebu chrześcijan. To ostatnie jest zgodnie z założeniem światem nieznanym; zarzut, że go nie można pojąć ani opisać, nie sprzeciwia się wierze chrześcijan, lecz wręcz przeciwnie, to do ich wiary należy. Ale niebo pozytywistów jest tu, ziemskie, wchodzi w skład natury, a w wierze pozytywnej tajemnice nie mają prawa bytu; tym bardziej więc i bezwzględnie możemy żądać od pozytywistów, by jasno, konkretnie, pozytywnie swoje niebo określili.

¹⁰⁵ William Hurrell Mallock, *Is life worth living?*, rozdział VII.

A więc, pytamy tych panów, co unoszą się entuzjazmem dla przyszłej ludzkości: do czegoż będzie podobna ta ludzkość w idealnym stanie? Niechże nam ukażą próbkę tej przyszłej doskonałości; niech nam opiszą najszlachetniejszą istotę z tego uwielbionego w przyszłości 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 ściśli 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 wzniecili, a zaraz wystąpi na jaw śmieszny brak wszelkiej realności w ich nieokreślonym optymizmie.

Mallock ściga dalej tę utopię z nieubłaganą logiką i kończy rozumnym wnioskiem: – „Już dawno przecież 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 dość 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”.

Taki więc jest punkt kulminacyjny etyki utylitarnej. Przeszedłszy w poprzednich teoriach wszystkie możliwe fazy, spróbowaawszy wszelkich sposobów rozwiązania zagadnienia etycznego,

tj. pogodzenia powinności ze szczęściem, uznaje ona wreszcie, że to się nie da skutecznie „na tym padole leż” – a nie chcąc w żaden sposób słyszeć o niebie poza tym światem, nie widzi innego wyjścia, jak wymarzyć w jakiejś dalekiej przyszłości jakiś raj na ziemi. Oto siła tej prawdy, na którą już zwróciliśmy uwagę: że odciawszy to życie przyszłości, kwestia moralności staje się nierozzerwalną.

VII.

SZCZĘŚCI I CEL DĄŻNOŚCI MORALNEJ

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 i niezbędna, bez której człowiekiem być nie można, pozostaje nierozwiązaną. Ostatni z tego kierunku, Spencer, próbuje wyłamać się z tej sprzeczności, wskazując szczęście z etyczną doskonałością złane, nie poza światem, ale w dalekiej przyszłości tego świata; lecz wpada także w absurdum i tym marnym wysiłkiem ostatecznie nas przekonuje, że w tych wszystkich teoriach razem wziętych tkwi jakiś błąd radykalny, – że musiano samą kwestię źle postawić, skoro w żadnym kierunku nie udało się jej rozwiązać.

Tego błędu kardynalnego w postawieniu kwestii niedaleko szukać. Powszechny instynkt ludzkości wskazywał, że moral-

ność ma jakiś głęboki związek z religią, że mianowicie klucza etyki – tego punktu zetknięcia dwóch aspiracji człowieka: do cnoty i do szczęścia – trzeba szukać poza tym światem, w sferze, którą zajmuje się religia. Chrześcijaństwo przyniosło wyjaśnienie i zatwierdzenie tego instynktowego przekonania ludzkości. Tymczasem ci filozofowie założyli sobie z góry, żeby moralność wytłumaczyć i uzasadnić bez odniesienia do Boga i do drugiego życia – co się dziś nazywa etyką „niezależną” albo „sekularyzowaną”, i co uchodzi za jedynie naukowe i filozoficzne pojęcie moralności. Takiego założenia, szczerze mówiąc, wcale nie pojmuję; nie rozumiem, co w nim miałoby być naukowego, skoro jest apriorycznym założeniem, ani co filozoficznego, skoro jest ciasnym spojrzeniem, obejmującym i człowieka, i świat tylko połowicznie.

Wystawmy sobie, że dwóch archeologów wykopuje bryłę marmuru rzeźbioną i dyskutują nad tym, co ona przedstawia. – Kolumnę? Nie kolumnę, bo kształty nie są geometryczne... postać ludzką? – Nie, bo brak jej rąk i głowy... Żadne z ich przypuszczeń nie tłumaczy racjonalnie tej figury. Przychodzi ktoś trzeci i woła:

– Rzecz oczywista: to są nogi pięknego posągu Pallady! Górna część musi się znajdować gdzieś indziej.

– Naszym założeniem jest – odpowiadają tamci – wytłumaczyć tę bryłę, którą mamy przed oczami, jako całość, nie szukając niczego poza nią.

– Ale przecież ta bryła sama wskazuje, że jest częścią jakiejś większej całości. Patrzcie, po jej liniach można myśleć artysty wyraźnie odgadnąć.

– Nas to nie obchodzi. Zadaniem nauki u nas jest ograniczyć się do tego, co bezpośrednio podlega obserwacji. Wolimy powiedzieć, że ta rzeźba nie ma sensu, niż szukać jakiegoś uzupełnienia poza nią.

– To badajcie sobie, jak chcecie, obracajcie ten fragment na wszystkie strony, ale sobie samym przypiszcie, jeśli zawsze wyda się wam nieracjonalny: bo fragment jest fragmentem, a jego sens leży w związku z całością...

Tak samo rzecz się ma z etyką „niezależną”. Zupełne niepowodzenie jej obrońców jest najlepszym dowodem, że ich założenie było fałszywe, i że klucz etyki oraz sposób skojarzenia aspiracji ludzkich należy szukać tam, gdzie oni szukać go nie chcą. Nie poprzestaniemy jednak na tym argumentie eliminacyjnym zdań przeciwnych – jak to lubi czynić Spencer – ale spróbujemy dojść drogą analizy psychologicznej do pożądanego rozwiązania kwestii. Aspiracje do przyjemności i do powinności, choć nie dochodzą do harmonii w obecnym stanie duszy ludzkiej, pozwalają jednak oznaczyć pewne kierunki, na których przedłużeniu może znajdować się szukany punkt zetknięcia.

Tu, ponieważ mamy – jak mówią retorowie – materię *praedicabilis*, obawiam się, że mógłbym popaść w pozór kazania, czego wcale nie zamierzam, i dlatego zamiast św. Pawła czy Augustyna, przytoczę znanego nam już Williama Mallocka. Jest on pozytywnistą z przekonań, ale potrafi czasem wznieść się ponad uprzedzenia swojej szkoły i przeprowadzić szczere oraz głębsze studium psychologiczne, co udowodnił w swojej ciekawej książce: *Czy warto żyć?*¹⁰⁶.

„Wszelka moralność – mówi William Mallock – stoi na przypuszczeniu faktu, że możliwe jest jakieś szczęście, dla wszystkich ludzi przystępne, przewyższające wszelkie inne dobra. To szczęście musi być możliwe do przedstawienia tym, którzy go nie znają, musi być udowodnione stanowczo; a między nim a przeciwną alternatywą musi istnieć głęboka przepaść. Życie występne, choćby najbardziej korzystne, najprzyjemniejsze, naj-

¹⁰⁶ W. Mallock, *Is live worth living?*, rozdział II.

pogodniejsze, musi jawić się jako nędza i nieszczęście w porównaniu z życiem cnotliwym: bo wartość moralności nie daje się pojąć inaczej. Gdyby nie było tej głębokiej różnicy między szczęściem cnoty a nędzą występku, sposób mówienia, jakiego powszechnie używamy o ważności cnoty, o godności życia, o wzniosłości walki moralnej, byłby całkowicie przesadzony i śmieszny”. W tym określeniu Mallock, zdrowym jedynie rozsądkiem wiedziony, postawił kwestię etyczną na właściwym gruncie, tzn. na związku powinności ze szczęściem, i scharakteryzował doskonale trzy warunki, jakie to szczęście mieć powinno:

Trzeba najpierw, żeby to szczęście nie rozchodziło się, ale schodziło z kresem dążności moralnej; żeby jeden i ten sam przedmiot, jeden cel dążenia uszczęśliwiał i umoralniał: inaczej oczywiście inna byłaby droga cnoty, a inna droga szczęścia i zostawałaby w życiu ludzkim ta radykalna sprzeczność, o której mówiliśmy poprzednio – moralność byłaby niedorzecznością. Ten warunek wyłącza od razu od istoty szczęścia te wszystkie dary natury (jak zdrowie, miłość itp.), które stracić można bez winy, zdobyć przez występki.

Trzeba po drugie, żeby to szczęście było dla wszystkich ludzi równie dostępne: dla tej prostej przyczyny, że moralność, od możliwości tego szczęścia zależna, wszystkich bez różnicy łączy i wszystkim jest potrzebna. Ministrami wszyscy być nie mogą, bo kimże by zarządzili? W karcie wszyscy jechać nie mogą, bo ktoś musi siedzieć na koźle. Więc już te wszystkie tzw. dary fortuny, które o tyle tylko mają dla jednych wartość, o ile drudzy za nich ciężary pracy społecznej ponoszą, do istoty szczęścia, którego szukamy, należeć nie mogą. To samo da się w pewnej mierze powiedzieć o życiu myśli i nauki, które w doczesnych stosunkach tylko pewnej części ludzkości udziałem być może, kosztem reszty, która za nich głębę uprawia. Tak więc, wobec dwóch pierw-

szych warunków szczęścia, rozwiały się nam wszystkie przedmioty, w których ludzie w życiu ziemskim zadowolenia szukają. Ale rzecz będzie jeszcze widoczniejsza, gdy zwrócimy uwagę na trzeci warunek, mianowicie, żeby to szczęście było najwyższym. Życie występne – jak słusznie mówi Mallock – choćby najmiłsze i najkorzystniejsze, musi być nędzą w porównaniu z życiem cnotliwym, do tego szczęścia prowadzącym; inaczej wracamy ciągle do tej sprzeczności między cnotą a szczęściem, której ani rozum, ani szczęście człowieka nie znosi. Co więcej, ponieważ, jak dobrze zauważył Kant, moralność obowiązuje bezwzględnie – nie tylko: jeśli chcę to lub owo dobro uzyskać, ale w każdym przypadku bezwarunkowo powinienem być moralnym – a ponieważ z drugiej strony, jak już wiemy, kres moralności schodzić się musi z kresem szczęścia, i jedna droga do cnoty i do szczęścia musi prowadzić, trzeba więc koniecznie, żeby i to szczęście było bezwzględne.

Co to jest szczęście bezwzględne? Spróbujmy je określić. Potrzebom przyrodzonym odpowiadają żądze: zaspokojenie żądz sprawia przyjemność. Tak się wiążą np. organiczna potrzeba pożywienia – uczucie apetytu – i przyjemność smaku. W świecie zwierzęcym, gdzie nie ma uogólnienia w myśli, tak żądze jak i przyjemności są jednostkowe, ograniczone do przedmiotów i potrzeb bezpośrednich. U człowieka dopiero, gdzie myśl jest wolna od warunków materialnych i od granic czasu i miejsca, występuje w następstwie żądza całego kompleksu dóbr i zaspokojenia potrzeb materialnych i duchowych, teraźniejszych i przyszłych. Ten kompleks nazywamy ogólnikowo szczęściem.

Ale znowu szczęście bierzemy w szerszym lub w ścisłym i pełnym znaczeniu. Kto się dobrze ożenił, przy jakim takim majątku i szacunku ziomków, nazywa się pospolicie szczęśliwym. W istocie posiada on pewien kompleks dóbr, materialnych i duchowych; ale nie potrzeba go długo badać, żeby znaleźć wiele luk w jego

szczęściu. I jest to fakt psychologiczny godny zastanowienia, że właśnie ludzie najczęściej opływający w to wszystko, co się szczęściem tego życia nazywa, najgłębiej odczuwają próżnię tego szczęścia: dobra te wzniecają w nich żądzę, której nasycić nie mogą. Ciekawym i ważnym z tego stanowiska psychologicznego dokumentem jest znana księga Eklezjasty¹⁰⁷.

Czegóż więc właściwie potrzeba, żeby tę pojemność duszy ludzkiej wypełnić i nasycić? Spróbujmy tę pojemność zmierzyć za pomocą analizy psychologicznej. Między różnymi aspiracjami ludzkiego serca są takie, które są naturalne, wszystkim ludziom w pewnym stopniu wspólne, oraz takie, które są chwilowe, dowolne, kapryśne, nieobliczalne. Te pierwsze są wyrazem wrodzonej żądz, będącej odbiciem potrzeb natury; drugie zaś to jedynie postronne szamotanie się władz psychicznych – znak, że główna, wrodzona ich żądza nie jest zaspoko-

¹⁰⁷ Autor tej księgi zgromadził w takiej pełni, jak może nikt inny na świecie, wszystko, o czym tylko człowiek może marzyć: tron królewski, wyjątkowo pomyślne panowanie, rozległe jak na owe czasy, chwałę, której pamięć przetrwała na całym Wschodzie do dziś dnia. Dodać do tego należy rozkosze duchowe, jakie umysł odnajduje w nauce i badaniu przyrody, a także niezmierne bogactwa, wszelkie zmysłowe uciechy i wreszcie długie, pogocone życie.

„Ja, Eklezjastes, byłem królem izraelskim w Jeruzalem; i umyśliłem w sercu moim szukać i wywiadywać się mądrze o wszystkim, co się dzieje pod słońcem... I przeszedłem w mądrości wszystkich, którzy przede mną byli... Pomnożyłem dzieła moje, nabudowałem sobie domów i nasadziłem sobie winnic, naczyniłem ogrodów... Zgromadziłem sobie srebro i złoto i majątności królów i krain; sprawiłem sobie śpiewaków i śpiewaczki, i rozkosze synów ludzkich... I wszystko, czego żądały oczy moje, nie broniłem im, anim odmawiał sercu memu, aby nie miało używać wszelakiej rozkoszy...”

Mimo tego zbioru wszystkich możliwych warunków szczęścia, autor stwierdza, że to jeszcze nie było szczęściem: „A gdy się obróciłem ku wszystkim dziełom, które naczyniły ręce moje..., zobaczyłem we wszystkich marność i udręczenie myśli, a iż nie trwa pod słońcem”. Ta smutna i głęboka skarga na marność wszystkiego, co istnieje pod słońcem, rozbrzmiewa od początku do końca tej księgi. Owa marność, *vanitas*, po naszymu próżnia, jest wyrazem tej bezmiernej pojemności ludzkiej żądz, która przerasta wszystkie dobra doczesne, a im bardziej ktoś próbuje ją nasycić nieadekwatnymi przedmiotami, tym wyraźniej odczuwa jej pustkę.

jona. W razie jej zaspokojenia, owe kapryśne dążenia nie miałyby racji bytu.

W pierwszej kategorii znajdują się przede wszystkim wyższe aspiracje duchowe: do prawdy, dobra, piękna. Są dalej żądze niższe, zmysłowe, które odnoszą się do wyższych jak środki do celu – bo zmysły służą do ubogacenia umysłu przez pośrednictwo w zetknięciu ze światem. Są to – jak pięknie określa Dante – „okna ducha zamkniętego w ciele”. Wreszcie istnieją żądze związane z potrzebami organicznymi, jak głód, pragnienie itp., które również odnoszą się do poprzednich, tak jak organy ciała odnoszą się do życia psychicznego. Z tego wszystkiego widać, że wszystkie żądze i aspiracje człowieka piętrzą się w naturalnym porządku ku temu, co można nazwać żądzą duchową, i że ta żądza jest ostatecznym wyrazem dążności natury. Choć często w tym życiu żądze zmysłowe i potrzeby organiczne odżywiają się głośniejsze i nawet przygłuszają tę żądzę duchową, to jednak w niej przejawia się najistotniejsze przeznaczenie natury ludzkiej. To właśnie w niej, a nie w zmysłach, tkwi coś nieskończonego, co sprawia, że człowiek nie może znaleźć pełnego zaspokojenia w tym świecie.

Weźmy pod uwagę tę dążność duchową samą w sobie. W kierunku prawdy poznanie zjawisk budzi w nas żądzę odkrycia ich przyczyn. To poznanie, które nazywamy wytłumaczeniem, przynosi duchowi większą satysfakcję niż prosta świadomość faktu. Te przyczyny, jeśli nie są „ostatecznym słowem”, prowadzą nas do badania kolejnych, wyższych przyczyn, bardziej ogólnych, które obejmują więcej skutków. Im bardziej umysł zagłębia się w rozumienie przyczyn i obejmuje wyższe syntezy, tym większej doznaje radości. Jednak nawet w tej dążności umysł nie znajdzie ostatecznego spokoju, dopóki nie osiągnie najwyższego poznania – „Słowa, które było na początku i przez które wszystko się stało”.

Nieopisany musiał być zachwyt Newtona, gdy odkrył prawo powszechnego ciążenia. Jednocześnie jednak otwarcie przyznał, że nie rozumie wewnętrznej natury siły ciążenia. Laplace, tworząc swoją hipotezę genezy świata planetarnego, doznał podobnej radości, ale jeszcze większą czułby, gdyby dostrzegł w niej niepodważalny pewnik lub poznał źródło pierwotnej mgławicy, jej ruch i prawa. Już Arystoteles zauważył, że choćby tylko prawdopodobna wiedza o najwyższych przyczynach daje duchowi więcej radości niż największa pewność w sprawach codziennych, wnioskował więc, że najwyższe szczęście znajduje się w kontemplacji „pierwszej filozofii”.

Śledząc naturalne dążenie umysłu do prawdy, od dziecięcego pytania „dlaczego?” po badania dojrzałego człowieka przemierzającego obszar ludzkiej wiedzy, łatwo zauważyć, że prawdziwym celem tej dążności jest najwyższa prawda i pierwsza wszechogarniająca przyczyna. Dopóki umysł nie osiągnie tego celu, nie doświadczy pełni szczęścia.

Wyobraźmy sobie umysł ludzki, który staje u tej mety – dostrzega klucz do wszystkich zagadnień, rozumie źródło istnienia wszystkich rzeczy i ich związki, widzi nieskończone szeregi przyczynowości i celowości w dążeniu do swojego źródła. Czuje obecność twórczej mocy i wiecznej mądrości, stale działającej w każdej istocie i każdym dążeniu. Czy nie daje to wyobrażenia o nieskończonym zachwycie, który w pełni zaspokaja i uszczęśliwia umysł pragnący prawdy?

Podobnie, w dążeniu do dobra i piękna, naturalny bieg ludzkich aspiracji prowadzi nas do tego samego celu. Rozum, który nie ogranicza się, jak u zwierząt, do pojedynczych przedmiotów, przez abstrakcję i pojmowanie ogólnych zasad wznosi się do żądzdy dobra i piękna absolutnego. Dlatego żadne doczesne dobro nie zaspokaja woli ludzkiej, a żadne piękno nie jest dla niej pełne, bo ideał przekracza wszystkie formy. Wszystkie dobra i pięk-

na, które napotykamy, jawią się jako niedoskonałe odbicia jakiejś pełni, której nie umiemy w pełni pojąć, ale do której świadomie lub nieświadomie dążymy, ponieważ w cząstkowych formach nie znajdujemy ostatecznego spełnienia. Platon głęboko zrozumiał tę zależność dóbr i piękna ziemskiego od Absolutu¹⁰⁸ i znalazł wielu zwolenników tej myśli.

Ale warto zauważyć, że nawet w naszym pozytywnym wieku, umysły o głębszym poczuciu i wyrobieniu estetycznym dochodzą do zetknięcia z Absolutem poprzez drogę piękna i dobra. Przytoczę słowa Sully Prudhomme'a, poety i myśliciela, który stał zupełnie poza gruntem chrześcijańskim. „Zauważmy – pisze on w artykule filozoficznym o Pascalu¹⁰⁹ – że w potocznym życiu dopiero wtedy doznajemy pewnych uczuć wobec przedmiotów, gdy wcześniej osądzimy, że te przedmioty są nam (lub komuś innemu) pożyteczne lub szkodliwe. Przeciwnie, wobec pięknej formy, plastycznej czy muzycznej, od razu doznajemy uczucia wznieconego przez przedmiot – uczucia *sui generis*, które nie jest ani radością, ani przykrością bez domieszki, a które następnie samo przez się rodzi marzenie. Tutaj sąd formuje się dopiero po uczuciu – sąd nieokreślony, poszukujący powodów tego, co odczuwamy. Jednym słowem, aspiracja estetyczna przypisuje uczuciu jakąś dalszą, nieokreśloną przyczynę”. W tym określeniu wyraźnie wi-

¹⁰⁸ W tym tylko mylili się platończycy, że za punkt wyjścia myśli przyjmowali to, co jest jej celem. Uważali, że duch ludzki poznaje i ocenia dobra oraz piękno tego świata za pomocą idei Dobra i Piękna absolutnego, które są mu dane z góry, jakby zaczerpnięte z intuicji Absolutu. Tymczasem, według św. Pawła, rzecz ma się odwrotnie: to z dóbr i piękności ziemskich umysł ludzki, dzięki wrodzonej zdolności, wznosi się ku ideom czystym i absolutnym, a w ten sposób, przez stworzenia, poznaje Stwórcę i do Niego dąży. Jak napisano: „To, co można wiedzieć o Bogu, jest dla nich jawne, bo Bóg im to ukazał” (Rz 1, 19).

¹⁰⁹ S. Prudhomme, *Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans Pascal* par „Revue des Deux Mondes”, opubl. 15 października 1890 r. Tekst ten analizuje filozofię Blaise'a Pascala, zwłaszcza jego stosunek do sceptycyzmu (pyrrhonizmu), dogmatyzmu i wiary (przyp. – DK).

dać głębokość ludzkiej aspiracji do piękna i dobra, prowadzącej ku czemuś absolutnemu, co przekracza granice ziemskiej egzystencji. Sully Prudhomme, choć jako racjonalista odrzuca chrześcijańskiego Boga, odczuwa w głębi swojej twórczości estetycznej, że piękno i moralność wskazują na coś poza tym światem. Jego refleksje w sferze estetyki potwierdzają intuicję, że to, co piękne, dobre i wzniosłe, podbija ludzką duszę, kierując ją ku Absolutowi.

Prudhonnie pisze: „Uczucie wzniosłości wobec piękna w naturze, sztuce czy moralności zdaje się wskazywać na coś poza naszym bezpośrednim doświadczeniem, coś, co intuicyjnie rozpoznajemy w głębi duszy. Poczucie to jest nieokreślone, ale głęboko realne, i wprowadza nas w stan kontemplacji, w którym odczuwamy tajemnicze działanie czegoś większego, co nie jest ziemskie”. To samo, co dotyczy intensywności szczęścia, odnosi się do jego trwania. Rozum, przekraczając granice czasu, pyta o wieczność. Ludzka wola, naturalnie dążąc do szczęścia, nie może zadowolić się czymś przemijającym. Obawa przed końcem jest ujmą dla każdej chwili szczęścia, co oznacza, że prawdziwe szczęście musi być wieczne. Pełnia szczęścia wymaga pewności, że jest ono niezniszczalne i wieczne.

Ta analiza, choć może wydawać się zgodna z chrześcijańskim dogmatem, w istocie jest uniwersalna. Pogańska filozofia również rozumiała tę prawdę. Cyceon pisał: „Jeżeli życie szczęśliwe może zostać utracone, to nie może być prawdziwie szczęśliwe. Kto nie ufa w wieczność dobra, jakie posiada, musi się obawiać jego utraty, a w tej obawie nie może być szczęśliwy”¹¹⁰. Ostatecznie, z każdej perspektywy dochodzimy do tego samego wniosku: prawdziwe szczęście człowieka, będące równocześnie celem jego moralnych dążeń, znajduje się poza tym życiem, w jakimś świecie bliższym Bogu. Instynkt ludzkości, łączący moralność z religią, okazuje się więc w pełni uzasadniony. Kant miał rację, twierdząc, że życie

¹¹⁰ Zob. Cyceon, *De finibus bonorum et malorum*, księgi I–II, rozdz. 27.

przyszłe i Bóg¹¹¹, który w tym życiu łączy szczęście z wypełnieniem moralnego prawa, są niezbędnymi postulatami moralności.

Kant mylił się jednak w przypuszczeniu, wynikającym z jego jednostronnego spojrzenia, że rozum spekulatywny nie ma wiedzy o tych postulatach wynikających z rozumu praktycznego. W rzeczywistości taka sprzeczność w człowieku nie istnieje, chyba że sam ją wprowadzi. Przeciwnie, wymagania moralnej strony człowieka, wrodzone aspiracje do prawdy, dobra i piękna absolutnego, stanowią dla rozumu spekulatywnego podstawę do wnioskowania, że istnieje coś poza tym, co doczesne i zmysłowe. Rozum, który podąża za tą wskazówką i szczerze szuka prawdy w wyższej sferze, niechybnie ją znajdzie. Ta wyższa sfera nie jest bowiem daleka; człowiek, stojący na szczycie natury, a zarazem dążący duszą do czegoś ponad nią, znajduje się właśnie na jej granicy. „Nie jest daleko od każdego z nas”¹¹².

¹¹¹ Na zarzut, że moralna dążność, której celem jest szczęście, musiałaby być uznana za egoistyczną, odpowiemy później, omawiając kwestie związane z obowiązkiem.

¹¹² *Acta Apostolorum*, 17, 27; by szukali Boga, czy Go może nie dotkną i nie znajdą, bo przecież nie jest On daleko od nikogo z nas (przyp. – DK).

VIII.

ZAKON PRZYRODZONY I SUMIENIE

Widzieliśmy cel dążenia moralnego; teraz pojawia się pytanie, jaka jest droga do tego celu, czyli jaka norma, jakie prawo rządzi moralnym postępowaniem człowieka? W otaczającej nas naturze wszędzie spotykamy prawa, czyli stałe zasady, według których wszystkie byty wypełniają swoje zadania w wszechświecie. Promień światła drga i odbija się zgodnie z prawami falowania, strumień płynie i krąży według zasad grawitacji, kwiat rozwija się z pączka, ptak buduje gniazdo – wszystko zgodnie z prawami swojego gatunku. Czy człowiek, jako część natury, miałby być jedynym, który nie ma swojego prawa? Człowiek wyróżnia się spośród innych bytów rozumem i wolną wolą. Inne istoty wypełniają swoje prawa i dążą do celów natury nieświadomie i koniecznie – człowiek, wolny od tej konieczności, poznaje cele natury i częściowo rozumie jej porządek. Ale czy nie właśnie w tym tkwi sposób, w jaki natura nakłada na niego swoje prawa? Dla najprostszych istot natura wyznacza prawa w ich fizycznym ustroju – dla innych odzwierciedla je w ich instynktach psychicznych – człowiekowi pozwala poznać je za pomocą rozumu. Jest to jedynie inny sposób ich ogłoszenia.

Niższe istoty natura prowadzi do swoich celów koniecznością fizyczną; człowiekowi, który tej konieczności nie podlega, nakłada obowiązek moralny, który nie ogranicza jego wolności, lecz ją ukierunkowuje. Gdy z tego ogólnego poglądu przejdziemy do bliższego spojrzenia na człowieka, jeszcze wyraźniej dostrzeżemy ten sam rezultat. Faktem jest, że ludzie na ogół są świadomi istnienia jakiegoś wrodzonego prawa, które kieruje ich postępowaniem i w swych głównych zarysach jest dla wszystkich jednakowe.

W przeszłości próbowano temu wielkiemu faktowi zaprzeczyć, opierając się na relacjach wątpliwych podróżników, którzy opowiadali o ludach rzekomo pozbawionych uczuć moralnych lub mających moralność zupełnie odmienną od naszej. Obecnie, gdy Europejczycy mają więcej kontaktów z plemionami pierwotnymi i uważniej je obserwują, wszędzie znajdują wspólne podstawy etyczne: rodzinę, własność, władzę i religię. Na podstawie wspólnych pojęć o sprawiedliwości, własności czy obowiązku dotrzymywania umów wchodzi z nimi w porozumienia. Choć spotykają się z nieuczciwością i czasem muszą bronić swoich praw siłą (co zdarza się także w Europie), nigdy nie napotykają niezrozumienia zasad uczciwości. Nowsi podróżnicy, którzy ogólnie rzecz biorąc prowadzą bardziej sumienne obserwacje, ze zdziwieniem dostrzegają u najdzikszych plemion wyraźne, choć ograniczone, pojęcia i uczucia moralne. Darwin, podróżując na statku z kilkoma Patagończykami z Ziemi Ognistej – ludu, który uchodzi za jeden z najbardziej prymitywnych – był zaskoczony jasnością ich wyobrażeń moralnych i religijnych.

Murzyn z Sudanu, porwany jako chłopiec przez arabskich łowców niewolników (a którego poznaliśmy później jako księdza w Krakowie), opisał niedawno swoje dzieciństwo i niewolę. Co uderza w tym prostym i szczerym opowiadaniu, bardziej nawet niż okrucieństwo Arabów, to subtelność osobistych, ro-

dzinnych i towarzyskich uczuć tych czarnoskórych ludzi, których, oceniając z daleka, często bierzemy za zimne, niemal posągowe istoty¹¹³.

Ale założmy, że u dzikich ludów istnieją jedynie prymitywne, skarłowaciałe, bądź zupełnie zdeformowane pojęcia moralne; założmy nawet, że niektóre plemiona są ich całkowicie pozbawione. Co to właściwie dowodzi przeciwko istnieniu prawa naturalnego? Zwracam się z pytaniem do tych badaczy, którzy swoje wnioski budują na obserwacji dzikich plemion: jak postępują, gdy chcą zbadać i opisać właściwy typ danej rośliny? Czy szukają jej wyłącznie w miejscach, gdzie nie ma warunków do jej rozwoju, gdzie brak światła, wody, a ciężki kamień zmusza ją do kurczenia się i zaniku? Czy raczej wybierają swoje okazy tam, gdzie roślina, mając sprzyjające warunki, rozwija się normalnie?

Postępujcie więc podobnie, kiedy próbujecie rozważać naturę ludzką. Ilu na ziemi znajdziemy prawdziwie dzikich ludzi, i gdzie ich szukać? Można ich znaleźć w niewielkich grupach, żyjących w śnieżnych norach Grenlandii czy na pustyniach podzwrotnikowych, gdzie trudne warunki życia i ciężka walka o przetrwanie pochłaniają wszystkie siły, ograniczając rozwój wyższych zdolności. A jednak wszystkich tych ludzi razem jest znacznie mniej niż mieszkańców jednego kraju cywilizowanego.

Tymczasem, wszędzie tam, gdzie ludzkość znajduje normalne warunki życia, rozwija się społeczeństwo i powstaje cywilizacja. Wraz z rozwojem tej cywilizacji wyłaniają się coraz bardziej wyraźne pojęcia moralne. Co więcej, gdy zdarza się, że odrębne cywilizacje, wyrosłe niezależnie od siebie na dwóch końcach świata, stykają się – jak to miało miejsce w XVI wieku, gdy Europa nawiązała kontakt z Chinami i Japonią – wówczas okazuje się ze

¹¹³ Pamiętnik niewolnika afrykańskiego, Daniela Sorur Farim Den. Przekład polski, wydany osobno przez Misje Katolickie 1891 r.

zdumieniem, że ich pojęcia moralne są zbieżne, opierają się na jednym kodeksie prawa naturalnego¹¹⁴.

Jeśli chcemy głębiej zrozumieć zgodność między ludźmi w zakresie pojęć moralnych, a także różnice między dzikimi ludami a wychowañcami różnych cywilizacji, musimy odróżnić naczelne zasady prawa natury, czyli ogólne pryncypia moralności, od ich dalszych dedukcji i zastosowań. Pryncypia są jednakowe i powszechnie znane, ale dedukcje bywają trudne, a w praktycznym zastosowaniu często pojawiają się różnorodne uboczne względy, które zaciemniają istotę sprawy. Cóż może być jaśniejszego i bardziej logicznego niż zasady sprawiedliwości? A jednak, w konkretnych przypadkach prawnicy i moralisci niejednokrotnie się różnią w swoich opiniach. Zasada „nie zabijaj” jest prosta i powszechnie akceptowana, lecz jednocześnie uznajemy, że w wojnie zabijanie jest dopuszczalne, a kwestia kary śmierci pozostaje przedmiotem nieustających sporów. Podobnie zwyczaj pewnych plemion polegający na zabijaniu starych rodziców współistnieje z ich świadomością zasad moralnych, takich jak zakaz zabijania i nakaz szacunku wobec rodziców. W sytuacjach, gdy koczownicze życie czyni starców ciężarem zarówno dla nich samych, jak i dla wspólnoty, zastosowanie ogólnych zasad staje się dla prymitywnych umysłów niejasne, a możliwość błędu jest realna.

¹¹⁴ Por. F. Le Play, *La Paix Sociale, Pièces annexées I. Le Dialogue Éternel* – ciekawe studium o dekalogu Chińczyków. Frédéric Le Play w *La Paix Sociale* analizuje warunki konieczne do utrzymania harmonii społecznej. W sekcji *Le Dialogue Éternel* ukazuje wieczny dialog między różnymi klasami i grupami społecznymi, które starają się znaleźć równowagę między tradycją, hierarchią a postępem i zmianami. Le Play podkreśla, że stabilność społeczna opiera się na moralności, rodzinie i pracy, a zaniedbanie tych fundamentów prowadzi do napięć i kryzysów. Jego podejście ma konserwatywny charakter – uważał, że najlepszym sposobem na utrzymanie pokoju społecznego jest przestrzeganie naturalnych i historycznych zasad współżycia, zamiast rewolucyjnych zmian (przyp. – DK).

Jeśli genialny Platon mógł rozważać, że zabijanie ułomnych dzieci dla dobra społeczeństwa jest dopuszczalne, to tym bardziej dzikie ludy mogą uważać, że zgładzenie niedołęźnych starców jest słuszne z podobnych powodów. Podobnie, jeśli po wielu krzywdach doznanych od obcych traktują wszystkich obcych jako wrogów, to nie jest zaskakujące, że uważają rozboje i podstępny wobec nich za dopuszczalne formy obrony.

Krótko mówiąc, ilekroć ludzie, nawet barbarzyńcy czy dzicy, poważnie błędzą w pojęciach etycznych, zawsze można wykazać, że sytuacja jest skomplikowana z powodu różnorodnych czynników i okoliczności, które zaciemniają zasadę. Równocześnie jednak w innych warunkach ci sami ludzie okazują, że znają tę zasadę etyczną i potrafią ją stosować w swoim życiu.

Już wydaje się, że jesteśmy blisko zrozumienia istoty prawa przyrodzonego. Jednak wokół tego pojęcia narosło wiele uprzedzeń i błędnych wyobrażeń, które musimy starannie wyjaśnić. Wierzmy, że po dokładnym wytłumaczeniu wielu z tych, którzy byli początkowo uprzedzeni, powie: „Jeśli w ten sposób rozumiemy się prawo natury, to któż mógłby mu zaprzeczyć?”

Uprzedzenia i nieporozumienia wynikają z dwóch źródeł. Po pierwsze, Kant, jak to już widzieliśmy, postrzegał prawo moralności jako czysto subiektywną formę umysłu, która działa z bezwzględną koniecznością. Jest to już pewne uznanie prawa przyrodzonego, ponieważ ta forma pojmowana jest jako coś, co tkwi w naturze ludzkiego umysłu. Błąd polega jednak na przypuszczeniu, że forma ta jest z góry dana i niezależna od przedmiotu. To oczywisty błąd, ponieważ widać, że forma ta rezonuje i motywuje swoje nakazy, a w konkretnych zastosowaniach często zbacza z właściwego toru i błądzi.

Z drugiej strony, dzisiejszy kierunek pozytywistyczny zajmuje stanowisko całkowicie przeciwne: obserwuje zwierzęta, szukając w nich załączków skłonności altruistycznych, bada lu-

dzi, szczególnie tych z dzikich plemion, klasyfikuje ich zwyczajem i popędy – i nie chce słyszeć o żadnym innym prawie natury. Jest to również pewnego rodzaju uznanie prawa przyrodzonego, ponieważ zarówno instynkty zwierząt, jak i powszechne skłonności ludzi są bez wątpienia wyrazem pewnych praw i zamiarów natury.

Jednak ten pogląd również jest zbyt wąski i jednostronny. Pod jego wpływem wielu ludzi wyobraża sobie, że prawo natury to jedynie to, co wynika z ślepego instynktu człowieka: odżywianie się, rozmnażanie, obrona przed zagrożeniami. Ale żeby, na przykład, sprawiedliwość wobec innych czy nawet szacunek wobec rodziców należały do prawa natury, tego już nie są w stanie pojąć¹¹⁵.

Wychodzą oni z założenia, że człowiek nie ma szerszego zadania w myśli natury niż zwierzę, ani innego sposobu uświadamiania sobie celów natury niż instynkt zwierzęcy. To założenie jest jednak wyraźnie błędne wobec faktu, że człowiek jest znacznie bardziej hojnie obdarzony przez naturę.

Zwierzętom, które kierują się wyłącznie instynktami, natura wyznaczyła w tychże instynktach całe ich zadanie. Dlatego, ogólnie mówiąc, natura hojniej wyposaża je w instynkty, szczególnie te gatunki, które mają najmniej zmysłu, czyli owego cienia rozu-

¹¹⁵ Znany psycholog Richet, w studium „O miłości” wydanym w *Revue des deux mondes* (1 marca 1881 r.), utrzymuje, że miłość macierzyńska jest prawem natury; ale miłość ojcowska, tudzież miłość dzieci względem rodziców, nie są wcale prawem natury, tylko sztucznym cywilizacji produktem: a to dlatego, że te ostatnie nie występują w formie niezwyciężonego instynktu, jak uczucie macierzyńskie, a u zwierząt, jego zdaniem, wcale się nie jawią. – Nie uważa Richet, wykształcenie dziecka na człowieka czegoś więcej wymaga z natury, niż odkarmienie zwierzątka, i że tu niezbędne są łączne starania ojca i matki przez długie lata; skąd rodzi się znowu wymaganie pewnej wzajemności od dziecka. Mniejsza o to, czy wszystkie te uczucia są instynktowe, w każdym razie wszystkie odpowiadają żądaniom naturalnego porządku rzeczy, a więc do prawa natury należą – jak w dalszym ciągu tłumaczymy.

mu. Człowiek, obdarzony rozumem, który pozwala mu zrozumieć cele i porządek natury, powinien słuchać nie tylko swoich instynktów, ale także rozumu, który przekłada mu wymagania naturalnego porządku. Dopiero w ten sposób człowiek spełnia zamiary natury i odpowiada jej prawom. Tym samym prawem człowiek powinien podjąć pracę niezbędną do utrzymania życia – nawet jeśli żaden fizjologiczny popęd go do tego nie zachęca, ponieważ rozum wskazuje na tę konieczność. Dalej, wobec innych ludzi powinien zachowywać się jak wobec równych sobie, gdyż rozumie, że wszyscy są w naturze równi. Gdyby traktował innych jak rzeczy, które można całkowicie sobie podporządkować i wykorzystywać dla własnych celów, naruszałby porządek natury, a tym samym łamałby jej prawo.

Z tej moralnej równości między ludźmi wypływają również wszystkie zasady sprawiedliwości. I tak dalej: ze stosunków człowieka do jego otoczenia, z jego wewnętrznych relacji (części niższej wobec wyższej), a także z relacji wynikających z istoty ludzkiego społeczeństwa, rozwija się logicznie całe prawo naturalne moralnego postępowania człowieka.

I oto mamy zakon przyrodzony: jest to po prostu naturalny porządek rzeczy, o ile wymaga od człowieka odpowiedniego postępowania. Istnieje przedmiotowo jakiś porządek, to znaczy, określone stosunki między rzeczami a człowiekiem – to jest oczywiste. Człowiek poznaje ten porządek rozumem i powinien postępować zgodnie z jego wymaganiami – to także jest jasne. W przeciwnym razie działałby wbrew porządkowi i przeciwko swojej własnej, rozumnej naturze.

Człowiek ma naturalne upodobanie nie tylko w tym, co dogadza zmysłom, ale także w porządku, harmonii, sprawiedliwości, która wyrównuje, w męstwie, dzięki któremu jednostka poświęca się dla dobra ogółu, w miłości ludzi, która różnorodność łączy w jedność, oraz w każdej cnocie, która zawsze jest pewnym

rodzajem porządku miłości. Spełniając czyn cnotliwy, człowiek zazwyczaj doświadcza pewnej satysfakcji, która w wyższej skali odpowiada przyjemności zmysłowej wynikającej z właściwego spełniania funkcji organicznych.

Natomiast dopuszczając się czynu niegodziwego, niesprawiedliwości czy uszczerbku dobra powszechnego na rzecz własnej korzyści, człowiek normalnie odczuwa wyrzuty sumienia, wstyd, czy wewnętrzny ból. Te uczucia nie są oczywiście celem ani końcem moralnego postępowania, ale stanowią wyraźny dowód i oznakę, że postępowanie zgodne z porządkiem jest naturalnym prawem i wymogiem samej ludzkiej natury.

Takie pojęcie zakonu przyrodzonego tkwi głęboko w powszechnych przekonaniach. Jeśli zapytać kogokolwiek, czy źle jest znieważać drugiego człowieka, odpowiedź będzie brzmiała: „Tak, to jest złe”. A gdyby zapytać, dlaczego tak uważa, poda powody takie jak godność człowieka, równość między ludźmi albo coś podobnego. Co to oznacza, jeśli nie uznanie, że obiektywny porządek rzeczy stanowi normę obowiązków moralnych? Trzeba jedynie jasno to sobie uświadomić.

Z idei prawa natury wynika jego konieczność – bezwzględna w teorii, warunkowa w rzeczywistości. Wyjaśnię to. Bezwzględnie konieczne jest, że w określonych stosunkach obowiązki wynikające z prawa natury są takie, a nie inne, ponieważ tak jak konieczna i niezmienna jest istota rzeczy, tak konieczne i niezmiennie są wynikające z niej stosunki oraz ich wymagania w porządku moralnym. Jednakże ich realizacja jest warunkowa. Na przykład: Bóg mógł nie stworzyć człowieka, ale skoro go stworzył, nie może nie wymagać od niego religii. Człowiek mógłby istnieć sam, jak Adam na początku swojego istnienia, wtedy obowiązki względem bliźnich nie miałyby zastosowania. Jednak gdy ludzie się rozmnożyli, wyniknęły z natury rzeczy obowiązki czci wobec rodziców czy sprawiedliwości wobec innych.

Nie tylko fakty, które natura stale wytwarza, ale również fakty przejściowe, które człowiek świadomie wprowadza, wchodzą w zakres porządku rzeczy objętego prawem natury. Człowiek może zdecydować się nie żenić i nie mieć dzieci, ale jeśli się na to zdecyduje, obowiązki ojcostwa wynikają z prawa natury. Podobnie, człowiek może nie zawierać umów ani nie składać obietnic, ale jeśli to robi, prawo natury nakłada na niego obowiązki ich dotrzymania. Wprowadzenie takich faktów w porządek rzeczy pociąga za sobą wymogi tego porządku. W tym sensie prawo natury jest podobne do twierdzenia z geometrii czy mechaniki: zakłada istnienie pewnych warunków, ale gdy te warunki zaistnieją, obowiązuje w sposób konieczny i niezmienny.

Z tego pojęcia prawa natury wynika także jego stosunek do Boga. Spencer twierdzi, że chrześcijańska etyka opiera się wyłącznie na „mniemanej wolnej woli Bożej” – co jego zdaniem przypomina zabobony dzikich ludów¹¹⁶. Jakże wielu ludzi, nawet niezgadających się zresztą ze Spencerem, podziela ten pogląd! Tymczasem pokazaliśmy już – i to samo można znaleźć w każdej chrześcijańskiej etyce – że prawo natury wynika z porządku rzeczy w sposób konieczny. Sam Bóg, tworząc takie, a nie inne istoty, nie mógł ustanowić innego prawa. Na przykład, kłamstwo i zabójstwo nie są złe dlatego, że Bóg je zakazał, lecz przeciwnie, Bóg zakazał kłamstwa i zabójstwa, ponieważ z istoty rzeczy są one złe. Ich zło wynika z ich własnej natury – są one sprzeczne z porządkiem.

Wszelako Bóg, będąc źródłem wszelkiego bytu, jest również początkiem i pierwowzorem porządku rzeczy. Pojął ten porządek odwiecznie i w czasie go urzeczywistnił. Stworzywszy istoty rozumne, chce koniecznie – jak wcześniej wspomniano – aby dostosowywały się one swoimi czynami do tego porządku. Postępując w ten sposób, udoskonalają się moralnie, stając się samodzielnie

¹¹⁶ H. Spencer, *The data of ethics*, rozdział IV.

takimi, jak wymaga ich natura i jak chce Bóg, dążąc własnymi czynami do swego przyrodzonego celu: doskonałości i szczęścia.

Zakon natury jest zatem istotnie prawem Bożym – nie ustanowionym dowolnie, lecz koniecznym w omówionym znaczeniu. Ród ludzki, o ile nie zaślepia się dobrowolnie, zawsze jest świadomy pewnego związku między Bóstwem a prawem moralnym. Podobnie jak mądre prawa natury fizycznej skłaniają ludzi do myślenia o Bogu jako Panu przyrody, tak również prawo, które odkrywają w głębi swojego sumienia, daje im powód do uznania Boga za prawodawcę tego prawa i do poczucia odpowiedzialności przed Nim za jego wypełnianie.

„To było, jak widzę – pisze Cyncero – najmądrzejsze zdanie między ludźmi: że prawo nie jest wcale wynalazkiem ludzkich rozumów ani postanowieniem narodów, lecz czymś wiecznym, co całym światem rządzi swoją mądrością zakazów i przykazań. To najwyższe i ostateczne prawo uznano za myśl Bożą, która rozumnie włada i rządzi wszystkim”¹¹⁷.

Podobne myśli znajdujemy u Platona, w dialogu *Timajos* oraz w dziesiątej księdze *O prawach*. Jednak najdobitniej wyraża się Cyncero w trzeciej księdze *De Republica*: „Wszystkie narody i wszystkie czasy wiąże jedno prawo wieczne i nieodmienne, a jeden wspólny mistrz i władca, Bóg. To On jest wynalazcą, zakonodawcą i sędzią tego prawa. A kto go nie słucha, ten sam siebie wyzbywa i naturą ludzką gardzi – co już samo w sobie jest karą nader surową, nawet jeśli uniknie innych kar, których można się spodziewać”¹¹⁸.

¹¹⁷ Cynceron, *De legibus*, rozdział II.

¹¹⁸ Cały ustęp, którego końcowe tylko zdanie przełożyłem, przytaczam tu w oryginalnym tekście; bo aż miło słuchać, jak pogański myśliciel, nie zbałamucony nowożytnymi teoriami, trzeźwo i głęboko rzecz rozumie.

Cała nauka o prawie natury, w naszej rozprawie wyłożona, w tych słowach się mieści. Cytuje ten ustęp Laktancjusz, *Institutiones Divinae*, księga VI, rozdział 8 *Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae*

Z tego pojęcia prawa natury wynika ostatecznie odpowiedź na istotne i odwieczne zagadnienie filozoficzne: w jaki sposób prawo natury dociera do świadomości człowieka? Jedni zakładają istnienie odrębnej władzy duchowej, tzw. zmysłu moralnego. Inni, opierając się na teorii wrodzonych pojęć, twierdzą, że Stwórca niejako wypisał moralne zasady na sumieniu każdego człowieka. Podobny pogląd znajduje się w teorii Kanta o formach subiektywnych *a priori*, z tą różnicą, że Kant kończy na tych formach, nie przypisując ich wyraźnie Najwyższemu zakonodawcy.

Wszystkie te koncepcje są jednak zbędnymi spekulacjami, wynikającymi z niezrozumienia istoty prawa natury, którą właśnie przedstawiliśmy. Skoro to prawo nie jest dowolne, lecz wynika z obiektywnych stosunków porządku rzeczy względem człowieka, to rozum, którym poznajemy ten porządek, wystarcza również do poznania prawa moralności. Nie potrzebujemy do tego odręb-

tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec aubrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hanc lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpret eius alius. per Senatum, aut per populum solvi hanc lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpret eius alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia quae putantur elfugerit.

„Istnieje bowiem prawdziwe prawo, czyli słuszny rozum, zgodny z naturą, powszechny, stały i wieczny, który nakazując, wzywa do obowiązków, a zakazując, odstrasza od oszustwa. Jednak nie nakazuje ani nie zakazuje na próżno ludziom prawym, tak samo jak nie może skłonić ludzi niegodziwych do posłuszeństwa. Tego prawa nie wolno ani uchylić, ani umniejszyć, ani w całości znieść. Nie możemy się od niego uwolnić ani przez uchwałę senatu, ani przez decyzję ludu. Nie potrzebuje ono żadnego wyjaśnienia ani tłumacza. Nie będzie jednego prawa w Rzymie, innego w Atenach, jednego teraz, innego w przyszłości, ale to samo prawo będzie obowiązywało wszystkie narody i przez cały czas – jedno, wieczne i niezmiennie. A jeden będzie wspólny nauczyciel i władca wszystkich – Bóg, który jest twórcą, sędzią i prawodawcą tego prawa. Kto mu nie będzie posłuszny, sam siebie oszuka, wzgardzi naturą człowieka i poniesie największą karę, nawet jeśli uniknie innych kar, które uważa się za surowe”.

nej władzy ani dodatkowych środków. Jak w sferze teoretycznej rozum, poznawszy za pośrednictwem zmysłów przedmioty, sam odkrywa ich relacje i zauważa podstawowe zasady bytu, takie jak zasady identyczności czy przyczynowości, tak samo w sferze praktycznej ten sam rozum ujawnia pryncypia postępowania wynikające z tych relacji obiektywnych.

Dziecko, osiągając zdolność rozumowania, widząc wokół siebie dobroczynną władzę rodziców, szybko pojmuję, że powinno podporządkować się tej władzy. Widząc obok siebie rodzeństwo, zaczyna dostrzegać równość między sobą a braćmi. Gdy na jego niekorzyść naruszana jest ta równość, odczuwa krzywdę i pojmuję jej naturę; z kolei, gdy samo skrzywdzi brata, uświadamia sobie, że postąpiło źle, czyniąc coś, czego nie chciałoby doświadczyć na sobie.

Słowem, w obu sferach – teoretycznej i moralnej – proces poznania jest taki sam. Rozpoczyna się od empirycznych obserwacji, rozwija dzięki samoistnej pracy rozumu i wspierany jest przez edukację, czyli wpływ osób już wykształconych. W obu przypadkach dochodzi się do podobnego rezultatu: w podstawowych zasadach, zarówno teoretycznych, jak i moralnych, ludzie się zgadzają, ale różnią w dalszych wnioskach i zastosowaniach. Dzieje się tak, ponieważ zasady są jasne i dostępne każdemu rozumowi, lecz ich rozwinięcie bywa trudne, a różnorodność okoliczności i motywów może powodować rozbieżności.

Zatem ta sama władza poznawcza, ten sam rozum, który odkrywa prawdy teoretyczne, ujawnia również prawdy moralne. Rozum teoretyczny jest jednocześnie rozumem praktycznym, jak ujmuje to nowoczesna filozofia.

Czym jest sumienie? Sumienie to funkcja rozumu, która stosuje ogólne zasady moralne do konkretnych czynów człowieka. Przed podjęciem działania zestawiamy w umyśle planowany czyn z poznanym prawem moralnym, a na podstawie zgodności lub niezgodności tego czynu z zasadą, oceniamy: „to jest właściwe” albo

„to jest niewłaściwe”. Ten osąd rozumu przed podjęciem działania jest sumieniem kierującym. Podobnie, po wykonanym czynie, rozum analizuje jego zgodność z zasadami moralnymi, a wyrok, jaki wówczas wydaje, jest pochwałą sumienia lub wyrzutem sumienia.

Dlatego, jak wcześniej stwierdziliśmy, sumienie analizuje: nie przemawia wyłącznie w formie prostych nakazów „rób to, nie rób tamtego”, ale wskazuje powody swoich wymagań, odwołując się do wyższych, obiektywnych zasad. To dowód na to, że sumienie nie jest samym prawodawcą, lecz jedynie organem, heroldem prawa moralnego.

Takie w ogólnym zarysie jest pojęcie prawa natury. Istnieje ono odwiecznie w umyśle Boga, najwyższego prawodawcy jako *lex aeterna*; w porządku przyrodzonym i naturalnych relacjach między istotami jest ono zapisane jak w kodeksie. Rozum ludzki, poznając naturę, odczytuje z tego kodeksu swoje obowiązki, dostrzega ich boskie pochodzenie i wskazuje woli, poprzez głos sumienia, jaką drogą powinno się zmierzać do celu.

IX.

OBOWIĄZEK

Mamy już określony cel i drogę do niego – dążność moralną oraz prawo tej dążności. Czy jednak pojęcie moralności jest już pełne? Brakuje nam jeszcze jednego czynnika: związku między tą dążnością a jej prawem, nazywanego obowiązkiem. Czym jest ta tajemnicza siła – *le devoir, das Sollen* – która przynagla nas do przestrzegania prawa moralnego? Widzieliśmy już, jak kantyści oddają jej niemal boską cześć, nie pytając, skąd pochodzi ani dlaczego wydaje takie rozkazy. Z drugiej strony, pozytywiści bezskutecznie starają się wyjaśnić jej pochodzenie w zwierzęcych instynktach. Najbardziej interesujące jest jednak to, że zarówno jedni, jak i drudzy oskarżają chrześcijańskie pojęcie moralnego obowiązku o... niemoralność!

Już Kant sformułował twierdzenie, że jedynie przestrzeganie prawa dla samego prawa jest moralne, a każda inna pobudka, poza cziłą dla prawa, jest niemoralna. W jego formalistycznym systemie to stwierdzenie jakoś da się zrozumieć. Jednak dzisiaj nawet ci, którzy z tym systemem nie mają nic wspólnego – materialści, filozofowie ewolucji, a nawet powieściopisarze, jak słynna George Eliot (Mary Ann Evans) – zaczynają bawić się w ten etyczny puryzm. Gorszą się moralnością Chrystusową, która obiecuje królestwo niebieskie za dobre uczynki, uznając ją za nieczystą i egoistyczną!

Taki zarzut ze strony tych ludzi naprawdę zdumiewa. Przecież to oni sami uznają egoizm – nawet zmysłowy – za źródło wszelkiego altruizmu. Wszelkie umoralnienie widzą jako formę zwierzęcej tresury, a za zasadnicze prawo natury i motor postępu uznają „walkę o byt,” która eliminuje słabsze jednostki. Tym samym stawiają zasadę, która usprawiedliwia wszelkie akty przemocy, a miłosierdzie i działania humanitarne traktują jako szkodliwe.

Nie sposób byłoby skończyć, gdyby zacząć wyliczać niemoralne wnioski wynikające z ich doktryny. Dlatego ich oburzenie wobec etyki ewangelicznej to prawdziwe *scandalum pharisaicum*. Pomijając już ich zarzuty, spójrzmy obiektywnie na stosunek między powinnością moralną a szczęściem. To najlepiej pozwoli nam odpowiedzieć na pytanie: czy jest coś niewłaściwego w pojęciu szczęścia końcowego jako nagrody za wypełnienie moralnego zadania?

Już wcześniej ustaliliśmy, że natura ludzka domaga się tego szczęścia, a dwie podstawowe dążności człowieka – do szczęścia i do etycznego ideału – muszą ostatecznie się pogodzić. Nawet Kant to przyznaje, choć czyni zastrzeżenie, że szczęścia nie powinniśmy pragnąć inaczej, jak tylko dlatego, że nakazuje to prawo moralne. Ale czy ta poprawka Kanta nie wydaje się naciąganiem natury dla potrzeb jego systemu? Czyż nie rozniją się on tutaj z oczywistym faktem psychologicznym, że żądza szczęścia jest tak samo pierwotna i wrodzona jak aspiracja do etycznego porządku? Nie można ot tak podporządkować jednej z tych dążeń drugiej tylko dla spójności teoretycznej. Zamiast tego, należy uważnie badać ich wzajemne relacje w naturze człowieka. Tylko takie podejście pozwoli nam lepiej zrozumieć ogólny plan natury w odniesieniu do tej kwestii.

Przyglądając się naturze, już w świecie zwierzęcym zauważamy zasadę, że każda czynność zgodna z celami natury i odpowiadająca potrzebom jednostki lub gatunku jest przynajmniej w pewnym stopniu związana z przyjemnością. Natomiast czyn-

ności szkodliwe i sprzeczne z celami natury są powiązane z cierpieniem. Dla istot nierozumnych, które nie są w stanie pojąć istotnych celów natury, przyjemność ta działa jako motor napędzający właściwe czynności, a cierpienie jako bodziec do unikania lub naprawiania działań przeciwnych. Choć ten mechanizm, jak wszystko w naturze, może podlegać zakłóceniom i przypadkowym zbożeniom, to jego ogólny plan jest jasny i niezaprzeczalny.

Człowiek, w zakresie swojego życia fizycznego, również doświadcza tych samych zmysłowych przynęt, co zwierzęta. Jednak jako istota obdarzona rozumem, potrafi on także rozpoznać i ocenić cele natury w ich istocie. Dlatego człowiek może kierować się dwojakim dobrem: przyjemnością (*bonum delectabile*) lub wymaganiami obiektywnego porządku i zamiarem natury, czyli powinnością (*bonum honestum*). Na przykład może dążyć do zaspokojenia głodu nie tylko dlatego, że odczuwa smakowitą przyjemność czy fizyczny dyskomfort, ale również dlatego, że rozumie konieczność spożycia pokarmu dla utrzymania zdrowia.

Jednak człowiek, jako istota rozumna, nie ogranicza się tylko do funkcji zwierzęcych. Żyje również życiem umysłowym, społecznym i religijnym. I w tych dziedzinach odnajdujemy te dwa rodzaje dobra, równie naturalnie ze sobą powiązane. W sferze wewnętrznej, odpowiednikiem postępowania zgodnego z prawem natury jest uznanie sumienia; w sferze zewnętrznej natomiast – szacunek społeczny, dobre imię, a w wyższych przypadkach, chwała. Zarówno pochwała sumienia, jak i dobra sława są przyjemnościami związanymi z dobrymi czynami, podobnie jak przyjemny smak jest związany z właściwie spożytym posiłkiem. We wszystkich aspektach ludzkiego życia zauważamy ten sam układ: dobro zgodne z zasadami samo w sobie przyciąga rozsądną wolę, a dodana do niego przyjemność wzmacnia tę atrakcyjność jako przynęta i doraźna nagroda. Podobnie w przypadku czynów złych: łączą się z nimi, zgodnie z zamysłem natury, cierpienia fizyczne, wyrzuty sumienia

i dezaprobata społeczna. Te elementy wzmacniają odstraszającą siłę zła, działając jako kara.

Z tego wynika, że człowiek postępuje moralnie nie tylko wtedy, gdy dąży do dobra samego w sobie (jak wymaga Kant), ale także gdy poszukuje przyjemności w harmonii z dobrem zgodnym z zasadami. Taka dążność jest zgodna z jego naturą i całym zamyśłem porządku naturalnego. Natomiast człowiek działa niemoralnie, gdy szuka przyjemności bez uwzględnienia dobra zgodnego z zasadami lub wręcz wbrew niemu.

Człowiek, jako jedyna istota na ziemi obdarzona wolną wolą, ma zdolność wpływania na swoją naturę, a także możliwość działania w sposób przewrotny. Może więc zakłócać tę harmonię między dobrem i przyjemnością, co faktycznie czyni, i to często w sposób głębszy. W konsekwencji zdarza się, że cnota jest niesłusznie piętnowana, a przyjemność zmysłowa pojawia się w sytuacjach niezgodnych z naturą. Nawet wyrzuty sumienia mogą być stłumione przez nadmiar występku. Można zatem stwierdzić, że o ile w świecie zwierzęcym zakłócenia tej harmonii są wyjątkowe, to w świecie ludzkim, zwłaszcza w społeczeństwach skażonych wyrafinowaną cywilizacją, jedynie ślady tej naturalnej harmonii można dostrzec *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui*¹¹⁹.

Stąd wynika, że doczesny związek przyjemności z obowiązkiem nie stanowi ostatecznej sankcji moralności w zamyśle natury. Widzieliśmy wcześniej, jak wszystkie systemy etyczne, które na tym opierają moralność, zawodzą. W świecie zwierzęcym taki związek wystarcza do realizacji celów natury i utrzymania jej zasad – co zapewne wprowadza w błąd niektórych filozofów. Jednak w świecie ludzkim, gdzie ten układ podlega woli i nawet przewrotności człowieka, nie może on być wystarczającym środkiem do osiągnięcia celu.

¹¹⁹ *Ecclesiasticus* l. 15, 14; Bóg od początku stworzył człowieka i pozostawił go w rękach jego wolnej woli.

Natura poprzez ten doczesny związek przyjemności z obowiązkiem jedynie ułatwia spełnianie powinności, wskazując, że obowiązkowi należy się przyjemność. Tym samym – jak już wiemy – prowadzi do przekonania, że te dwa rodzaje dobra, które w tym życiu często się rozchodzą, a jednak do siebie przynależą, muszą w końcu zejść się w innym życiu. Tam doskonałość moralna powinna spotkać się z najwyższym szczęściem. Dopiero z tego kulminacyjnego punktu płynie na ludzkie życie prawdziwa moc obowiązku.

* * *

Na podstawie tych badań pojęcie obowiązku staje się jasne. Obowiązkiem nazywamy tę swoistą konieczność, która wiąże wolę z prawem moralnym. Ta konieczność nie jest fizyczna, ponieważ wola nie podlega przymusowi fizycznemu, a taki przymus znosiłby samo pojęcie moralności. Jest to konieczność, która odpowiada naturze woli – przedstawiona przez rozum w formie dobra, które jest dla woli niezbędne. Czym więc jest to dobro, które wiąże wolę ludzką? Widzieliśmy, że zarówno dobro zgodne z porządkiem naturalnym (tzw. dobro należyte), jak i dobro przyjemne przyciągają wolę. Jednak dopóki oba te dobra przedstawiają się jako względne, częściowe, a nawet sprzeczne, żadne z nich nie przedstawia dla woli czegoś koniecznego. Na przykład, widzę, że sprawiedliwość wobec bliźniego jest czymś pięknym, a dobra sława czymś miłym, ale nie widzę jeszcze, dlaczego miałbym koniecznie wybrać te dobra i postąpić w ten sposób. W tym punkcie brak mi pełnego pojęcia obowiązku.

Dopiero kiedy dostrzegam bezwzględność obu form dobra – gdy rozumiem, że sprawiedliwy czyn wpisuje się w wymagania porządku wszechrzeczy, aż po najwyższy szczyt i źródło tego porządku, i że taki czyn, niezależnie od chwilowej przyjemności lub nieprzyjemności, korzyści czy straty, ostatecznie prowadzi mnie do pełnego i doskonałego szczęścia – wtedy moja rozumna natura

zostaje związana w dwojaki sposób. Jestem w pełni zobowiązany i muszę postąpić zgodnie z prawem moralnym.

Fizycznie zawsze mam możliwość działania wbrew obowiązku; tej wolności nikt mi nie odbierze, ani nie powinno się jej odbierać. Jednak jestem związany koniecznością moralną, ponieważ wszystkie racje, którym wola naturalnie podlega, zbiegają się tutaj w pełni. Aby działać przeciwnie, musiałbym celowo zaślepić swój rozum lub pozwolić, aby zaślepiły mnie namiętności.

Obowiązek jest więc wynikiem działania dwóch sił – dobra zgodnego z porządkiem (należytego) i dobra przyjemnego – które łączą wolę z prawem. Pierwsza z tych sił stanowi istotę obowiązku, druga zaś jest jego dopełnieniem i sankcją. Obie jednak wiążą wolę w takim stopniu, w jakim odnoszą się do wspólnego, najwyższego celu. Można mieć silne poczucie obowiązku, nie uświadamiając sobie jego powiązania z wyższymi celami. Jednak pełne zrozumienie mocy obowiązującej tego porządku wszechrzeczy osiąga ten, kto dostrzega w nim wyraz myśli i woli Stwórcy – nieskończenie doskonałego i godnego miłości.

Ten, kto wie, że moralne doskonalenie prowadzi do zbliżenia i upodobnienia się do Boga, i że Bóg, jako kulminacja moralnego porządku, jest także źródłem pełni szczęścia, rozumie prawdziwą naturę obowiązku. W ten sposób miłość Boga jako nieskończonej doskonałości staje się szczytem wrodzonej człowiekowi miłości do dobra i piękna. Jednocześnie dążenie do Boga, jako najwyższego naszego dobra, jest spełnieniem wrodzonego pragnienia przyjemności i szczęścia. Obie te miłości, skupiając się na jednym celu, łączą nas z prawem moralnym. Taka jest istota obowiązku. Żadna teoria, odcięta od Boga, nie potrafi właściwie wyjaśnić jego natury. W ostatecznym rozrachunku, wszystkie nauki, bliżej lub dalej, prowadzą do Boga; jednak najściślej i najbardziej oczywiście czyni to etyka, która sięga do samej świątyni ludzkiego sumienia.

X.

PRAWO

Korelatywem obowiązku jest prawo. Zakon przyrodzony, nakładając na człowieka obowiązki, równocześnie gwarantuje mu pewne prawa. Jeśli jestem zobowiązany do sprawiedliwego postępowania wobec innych, to automatycznie mam prawo oczekiwać od innych sprawiedliwości względem mnie. W ten sposób istnieją prawa przyrodzone, tak samo jak obowiązki przyrodzone, wynikające bezpośrednio z zakonu natury¹²⁰. Współczesne rozwa-

¹²⁰ Współczesne znaczenie słowa „prawo” w języku polskim obejmuje dwa różne, choć powiązane ze sobą pojęcia: ogólną normę postępowania (łac. *lex*, fr. *la loi*) oraz moralne uprawnienie do działania w określony sposób (łac. *ius*, fr. *le droit*). Historycznie, słowo „prawo” odnosiło się wyłącznie do tego drugiego znaczenia, podczas gdy normę postępowania określano mianem „zakonu”. Niektórzy autorzy proponują dziś zastąpienie „zakonu” słowem „ustawa”, jednak takie rozwiązanie nie jest całkowicie adekwatne. „Ustawa” odnosi się bowiem głównie do prawa stanowionego przez państwo, podczas gdy „zakon” (*lex*) obejmuje także prawa natury, zarówno fizyczne, jak i moralne, których nie można nazwać ustawami. W niniejszym tekście będziemy używać słowa „prawo” w znaczeniu *ius* (moralne uprawnienie), a dla wyrażenia *lex* (norma postępowania) posługiwać się słowami „zakon” lub „ustawa”, w zależności od kontekstu. Nie wykluczamy jednak użycia słowa „prawo” w znaczeniu *lex*, jeśli wynika to jasno z toku wypowiedzi, tak jak dzieje się to w innych językach, gdzie *ius/le droit* bywa stosowane w znaczeniu *lex/la loi*, np. w wyrażeniach takich jak *ius canonicum* (prawo kanoniczne) czy *le droit romain* (prawo rzymskie).

żania na temat prawa coraz częściej skłaniają się ku doktrynie, która postrzega prawo jako wyłącznie twór państwa, ostatecznie wywodząc jego istnienie z siły. Taka interpretacja przypomina wcześniejsze doktryny, które uzasadniały moralność jedynie poprzez odwołanie do przyjemności. Nie powinno dziwić, że w epoce, w której siła odgrywa dominującą rolę, także nauka podporządkowuje się temu trendowi, oferując hołd współczesnemu „bożkowi” siły.

Narody, które obecnie korzystają z potęgi, naturalnie skłaniają się ku teorii uznającej siłę za najwyższy autorytet – w istocie oddają w ten sposób hołd same sobie. Natomiast narody, które uległy przemocy silniejszych, często popadają w poczucie niemocy przypominające zabobonną trwogę przed nieujarzmionymi siłami przyrody. Takie narody łatwo przypisują swoje niepowodzenia brakowi siły, zakładając, że to ona sama mogłaby zapewnić wszystko. W efekcie, gdziekolwiek pojawia się teoria gloryfikująca siłę, widzą w niej potencjalne źródło zbawienia.

Jednakże warto zauważyć, że takie podejście opiera się na błędnym rozumieniu historii. Przez wieki byliśmy narodem szczęśliwym i potężnym, dzięki poszanowaniu praw człowieka i obywatela, które zapewniały zarówno dobrobyt, jak i siłę. Tymczasem narody, które uznawały jedynie siłę, nie były ani szczęśliwe, ani stabilne. Nasz upadek nie nastąpił w czasach poszanowania prawa, lecz w epoce, gdy zarówno prawo, jak i siła zostały zlekceważone. Nie należy jednak mieszać kwestii historycznych z fundamentalnym pytaniem o relację między siłą a prawem. Pytanie o to, ile siły potrzebuje państwo dla swojego istnienia i rozwoju, różni się od pytania o naturę prawa: czy jest ono wyłącznie emanacją siły, czy też istnieje niezależnie od niej, a siła powinna być jedynie jego narzędziem i strażnikiem?

Zwolennik zasady, która uznaje prawo za nadrzędne wobec siły, może postulować większe lub mniejsze użycie siły w jego

obronie, w zależności od wymagań danej sytuacji historycznej i lokalnej. Jednak w jego perspektywie siła jest zawsze środkiem pomocniczym. Taki człowiek uzna znaczenie siły w ochronie prawa, dostrzeże jej wartość i odda jej szacunek, gdy zobaczy ją na straży praw. Stąd wynika szczególny szacunek dla żołnierza, jako tego, który służy siłą w obronie ojczyzny – matki wszystkich praw człowieka. Natomiast wyznawca doktryny, która uznaje siłę za źródło prawa, darzy szacunkiem samą siłę, kłania się przed sukcesem jako jej przejawem i widzi w korzystnych faktach początek prawa. W istocie, taka postawa materializuje prawo przez materializm siły, a siłę uświęca świętością przypisaną prawu.

Jednakże, niezależnie od tego, czy zgadzamy się z tym stanowiskiem, nie powinniśmy unikać analizy tej doktryny. Trzeba spojrzeć jej prosto w oczy, przeanalizować jej wartość naukową i zrozumieć istotę relacji między siłą a prawem. To ważne, ponieważ wokół tych dwóch pojęć – siły i prawa – obraca się całe życie społeczne, podobnie jak w sferze indywidualnej funkcjonuje napięcie między przyjemnością a obowiązkiem, o którym pisałem w rozdziale II.

* * *

Siła jest pojęciem powszechnie zrozumiałym, ale czym jest prawo? To pytanie prowadzi do rozbieżności w interpretacjach nawet na poziomie podstawowym. Rozważmy na przykład debaty w różnych parlamentach: w Niemczech dotyczące ustaw majowych, w Belgii – sprawy szkolnej, czy na Węgrzech – kwestii małżeństw mieszanych. Po jednej stronie słychać argumenty odwołujące się do „praw sumienia”, „praw rodziców” i twierdzenia, że „nie macie prawa takich ustaw stanowić”. Zwolennicy tych głosów odwołują się do prawa, które w ich rozumieniu istnieje przed i ponad prawem stanowionym przez państwo, zako-

rzenionego w sumieniu i prawie naturalnym. Z kolei druga strona tej debaty często nie rozumie takiego sposobu rozumowania. Według nich prawo to to, co zostało uchwalone przez większość izb parlamentu i zatwierdzone przez władzę państwową. W ich perspektywie prawo, które nie ma wsparcia siły, jest pojęciem pozbawionym znaczenia. „Cóż znaczy prawo,” pytają, „jeśli nie jest poparte siłą?” Na pierwszy rzut oka można by przypuszczać, że różnice w podejściu do prawa wynikają wyłącznie z konfliktu interesów: silniejsi triumfują dzięki swojej przewadze, podczas gdy słabsi odwołują się do poczucia słuszności. Jednak głębsza analiza ujawnia, że w rzeczywistości mamy do czynienia z dwoma fundamentalnie różnymi doktrynami. Jedna z nich osadza prawo w sumieniu i prawie naturalnym, druga wywodzi je z państwa, a ostatecznie z siły.

Przyjrzyjmy się bliżej tej drugiej teorii. Nie zaprzecza ona istnieniu sumienia, ale oddziela je od prawa. Sumienie, według tej doktryny, należy wyłącznie do sfery wewnętrznej; reguluje moralność jednostki i karze jej naruszenia. W sferze zewnętrznego postępowania człowiek podlega jednak społeczeństwu, gdzie prawo wyznacza ustawa oparta na woli większości. Nakazy zawarte w ustawie określają obowiązki, a zawarte w niej pozwolenia wyznaczają prawa. Obowiązującą moc, która wymusza przestrzeganie ustawy i reguluje prawa i obowiązki społeczne, stanowi przymus państwowy. W tej koncepcji sumienie nie odgrywa żadnej roli w sferze prawa, tak jak państwo nie ingeruje w sferę sumienia. Są to dwie całkowicie odrębne i niezależne od siebie domeny.

Prawo naturalne w tej teorii staje się zbędne i nie znajduje w niej miejsca. W konsekwencji, tam gdzie ta teoria zdobyła dominację, jak w Niemczech, prawo natury zostało wyeliminowane jako przestarzały koncept. Nawet wykłady z zakresu prawa natury na uniwersytetach zostały zniesione. Wpływ tej dok-

tryny, wzmocniony przez przeważającą rolę niemieckiej nauki na Zachodzie w ostatnich dekadach oraz jej oddziaływanie na naukę w Polsce od kilkudziesięciu lat, spowodował szerokie jej przyjęcie. Dziś jest ona nauczana z katedr i opisywana w literaturze jako pewnik oraz uznana za zdobycz nowoczesnej myśli¹²¹.

Geneza tej teorii prowadzi nas do Kanta, który nadał jej filozoficzną formę. Dualizm bez syntezy, oddzielenie czynników, które nigdy się nie spotykają, jest charakterystycznym elementem jego myśli. Tak samo dzielił on spekulację na empirię i wiedzę *a prio-*

¹²¹ Otwierając pierwszy lepszy podręcznik używany w naszych studiach prawnych, na przykład *Prawo prywatne austriackie* Ernesta Tilla, znajdujemy tę doktrynę sformułowaną w sposób kompletny, a nawet popartą dowodami. Zdaniem autora, człowiek posiada zdolność prawną wyłącznie z prawa pozytywnego (czyli państwowego). Ludzie nie mogliby posiadać żadnych konkretnych praw, gdyby ustawa im ich nie nadała. Dowodem na to ma być fakt, że państwo może całkowicie odebrać pewnym osobom zdolność prawną. W starożytności, na przykład, liczna klasa ludzi – niewolnicy – była całkowicie pozbawiona praw (*Lex citationum*, część I, część II, rozdział 2, § 31). Innymi słowy, według tej argumentacji: jeśli państwo odbiera prawa, to oznacza, że je również nadało. Jest to jednak szczególna logika, z której wynikałoby, że państwo daje nam życie, ponieważ niektórym osobom życie odbiera; że daje nam dzieci, ponieważ prawo Sparty nakazywało pozbywanie się ułomnych noworodków; że daje nam ręce i nogi, ponieważ król Antioch odcinał je Machabejczykom. Podstawowy problem z tym rozumowaniem polega na tym, że zakłada ono, iż wszystko, co państwo czyni, ma prawo czynić – a właśnie to jest kwestią sporną. Co więcej, państwo w pewnych okolicznościach może odebrać jednostce coś, czego samo jej nie dało, na przykład życie lub wolność osobistą, jeśli dana osoba naruszyła cudze prawa. Sprawiedliwość może wówczas wymagać, by zabójca został pozbawiony życia lub wolności, mimo że jedno i drugie jest darem natury, a nie państwa. Warto zauważyć, że autor w przytoczonym fragmencie odnosi się do paragrafu austriackiego prawa, który stanowi podstawę naszej zdolności do posiadania ludzkich praw. Jednak ten sam paragraf w rzeczywistości zaprzecza wyraźnie przedstawionej przez niego doktrynie, a potwierdza naszą perspektywę. Konkretnie, § 16 Ustawa Cywilna (U. C.) stanowi, że „każdy człowiek ma prawa wrodzone, poznawane samym rozumem, i dlatego musi być uważany za osobę”.

Autor odpowiada na to, że uznanie praw przyrodzonych zawarte w paragrafie nie jest faktycznym postanowieniem prawnym, lecz jedynie motywem prawodawcy, zaczerpniętym z dominującej w tamtym czasie doktryny naukowej.

ri, dobro na należyte, a sferę życia wewnętrznego na zewnętrzną, moralność na prawo.

Jednak Kant jedynie nadał tej doktrynie filozoficzną formę; jej istota była już obecna w XVIII wieku w *Umowie Społecznej* Jana Jakuba Rousseau. Teoria ta, z kolei, jest w dużej mierze adaptacją pomysłów Tomasza Hobbesa, wyłożonych w XVII wieku¹²².

Filozofia Hobbesa przedstawia naturę człowieka jako pierwotnie egoistyczną, w której naturalny stan to wojna wszystkich przeciwko wszystkim. Według Hobbesa, człowiek z natury kieruje się wyłącznie egoistycznymi żądaniami i ma nieograniczone prawo do zdobywania dóbr oraz ochrony własnego życia. Jednak te same egoistyczne skłonności skłaniają ludzi do poszukiwania pokoju, ponieważ nieustanna wojna jest szkodliwa dla wszystkich.

Dążąc do pokoju, ludzie zawierają umowy społeczne, odstępując swoje pierwotne wolności i prawa na rzecz wspólnoty. W ten sposób powstaje państwo – społeczność zorganizowana, w której wyłania się zbiorowa wola i jej przedstawiciel, czyli władca. Hobbes twierdzi, że wola państwa jest absolutna; co państwo uznaje za dobre, jest dobrem, a co zakazuje, jest złem. Według tej doktryny, poza państwem nie istnieje żadne prawo, a państwo jest jedynym źródłem praw i obowiązków. Aby utrzymać porządek, państwo musi wymuszać przestrzeganie prawa, wzbudzając strach przed karami większymi niż potencjalne korzyści z naruszenia tego prawa. Rousseau, mimo że adaptował filozofię Hobbesa, nie wniósł do niej nowych treści. Kant natomiast wprowadził podział na dwie sfery: wewnętrzną, gdzie obowiązuje moralność intuicyjna, i zewnętrzną, gdzie pozostawił teorię Hobbesa i Rousseau

¹²² T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form, and Authority of Government. Human Nature of the Fundamental Elements of Policy. De Corpore Politico*. Trzy ważne dzieła Hobbesa w tym zakresie *Leviathan*, *Human Nature* i *De Corpore Politico*.

o państwie jako rezultacie umowy społecznej oraz prawie wynikającym z woli państwa.

Taka konstrukcja, próbująca wyjaśnić prawo jako wytwór woli ludzkiej, unika uznania istnienia prawa naturalnego, które mogłoby wskazywać na jego boskie pochodzenie. Gdyby uznać istnienie prawa przed lub poza państwem, prowadziłoby to do przyjęcia koncepcji prawa natury, a tym samym do idei Stwórcy jako źródła tego prawa. Dlatego, aby całkowicie oderwać pojęcie prawa od transcendentálnych źródeł, filozofia ta ostatecznie wyprowadza je z woli państwa i ludzkich umów. Pojęcie prawa jako tworu czysto ludzkiego, choć ugruntowane przez Hobbesa, ma swoje precedensy sięgające prawa rzymskiego. Prawo rzymskie, nazywane z podziwem „rozumem spisany” (*ratio scripta*), wyróżniało się formą, jasnością i porządkiem, szczególnie w zakresie prawa cywilnego. Jednakże w swoich zasadach i dążeniach, zwłaszcza w prawie publicznym, odzwierciedlało ono pogańską wizję rzeczywistości, która ubóstwiała człowieka w ramach prawa. To oskarżenie, choć poważne, znajduje swoje uzasadnienie w analizie źródeł i historii tego prawa.

Historia początków Rzymu, szczególnie w świetle nowoczesnych badań takich jak Niebura, Mommsena, Langego czy Willemsa¹²³, ukazuje dwa główne pierwiastki, które walczyły ze sobą i kształtowały strukturę państwa oraz jego system prawny. Na Kwirynale istniał patrycjat – społeczność o silnych tradycjach rodowych i religijnych, rządzona przez radę starszych (*senatus*) i wybieralnego króla. Była to społeczność o patriarchalnym charakterze, związana z tradycjami sabińskimi. Z tego starcia idei i tradycji zaczęły kształtować się podstawy rzymskiego systemu prawnego, które później wpłynęły na rozwój koncepcji prawa

¹²³ T. Mommsen; P. Willems, *Le Droit Public Romain*, księga I, rozdział II, sekcja § 3 por. § 2.

jako niezależnego od transcendencji, bazującego na ludzkich decyzjach i porozumieniach.

Na Palatynie istniała społeczność plebejuszy – tłum złożony prawdopodobnie z byłych niewolników obdarzonych względną wolnością, zbiegów oraz przybyszów¹²⁴. Byli to ludzie pozbawieni tradycji i formalnie bez religii, na początku całkowicie zależni od patrycjuszy, zapewne wykorzystywani głównie do pracy na roli. Z czasem jednak plebs zyskał prawa polityczne i zaczął odgrywać coraz większą rolę w rzymskim życiu publicznym. Pod przewodnictwem trybunów ludowych, plebejusze prowadzili walkę z patrycjatem, stopniowo zdobywając kolejne przywileje i stanowiska, które wcześniej były zarezerwowane wyłącznie dla arystokracji. W ciągu wieków wywalczyli dostęp do miejsc w senacie, urząd konsula, a nawet do funkcji arcykapłańskich, co symbolizowało pełne ich włączenie w struktury władzy i społecznego uznania. W miarę, jak wpływy plebejuszy zaczęły dominować w rzymskim rządzie i prawodawstwie, tradycyjny, patriarchalny oraz religijny charakter prawa stopniowo zanikał, a na pierwszy plan wysunęła się idea bezwzględnej woli ludu. Gdy plebejusze, po długiej walce, całkowicie zwyciężyli patrycjat, a jednocześnie podporządkowali sobie świat dzięki mądrości i wytrwałości patrycjatu, uwierzyli słowom swoich retorów i greckich sofistów, że są wszechpotężni, stanowią absolut.

Plebiscyt, czyli uchwała ludu, stał się wówczas legalnym źródłem prawa. Kiedy na czele tej plebejskiej wspólnoty stanął imperator, jako jej przedstawiciel i uosobienie jej wszechwładzy, naturalnym było, że świat pokłonił się przed nim niczym przed bogiem. Był to kulminacyjny moment rozwoju idei pogańskiej, która przez wieki ubóstwiała różne aspekty przyrody, zwierzęta i ludzkie namiętności, by ostatecznie dojść do bałwochwalstwa samego człowieka.

¹²⁴ Tytus Liwiusz, *Ab urbe condita*, Księga I.

Cezar jako „bóg” stał się najwyższym i najrealniejszym ucieleśnieniem tej apoteozy człowieka. W jego osobie skupiała się cała istota prawa rzymskiego. Cezar był źródłem prawa własności – ziemia była traktowana jako zdobycz wojenna, rozdawana podwładnym z woli pana. Cezar posiadał absolutną władzę nad życiem ludzi – co ujawniało się nie tylko w rozmiarach i brutalności dokonywanych mordów, ale także w sposobie, w jaki społeczeństwo na to reagowało. Zarzucano mu czasem okrucieństwo, ale nigdy bezprawie. Cezar był ponad wszelkim prawem: *Princeps solutus legibus est* – książę jest uwolniony od praw, jak zapisano w Digestach. Cezar był też twórcą prawa – bez żadnych ograniczeń. To, czego chciał, stawało się prawem¹²⁵. Ta wszechmoc wynikała z przekazania mu praw przez lud, który przeniósł na niego swoją władzę. *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*¹²⁶ – co podoba się władcy, ma moc prawa, ponieważ na mocy królewskiej ustawy lud przekazał mu całą swoją władzę i moc. To najczystsze wyrażenie idei umowy społecznej, która stała się podstawą teorii Hobbesa, Rousseau czy Kanta. W rzeczywistości jednak nie wnieśli oni niczego nowego – jedynie rozwijali koncepcje istniejące już w prawie rzymskim.

Podstawą prawa cesarskiego, zgodnie z jego własnymi zasadami, jest wyłącznie siła. Plebs jako wszechmoc, Cezar jako jej uosobienie, Rzym jako jej symbol: Rzym i siła stają się synonimami. Pojęcie prawa, które wywodzi się od ludu za pośrednictwem Cezara, łączy się z ideą prawa wynikającego z siły. Prawo rzymskie i świat Cezarów nie szukają oparcia poza siłą, nie się-

¹²⁵ Por. *Corpus Iuris Civilis*, Księga 105, rozdział 2, paragraf 4.

¹²⁶ Digesta, Księga I, *De Constitutionibus Principum* (O księgach cesarskich), lex IV. Por. Institutiones, *De Iure Naturali* (O prawie naturalnym), rozdział II; por. Codex Justinianus, *De Veteri Iure* (O dawnym prawie), Lex XVII.

gają myślą dalej. Dla nich źródło prawa w sumieniu pozostaje nieznany światłem – a może raczej zapomnianym, ponieważ w dawnych dziejach Rzymu można znaleźć ślady wskazujące, że kiedyś rozumiano, co stanowi prawdziwą podstawę prawa¹²⁷. Im dalej w dziejach, tym bardziej rozwijał się cezaryzm, a absolutna dowolność władzy ludzkiej stawiała się coraz bardziej legalizowana i ubóstwiana. Kiedy Cezar decydował się na masowe mordy chrześcijan, Ulpian, jeden z najwybitniejszych autorytetów prawa rzymskiego, napisał traktat, aby te mordy zalegalizować.

W końcu, Cezar nawraca się na chrześcijaństwo, przyjmuje chrzest, kłania się przed biskupami... lecz cezaryzm nie jest w stanie się „ochrzcić”, ponieważ stanowi antytezę idei chrześcijańskiej i Królestwa Bożego na ziemi. Cezaryzm żyje dalej w systemie prawnym, w strukturach rządowych, w sieci rzymskich urzędników, którzy obejmują cały świat, i najbardziej w legistach, prawnikach-jurystach, którzy nieustannie snują narrację legalnej apoteozy człowieka. Jest to apoteoza tym bardziej bluźniercza, że teraz posługuje się chrześcijańskimi nazwami dla pogańskich pojęć¹²⁸. Cezar, choć chrześcijanin, odziany w po-

¹²⁷ Charakterystyczną historię w tym kontekście opowiada Liwiusz (pod koniec księgi III i IV). W roku 261 od założenia Rzymu, Aricini i Ardeates, spierając się o pewne pole, poddali sprawę pod sąd Rzymian. Sprawę rozpatrzono w zgromadzeniach ludowych, gdzie na wniosek pewnego Scaptiusa, mimo błagań senatu, plebs wydała wyrok, że pole ma należeć do niej. Senat, nie mogąc w danym momencie przeciwstawić się tej niesprawiedliwości, czekał na odpowiednią okazję, którą przyniosły późniejsze zamieszki. Po 52 latach od tego legalnego zaboru, pole zostało zwrócone Ardeatom. Wyrazem pojęcia dawnych Rzymian o wyższości prawa natury nad wolą ludu była także instytucja kolegium fecjalów, o której będzie mowa później.

¹²⁸ „La société civile (au V siècle) semblait chrétienne comme la société religieuse; les souverains, les peuples avaient en immense majorité embrassé le Christianisme; mais au fond, la société civile était païenne: elle tenait du paganisme ses institutions, ses lois, ses mœurs”. (F. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, II, Leçon). „Społeczeństwo cywilne (w V wieku) wydawało się chrześcijańskie, podobnie jak społeczeństwo religijne; suwereni, narody w przeważającej większości przyjęli chrześcijaństwo; jednak w rzeczywisto-

gański cezaryzm, raz słucha głosu sumienia i uznaje na soborze, że „wyroki biskupów są wyrokami Boga”¹²⁹. Innym razem ulega cezaryzmowi i rozkazuje św. Atanazemu natychmiast przyjąć Ariusza do Kościoła, grożąc: „Inaczej wyślę swoich ludzi, aby cię pozbawili urzędu i wypędzili z miasta”. Na Zachodzie stopniowo triumfuje myśl chrześcijańska. Tymczasem cezaryzm, czyli duch prawa rzymskiego, wycofuje się na Wschód, osiedla w Konstantynopolu i tam podporządkowuje sobie chrześcijaństwo. Tak powstaje ta odrażająca mieszanka pogańskiego cezaryzmu z fragmentami chrześcijańskich pojęć, znana jako bizantyzm. Bizantyzm zostaje zalegalizowany przez legistów, uświęcony przez upadłych biskupów i wychwalany pod niebiosa przez filozofów, retorów, poetów i malarzy, których nazwiska nie pozostawiły żadnego śladu w historii¹³⁰.

* * *

Czym była idea chrześcijańska? Czy była to jakaś nowość? W istocie nie była to nowość. Jak rzymski cezaryzm nie był absolutnym novum na świecie, lecz najwyższym urzeczywistnieniem myśli, która była już znana w starożytnych kulturach Niniwy i Babilonu, gdzie człowiek był postrzegany jako najwyższy pan, tak chrześcijaństwo wskrzesiło jedynie odwieczną ideę drzemiącą w sumieniach ludzkich: że to Bóg jest Panem, prawodawcą prawa natury. Chrześcijańska nauka przypominała, że wszelka władza i prawo muszą pochodzić z tego prawa i być z nim zgodne. Człowiek nie ma prawa ani czynić, ani rozkazy-

ści społeczeństwo cywilne pozostawało pogańskie – czerpało ze swojej pogańskiej przeszłości swoje instytucje, prawa i obyczaje” (F. Guizot, *Historia cywilizacji we Francji*, t. II, lekcja II).

¹²⁹ Cesarz Konstantyn na soborze nicejskim 325 r. p n. Ch.

¹³⁰ W Konstantynopolu cesarzów malowano z nimbem wkoło głowy. I, rzecz charakterystyczna, sam Konstantyn takie prawo ustanowił (J.H. Eckhel, *Doctrina Numorum Veterum*, t. VIII, 89, 502).

wać według własnego uznania; w życiu prywatnym i publicznym powinien badać, co jest słuszne, co odpowiada sprawiedliwości i przyrodzonym prawom i obowiązkom ludzkim. W tym właśnie tkwi prawdziwe poddanie się Stwórcy. Gdy świat rzymski usłyszał głoszoną w imieniu Jezusa naukę: „Nie ma zwierzchności, która by nie pochodziła od Boga... Posłuszni bądźcie panom wedle ciała z dobrą wolą, jako Panu, a nie ludziom... A wy, panowie, toż im czyńcie, opuszczając groźby, wiedząc, że ich i wasz Pan jest w niebiosach, a nie ma u niego względu na osoby”¹³¹ – budził się, przypominając sobie odwieczną prawdę. Echo tej prawdy rozbrzmiewało u filozofów, a jej ślad nigdy całkowicie nie zatarł się w ludzkiej duszy¹³².

Określmy tę prawdę precyzyjnie i naukowo, jak to uczyniliśmy z doktryną przeciwną. Początkiem prawa (*du droit*), według tej nauki, nie jest państwo – wbrew twierdzeniom, które od rzymskich legistów przez Kanta, aż po współczesnych prawników utrwaliły się jako mylne – lecz zakon przyrodzony, którego istotę omówiliśmy wcześniej. Zakon ten, wynikający z naturalnego porządku rzeczy, poznawany przez rozum i odczuwany w sumieniu, nie odnosi się jedynie do wewnętrznej sfery życia, jak zakłada kantyzm, lecz także reguluje różnorodne stosunki między ludźmi, takie jak równość między równymi, podległość naturalnym lub zgodnie z porządkiem ustanowionym zwierzch-

¹³¹ *Epistula ad Romanos*, 13. *Epistula ad Ephesios*, 6. List do Rzymian, „Každy niech będzie poddany władzom, które sprawują rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która nie pochodziłaby od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy, przeciwstawia się postanowieniu Bożemu; a ci, którzy się przeciwstawili, sami na siebie potępienie ściągnają (...)” List do Efezjan, „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom w Panu, bo to jest sprawiedliwe. Czcij ojca swego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą: aby ci się dobrze powodziło i abyś długo żył na ziemi. A wy, ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je w karności i w pouczeniu Pańskim”.

¹³² Przytoczyłem w rozdziale VIII-mym Platona i Cyncerona poglądy na ten temat.

nościom, opieka nad podwładnymi czy sprawiedliwość wobec wszystkich. Każdy taki stosunek tworzy zawsze dwa elementy: moralny mus, czyli obowiązek, oraz moralną moc, czyli prawo do działania lub wymagania czegoś. Na przykład zakon przyrodzony nakłada na dzieci obowiązek szacunku wobec rodziców, a tym samym daje rodzicom prawo do wymagania tej czci. Zakon przyrodzony przyznaje również prawo twórcy do wyłącznego korzystania z rzeczy, którą stworzył, a tym samym nakłada na innych obowiązek szanowania tej własności. W ten sposób prawo i obowiązek współistnieją jako fundamentalne elementy zakonu przyrodzonego. Ale cóż zapewnia te prawa? Czy rzeczywiście potrzebne jest państwo, aby je gwarantowało? Należy odróżnić samo istnienie prawa od jego obrony i zabezpieczenia. Prawo istnieje już mocą zakonu przyrodzonego, którego istota i wewnętrzna siła wiążą sumienia. Jego naturalną sankcją jest sama sankcja prawa przyrodzonego – niedoskonała w tym życiu, ale doskonała w przyszłym. Ponadto, w sytuacjach, gdy państwo nie istnieje lub nie jest w stanie osiągnąć, każdy ma prawo bronić swoich praw siłą, zgodnie z zakonem przyrodzonym.

Państwo powstaje po zakonie przyrodzonym i po wszystkich prawach i obowiązkach z niego wynikających. To na podstawie tego zakonu państwo się tworzy i rozwija. Jego zadaniem jest ochrona i zabezpieczanie praw i obowiązków wynikających z zakonu przyrodzonego, zastępując w bardziej efektywny sposób ich osobistą obronę. Państwo ma także prawo, zgodnie z tym samym zakonem przyrodzonym i w celu ochrony jego praw, ustanawiać dodatkowe zakony, czyli ustawy państwowe. Z tych ustaw wynikają kolejne, dodatkowe prawa i obowiązki, które również mają wiążącą moc moralną.

Jednak państwo w żadnym razie nie ma prawa znosić tego, co ustanawia zakon przyrodzony, ani naruszać praw czy obowiązków z niego wynikających. Byłoby to sprzeczne z celem ist-

nienia państwa, które ma za zadanie bronić tych praw, a także z samym źródłem jego władzy, gdyż ta również wypływa z zakonu przyrodzonego¹³³. Taką jest doktryna: jakie są jej dowody?

Pierwszym i najważniejszym dowodem jest już samo wyjaśnienie jej treści. Zakon przyrodzony jest faktem, z którego w sposób najoczywistszy wynikają przyrodzone obowiązki moralne oraz równorzędnie prawa naturalne. Skoro moralność jest bezwzględna, niezależna od ludzkiego kaprysu i stoi ponad nim, tak samo prawa naturalne mają charakter najwyższy, niezależny, i są chronione swoim wewnętrznym przymusem. Zaprzeczenie istnienia tych praw naturalnych lub odmówienie im bezwzględności byłoby równoznaczne z zaprzeczeniem zakonu przyrodzonego i samej moralności.

Drugi dowód, lub raczej seria dowodów, opiera się na sprzecznościach, w jakie wpada przeciwna doktryna, oraz na strasznych konsekwencjach, do jakich logicznie prowadzi. Pytam więc stronników tej teorii: dlaczego oddzielacie prawo od sumienia? Odpowiedź brzmi, że państwo, od którego pochodzi prawo, nie ma związku z sumieniem; zajmuje się jedynie zewnętrznymi stosunkami i działaniami obywateli, zgodnie z zasadą *de internis praetor non iudicat*¹³⁴. Jeśli jednak tak jest, dlaczego w każdym prawie karnym na świecie przede wszystkim zwraca się uwagę na sumienie? Dlaczego bada się, czy obwiniony miał świadomość, zamiar, złą wolę (*dolus*), czy działał z winy (*culpa*)? Jeśli któregoś z tych elementów brak, czyn zewnętrzny, choćby szkodliwy, zostaje wyłączony spod odpowiedzialności karnej. Jakim prawem władza państwowa wgląda w sumienie i uwzględnia je w prawie?

¹³³ Z tego wynika, że wszelkie tak zwane ustawy, które są niezgodne z prawem przyrodzonym, są nieważne i nie mogą być właściwie uznawane za ustawy. Istotą ustawy jest jej wiążący charakter, jednak obowiązek sprzeczny z prawem moralnym stanowi logiczną sprzeczność i nie może mieć mocy obowiązującej.

¹³⁴ Sędzia nie sądzi spraw wewnętrznych.

Na to pytanie pewien jurysta z tej szkoły odpowiedział: „Jest tu sprzeczność, ale inaczej być nie może”. W istocie, trudno zaprzeczyć, że tak jak moralność jest niezależna od wszelkich ludzkich ustaw i władz, tak samo prawa naturalne są bezwzględne, najwyższe i niezależne. Ustawodawstwo ludzkie nie tworzy ich, lecz jedynie je uznaje – pod warunkiem, że jest wierne swojej misji.

*Iustum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium...
Mente quatit solida*¹³⁵.

My, uznając w zakonie przyrodzonym wspólną podstawę dla sumienia oraz praw i ustaw państwa, twierdzimy, że państwo nie ma prawa ustanawiać tego, co jest sprzeczne z sumieniem. Zwolennicy teorii, w której prawo jest tworem państwa, wpadają w sprzeczność, twierdząc, że obowiązkiem jest przestrzegać ustawy, nawet jeśli sumienie nakazuje jej nie przestrzegać. Ta sprzeczność dodatkowo podważa ich system. Przyjrzyjmy się dalej logicznym konsekwencjom tej teorii. Jeżeli prawo jest wyłącznie tworem państwa, to każde prawo staje się względne i zmienne, a władza państwowa w tworzeniu i modyfikowaniu praw nie ma żadnych granic. Zwolennicy tej teorii odpowiadają: „Cóż na świecie jest bezwzględnego?” Ale rozważmy ich stanowisko aż do jego krańców.

Istnieje anegdota o młodzieńczych dyskusjach księcia Bismarcka z Arninem. Kiedy Bismarck bronił zasady wszechmocy państwa (*Staatsomnipotenzlehre*), Arnim zapytał go: „Co byś powiedział,

¹³⁵ Sprawiedliwego i wytrwałego człowieka nie wzburzy zapal obywateli nakazujących rzeczy złe, nie zachwieje jego twardego ducha. To fragment z *Ody* Horacego (księga III, pieśń 3) opisujący człowieka niezłomnego w swoich przekonaniach, który nie poddaje się presji otoczenia ani złym wpływom. Jest to pochwała męstwa i moralnej wytrwałości (przyp. – DK).

gdyby państwo postanowiło, że wszystkie pieniądze z kieszeni pana A przechodzą na własność pana B?” Bismarck odpowiedział: „Powiedziałbym, że A byłby złodziejem, gdyby grosz w swojej kieszeni zatrzymał”¹³⁶. Odpowiedź ta jest logiczna, ale zarazem prowadzi do radykalnego socjalizmu i absurdu. Jeśli absurd tej kwestii w odniesieniu do własności nie uderza, warto spojrzeć na inne prawa, takie jak prawo do życia, osobiste bezpieczeństwo czy instytucja rodziny. Te prawa są jeszcze istotniejsze. Już pojawiły się głosy wzywające do wprowadzenia przymusowego doboru w małżeństwach na podstawie teorii darwinowskich. Jeśli państwo ingeruje w kwestie małżeństwa, dlaczego miałoby nie odebrać obywatelom wolności wyboru partnera rzekomo „dla dobra publicznego”? Odpowiedzielibyście pewnie, że takie projekty są niedopuszczalne, ale czy moglibyście powiedzieć, że państwo nie ma do tego prawa? Jeśli, według was, prawo do wyboru małżonka wynika z woli państwa, to państwo może to prawo równie łatwo odebrać. Oparcie się na argumentach utylitarystycznych w tej sprawie jest niestabilne. Jeden tylko punkt jest niezmienny i pewny: są prawa, które absolutnie nie należą do sfery państwa. Państwo może w nie wkroczyć jedynie siłą, ale sumienie obywateli powinno te prawa bronić.

Ten sposób myślenia prowadzi nas do bardzo poważnych konsekwencji. Jeśli prawo jest wyłącznie tworem państwa, a przymus państwowy jedynym źródłem jego mocy, to w sferze międzynarodowej nie istnieje żadne prawo, gdyż nie ma wyższego prawodawcy ani siły nadrzędnej, której państwa musiałyby się

¹³⁶ Ta anegdota zyskała szczególne znaczenie, gdy później Arnima spotkały prześladowania, a jego majątek został skonfiskowany. Ludzie przypomnieli sobie tę rozmowę i zauważyli, że wydarzenia potoczyły się dokładnie tak, jak w hipotetycznym scenariuszu z dyskusji: pieniądze pana A (Arnima) rzeczywiście przeszły do pana B (Bismarcka). To ironiczne spełnienie wcześniejszej wymiany zdań stało się wymownym przykładem praktycznych konsekwencji teorii wszechwładzy państwa, ilustrując jej zdolność do legitymizowania arbitralnych działań władzy kosztem jednostki.

podporządkować. Teoretycy tej doktryny otwarcie przyjmują to następstwo, uznając, że w stosunkach międzynarodowych jedynym wyznacznikiem działania państw powinien być ich własny interes, a moralność w tych relacjach nie ma żadnej roli. To stanowisko, choć logicznie spójne w ramach ich teorii, wyraźnie ujawnia jej zasadniczy błąd. Skoro w stosunkach między państwami nie ma prawa, oznaczałoby to, że wojny, zaborcze działania czy ucisk są nie tyle złamaniem zasad, co po prostu przejawem ich braku. Tymczasem historia i doświadczenie ludzkie wielokrotnie dowodziły, że nawet w polityce międzynarodowej uznawane były pewne normy, wynikające z prawa natury i uniwersalnych zasad moralnych.

Teoretycy tej szkoły nie tylko pomijają te prawdy, ale wręcz legitymizują chaos i arbitralność w stosunkach międzynarodowych. W istocie, uznanie ich poglądów oznaczałoby zgodę na odrzucenie wszelkiej odpowiedzialności moralnej w polityce międzynarodowej, co prowadzi do pogłębiania konfliktów i osłabienia fundamentów współpracy między narodami. Z tego wynika nie tylko praktyczna niezdolność tej teorii do uporządkowania świata, ale także jej moralna porażka. Prawdziwe prawo, jako wyraz uniwersalnego porządku, nie może ograniczać się do woli i siły pojedynczych państw, lecz musi czerpać z niezmiennych zasad wykraczających ponad ich interesy i doraźne potrzeby.

Bez moralności fundament międzynarodowych stosunków staje się wątpliwy. Traktaty? Cóż one znaczą, jeśli nie opierają się na zasadzie uczciwości? Pewna dyplomacja kiedyś proponowała, by zastąpić pojęcie „prawa narodów” określeniem „prawa traktatów”. Ale traktaty z samej swej natury zakładają uczciwość i poczucie obowiązku ich przestrzegania, podobnie jak przysięga zakłada istnienie i znaczenie religii. Między podmiotami, które nie uznają nad sobą wyższej władzy ani nie traktują uczciwości czy dotrzymania umów jako obowiązku – tak jak w tej teorii postrzega

się państwa – traktaty stają się pustymi słowami, pozbawionymi mocy wiążącej. Co pozostaje? Jedyne siła.

Ale postawienie siły jako jedyne regulatora relacji międzynarodowych, prawo pięści (*das Faustrecht*), to nic innego jak stan dzikości. To właśnie stan, w jakim znajdują się najbardziej prymitywne plemiona, oddalone od cywilizacji. Istotą cywilizacji jest zaś ustanowienie słuszności i prawa jako nadrzędnych wobec siły. Wszystkie inne osiągnięcia cywilizacyjne są jedynie dodatkami, wtórnymi wobec tej fundamentalnej zasady. Czy więc cały rozwój ludzkiej wiedzy i oświaty ma prowadzić do tego, że na samym szczycie ludzkich spraw, w sferze międzynarodowej polityki, panować będą zasady właściwe stanowi dzikości? Jeśli tak, to znaczyłoby, że cywilizacja rezygnuje ze swoich najważniejszych zdobyczy, oddając pole arbitralności i chaosowi. W starożytności, nawet pogańskiej, prawo natury uznawano za obowiązujące w stosunkach międzynarodowych. Oczywiście, zdarzały się jego przekroczenia oraz nadużycia siły, tak jak w społeczeństwach zdarzają się naruszenia praw cywilnych. Jednak prawo to istniało w sumieniu publicznym, wpływało na bieg dziejów, a historia dostarcza wielu przykładów, w których sprawiedliwość triumfowała nad interesem. W starożytnym Rzymie szacunek dla prawa w stosunkach międzynarodowych znalazł wyraz w instytucji Fecjałów¹³⁷. Było to kapłańskie kolegium, które miało decydujący głos w kwestii słuszności i legalności wojny. Procedura była precyzyjna i pełna religijnego znaczenia. Nawet po decyzjach plebiscytów i senatu, Fecjałowie mieli ostateczne słowo. Orzekali, czy wojna jest sprawiedliwa i zgodna z prawem natury – tzw. *bellum iustum et pium*. Dopiero po takim orzeczeniu wojna mogła zostać wypowiedziana.

¹³⁷ *De fœcialibus. Laws, De fœcialibus romanis*. P. Willems, *Le Droit Public Romain*, t. 1, rozdział wstępny 1, rozdział III. Sect. 4.

Procedura ta obejmowała wysłanie deputacji na granicę wroga z żądaniem naprawienia wyrządzonych krzywd (*ad res repetundas*). Naczelnik delegacji, zwany *pater patratus*, wzywał Jowisza na świadka słuszności rzymskich roszczeń¹³⁸ i dawał przeciwnikowi 30 dni na zadośćuczynienie. Po upływie tego czasu, jeśli nie osiągnięto porozumienia, ogłaszał publicznie, że „prawa boskie i ludzkie nie sprzeciwiają się wojnie”. Wówczas, w symbolicznym geście, rzucał włócznię na terytorium wroga, formalnie rozpoczynając konflikt. Ten rytuał nie tylko podkreślał legalność działań, ale także wskazywał na głęboko zakorzenione w rzymskiej kulturze przekonanie o istnieniu wyższego, uniwersalnego porządku, którego nawet wojna nie mogła naruszyć bez uzasadnienia.

W czasach starożytnego Rzymu, w okresie jego największej potęgi i prawdziwej wielkości, zasady sprawiedliwości wojny były traktowane z najwyższą powagą. Nawet wojny musiały być zgodne z prawem natury, co znalazło swój wyraz w formalnych rytuałach i procedurach, takich jak te związane z działalnością Fecjałów. Jednak wraz z upadkiem Republiki i przejściem władzy przez cesarzy, ideały te stopniowo traciły znaczenie. W II wieku, gdy cesarze uznawani byli niemal za bogów, a ich wola stała się jedynym prawem, nawet formalny hołd składany prawu natury przestał istnieć¹³⁹. Ten proces jedynie pogłębił kryzys potęgi rzymskiej. W średniowieczu, w warunkach chaosu spowodowa-

¹³⁸ „Słuchaj, Jowiszu, a także ty, Janie Kwirynie, i wy wszyscy bogowie niebiańscy, ziemscy oraz podziemni, słuchajcie! Ja was zaświadczaam, że ten lud (tu wymienia nazwę narodu), jest niesprawiedliwy i nie oddaje należnego prawa. Jednak w tych sprawach w naszym kraju zasięgniemy rady starszych, aby ustalić, w jaki sposób odzyskać nasze prawa”. (Tytus Liwiusz, *Ab Urbe Condita*, Księga 32). Ta formuła ukazywała głęboki związek między religią a prawem w starożytnym Rzymie. Wzywano bogów jako świadków i strażników sprawiedliwości, jednocześnie podkreślając, że ostateczne działania będą konsultowane z rzymskimi autorytetami. Był to wyraz zarówno pobożności, jak i praworządności, cechujący rzymską kulturę prawną i polityczną (przyp. – DK).

¹³⁹ P. Willems, *Le Droit Public Romain*, t. 1, s. 386.

nego napływem barbarzyńców i rozbiciem politycznym, sytuacja stała się jeszcze bardziej skomplikowana. Brutalność i gwałtowność tamtego czasu sprzyjały konfliktom i przemocy. Jednak uznanie autorytetu Kościoła, który pełnił rolę najwyższego arbitra w sporach międzynarodowych, pozwoliło na łagodzenie konfliktów, zapobieganie wielu aktom przemocy i rozwiązywanie licznych sporów w duchu prawa.

Kościół, będący centralnym autorytetem moralnym, nie tylko łagodził skutki anarchii, lecz także wprowadzał porządek i stawał się czynnikiem jednoczącym podzieloną Europę. Jak zauważył Ancillon¹⁴⁰: „W średniowieczu papieństwo mogło samo wyprowadzić Europę z całkowitej barbarzyńskości; stworzyło relacje między najbardziej oddalonymi narodami; było centrum i spoiwem świata... najwyższym trybunałem sprawiedliwości wśród powszechnej anarchii; przeciwstawiało się despotyzmowi władców i łagodziło wady feudalnego systemu”. Te działania były kluczowe dla utrzymania względnego pokoju i sprawiedliwości w trudnych czasach. „Gdyby Kościół nie istniał, mówi jeszcze bardziej wymownie protestant Guizot, świat cały popadłby pod wyłączne panowanie siły materialnej. Kościół sam podtrzymywał i szerzył pojęcia o istnieniu pewnej normy, prawa wyższego od wszelkich praw ludzkich. Głosił zasadę, od której byt ludzkości zależy, że ponad wszystkimi ludzkimi prawami istnieje prawo, zwane, zależnie od czasów i obyczajów, raz rozumem, raz prawem bożym, ale zawsze będące jednym i tym samym prawem¹⁴¹”.

¹⁴⁰ C.Ch. de Villers, *Tableau des révolutions du système politique en Europe*, Dzieło dotyczy ewolucji systemów politycznych w Europie na przestrzeni dziejów (przyp. – DK).

¹⁴¹ F. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, II. Leçon; por. F. Hettinger, *Apologie du Christianisme*, t. V, rozdział XX. Guizot analizuje historię cywilizacji francuskiej, a Hettinger broni roli Kościoła w kształtowaniu moralności i kultury Europy (przyp. – DK).

Później, choć polityczny wpływ papieżstwa osłabł, głębsze jednak pojęcia o prawie natury i jego mocy obowiązującej, którymi chrześcijaństwo nasyciło Europę, długo jeszcze przetrwały. Dopiero w naszych czasach, wraz z rozpowszechnieniem teorii kontraktu społecznego, odważono się w zasadzie zaprzeczyć istnieniu moralności w polityce. A co z tego wynikło? Prymat przyznano sile, więc siła zaczęła dominować na własnych zasadach. Doprowadziło to do sytuacji, w której narody, chcąc nie chcąc, muszą być stale pod bronią; armie stają się coraz liczniejsze, broń coraz bardziej śmiertelna, budżety wojenne coraz bardziej uciążliwe, a coraz więcej ludzi jest odsuniętych od pracy i zajętych nawet w czasie pokoju przygotowywaniem się do wojny. Układy między państwami zawierane są coraz częściej, lecz stają się coraz mniej pewne. I to nieuniknione staczanie się w kierunku barbarzyństwa nie znajduje wyjścia, chyba że jedno państwo pochłonie wszystkie inne.

Naruszenie każdego prawa naturalnego odbija się negatywnie w organizmie, którego prawo to zostało naruszone. Nie dziwi więc, że zaprzeczenie międzynarodowej moralności i naturalnego prawa narodów prowadzi do tak nieznośnych relacji między nimi. Z tego stanu narody nie wyjdą, dopóki nie powrócą do uznania prymatu prawa nad siłą. Dziwi jednak, że ludzie nauki mogą uważać ten stan dominacji siły nad prawem za normalny, słuszny i prawowity. Do takiego wniosku prowadzi ich jednak nieunikniona logika, gdy raz przyjmą fałszywe pojęcie prawa.

Dwie przeciwstawne doktryny o prawie różnią się zasadniczo w swoich założeniach i konsekwencjach. W jednej prawo jest tworem państwa, w drugiej wynika z zakonu przyrodzonego. Moc obowiązująca prawa w pierwszym przypadku opiera się na przymusie państwowym, podczas gdy w drugim – na obowiązku moralnym, przy czym przymus jest jedynie środkiem pomocniczym, a nie istotnym elementem prawa. W doktrynie państwowej prawo

jest względne i zmienne, a państwo może je dowolnie ustanawiać i modyfikować, co zmusza sumienie obywateli do dostosowania się do tych zmian. Natomiast w doktrynie zakonu przyrodzonego prawo w swoich podstawach jest niezmiennie i bezwzględne, podobnie jak sama moralność.

Granice władzy państwa również różnią się w tych systemach. W doktrynie państwowej władza jest nieograniczona, co pozwala na ingerencję w podstawowe prawa jednostki, rodziny czy społeczności. W doktrynie zakonu przyrodzonego prawa te są nie-naruszalne, a jakakolwiek ingerencja państwa jest uznawana za bezprawie. W sferze stosunków międzynarodowych pierwsza doktryna zakłada brak nadrzędnego prawa ponad państwami, co prowadzi do dominacji siły. Druga doktryna uznaje, że państwa podlegają temu samemu prawu moralności, co jednostki, a prawo to powinno stanowić fundament ich relacji i rozstrzygania sporów. Ostateczne pochodzenie prawa także jest przedmiotem różnicy. W pierwszej doktrynie prawo jest wyłącznie dziełem człowieka, w drugiej – wynikiem zakonu przyrodzonego i dziełem Stwórcy. To boskie pochodzenie prawa, uznawane przez doktrynę zakonu przyrodzonego, może być przyczyną jego współczesnego odrzucenia w pewnych kręgach. Jednak ta cecha stanowi jednocześnie fundament jego trwałości i wiecznej żywotności.

CZĘŚĆ DRUGA

I.

TEORIA LIBERALNA A CHRZEŚCIJAŃSKA O PAŃSTWIE

Od ogłoszenia „Zasad 1789 roku” minął wiek¹⁴², a Francja rewolucyjna przygotowuje się do hucznego obchodzenia tego jubileuszu narodzin idei panującej. Sto lat to zaledwie młody wiek dla doktryny, która pragnie władać światem. Chrześcijaństwo, mające za sobą już dziewiętnaście stuleci, nadal pozostaje żywotne, bez oznak starzenia. Tymczasem liberalizm, wywodzący się z filozofii oświecenia i wprowadzony na scenę historyczną wśród błyskawic i grzmotów rewolucji, już po stu latach zdradza symptomy wyczerpania.

We wszystkich dziedzinach – w życiu parlamentarnym, publicystyce, wychowaniu, ekonomii politycznej i nauce społecznej – liberalizm zdaje się przeżywać kryzys. Jego wpływy słabną, a nawet ci, którzy należą do jego ideologicznego dziedzictwa, kwestionują jego skuteczność i sens istnienia. Głębsze umysły, w tym niektórzy z grona zwolenników rewolucji, zaczynają dostrzegać, że zbliżające się obchody rocznicy nie są okazją do triumfu, lecz raczej momentem refleksji nad jego zmierzchem. Świat, który jeszcze pół wieku

¹⁴² Artykuł powstał w 1895 r. pod pierwotnym tytułem: Encyklika *Immortale Dei a liberalizm*.

temu z młodzieńczą wiarą przyjmował zasady wielkiej rewolucji, dziś stoi w obliczu duchowego kryzysu. Brak mu doktryny i wiary, miota się pomiędzy pokusą socjalizmu a rozpaczą pesymizmu. W obliczu stuletniej rocznicy rewolucji odzywa się jednak głos, przypominający światu, że istnieje inna droga – nauka, która kiedyś dawała siłę, wzrost i nadzieję. Nauka ta, zapomniana w dojrzałym wieku ludzkości, teraz jawi się jako ratunek przed ostatecznym upadkiem. Głos ten pochodzi z najwyższej ambony, jedynej, z której przemawia Duch Święty. To miejsce, z którego nigdy nie padło słowo fałszu, przemawia do wszystkich: mędrców szukających odpowiedzi w rozumie, ludów pogrążonych w doczesności oraz władców, którzy ignorują zwierzchność Boga. Od miesięcy krążą doniesienia, że papież przygotowuje encyklikę o liberalizmie. Wieści te wywołują mieszane reakcje, spekulacje i niepokój.

Jedni zastanawiają się, czy papież wystąpi przeciwko „zdobywcom nowoczesnej cywilizacji” albo potępi liberalne formy rządów. Inni, nawet wśród katolików, zadają sobie pytanie: jak papież określi liberalizm? Jak uchwyci tę zmienną ideologię, która niegdyś kusiła Kościół hasłami wolności religijnej i wychowania, a dziś z zaciekłością zwalcza wszelkie wolności? W obliczu tej niepewności wielu oczekuje odpowiedzi, które mogą na nowo ukierunkować zagubioną ludzkość.

Świat, który jeszcze pół wieku temu z pełnym entuzjazmem przyjmował zasady wielkiej rewolucji, dziś zmagą się z kryzysem duchowym. Brakuje mu doktryny i wiary, a jego mieszkańcy balansują pomiędzy iluzją socjalizmu a beznadzieją pesymizmu. W przeddzień stuletniej rocznicy rewolucji odzywa się jednak głos przypominający, że istnieje inna droga – nauka, która kiedyś dawała siłę i nadzieję, a którą świat zapomniał w dojrzałym wieku swojego rozwoju. Ten głos pochodzi z najwyższej ambony, jedyne miejsce, z którego przemawia Duch Święty. To stamtąd dociera prawda, która trafia zarówno do mędrców, zatopionych w dociekaniach

umysłu, do narodów pogrążonych w codziennych sprawach, jak i do władców, którzy odrzucają zwierzchność Boga. Od dłuższego czasu pojawiają się doniesienia, że papież przygotowuje encyklikę o liberalizmie. Te wiadomości budzą wiele pytań i emocji.

Niektórzy zastanawiają się, czy papież wystąpi przeciwko osiągnięciom nowoczesnej cywilizacji lub potępi liberalne formy rządów. Inni, nawet wśród katolików, z niepokojem pytają: jak papież określi liberalizm? Jak uchwyci jego zmienny charakter, który dawniej przyciągał szlachetne umysły hasłami wolności religijnej i edukacji, a dziś z zawziętością walczy przeciwko tym wartościom? W obliczu tej niepewności wiele osób czeka na odpowiedź, która może na nowo ukierunkować współczesny świat.

Ojciec Święty zrobił coś, czego nikt się chyba nie spodziewał. Różne hasła, pod którymi liberalizm krył swoje doktryny, takie jak najwyższa władza ludu, prawo do buntu, równość wyznań czy nieograniczona wolność prasy, były już wcześniej wielokrotnie potępiane przez papieży Grzegorza XVI i Piusa IX. Jednak te negatywne stanowiska świat nie zrozumiał dostatecznie jasno. Kościół, walcząc w obronie ludzkości i prawa, był błędnie postrzegany jako obrońca absolutyzmu. Kościół potępiał przemoc, lecz sądzono, że potępia wolność. Leon XIII spojrział jednak głębiej w mętny nurt, z którego wywodziły się te wszystkie błędy i nieporozumienia. Zauważył, że cały współczesny liberalizm, wraz z jego teoriami i praktykami, opiera się na błędnym pojęciu państwa. Zamiast jedynie potępiać błędy, papież przedstawił prawdziwą, pełną naukę o społeczności, aby każdy, kto ma oczy, mógł zobaczyć, a kto ma rozum, mógł porównać¹⁴³. Encyklika *De*

¹⁴³ „Uważamy, że jest to kwestia niezwykle ważna i w pełni zgodna z naszym Apostolskim obowiązkiem, by skonfrontować nowe koncepcje państwa z nauką chrześcijańską. Ufamy, że w ten sposób uda się usunąć źródła błędów i wątpliwości, gdy prawda zostanie jasno ukazana, a każdy będzie mógł łatwo rozpoznać najwyższe zasady życia, które należy naśladować i których należy się trzymać” – słowa z Encykliki, którą w kolejnych przypisach będziemy obficie cytować.

civitatum constitutione christiana jest precyzyjnym uderzeniem w samo serce liberalizmu. Nie jest tajemnicą, że Ojciec Święty, głosząc tę naukę, staje w opozycji do przesądów i idei dziś dominujących, uznawanych przez współczesność za największe jej osiągnięcia i przyjmowanych za fundament nauk oraz prawa publicznego. Nie odstrasza go to jednak, a wręcz przeciwnie, motywuje do ukazania prawdy tym, którzy ją utracili, często płacąc za tę stratę ciężkimi klęskami. Nie oznacza to, że nie rozumiemy ducha naszych czasów, ani że odrzucamy rzeczywiste i korzystne osiągnięcia współczesności; pragniemy jednak dla spraw publicznych bardziej bezpiecznych dróg i trwalszych fundamentów, przy jednoczesnym zachowaniu prawdziwej wolności narodów. Prawdziwa wolność bowiem ma swoją najlepszą matkę i orędowniczkę w prawdzie. „Prawda was wyzwoli”. „Najwyższy i najświętszy nasz obowiązek” – mówi – „czyli Apostolskie posłannictwo, jakie mamy wobec wszystkich narodów, wzywa Nas w sumieniu do działania”. Papież naucza, że istnieją dwa odmienne pojęcia uspołecznienia ludzkiego i państwa: jedno opiera się na prawie pochodzącym od ludzi, a drugie na prawie pochodzącym od Boga. Pierwsze, wyrażone w teorii kontraktu społecznego, zakłada, że człowiek nie ma nad sobą Pana, a więc ani Boga, ani prawa wyższego niż to, które sam ustanowił. W myśl tej teorii wszelkie prawo człowiek tworzy i dowolnie zmienia.

Ludzie, według tego pojęcia, mieli pierwotnie żyć w stanie niezależności i dzikości, a następnie zawrzeć umowę, przekazując swoje osobiste prawa na rzecz ogółu. Z tej umowy miałyby wynikać powstanie społeczeństwa, państwa oraz wszelkich praw i obowiązków wiążących ludzi w społeczności. W takim ujęciu uspołecznienia, „jak gdyby Bóg nie istniał i nie władał światem” władza może żądać wszystkiego od poddanych, ponieważ wszelkie prawo spoczywa w jednym ręku, a jej dowolność nie ma granic. Jednocześnie poddani mogą w każdej chwili obalić władzę,

bo sami ją stworzyli. W takim państwie nie uznaje się społecznych obowiązków wobec Boga. Państwo jest bezwyznaniowe, co często określa się jako „równouprawnienie wyznań” lub „wolność sumienia”. Państwo nie uznaje również żadnego prawa moralnego niezależnego od ludzkiej opinii, co nazywane jest eufemistycznie „wolnością opinii” lub „wolnością prasy”¹⁴⁴.

Wolność! Tym słowem, które od wieków przyciąga i porusza szlachetne dusze, fałszywa doktryna nieustannie operuje. Zowie się liberalizmem, obiecując wyzwolenie i pokonanie ucisku, ale jak gorzko rozczarowuje tych, którzy jej uwierzą! Ci, którzy w roku 1830 z młodzieńczym zapałem i wiarą w świetlaną przyszłość tworzyli gazetę „L'Avenir”, wierzyli, że walczą za wolność ludzkości. Z zadziwiającą naiwnością pytali: Dlaczego nie mielibyśmy zapewnić innym takich samych wolności religii i prasy, jakich sami pragniemy? Nie dostrzegali jednak, że w ich żądaniach tkwiło zaprzeczenie zasad, za które sami gotowi byłiby oddać życie – że to Bóg, a nie człowiek, jest najwyższym Panem. Nie rozumieli, że odebranie państwu obowiązków wobec Boga oznacza pozo-

¹⁴⁴ Oto główna zasada omawianego systemu: wszyscy ludzie, będąc podobni rodzajem i naturą, są równi w swoim życiu i mają taką niezależność, że nie podlegają żadnej władzy. W społeczności opartej na tej zasadzie jedyną władzą jest wola narodu, który, będąc niezależnym, może rozkazywać jedynie sobie samemu. Naród wybiera, komu powierzyć władzę nad sobą, jednak ta władza jest traktowana nie jako prawo, lecz jako urząd pełniony w imieniu narodu. W takim systemie pomija się Boga, jakby Go w ogóle nie było, jakby nie interesował się ludzkim społeczeństwem, jakby ludzie nie mieli żadnych obowiązków wobec Niego, a zwierzchność nie wypływała z Jego mocy i autorytetu. W rezultacie państwo staje się jedynie tłumem, który sam siebie oświeca i rządzi. Skoro naród rzekomo zawiera w sobie źródło wszelkiego prawa i władzy, państwo nie poczuwa się do obowiązków wobec Boga. Nie uważa też za konieczne uznawanie jednej prawdziwej religii ani jej wyróżnianie spośród innych. Zamiast tego przyznaje wszystkim wyznaniom równe prawa, ograniczając je jedynie w zakresie, który zapewnia porządek państwowy. Z takiego założenia wynikają: nieograniczona wolność sumienia, swoboda decydowania, czy czcić Boga czy nie, oraz całkowita swoboda myśli i ich publicznego wyrażania, niezależna od jakichkolwiek ograniczeń.

stawienie go na łasce ludzkiej dowolności. Ta sama zasada, przez którą wzywali do wolności, z konieczności prowadziła do logicznej sprzeczności – do tyranii sumień i gwałcenia wszelkich praw człowieka. Taka tyrania, jakiej nie musieliby obawiać się nawet od najbardziej zagorzałych obrońców prawdy¹⁴⁵.

Liberalizm, który Kościół potępia – zrozummy to raz na zawsze – nie odnosi się do tej wolności, której z natury pragnie serce ludzkie. Nie jest on w istocie wyzwoleniem ludzi spod ludzkiego jarzma – gdyż nikt nie przyczynił się do tego wyzwolenia bardziej niż Kościół. Liberalizm ten polega na odrzuceniu prawa Bożego, na idei państwa bez Boga, na emancypacji społeczeństwa od Stwórcy i od zakonu przyrodzonego. Przez to oddaje społeczność ludzką bez granic i zastrzeżeń kaprysowi ludzi, którzy nad nią zapanują.

Przeciwnie, nauka społeczna, którą Papież zatwierdza, osadzając w prawie Bożym niezmienny fundament wszelkich praw i władzy, stanowi jedyny grunt, na którym godność człowieka, nienaruszalność jego praw oraz prawdziwa wolność mogą się oprzeć i rozkwit-

¹⁴⁵ Gdy młody Montalembert, poruszony potępieniem gazety „L’Avenir” przez Encyklikę Grzegorza XVI, zaczął wątpić i tracić nadzieję, wzniosła dusza Lacordaire’a odnalazła prawdę i wyraziła ją z pasją i geniuszem:

„Czy znasz przeznaczenia Europy? Wiesz, czy z tego liberalizmu, który tak ci się podoba, nie zrodzi się najstraszliwsze niewolnictwo, jakie kiedykolwiek zaciążyło nad ludzkością? Wiesz, czy starożytna niewola nie zostanie przez niego przywrócona, czy twoi synowie nie będą jęczeć pod bezbożnym batem zwycięskiego republikanina? Ach! Może bluźnisz przeciw temu, co chroni twoje dzieci przed hańbą i nędzą! Na podstawie chwilowych przekonań, które być może za dziesięć lat wzbudzą twoje politowanie, buntujesz się przeciw najwyższej władzy na świecie, przeciw naczyniu Ducha Świętego!”

– List do Montalamberta z 2 grudnia 1853 r.

„Czy jesteś naprawdę przekonany, że wolność prasy nie oznacza ucisku słabych umysłów przez silniejsze? Czy wiesz, że Bóg, podporządkowując wszystkie rozумы władzy Kościoła, uczynił więcej dla prawdziwej wolności ludzkości niż pisma Lutra, Kalwina, Hobbesa, Woltera, Constitutionel czy Tribune du Mouvement? Czy jesteś całkowicie pewien, że wolność prasy nie przyniesie ruiny europejskiej wolności i literatury?” (tłum. DK).

– List do Montalamberta z 14 grudnia 1853 r.

nąć. Na czym opiera się ta nauka? Wywodzi się ona, jak już powiedziano, nie z woli ludzkiej, lecz z prawa Bożego. Nie chodzi tu jednak o żadne prawo objawione ani o szczególne ustanowienie Boże – jak w przypadku istnienia Kościoła – lecz o naturalne prawo wynikające z ludzkiej natury, które, podobnie jak wszystkie prawa przyrody, jest zakonem i dziełem Stwórcy. W naturze człowieka tkwi potrzeba, skłonność i prawo do łączenia się w społeczność. Ta wrodzona dążność rozpoczyna się od tworzenia rodziny, ale znajduje swe pełne urzeczywistnienie dopiero w społeczeństwie politycznym, czyli państwie, ponieważ w nim człowiek osiąga spełnienie swoich społecznych aspiracji. Zatem stan społeczny – rodzina, a nawet państwo – nie jest żadnym ludzkim wynalazkiem, lecz naturalnym stanem człowieka, dziełem natury¹⁴⁶. Z uspołecznienia wynika naturalnie potrzeba władzy, która jest przyrodzonym, a zatem również Bożym prawem społeczeństwa¹⁴⁷. Stąd wynika, że władza zwierzchnicza państwa (*la souveraineté*), będąc z prawa natury, pochodzi od Boga, Stwórcy natury. Natomiast forma tej władzy, czyli określenie, kto ma ją sprawować – czy jeden w monarchii, czy wszyscy w równym stopniu, jak w republice, czy ma być dzielona między naród a monarchię, jak w państwach konstytucyjnych – to kwestia względna, zależna od różnych warunków ludzkich, a niekiedy także od woli obywateli, zawsze jednak odrębna od istoty i pochodzenia samej władzy¹⁴⁸.

¹⁴⁶ „Wrodzone jest naturze człowieka, by żył w społeczeństwie politycznym; ponieważ zaspokojenie potrzeb życia, wymagań egzystencji oraz pełny rozwój umysłu i ducha nie mogą zostać osiągnięte w odosobnieniu, Boska Opatrzność ustanowiła, że człowiek rodzi się do łączenia się i jednoczenia z innymi, zarówno w rodzinie, jak i w państwie. Jedynie w tym zjednoczeniu możliwe jest pełne zabezpieczenie życia i jego doskonałość (*vitalis sufficientiam perfectam*)”.

¹⁴⁷ „Ponieważ żadne społeczeństwo nie może istnieć bez kogoś, kto przewodzi wszystkim i skutecznie nakłania jednostki do dążenia ku wspólnemu celowi, wynika z tego, że społeczeństwa ludzkie koniecznie potrzebują władzy, która nimi rządzi. Władza ta jest tak samo naturalna, jak samo społeczeństwo, a więc pochodzi z ustanowienia Bożego”.

¹⁴⁸ „Z tego wynika, że władza publiczna sama w sobie pochodzi jedynie od Boga, tak że ci, którzy mają władzę rozkazywania, otrzymują ją wyłącznie od najwyższego

Stąd wynika, że zakres władzy zwierzchniczej i sposób jej wykonywania nie są dowolne, lecz podlegają absolutnym prawom wynikającym z jej istoty i celu. Piastunowie tej władzy są ograniczeni nie tylko bojaźnią ludu, ale także sumieniem i odpowiedzialnością przed Bogiem. Żadna ratio status nie usprawiedliwia niesprawiedliwości, despotyzmu ani wykorzystywania władzy dla osobistych korzyści rządzących¹⁴⁹.

Konsekwentnie, podwładni są w sumieniu zobowiązani do posłuszeństwa wobec władzy, niezależnie od tego, w czyich rękach się znajduje, o ile jest prawowita. Najskuteczniej do tej uległości skłania ich religijne przekonanie, że władza pochodzi od Boga i że sprzeciw wobec zwierzchności oznacza sprzeciw wobec Boskiego postanowienia¹⁵⁰. Tak pojmowane państwo nie może być neutralne

Władcy, Boga. *Non est potestas nisi a Deo*. Władza rozkazywania nie jest jednak związana z żadnym konkretnym ustrojem państwowym; każdy ustrój może być właściwy, o ile rzeczywiście służy dobru wspólnemu i pożytkowi społecznemu”.

¹⁴⁹ „Kto sprawuje władzę zwierzchnią, powinien odzwierciedlać Boską władzę i opatrność nad ludzkością. Władza musi być sprawiedliwa, nie despotyczna, lecz ojcowska, ponieważ Boże panowanie nad ludźmi cechuje najsprawiedliwsza i ojcowska dobroć. Władza powinna być sprawowana dla dobra obywateli, gdyż ci, którzy rządzą, robią to jedynie w celu służenia wspólnemu dobru. Nie wolno, by władza w państwie służyła wyłącznie interesom jednostki lub niewielkiej grupy, gdyż została ustanowiona dla dobra ogółu. Jeśli rządzący dopuszczają się niesprawiedliwości, samowoli, porywczowości lub pychy, czy też źle pokierują poddanymi, muszą pamiętać, że będą musieli zdać sprawę przed Bogiem, a ich odpowiedzialność będzie tym większa, im wyższe stanowisko zajmowali i im świętsze było ich powołanie. *Potentes potenter tormenta patientur*”.

¹⁵⁰ „Tak, majestat władzy powinien być otoczony uczciwym i dobrowolnym szacunkiem obywateli. Gdy obywatele przyjmą przekonanie, że osoby sprawujące władzę czynią to z Bożego nadania, uznają również, że posłuszeństwo i oddanie należne władcom są sprawiedliwe i właściwe, podobnie jak posłuszeństwo dzieci wobec rodziców. Każda dusza niech będzie poddana wyższym zwierzchnościom (List do Rzymian, 13, 1). Lekceważenie prawowitej władzy, bez względu na to, kto ją sprawuje, jest równie naganne, jak sprzeciwianie się woli Bożej, a kto to czyni, dobrowolnie wystawia się na zatracenie. «Kto sprzeciwia się zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu» Wypowiedzenie posłuszeństwa i wzniecanie buntu z pomocą tłumów to zniewaga majestatu nie tylko ludzkiego, ale i Boskiego”.

wyznaniowo; powinno oddawać cześć Bogu poprzez religię publiczną, państwową, tak jak każdy obywatel winien oddawać cześć Bogu w swoim życiu prywatnym¹⁵¹. Dlaczego? Ponieważ Bóg jest twórcą zarówno społeczeństwa, jak i jednostki. Ponadto jest panem i dobroczyńcą wspólnoty państwowej, tak samo jak jednostki, i ma prawo do jej czci. Bezwyznaniowość państwa jest zaprzeczeniem Boga, zniewagą większą nawet niż neutralność wyznaniowa jednostki.

Wreszcie, uznanie Boga leży również w interesie obywateli. Choć państwo ma za cel bezpośredni jedynie dobro doczesne, powinno prowadzić obywateli w taki sposób, aby nie tylko nie przeszkadzać im w osiągnięciu celu wiecznego, lecz wręcz ułatwiać im tę drogę¹⁵². Lecz jaka ma być religia państwowa? Czy powinniśmy wrócić do nieszczęsnego hasła trzydziestoletniej wojny: *cuius regio, eius religio*? Zdecydowanie nie; hasło to zakłada przede wszystkim ideę supremacji państwa w sprawach religijnych, a także zrównanie różnych religii – dwie zasady właściwe protestantom, przeciwko którym katolicyzm zawsze się sprzeciwiał.

¹⁵¹ „Społeczność tak zorganizowana powinna publicznie oddawać cześć Bogu, spełniając wielkie i liczne obowiązki wynikające z jej relacji z Nim. Natura i rozum zobowiązują każdego człowieka do świętej i religijnej czci Boga, gdyż od Niego pochodzimy, do Niego zmierzamy i w Jego rękach spoczywamy. Ten sam obowiązek dotyczy również społeczności ludzkich. Ludzie złączeni we wspólnocie są w mocy Bożej tak samo jak jednostki, dlatego społeczność powinna okazywać Bogu wdzięczność za swój początek, za opiekę, dzięki której trwa, i za niezliczone dobra, które nieustannie od Niego otrzymuje”.

¹⁵² „Winni to również swoim poddanym, gdyż wszyscy ludzie zostaliśmy stworzeni do osiągnięcia najwyższego i ostatecznego dobra w niebie, poza nędzą i przemijalnością życia doczesnego. Do tego dobra powinny być odniesione wszystkie nasze działania. Ponieważ osiągnięcie tego celu zapewnia doskonałe i pełne szczęście ludzkie, nie może być ono obojętne dla żadnego z nas. Dlatego świecka społeczność, ustanowiona dla wspólnej korzyści, powinna troszczyć się o doczesną pomyślność swoich obywateli w taki sposób, aby nie przeszkadzała w osiągnięciu tego najwyższego i niezmiennego dobra, którego każdy szczerze pragnie, ale wręcz przeciwnie, wspierała to dążenie, o ile to możliwe. Do tej pomocy należy przede wszystkim troska o święte i nienaruszone zachowanie religii, której obowiązki łączą człowieka z Bogiem”.

Państwo nie powinno wybierać religii według własnego uznania ani stawiać wszystkich religii na równi – co w istocie prowadzi do bezreligijności. Powinno za to uznać i otoczyć opieką prawną oraz wspierać wszelkimi środkami tę religię, którą Bóg objawił i odznaczył widocznymi znakami prawdy, tę religię, którą On pragnie być czczony¹⁵³.

Ale wszystkie religie chcą uchodzić za prawdziwe i objawione, a każdy swoją uważa za lepszą – kto więc ma prawo rozstrzygać? To jest punkt, w którym katolicyzm i liberalizm nie mogą się nawzajem zrozumieć. Liberalizm, będąc teorią społeczności bez Boga, zakłada mimowolnie, że trudno rozstrzygnąć, która religia jest prawdziwa, albo czy w ogóle istnieje prawdziwa religia. Z takiego założenia legalny indyferentyzm wobec wyznań wydawałby się racjonalny – podobnie jak racjonalnym byłoby zrównanie ceny złota z ceną jego podróbek, gdyby nie było sposobu rozpoznania prawdziwego złota albo gdyby prawdziwego złota w ogóle nie było. Jednak ktoś, kto dobrze zna złoto i potrafi je sprawdzić, uznałby taki pomysł za niedorzeczny.

Podobnie jest z religią – istnieje prawdziwa i fałszywa. Skoro istnieje Bóg, to na pewno przekazał ludziom prawdę o sobie i o ich relacji do siebie, czyli prawdziwą religię. Na pewno też wyposażył tę religię w cechy, które pozwalają ją odróżnić od fałszywych. Ludzie wychowani w atmosferze fałszywych wyznań albo bez religii mogą tego nie wiedzieć i traktować wszystkie wyznania jako równe. Jednak katolik, który zna prawdę i jej bo-

¹⁵³ „Podobnie państwa nie mogą bez winy postępować tak, jakby Boga w ogóle nie było, ani odrzucać troski o religię, traktując ją jako coś nieistotnego lub nieprzydatnego. Nie mogą także dobierać sobie religii według własnego uznania. Mają natomiast ścisły obowiązek czcić Boga w sposób, w jaki sam Bóg nauczył, że chce być czczony. Dlatego władcy powinni szanować święte Imię Boże, a jednym z ich najważniejszych obowiązków jest otaczanie religii opieką, wspieranie jej, chronienie jej swoją powagą i prawami oraz unikanie działań, które mogłyby naruszyć jej nienaruszalność”.

skie znamiona, nie może – bez zaprzeczenia sobie i prawdzie – przyjąć założenia, że nie wiadomo, która religia jest prawdziwa. Musi powiedzieć każdemu, kto wierzy w inną religię lub traktuje je wszystkie jednakowo: niestety, błędzicie, a dowody na to macie na wyciągnięcie ręki¹⁵⁴. Jest to nietolerancja, ale nietolerancja w sferze teorii, właściwa prawdzie, która każdemu, kto jej zaprzecza, mówi wprost: błędzisz. I w tej mierze – co warto podkreślić – żadne wyznanie nie jest tak stanowcze w swej wyłączności, jak katolicyzm. Jednak ta nietolerancja w teorii łączy się z najpełniejszą tolerancją w praktyce. Katolik, posiadający pełnię prawdy, powinien mieć jeszcze większą wyrozumiałość i współczucie dla tych, którzy tej prawdy nie posiadają. Jedynie ludzka namietność, a nie religia katolicka, mogła czasem doprowadzić do narzucania prawdy siłą.

Ojciec Święty jasno określa, za św. Augustynem, zasadę: nikt nie powinien być zmuszany wbrew swej woli do przyjęcia wiary katolickiej. Dlatego też uznanie katolicyzmu za religię państwową nie wiąże się, według nauki Kościoła, z prześladowaniem innych wyznań, lecz z ich tolerancją. Co więcej, mimo absolutnego stanowiska, że państwo powinno mieć religię państwową, i to katolicką, Ojciec Święty naucza na końcu Encykliki, że w pewnych okolicznościach, aby uniknąć większego zła, można godzić się na legalne współistnienie innych wyznań¹⁵⁵. W jakich okolicznościach? Oczywiście wtedy, gdy znaczna część obywateli nie chce przyjąć prawdziwej

¹⁵⁴ „A która religia jest prawdziwa, nie jest trudno ustalić temu, kto zastanowi się roztropnie i szczerze; bowiem liczne jasne dowody – jak spełnione cuda, niezwykle szybkie rozprzestrzenienie wiary, pomimo trudności i oporu nieprzyjaciół, świadectwa męczenników oraz inne podobne argumenty – wskazują, że jedyną prawdziwą religią jest ta, którą sam Jezus Chrystus ustanowił i powierzył swojemu Kościołowi do strzeżenia i rozszerzania”.

¹⁵⁵ „Jakkolwiek Kościół uważa za niedopuszczalne stawianie na równi z prawdziwą religią różnych wyznań, nie potępia jednak tych rządzących, którzy dla osiągnięcia większego dobra lub zapobieżenia większemu złu zezwalają na obecność tych wyznań w przestrzeni publicznej państwa”.

religii – władza nie może jej narzucić jako religii państwowej. Gdy zaś władza niesłusznie ogranicza prawdziwą religię, katolicy poddani mają prawo domagać się równej wolności wyznań – nie jako zasady czy ideału, lecz jako mniejsze zło lub częściowe przywrócenie należnych praw. Podobnie, choć absolutna i nieograniczona wolność prasy, nauczania i podobnych praw jest błędną i szkodliwą zasadą, w państwach niechrześcijańskich – jakich dziś wiele – gdzie ograniczenia rządu działają na korzyść fałszu, domaganie się tych wolności jest uzasadnione i często konieczne. Nie ma w tym sprzeczności ani dwulicowości, ponieważ prawda, która ma najwyższe prawa, a jest krzywdzona, może słusznie żądać: „Dajcie mi choć część moich praw, tyle, ile dajecie błędowi. Jeśli nie uznajecie mnie za prawdę, traktujcie mnie przynajmniej na równi z innymi doktrynami i wyznaniem, zgodnie z waszą zasadą”.

Jednak, aby dokładnie określić stosunek państwa do religii, trzeba bliżej przyjrzeć się tej ostatniej. Religia katolicka nie jest jedynie zbiorem nauk czy wyznaniem, jak wiele innych, lecz jest zorganizowana w społeczność nazywaną Kościołem katolickim. Stąd stosunek państwa do religii staje się stosunkiem do Kościoła. Jest to zewnętrzna, lecz istotna postać religii, absolutnie nierozdzielna od jej treści. Ten sam Zbawiciel Jezus Chrystus, który podał religię, nadał jej formę społeczności. Ustanowił jedną hierarchiczną zwierzchność z misją nauczania prawdy i sprawiedliwości wobec wszystkich narodów, jednostek i państw, oraz z władzą stanowienia praw i rządzenia w sprawach religijnych, zobowiązując wszystkich ludzi do podległości tej zwierzchności oraz przyjmowania jej nauk i duchowego kierownictwa¹⁵⁶.

¹⁵⁶ „Jednorodzony Syn Boży ustanowił na ziemi wspólnotę nazwaną Kościołem, której powierzył misję trwającą przez wszystkie wieki, podobnie jak sam został posłany przez Ojca: Jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam. Oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata. Jak Jezus Chrystus przyszedł na ziemię, aby ludzie mieli życie i mieli je w obfitości, tak Kościół ma za cel i zadanie zapewnić wieczne zbawienie dusz.

Z Boskiej, w Ewangelii określonej, konstytucji Kościoła wynika przede wszystkim, że jego cel nie jest podporządkowany celowi państwa, lecz jest wyższego rzędu i rodzaju. Zbawienie wieczne, do którego Kościół prowadzi ludzkość, przewyższa doczesne szczęście, do którego zmierza państwo. Ponadto zwierzchnicza władza kościelna nie jest podrzędna i nie może podlegać władzy państwowej, lecz z natury swojej jest samoistna i najwyższa, ponieważ zwierzchności tych społeczności są w takim do siebie stosunku, jak ich cele¹⁵⁷.

Kościół, mimo że różni się od państwa celem duchowym i nadprzyrodzonym pochodzeniem, jest społecznością w pełni autonomiczną, samoistną i niezależną, określaną przez szkołę jako *societas perfecta*. Legiści józefińscy oraz teologowie szkoły Febroniusza twierdzili, że Kościół jest podporządkowany państwu (*Ecclesia in statu*), podobnie jak inne organizacje, takie jak gminy, cechy czy stowarzyszenia handlowe i naukowe, które stanowią części większej całości społecznej (*societates imperfectae*). Swoje poglądy opierali na domniemanej zasadzie, że nie mogą istnieć dwie najwyższe władze nad jednym społeczeństwem. Ojciec Święty zdecydowanie odrzuca tę teorię, przeciwstawiając jej zasadę absolutnej niezależności Kościoła oraz jego najwyższej zwierzchności w sprawach dotyczących religii. Zasada ta, wyraźnie zapisana w Ewangelii, potwierdzana przez historię Kościoła od czasów katakumb po współczesność, była od-

Z tego powodu Kościół ze swej natury obejmuje cały rodzaj ludzki i nie ogranicza się żadnymi granicami miejsca ani czasu: Opowiadajcie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Bóg sam wyznaczył dla tej ogromnej wspólnoty przewodników, którym powierzył władzę, i chciał, by jeden z nich był głową wszystkich, największym i najpewniejszym nauczycielem prawdy. Temu przewodnikowi powierzył klucze Królestwa Niebieskiego: Tobie dam klucze Królestwa Niebieskiego. Paś baranki... paś owce. Prosiłem za tobą, aby nie ustała twoja wiara”.

¹⁵⁷ „Jak cel, do którego dąży Kościół, jest o wiele wznioślejszy, tak też jego władza przewyższa inne i nie może być uznana za niższą od władzy państwowej ani w jakikolwiek sposób od niej zależna”.

wiecznie uznawana w relacjach między zwierzchnością kościelną a władcami i państwami¹⁵⁸.

Papież wskazuje, że istnieją dwie najwyższe władze, którym Bóg powierzył rządy nad ludzkością: władza świecka i władza duchowna. Ludzie, aby uniknąć tyranii, mogą dzielić władzę świecką na prawodawczą, sądowniczą i wykonawczą; szczegóły tego podziału pozostawił Bóg do rozstrzygnięcia ludziom. Jednak sam rozdział między władzą duchowną a świecką został ustanowiony przez Boga i stanowi fundament konstytucji ludzkości oraz gwarancję wolności i godności człowieka. Walka między państwem a Kościołem nie wynika z ich natury, lecz z ułomności ludzi, stanowiąc chorobę społecznego organizmu. Konkordat, jako środek zaradczy, ma na celu łagodzenie tych konfliktów, ale naturalnym i właściwym stanem społeczeństwa jest harmonia i współpraca między tymi dwoma władzami. Ten naturalny związek, wynikający z istoty rzeczy, powinien być podstawą ich relacji.

¹⁵⁸ Jezus Chrystus nadał swoim Apostołom pełne uprawnienia w sprawach duchowych, przekazując im zarówno władzę prawodawczą w ścisłym znaczeniu, jak i wynikające z niej kompetencje sądenia i karania: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody... ucząc je zachowywać wszystko, co wam przekazałem”. W innym miejscu mówi: „A jeśli ich nie posłucha, powiedz Kościołowi” oraz „Aby nie postępować surowiej, według władzy, którą Pan mi dał na budowanie, a nie na niszczenie”. To Kościół, a nie państwo, otrzymał od Boga prawo i obowiązek przewodzenia ludziom ku zbawieniu, rozstrzygania spraw wiary, nauczania wszystkich narodów, rozszerzania panowania Chrystusowego oraz sprawowania swojej misji w pełni wolności i według własnego zrozumienia. Kościół nigdy nie przestał przypisywać sobie tej pełnej i niezależnej zwierzchności oraz konsekwentnie ją realizował wobec całego świata, pomimo prześladowań ze strony filozofii pochlebiających władcom. Już Apostołowie bronili tej zwierzchności, odpowiadając: „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi”, gdy synagoga zabraniała im głosić Ewangelię. Święci Ojcowie Kościoła również konsekwentnie bronili tej władzy, a papież nieustannie z determinacją odpierali ataki. Monarchowie i władcy państw także uznawali tę władzę Kościoła, co wyrażali poprzez zawieranie umów z Kościołem, regulowanie wspólnych spraw, wymianę poselstw oraz inne wzajemne relacje. Nie można również pominąć, że władza Kościoła, dzięki Boskiej Opatrzności, zdobyła również świeckie panowanie, które stało się dla niej najpewniejszą tarczą ochronną dla zachowania swojej wolności.

Zatem stosunek między władzą świecką a duchowną nie powinien opierać się na walce ani wyłącznie na układach, takich jak konkordaty. Zasadniczo obie zwierzchności mają współdziałać w harmonii, każda w swoim zakresie, zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga. Bóg, który w przyrodzie stworzył harmonię i porządek, również w społeczności ludzkiej zapewnił brak istotnych sprzeczności między Kościołem a państwem. Cele obu społeczności – duchowe zbawienie, którym zajmuje się Kościół, oraz doczesne dobro wspólne, którym zajmuje się państwo – stanowią centra, z których wynikają właściwe sfery ich praw i działań.

Choć te same osoby są poddane zarówno władzy Kościoła, jak i państwa, a niektóre sprawy mogą leżeć w obu sferach, każda z tych władz działa pod innym względem. W każdym przypadku z natury rzeczy wynika, co należy do jednej, a co do drugiej władzy – co przynależy Bogu, a co Cesarzowi.

Prawa obu władz pozostają w harmonijnym stosunku do siebie, tak jak cele, które im przyświecają. Z tego wynika naturalne, harmonijne spojenie między Kościołem a państwem, określane jako *ordinata colligatio* – porządek podobny do naturalnego związku między ciałem i duszą, ustanowionego przez Boga¹⁵⁹. Dopiero gdy

¹⁵⁹ Bóg podzielił rządy nad ludźmi między dwie władze: duchowną, zajmującą się sprawami boskimi, i świecką, odpowiedzialną za sprawy doczesne. Każda z tych władz jest najwyższa w swoim zakresie i ma jasno określone granice, wynikające z ich natury i celów. W obrębie tych granic każda działa zgodnie ze swoją właściwą funkcją.

Jednakże, ponieważ te same osoby podlegają obu władzom, może się zdarzyć, że pewne kwestie znajdują się jednocześnie pod ich jurysdykcją, choć w różnym aspekcie. Aby uniknąć sporów i chaosu, Boska Opatrzność ustanowiła zasady współdziałania obu władz. Niezgoda między nimi byłaby sprzeczna z Bożą mądrością i dobrocią, która wprowadziła harmonię nawet w materialnym świecie. Relacja między władzą duchowną a świecką przypomina związek duszy i ciała w człowieku. Duchowna władza dąży do dóbr wiecznych i niebieskich, a świecka troszczy się o doczesne potrzeby. Dlatego wszystko, co związane ze świętością, zbawieniem duszy i służbą Bożą, należy do kompetencji Kościoła. Natomiast sprawy czysto doczesne i polityczne podlegają władzy świeckiej, zgodnie z nauką Jezusa, który rozkazał oddawać cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie.

ład społeczny zostaje zakłócony, a zdrowie organizmu społecznego osłabione, stają się potrzebne i pożądane konkordaty. W tych układach, jak mówi Ojciec Święty, Kościół postępuje w duchu macierzyńskiej troski, nie żądając od państwa niczego, do czego i bez konkordatu miałby prawo. Zwykle ustępuje państwu w miarę możliwości ze swoich praw, byleby granice obu władz zostały jasno określone, a źródła konfliktów i zguby dusz zostały usunięte¹⁶⁰.

Po omówieniu właściwego stosunku między państwem a Kościołem, Leon XII przedstawia wzniosły obraz społeczeństwa, które rozwija się pod błogim wpływem harmonii między sprawami Boskimi a ludzkimi. W takim społeczeństwie wszystko funkcjonuje zdrowo i wzorowo – rodzina, praca, działalność władz i obowiązki obywateli wobec zwierzchności. Dzieje się tak z jednej, głęboko doniosłej przyczyny: w takich relacjach wszystkie elementy dobra współdziałają w sercu człowieka, wzmacniając się wzajemnie i zmierzając ku jednemu celowi. Religia współgra z obywatelskimi powinnościami, bojaźń Boża z poszanowaniem prawa, sumienie z przymusem, prawo z siłą – nie ma wtedy niszczącego rozdarcia, które odbierałoby równowagę duszy, Kościołowi środki zbawienia narodów, a państwu sankcję sumienia i majestat Bożego prawa.

Przechodząc z teorii do historii, Leon XII przedstawia epokę, w której „filozofia ewangelii” ukazała swoją moc, tworząc z barbarzyńskiego materiału chlubę historii – „rzeczpospolitą chrześcijańską”. Następnie opisuje okres upadku, zapoczątkowany przez bunt religijny, reformację, a osiągający apogeum w rewolucji francuskiej. Tam idea społeczeństwa bez Boga została ujęta w doktrynę zwaną „nowym prawem”, „zasadami roku 1789”. Papież, prze-

¹⁶⁰ „Zdarzają się czasy, gdy osiągnięcie harmonii wymaga innego podejścia, zapewniającego bezpieczną swobodę – mianowicie zawarcia ugody między władzami państwowymi a Papieżem rzymskim, dotyczącej konkretnej sytuacji. W takich przypadkach Kościół daje wspaniałe dowody swojego macierzyńskiego nastawienia, często wykazując najwyższą wyrozumiałość i daleko posuniętą pobłażliwość”.

ciwstawiając się tej doktrynie prawdziwą, dopiero co rozwiniętą nauką, obala jej kolejne elementy. Zasada, że absolutny początek władzy tkwi w ludzie, a nie w Bogu, jest nieracjonalna i szkodliwa dla porządku społecznego¹⁶¹. Zasada równości wyznań to, według Papieża, forma ateizmu¹⁶².

Zasada nieograniczonej wolności słowa i druku jest niemoralna¹⁶³. Zasada wykluczenia Kościoła z wychowania, pra-

¹⁶¹ „Samo naturalne światło rozumu dowodzi, że takie zasady dotyczące rządzenia państwami są dalekie od prawdy. Natura wskazuje, że każda władza pochodzi od Boga jako najwyższego źródła. Natomiast tzw. władza ludowa, która według tej doktryny, z pominięciem Boga, miałaby z natury spoczywać w społeczeństwie, choć może schlebiać różnym ludzkim pragnieniom, nie opiera się na żadnej racjonalnej podstawie i nie jest w stanie zapewnić powszechnego bezpieczeństwa ani trwałego porządku. W istocie, ta nauka doprowadziła do sytuacji, w której niejeden autor uznał w swoich dziełach o prawie, że podnoszenie buntów jest dopuszczalne. Głoszono bowiem, że władcy są jedynie wybrańcami ludu, zobowiązanymi do wykonywania jego woli. Z tego wynika, że wszystko musi podlegać zmianom zgodnym z kapryсами ludu, co nieustannie grozi niepokojami i zamętami”.

¹⁶² „Twierdzenie, że nie istnieje istotna różnica między różnymi i wzajemnie sprzecznymi wyznaniem, sprowadza się w istocie do tego samego, co całkowite odrzucenie jakiegokolwiek wiary, zarówno w sercu, jak i w życiu. W rzeczywistości niewiele różni się to od ateizmu, choć różni się w formie wyrażenia. Kto uznaje istnienie Boga, ten, chcąc zachować spójność i unikać niedorzeczności, musi przyznać, że nie wszystkie sposoby oddawania czci Bogu są jednakowo uzasadnione, dobre i miłe Bogu, szczególnie gdy między nimi zachodzą istotne różnice i sprzeczności w najważniejszych kwestiach”.

¹⁶³ „Tak więc wolność zdania, mowy i prasy, gdy jest nieograniczona, nie stanowi istotnego dobrodziejstwa, z którego społeczeństwo ludzkie mogłoby słusznie się cieszyć, lecz jest źródłem i początkiem wielu złych rzeczy. Wolność, jako przymiot doskonalący człowieka, powinna odnosić się do tego, co prawdziwe i dobre; prawda zaś i dobro nie zmieniają się według widzimisię człowieka, lecz pozostają zawsze takie same, niezmiennie, jak niezmienna jest istota rzeczy. Jeżeli rozum przyjmuje błędne poglądy, a wola skłania się ku temu, co złe, to obie te władze nie doskonalą się, ale tracą swoją naturalną godność i psują się. Dlatego cokolwiek sprzeciwia się cnocie i prawdzie, nie powinno być wyjawiane i przedstawiane oczom ludzkim, a tym bardziej otaczane szacunkiem i powagą prawa. Tylko życie oparte na cnocie jest drogą do nieba, do którego wszyscy dążymy. Państwo zatem odstępuje od zasad i przepisów prawa przyrodzonego, ilekroć zezwala na wyuzdaną swobodę zdań i czynów niemoralnych, która pozwala bezkarnie odciągać dusze od prawdy, a serca od cnoty”.

wodawstwa oraz wpływu na rodzinę stanowi wielki i zgubny błąd¹⁶⁴. Moralność cywilna, oderwana od religii, jest niemożliwa¹⁶⁵. Poddanie Kościoła państwu jest źródłem wszelkich waśni i nieszczęść dla społeczeństwa¹⁶⁶.

Z drugiej strony, papież wskazuje, czego Kościół nie potępia w postępie i zdobyczach naszych czasów. Kościół nie gani żadnej z różnych form rządu – od monarchii po demokratyczną republikę – pod warunkiem, że służą one dobru społeczeństwa¹⁶⁷. Nie potępia udziału ludu w procesie stanowienia prawa¹⁶⁸. Nie sprzeciwia się legalnemu uznaniu innych wyznań w sytuacji, gdy prawdziwa religia nie może być wprowadzona bez przymusu. Pochwała i wspiera ustawy oraz zabezpieczenia przeciwko samowoli władców oraz ingerencjom rządu w sferę gminy, rodziny i praw osobi-

¹⁶⁴ „Kościół, ustanowiony przez samego Boga, wykluczanie go z życia publicznego, z praw, wychowania młodzieży oraz wpływu na rodzinę, jest błędem wielkim i zgubnym. Państwo bowiem, które pozbawia się religii, nie może cieszyć się pomyślnym stanem”.

¹⁶⁵ „Już wystarczająco przekonano się, czym jest i dokąd prowadzi cywilna, czyli sekularyzowana filozofia życia i obyczajów. Prawdziwym mistrzem cnoty i strażnikiem obyczajów jest Kościół Chrystusowy; to on strzeże nietykalnych zasad, z których wypływają obowiązki. Przedstawiając najskuteczniejsze pobudki do uczciwego życia, nakazuje nie tylko unikać czynów złych, ale także kontrolować wszelkie poruszenia ducha sprzeczne z rozumem, nawet te, które nie prowadzą do czynu”.

¹⁶⁶ „Chcieć, aby Kościół w wykonywaniu swoich obowiązków był podległy władzy świeckiej, jest wielką krzywdą i nieroztropnością. Takim postępowaniem narusza się porządek, wynosząc rzeczy przyrodzone ponad nadprzyrodzone, ogranicza się lub nawet niszczy dobro, które Kościół, będąc niezależnym, mógłby zapewnić wspólnym potrzebom. Ponadto, takie podejście toruje drogę do waśni i sporów, które, jak doświadczenie aż nadto często ukazuje, przynoszą ogromne szkody obu społecznościom”.

¹⁶⁷ „Te nauki i postanowienia, o ile są właściwie zrozumiane, nie sprzeciwiają się żadnej z różnych form rządu. Nie ma w nich nic, co stałoby w opozycji do zasad katolickich. Wręcz przeciwnie, jeśli są rozważnie zastosowane, mogą przyczynić się do zachowania państwa w stanie kwitującym i pomyślnym”.

¹⁶⁸ „Owszem, nie potępia się także tego, że lud w mniejszym lub większym stopniu uczestniczy w sprawowaniu rządu, gdyż w pewnych okolicznościach i warunkach może to być nie tylko korzystne, ale nawet stanowić obowiązek obywateli”.

stych człowieka¹⁶⁹. Kościół nie obawia się postępu nauki, a wręcz wita go z radością, oczekując, że przyniesie on nowe potwierdzenia bożej prawdy, której Kościół jest strażnikiem¹⁷⁰. Kościół patrzy z aprobatą na rozwój nauki, sztuki, przemysłu i wszelkie postępy, także w sferze materialnego dobrobytu, przestrzegając jednocześnie, że ostateczny cel człowieka znajduje się w wyższych sferach duchowych¹⁷¹. Ojciec Święty kończy swoje nauczanie wspianiałym orzeczeniem o prawdziwej wolności, którą Kościół uznaje i pragnie ofiarować ludziom: wolności wewnętrznej, uwalniającej od niewoli błędu i tyranii namiętności; wolności cywilnej, zapewniającej obywatelom najszerwsze możliwości działania w obrębie dobra; oraz wolności narodowej, która chroni przed obcym jarzmem¹⁷².

¹⁶⁹ Rzeczywiście, wszystko, co jest szczególnie użyteczne dla dobra wspólnego, co ma na celu ograniczenie samowoli władców niedbających o dobro swoich narodów, co zabrania najwyższej władzy ingerencji w sprawy miejskie i rodzinne, co służy zachowaniu godności i osobistych praw człowieka oraz sprawiedliwego podziału praw i obowiązków między obywatelami – to wszystko, jak pokazują minione wieki, Kościół katolicki albo wynalazł, albo popierał, albo wytrwale bronił.

¹⁷⁰ „Ponieważ wszystko, co jest prawdą, musi pochodzić od Boga, Kościół uznaje każdą zdobycz ludzkich badań zgodną z prawdą za przejaw Bożej mądrości. A ponieważ nic w prawdzie przyrodzonej nie może szkodzić wierze w Objawienie, a wiele rzeczy ją wspiera, zaś każde odkrycie prawdy może zachęcać do poznania lub uwielbiania Boga, Kościół zawsze wspiera wszystko, co może przyczynić się do poszerzenia zakresu wiedzy. Tak samo jak inne nauki, tak i te, które dążą do wyjaśnienia przyrody, Kościół święty będzie pielęgnować i popierać”.

¹⁷¹ „W naukach, gdy umysł ludzki odkrywa coś nowego, Kościół nie sprzeciwia się i nie zabrania poszukiwania nowych sposobów na poprawę wygód i przyjemności życia. Wręcz przeciwnie, jako przeciwnik gnuśności, zachęca do ćwiczenia i rozwijania umysłów, aby przynosiły jak najwięcej owoców. Kościół wspiera wszelkie rodzaje sztuk i przedsięwzięć, kierując je ku temu, co uczciwe i zbawienne. Jednocześnie stara się wpływać na to, by ludzka przemysłowość nie odwracała człowieka od Boga i wiecznych dóbr”.

¹⁷² „Prawdziwą i pożądaną wolnością jest taka, która w życiu prywatnym chroni człowieka przed niewolą błędu i namiętności, tych najgorszych tyranów, a w życiu publicznym mądrze prowadzi obywateli, dając im szerokie możliwości osiągnięcia pomyślności oraz zabezpiecza państwo przed obcą przemocą. Taką wolność, godną człowieka, Kościół szczególnie pochwała i nieustannie podejmuje starania, aby ją trwale zabezpieczyć i zachować dla narodów”.

Taka jest w swej istocie i ostatecznym wyrazie nauka Kościoła o państwie. Jakże wobec niej ciężą obowiązki na katolikach?

Obowiązki te – naucza papież – dotyczą przede wszystkim przekonań. W czasach zamętu pojęć i doktryn, gdy błąd najgroźniejszy często sąsiaduje z prawdą, katolicy powinni z jeszcze większą pilnością i wiernością trwać przy nauce Kościoła, czerpać ją z ambony Piotrowej, kierować się nią w myśleniu, a zwłaszcza wobec współczesnych doktryn, które zwiodły już wielu katolików i okazały się przewrotnymi w skutkach, trzymać się jej niewzruszonych orzeczeń. Są również obowiązki dotyczące czynów, zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. Papież ukazuje tu przykład bohaterskich chrześcijan z czasów starożytnych, którzy wśród znacznie trudniejszych zmagających, pośród zdemoralizowanej pogańskiej cywilizacji Rzymu, wyróżniali się nieskazitelnym życiem, tworzyli wzorowe rodziny i służyli państwu, które ich prześladowało, jako przykładni obywatele. Tym samym Ojciec Święty zachęca katolików, by także dziś, w społeczeństwie zmierzającym ku pogaństwu, byli wzorem nieskalanego życia. By zarządzali swoimi domami w duchu katolickim, troszczyli się o wychowanie dzieci w miłości do wiary i Kościoła oraz – wedle możliwości – angażowali się w życie publiczne. Nawet jeśli społeczny organizm jest zatruty fałszywymi zasadami, katolicy powinni swoją obecnością i działaniami wprowadzać w jego struktury choć odrobinę zdrowej krwi: sumienności, prawych zasad i chrześcijańskiego poświęcenia.

Encyklika *De civitatum constitutione christiana*, pełna niezrównanej wymowy i siły, stanowi jedno z najważniejszych przesłań chrześcijańskiego prawa publicznego. W swoim bogactwie przestroż, wskazówek i rozstrzygnięć, dotyczących życia publicznego, papież z niezrównaną klarownością przedstawia, jak katolicy powinni odnajdywać swoje miejsce w społeczeństwie.

Centralnym przesłaniem jest miłość synowska Kościoła, którą każdy katolik powinien nosić w sercu, wyrażać w słowach i realizować w czynach życia publicznego. Papież wzywa do zgody serc i umysłów oraz do uległości wobec pasterzy Kościoła. Przestrzega przed doktrynami przesiąkniętymi naturalizmem, a w szczególności apeluje o unikanie stronniczości i waśni w dziennikarstwie, zastępując je wspólnym działaniem na rzecz obrony praw Bożych i najwyższych interesów społeczeństwa. Katolicy, zgodnie z tym nauczaniem, najlepiej przysłużą się zarówno Kościołowi, pomagając w szerzeniu Bożej prawdy, jak i państwu, zwalczając błędy i namietności zagrażające jego bytowi. Ta encyklika daje następnemu pokoleniu katolików jaśniejszą drogę do działania, z mniejszą potrzebą dyskusji, lecz z większym wezwaniem do czynu.

Encyklika Leona XIII jawi się jako świt pomyślniejszej ery dla XX wieku, bardziej konstruktywna i nadzieję niosąca niż Kontrakt Społeczny Rousseau dla wieku XIX. To nie tylko dokument, lecz fundament dla odnowy społecznej i duchowej, wyznaczający kierunek, w którym chrześcijańska myśl i działanie mogą odgrywać kluczową rolę w życiu narodów.

II.

W STO LAT PO WPROWADZENIU LIBERALIZMU NA ŚWIECIE¹⁷³

W chwili, gdy piszę te słowa, nad prawym brzegiem Sekwany, naprzeciw słynnego pałacu Trocadéro z poprzedniej wystawy, wznosi się żelazna wieża, która osiągnęła już wysokość 200 metrów. Przewyższa ona wszystkie dotychczasowe ludzkie budowle – egipskie piramidy czy wieże katedr w Kolonii i Strasburgu. Plan zakłada, że osiągnie jeszcze o 100 metrów więcej, sięgając 300 metrów wysokości – co byłoby równe dwóm wieżom św. Szczepana ustawionym jedna na drugiej.

Ta wieża zachwyca swoją niecodzienną architekturą. Cztery potężne, stalowe filary wyrastają z ziemi w formie kwadratu, oddalone od siebie o 100 metrów. Delikatnie zakrzywione ku środkowi, zbiegają się wysoko nad ziemią. Na szczycie planowana jest konstrukcja przypominająca czapkę frygijską. Cała budowla to właściwie ogromna klatka z krzyżujących się metalowych belek.

Wrażenie dziwności i braku harmonii potęgują gigantyczne łuki u podstawy, które otwierają przestrzeń między czterema fi-

¹⁷³ Artykuł powstał w 1889 r. pod pierwotnym tytułem *Wieża Eiffla i rok 89-ty*.

larami. Nadają one wieży wygląd ciężkiej, lecz jednocześnie wydającej się unosić nad ziemią konstrukcji. Sprawia to, że wieża nie wygląda jak solidnie osadzona budowla, lecz raczej jak ogromna latarnia, lekko postawiona na powierzchni ziemi, niemal jak mebel.

Widocznie przy budowie tej wieży wszelkie względy estetyczne i zasady architektoniczne zostały celowo lub nieświadomie odsunięte na bok, podporządkowane wymogom praktycznym. Można by to porównać do budowy komina fabrycznego, od którego nikt nie oczekuje walorów estetycznych. Jednak pozostaje pytanie, jaki praktyczny cel przyświecał tej konstrukcji?

Gdy inżynier Eiffel starał się o koncesję na to przedsięwzięcie, przytaczano różne argumenty praktyczne. Mówiono na przykład o możliwości prowadzenia obserwacji astronomicznych w czystym powietrzu na dużej wysokości. Jednakże astronomowie szybko wyśmiali ten pomysł, zwracając uwagę, że nawet granitowe wieże są zbyt niestabilne dla dużych teleskopów, więc umieszczenie instrumentów na żelaznej konstrukcji, która nieustannie się porusza, jest całkowicie nierealne.

Pojawił się również pomysł wykorzystania wieży do oświetlenia Paryża za pomocą „elektrycznego słońca”. Jednak miejsce wybrane na tę konstrukcję, na zachodnim krańcu miasta, zostało uznane za bardzo nieodpowiednie. W dodatku, w większości dzielnic bardziej oddalonych od wieży, światło byłoby blokowane przez dachy budynków, co sprawiłoby, że ulice wyglądałyby na jeszcze ciemniejsze. Eiffel rozważał nawet zamontowanie na dachach olbrzymich luster parabolicznych, które kierowałyby światło na ulice, lecz koszty i trudności techniczne tego pomysłu były oczywiste, a efekt nie dorównywałby tradycyjnemu oświetleniu gazowemu.

Kolejna sugestia dotyczyła strategicznego zastosowania wieży jako punktu obserwacyjnego w przypadku oblężenia Paryża. Ale wystarczyłoby kilka pocisków artylerii Kruppa, by zniszczyć tę

kolosalną konstrukcję w mgnieniu oka. Dodatkowo, balon uwieczony w powietrzu – co w Paryżu było już wówczas praktykowane – byłby o wiele bardziej praktycznym rozwiązaniem dla takich celów. Co więcej, wieża o połowę niższa, zbudowana na wzgórzu Montmartre, które samo w sobie wznosi się na wysokość 150 metrów, spełniałaby wszystkie te rzekome cele praktyczne znacznie lepiej niż obecna konstrukcja. Wszystkie te argumenty wskazują, że praktyczne korzyści, o których się mówi, są jedynie pretekstem. Prawdziwy cel, dla którego podjęto się tej niezwyklej i kosztownej budowy, pozostaje jednak nie do końca ujawniony.

Wieża Eiffela rzeczywiście stanowi zagadkę. Każda ludzka budowla zwykle ma cel praktyczny, estetyczny lub oba te cele jednocześnie. Tymczasem w przypadku wieży ani jednego, ani drugiego nie można odnaleźć w sposób oczywisty. Piramidy faraonów, choć monumentalne, miały jasny cel – ochronę grobów przed grabieżą przez tysiące lat. Michał Anioł, budując kopułę bazyliki św. Piotra, stworzył arcydzieło architektury, osiągając zamierzony cel estetyczny. Belgowie, chcąc zaimponować światu, zbudowali ogromny Pałac Sprawiedliwości, przynajmniej nawiązując do architektury. Nawet Amerykanie, zafascynowani monumentalizmem, i Anglicy, z ich zamiłowaniem do oryginalności, nie odważyli się na projekt tak osobliwy i kontrowersyjny. Dlaczego więc Francuzi, znani zarówno z praktyczności, jak i z wyrafinowanego smaku estetycznego, zdecydowali się na tak niezwyklej konstrukcję, która wydaje się być jednocześnie „arcyniepraktyczna” i „arcynieestetyczna”?

Klucz do tej zagadki należy szukać w specyfice historycznego momentu. Wystawa Światowa z 1889 roku miała być triumfalnym hołdem dla Wielkiej Rewolucji Francuskiej z 1789 roku. Wieża Eiffela, ze swoją niezwyklej wysokością i nowoczesną konstrukcją, wydała się idealnym pomnikiem tego przełomowego wydarzenia. Sam Gustave Eiffel oraz przemysł żelazny widzieli w niej

osobiste korzyści, podczas gdy społeczeństwo francuskie odczytało w projekcie symboliczne odniesienie do ducha Rewolucji. Z entuzjazmem przyjęto ten projekt, a rząd zdecydował się wesprzeć jego realizację.

Rzeczywiście, wieża Eiffela w pewnym sensie odzwierciedla ducha Wielkiej Rewolucji i nowej cywilizacji, która z niej wyrosła. W swoim surowym, industrialnym charakterze, w rozmiarach przekraczających dotychczasowe granice możliwości technicznych, symbolizuje triumf nowoczesności, odwagę eksperymentu i zerwanie z przeszłością. W tym sensie, może nawet głębiej niż na pierwszy rzut oka się wydaje, wieża stała się pomnikiem epoki i wyrazem nowego ładu społecznego oraz kulturowego. Ludzkość, która wyłoniła się z zasad rewolucji 1789 roku i kolejnych wydarzeń, z niezwykle zapalą skierowała swoją uwagę na ujarzmienie przyrody. Nauka, która już w XVI wieku, dzięki kilku wybitnym umysłom, zdobyła kluczowe podstawy zrozumienia świata, osiągnęła pod koniec XVIII wieku poziom rozwoju umożliwiający szerokie zastosowania praktyczne. Był to proces współczesny, lecz niezależny od rewolucji. Jednak rewolucja, w imię wolności, zdruzgotała starą strukturę pracy w cechach, rzucając przemysłowców w wir konkurencji, co wywołało niespotykany dotąd pęd do rozwoju produkcji i przemysłu.

Nauka stworzyła maszynę, przemysł ożywił ją, rozwinął do skali fabryk, czyniąc z niej potęgę społeczną. Maszyna, w odpowiedzi, spotęgowała przemysł, dziesięcio-, a nawet stokrotnie zwiększając produkcję. Ułatwiła ludziom dostęp do dobrobytu, wymianę myśli i dóbr, a także pokonała naturalne granice między narodami, górami i morzami, zbliżając najodleglejsze części świata. Z głębin ziemi i oceanu wydobyła ukryte dotąd skarby. Wszystkie siły natury, jedna po drugiej, zostały podporządkowane maszynie: wiatr, rzeki, para, elektryczność. Na wezwanie ludzkiego geniuszu, duch przyrody, który przez wieki pozosta-

wał ukryty, został objawiony i oddany w służbę człowieka – niczym duch ujarzmiony przez czarnoksiężnika. Le Play nazywa nasze czasy „wiekiem węgla”, ale może jeszcze trafniej byłoby określić je jako „wiek żelaza” lub „wiek maszyny”. To nie węgiel, choć odgrywa kluczową rolę w napędzaniu maszyn, stanowi istotę naszej epoki, ale właśnie maszyna sama w sobie, która zmienia każdy aspekt naszego życia. Maszyną wytwarzamy to, co dawniej tworzone ręcznie przy domowym ognisku. Maszyna kuje żelazo, przędzie nici, orze ziemię, sieje i zbiera plony. Maszyną przemierzamy lądy i morza, przecinamy głębiny ziemi, wydobywamy cenne surowce, budujemy drogi i tunele. Motorem naszej cywilizacji są żelazne walce i szyny. Nic dziwnego więc, że pomnik tej cywilizacji musi być żelazny – symbol naszej potęgi nad przyrodą. Jego konstrukcja z krzyżujących się szyn, jak te używane w mostach kolejowych i fabrykach, najlepiej oddaje ducha naszej epoki – triumf nad naturą dzięki maszynie.

Jednakże, ten pomnik nie może być zwyczajny. Musi być wieżą, wznosić się ku niebu i panować nad ziemią. Musi uwieczniać wielki triumf człowieka nad przyrodą, triumf, o którym wcześniejsze pokolenia mogły tylko marzyć. Przyszłe pokolenia z pewnością nie ujrzą tej wieży, bo już dziś chwieje się pod stopami robotników, którzy ją wznoszą. Ale nas to nie martwi. Nie pragniemy wieczności, jak Egipcjanie, którzy budowali piramidy. Wiemy, że przyszłość nas prześcignie w postępie technicznym. Chcemy jednak oddać hołd naszym czasom, zostawić świadectwo własnej wielkości. Gdyby jakiś geniusz z innej planety zstąpił na *Champ de Mars* (Pole Marsowe) i spojrzał na tę żelazną wieżę, zobaczyłby w niej zarówno wielkość, jak i charakter naszej cywilizacji – triumfującego nad naturą człowieka, mieszkańca Ziemi. Ta cywilizacja rzeczywiście ma w sobie coś imponującego, co wzbudza podziw, lecz jednocześnie kryje ciemne i groźne strony. Cywilizacja, która powinna być naj-

doskonalszym osiągnięciem ludzkości, jej kwiatem, powinna w pierwszym rzędzie rozwijać i doskonalić duchową oraz moralną stronę człowieka – tę, która niewątpliwie jest jego najważniejszą częścią. Cywilizacja, dążąca do uszczęśliwienia ludzkości, powinna przybliżać człowieka do jego ostatecznego celu i absolutnego szczęścia.

Jednak nie da się zaprzeczyć, że cały ten potężny ruch nowożytnej oświaty, cała olbrzymia energia ducha ludzkiego, która od zasad roku 1789 rozwinęła się w różnorodne kierunki – w prawie publicznym jako kontrakt socjalny, w polityce jako parlamentarizm, w filozofii jako racjonalizm absolutny, w ekonomii jako teoria manchesterska, a w przemyśle jako dominacja maszyny i fabryki – od samego początku zwróciła się przeciw Bogu, Stwórcy i celowi człowieka.

Hasłem tej ludzkości stało się: *Non serviam!* – „Nie będziemy służyć!” Nie chciano, aby Bóg panował nad człowiekiem. W miejsce praw Bożych ogłoszono „prawa człowieka”. Zamiast władzy zstępującej z góry, stworzono władzę rodzącą się z dołu, przez ugodę obywateli. W miejsce wiary wstawiono wszechpotęgę rozumu, a rozum wyniesiono na ołtarz jako nowego boga. Odrzucono niebo obiecane przez Boga, a w zamian obiecano stworzenie nieba na ziemi. Postęp przemysłu miał zapewnić wszystkim ludziom dostatek i zbytek. Postęp oświaty miał uczynić z ludzi półbogów. Wolność handlu i przemysłu miała równomiernie rozdzielić bogactwa między kraje. Wolność słowa i druku miała być gwarancją triumfu prawdy. Zniesienie granic i rozwój komunikacji miały zbierać wszystkie narody. Na ziemi miała zapanować powszechna miłość, dobrobyt i szczęście – ich wymarzony raj.

Takie wizje raju na ziemi głoszono już podczas rewolucji francuskiej, w czasie, gdy z mównic i trybun jeszcze ociekała świeża krew. Fourierowcy i Saint-Simoniści snuli te marzenia o idealnym społeczeństwie z taką samą gorliwością. A mimo wszystkich

późniejszych zawodów, współcześni czciciele Wielkiej Rewolucji uparcie nucą tę samą pieśń o swoim ziemskim raju.

Porównanie wieży Eiffela do wieży Babel w swojej istocie odwołuje się do symboliki przekraczania granic oraz pychy ludzkiej cywilizacji. Księga Rodzaju opisuje budowniczych wieży Babel jako ludzi, którzy po potopie, rozprzestrzeniając się po ziemi, zapragnęli stworzyć coś monumentalnego, co zarówno sięgnie niebios, jak i stanie się świadectwem ich potęgi. Zamierzeniem ich było nie tylko wyzwanie rzucone niebu, ale także zapewnienie sobie chwały i upamiętnienie swojej siły, zanim zostaną rozproszeni po całym świecie. *Faciamus nobis civitatem et turrem, cujus culmen perfingat ad coelum*¹⁷⁴ – te słowa z Księgi Rodzaju wskazują na ich aspiracje, które można interpretować zarówno dosłownie, jak i metaforycznie. Podobnie, mit klasycznych gigantów zdobywających Olimp poprzez piętrzenie gór na górze, jest alegorią ludzkiej ambicji, pragnienia sięgnięcia tego, co boskie, i sprowadzenia tego do swojej domeny. W przypadku wieży Eiffela, cel jest podobnie symboliczny. Jej budowa, w czasach kiedy triumfy święciła Wielka Rewolucja i jej dziedzictwo, miała wyrażać triumf człowieka nad przyrodą, potęgę rozumu i postęp cywilizacyjny. Wieża, jak sugerowano, miała być symbolem nowego porządku, w którym człowiek jest twórcą swojej rzeczywistości i władcą ziemi.

Drugi cel budowniczych wieży Babel, czyli stworzenie pomnika własnej chwały, odnajduje echo w motywacjach epoki, która wydała wieżę Eiffela. Była to era, w której ludzkość dążyła do dominacji nad ziemią i naturą, do ekspansji swoich granic oraz do budowania świadectw własnych osiągnięć. Hasło *Et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras*¹⁷⁵ wskazuje

¹⁷⁴ *Genesis*, 11, Zbudujmy sobie miasto i wieżę, której szczyt sięgnie nieba.

¹⁷⁵ Chodźcie, zbudujmy sobie miasto i wieżę, której szczyt sięgnie nieba. Uczyńmy sobie imię, zanim zostaniemy rozproszeni po całej ziemi. Zdanie pochodzi z Wulgaty (przyp. – DK).

na pragnienie uwiecznienia własnej chwały w sposób materialny i trwały, zanim zmienia to nieuchronne losy dziejów. To podobieństwo pomiędzy wieżą Babel a wieżą Eiffela, zarówno w zamyśle, jak i w przesłaniu, jest uderzające. Nic dziwnego, że od początku, gdy projekt wieży Eiffela pojawił się w Paryżu, prasa – zarówno wolnomyślna, jak i katolicka – instynktownie zaczęła nazywać ją „wieżą Babel”. Ta nazwa, choć używana czasem żartobliwie, a czasem z pełną powagą, zdaje się być głęboko trafnym podsumowaniem idei, które obie konstrukcje reprezentują¹⁷⁶.

Otóż ten bunt nowoczesnej cywilizacji przeciw niebu musiał się, siłą rzeczy, pomścić – bo każde dążenie odwołujące istotę od jej prawdziwego celu, jest dążeniem wbrew naturze. Duch przyrody, zaklęty potęgą ludzkiego geniuszu, stawiał się na jego usługi; ale, w odwecie losu, gnębi człowieka więcej, niż mu służy. Goethe w swej balladzie *Uczeń czarnoksiężnika* przedstawia młodego ucznia, który zaklina demona, by przyniósł wodę do kąpieli. Demon spełnia żądanie, napełnia wannę, izbę, a gdy młodzieniec woła: „Dosyc!” nie zna słowa, które mogłoby go odwołać. Demon nie ustaje, aż niemal zalewa chłopca, zanim mistrz zjawia się, by uratować sytuację. To historia dzisiejszego panowania człowieka nad naturą.

Duch natury, wcielony na zaklęcie człowieka w maszynę, przybrał stalowe ramiona, które poruszają siły przyrody, by wyręczać człowieka. Ale wkrótce zamiast pomagać, maszyna zaczyna rzą-

¹⁷⁶ „Le Figaro”, w swoim wydaniu z 7 stycznia 1888 roku, opublikował artykuł zatytułowany *Le rétablissement de la tour de Babel*. Artykuł ten odwołuje się do symbolicznego podobieństwa pomiędzy starotestamentową wieżą Babel a wieżą Eiffla, która wówczas była w budowie. Tytuł sugeruje, że projekt wieży Eiffla, podobnie jak biblijna wieża Babel, może być interpretowany jako wyraz ludzkiej pychy i dążenia do sięgania poza naturalne granice, co w historii często kończyło się katastrofą lub rozczarowaniem. Tym samym „Le Figaro” w sposób ironiczny, a zarazem krytyczny, wpisuje wieżę Eiffela w większy kontekst symboliczny, kojarząc ją z archetypicznym mitem o ludzkich ambicjach, które mogą prowadzić do upadku (przyp. – DK).

dzić. Człowiek musi się do niej dostosować, zaprzęga się do cięższej pracy. Maszyna nie zna rodziny – warsztaty domowe upadają, ludzie opuszczają żony i dzieci, by jej służyć. Maszyna nie zna Boga – ludzie zapominają o dniu Pańskim, nabożeństwach i bożym odpoczynku, by nadażyć za jej wymaganiami. Żelazny olbrzym nie potrzebuje spoczynku, więc ludzie pracują dniem i nocą, nadwyrężając siły i skracając życie. Kobiety i dzieci, zmuszone głodem, także stają się trybikami w tej mechanicznej maszynie.

Fabryka nowożytna to nic innego jak ogromna maszyna, która obok żelaznych kół i walców wykorzystuje setki ludzkich rąk i mózgów jako elementy jednego mechanizmu. Maszyna karmi swoich współpracowników, ale jedynie tak, jak opala swe piece i smaruje gwinty – aby dalej działały. Żelazne prawo ekonomiczne nie pozwala, by płaca wzniosła się powyżej koniecznego minimum do przetrwania. Nawet jeśli płaca jest względnie wysoka, nie poprawia to losu pracowników. Maszyna wyczerpuje ich siły, rozpala krew, odbiera wyższe myśli religijne i moralne przez brak niedzieli, kościoła i życia rodzinnego. Robotnik staje się ofiarą zwierzęcych namiętności; zarobki traci na wieczornych rozrywkach, wyniszcza zdrowie, a jego rodzina, żona i dzieci, cierpią głód i umierają.

Podczas wizyty w jednej z wielkich belgijskich walcowni żelaza przesuwalem się ostrożnie wśród ogromnej, mrocznej przestrzeni. Huk potężnych młotów, warczenie maszyn, gwizd osi i pasków zagłuszały wszystko, a dym gryzł w oczy, podczas gdy nieznośny upał wyciskał pot. Otwory wielkich pieców, niczym paszcze smoków, świeciły rudym blaskiem rozżarzonego metalu. W jednym miejscu olbrzymi młot, podnoszony siłą pary, spadał z wysokości kilku metrów na bryłę żarzącego się żelaza, rozbryzgując wokół iskry. Pośród tego piekła krzatali się ludzie – czarni od węgla, półnagzi, odziani jedynie w skórzane fartuchy. Obracali widłami rozgrzane bryły, które młoty rozbijały; wydo-

bywali je z pieców lub wciągali pomiędzy walce, wszyscy poruszali się w pośpiechu, zmuszeni przez bijący ze wszystkich stron żar.

Gdy zbliżyłem się do jednego z nich z wyrazem współczucia, spojrzał na mnie z gorzkim uśmiechem i zapytał: „Księżu, czy w piekle będzie goręcej?”. Czyż ten biedny człowiek, niewolnik maszyny, nie pragnął z całego serca uwolnić się od ducha, który go gnębił? Nie umiał jednak i nie mógł tego zrobić. Odwrócił się ode mnie i rzucił z powrotem między koła i ogień. A czy ci, którzy korzystają z płodów maszyn, a nie obsługują ich osobiście, błogosławią ich dobroczynność? Często cieszą się, że mogą tanio nabyć ich wyroby, ale szybko dostrzegają, że te produkty są zazwyczaj kiepskiej jakości i nietrwałe. Kupując je tanio, muszą je wymieniać drugi, trzeci, dziesiąty raz. „Taniość rujnuje” – jak mawiają. Ci sami ludzie, którzy cieszą się niską ceną jednego wyrobu, narzekają, że inna maszyna odbiera im zarobek, produkując zbyt tanio coś, co mogłoby stanowić ich źródło dochodu. Maszyna jedną ręką daje, a drugą odbiera.

Choć maszyna znacznie zwiększa produkcję, to w niewielkim stopniu przyczynia się do powstawania dóbr zaspokajających podstawowe potrzeby człowieka. Znacznie więcej rozmnaża produkty taniego zbytku, które wywołują sztuczne potrzeby i wymagania. W wyniku tego pod wpływem produkcji fabrycznej zmienia się proporcja cen: produkty pierwszej potrzeby, takie jak chleb czy mięso, stają się stosunkowo droższe, podczas gdy przedmioty zbytku, jak ozdobne ubiory czy sprzęty, znacznie tanieją. Większość ludzi, która nie może sobie pozwolić na zaspokojenie podstawowych potrzeb, dodatkowo ogranicza te wydatki, by sprostać sztucznie wywołanym wymaganiom. Tani i efektowny blichtr, który maszyna nadaje swoim wyrobom, przyciąga masy i narzuca modę, nawet wśród ubogich, wytwarzając pseudoluksusowe wymogi. Nie daje jednak prawdziwej estetycznej satysfakcji, ponieważ jest tylko powierzchowny, bezwartościowy, nacechowany piętnem bezduszości maszyny.

Jedną grupą ludzi, która czysto i bezwarunkowo korzysta z przejścia świata ku maszynom i fabrykom, jest klasa tych, którzy stoją najdalej od maszyny, lecz trzymają ją pod swoją kontrolą i w swojej służbie dzięki wielkim kapitałom. To właśnie im maszyna służy, a jednocześnie to maszyna ich stworzyła. Maszyna, koncentrując produkcję, która wcześniej była rozproszona, toruje drogę do koncentracji kapitałów. Dlatego wraz z rozwojem maszyn gwałtownie rozmnożyły się w naszym wieku nieprawdopodobne fortuny, rosnące jak lawiny i przewyższające swoimi dochodami całe państwa starożytności.

Jednakże pozorne szczęście tej nielicznej garstki wybrańców, ich błogosławieństwa dla maszyny, nie rekompensują łez i przekleństw milionów, których maszyna gniecie w żelaznym uścisku lub pozbawia chleba. Co więcej, kapitalizm, który w ten sposób powstaje, staje się nową, złowrogą siłą naszych czasów – a może nawet ich zmorą. Albowiem, choć maszyny pracują niezwykle szybko, to bogactwo świata, jakie pomnażają, nie rozprzestrzenia się tak szybko, jak szybko się koncentruje w rękach nielicznych.

Rewolucja 1789 roku obaliła feudalizm, uwolniła ziemię od zwierzchnictwa baronów i wprowadziła zasadę, że własność jest absolutna i nienaruszalna. Jednakże, co się wydarzyło? Pod wpływem impulsu rewolucji pojawił się nowy władca, który odtworzył i nawet spotęgował dawny feudalny porządek ziemski. Na niemal każdej piędzi ziemi w Europie ten bezimienny władca posiada najwyższe prawo zwierzchnie, zapisane w księgach hipotecznych. Z dochodów ziemi zabiera nie dziesięć, lecz przeciętnie połowę, a rolnik znowu wykonuje na jego rzecz pańszczyznę. Nawet szlachcic na swojej własnej ziemi staje się jego podwładnym, ciężko pracując bardziej dla niego niż dla siebie. Często zaś dochodzi do tego, że rolnik, nie mogąc się utrzymać, oddaje swoją ziemię w ręce kapitału i opuszcza ją zrozpaczony. Dawni feudalni panowie bywali surowi, ale dzisiejszy pan jest bezwzględny, bo nie ma

ludzkiego oblicza. Jest nim bezosobowy kapitał, często reprezentowany przez „towarzystwa bezimienne”. Ten nowy władca, będąc kapitałem, nie widzi w ludziach istot ludzkich, lecz jedynie siłę produkcyjną, którą eksploatuje do granic możliwości, uznając to za swój obowiązek wobec siebie samego. Dawni panowie mieli swoje przywileje, które rewolucja zniosła z hukiem, ale kto kiedykolwiek był bardziej uprzywilejowany niż dzisiejszy kapitał?

Obecnie prawodawstwo dopiero zaczyna regulować stosunki między pracownikami a kapitałem, próbując chronić robotników. Ziemiaństwo wciąż oczekuje odpowiednich dla siebie ustaw. Tymczasem kapitał od dawna korzysta z wyjątkowych przywilejów, w tym prawa wekslowego i ustaw handlu pieniężnego, które ułatwiają jego działania, zapewniają mu bezpieczeństwo i faworyzują go na każdej płaszczyźnie. Nawet system podatkowy, który ciąży na każdej formie własności, prawie całkowicie zwalnia płynny kapitał od opodatkowania, gdyż rządy boją się tego władcy i nisko się przed nim kłaniają. Kapitał dzisiejszy, choćby usiłowano go podporządkować wspólnemu dobru, pozostaje nieuchwytny i niepodległy. Posiada cechę niemal metafizyczną – niewidzialność oraz zdolność do natychmiastowego przemieszczania się na krańce świata. Gdy w jednym miejscu próbuje się go obciążyć, kapitał umyka niczym błyskawica, przenosząc się za granice, a przez samo swoje wycofanie karze surowo społeczeństwa i rządy, które odważyły się naruszyć jego niezależność. Taki oto władca – srogi, potężny i nieosiągalny – wyrósł z nowego porządku opartego na maszynie i wolności pracy, czyli na rozbiciu jej dawnej organizacji.

Ale to nie wszystko. Ten sam duch, który wcielił się w maszynę produkcyjną, wcielił się również w maszynę destrukcyjną. Wynalazki służące przemysłowi i handlowi – dynamit, kolej, telegraf – znalazły się także w rękach wrogów społeczeństwa, takich jak nihiliści i anarchiści. Te narzędzia dały im przerażającą siłę, która obecnie zagraża całej ludzkości. Samodzierzca

Północy nie znajduje w swoim ogromnym imperium miejsca, gdzie mógłby czuć się bezpieczny. Cesarz Niemiec ledwo uniknął zamachu pod triumfalnym posągami Germanii, a dumnym lordom na ich wyspie – dotąd uważanej za najbezpieczniejszą – groziło wysadzenie Westminsterskiego pałacu. To jednak dopiero preludium.

Dzisiejszy system gospodarczy nieustannie zwiększa pauperyzm, mnożąc liczbę gniewnych i zdesperowanych anarchistów. W międzyczasie nauka nie tylko tworzy coraz potężniejsze środki destrukcji, ale także szeroko udostępnia wiedzę o nich coraz większym kręgom społeczeństwa. Dokąd prowadzą te rosnące i przeplatające się siły? Czy nie zbliżamy się do momentu, gdy życie na Ziemi będzie przypominało egzystencję na wulkanie, z ciągłym drżeniem ziemi pod stopami i groźbą katastrofy wiszącą nad głowami? Kto zdoła odpowiedzieć na to pytanie z pełnym poczuciem bezpieczeństwa? Nie trzeba szukać zagrożeń w ukryciu czy przyszłości – już dziś, na oczach świata, działa maszyna destrukcyjna, daleko bardziej szkodliwa dla ludzkości niż spiski anarchistyczne, bo oparta na szerokich fundamentach, obejmująca cały świat. To maszyna, która wszystkie wynalazki i zdobycze współczesnej nauki, będące chlubą naszej cywilizacji – odkrycia fizyczne, chemiczne, metalurgiczne, środki komunikacji i wymiany myśli, które napędzają przemysł i handel – wykorzystuje do niszczenia ludzi i dorobku cywilizacyjnego. Mowa tu o dzisiejszym militarystycznym.

Wojna w naszych czasach stała się przerażająco okrutna. Całe narody są mobilizowane, a raczej zmuszane do wzajemnego wyniszczania się. Każda minuta walki to dziesiątki śmiertelnych pocisków z każdej ręki. W jednej bitwie potrafi zginąć 30 tysięcy ludzi, broczących we własnej krwi. Pod wodami działają samonaprowadzające torpedy, które jednym dotknięciem statku mogą wysadzić w powietrze 500 ludzi załogi i miliony inwestycji. Wojna

stała się tak okrutna dzięki współczesnym wynalazkom, ale jeszcze groźniejszy jest chroniczny militarizm – nieustanne zbrojenie i mobilizacja całych narodów. To ciągle uzbrojenie nigdy nie jest zakończone. Wciąż trzeba je zwiększać, bo każdy dzień przynosi nowe innowacje, wymagające modernizacji broni, fortyfikacji i floty. Nieustannie pochłania to miliardy ciężko wypracowanych funduszy, które zostają bezpowrotnie zmarnowane. Co gorsza, wynalazki te pozwalają zadawać śmierć coraz szybciej, skuteczniej i z większej odległości.

Pomimo ogromnych nakładów, uzbrojenie nie gwarantuje bezpieczeństwa, ponieważ sąsiedzi zbroją się w tych samych proporcjach. Gotowość do wojny tylko ułatwia jej wybuch – wystarczy iskra, by zapłonęła. To ciągle przygotowanie do walki rozpala emocje narodów, podsyca podejrzenia i potęguje nienawiści rasowe. Narody trwają wciąż naprzeciw siebie, niczym głodne wilki, zgrzytające zębami i wyczekujące, aż któryś osłabnie z wycieńczenia, by rzucić się na niego z całą siłą. Co by nie oddały narody, by wyrwać się z tego stanu, odżegnać demona, który je gnębi, wysysa i nieustannie trwoży dniem i nocą! Co by nie poświęciły, by świat był wolny od broni odtylcowej, dynamitu, dalekonośnych armat, torped czy przymusowej służby wojskowej!

Gdyby o tym miała zdecydować ludzkość w powszechnym głosowaniu, jak wielką większością zniosłaby i unicestwiła te wszystkie wynalazki! Ale na próżno – ludzkość nie zna słowa, które mogłoby odczynić to zło. Rozbrojenie, o którym czasem się wspomina, w świecie, gdzie nie istnieje inny autorytet poza siłą, pozostaje czystą mrzonką. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie, by siła mogła zrzec się panowania nad światem.

Zaprzeczywszy przyrodzonemu i Boskiemu pierwiastkowi prawa, opierając zasadniczo wszelkie prawo na sile i liczbie, ludzkość oddała się pod absolutne panowanie siły i teraz musi znosić

jej tyranii. Trzeba dalej odrywać miliony najzdrowszych ramion od pracy produkcyjnej, trzeba kontynuować zabudowywanie krajów koszarami i portami, trzeba nieustannie zwiększać budżety wojenne, odejmować sobie chleb od ust, by przerabiać i pomnażać broń. Wojny pozostają wciąż na horyzoncie, rok za rokiem.

A jak długo to może trwać? Chyba aż siły społeczeństw zostaną ostatecznie wyczerpane, albo aż przewrót społeczny wszystko zniszczy i obróci w chaos. Obraz ten przypomina sytuację z północnoamerykańskich lasów, gdzie spotykają się wrogie plemiona czerwonoskórych. Każdy trzyma w jednej ręce nóż gotowy do skalpowania wroga, podczas gdy drugą chwytą uzbrojoną rękę przeciwnika. Wzajemnie się trzymają, grożąc sobie nożami i oczyma, ściskając ręce aż do wyczerpania sił. W końcu ten, który pierwszy osłabnie, wypuszcza nóż, a drugi spokojnie dokonuje dzieła. Czyż nie jest to wierny obraz obecnych stosunków międzynarodowych? I to nazywa się pokojem!

Dzisiejszy militarizm to ogromna żelazna maszyna, która pochłania krew i pracę pokoleń, niszcząc zasoby i potencjał ludzkości. Wieża Eiffela jawi się jako jej pomnik i symbol. W jej kształcie dostrzegam coś na kształt zbroi złożonej z miliona bagnatów. Ten militarizm, jak już wspomniano, wpływa destrukcyjnie na relacje między narodami i kształtuje ich charaktery w sposób zgubny. Gdzie podziały się marzenia o braterstwie narodów, tak niedawno jeszcze snute w pięknych wizjach? Co stało się z obietnicami wolności handlu, zniesienia granic i wszelkich tych wspaniałych idei, które częściowo już realizowano? Oto dziś, u schyłku wieku, widzimy, jak narody odgradzają się od siebie niczym murami chińskimi: cłami, paszportami, politycznymi rozporządzeniami. Nawet wolność goszczenia, niegdyś święta, staje się przedmiotem kwestionowania. Dochodzi do wydaleń i wywłaszczeń, które przypominają praktyki z czasów starożytnych imperiów.

Dawne współzawodnictwo narodów zamienia się w nienawiść i pogardę, która odbija się nawet w tak wzniosłych dziedzinach, jak sztuka i nauka – czego w przeszłych wiekach nie obserwowano na taką skalę. Na szczycie wszystkich tych przemian, od polityki po naukę, stoi dziś państwo oparte na sile militarnej, narzucające światu swoje reguły. A na czele tego państwa znajduje się człowiek, którego wszyscy nazywają „żelaznym”. Czyż to wszystko nie oznacza widocznego cofnięcia się cywilizacji? Powrót do epoki dominacji siły i strachu, zamiast realizacji ideałów wolności i braterstwa, które miały być fundamentem współczesnego świata? Dokąd prowadzi nas ta ewolucja wsteczna? Straszliwe środki terroru i destrukcji zdobywane przez żywioły rewolucyjne z jednej strony, a nieznane dotąd światu narzędzia centralizacji i władzy uzyskiwane przez rządy dzięki militarystyce i innym wynalazkom nowoczesności z drugiej, mogą zmierzać do nałożenia jarzma ostatecznego absolutyzmu. Czy będzie to absolutyzm narzucony z góry, czy wyłaniający się z dołu, nie ma to większego znaczenia – istotą pozostaje jego bezprecedensowa siła i zdolność do całkowitego podporządkowania jednostki i rodziny.

Każda cywilizacja, każde społeczeństwo oparte wyłącznie na sile, powoli, lecz nieuchronnie, zmierza ku sytuacji, w której centralna władza, jako najsilniejsza, pochłania wszelkie zasoby i prawa obywateli, całą żywotną energię społeczną. Od stosunków feudalnych czy gminowładnych społeczeństwa przechodzą do ustroju czynowniczego, gdzie na gruzach dawnych autorytetów społecznych królują poborca podatkowy i policjant. Jeśli historia nie przerwie tej ewolucji – na przykład przez najazd zewnętrzny na osłabione państwo – prowadzi ona logicznie do ostatecznej centralizacji, czyli państwowego socjalizmu. Taki system kończy się marazmem charakterystycznym dla starości społecznych organizmów.

Przykładów nie brakuje. Egipt po trzydziestu wiekach swej cywilizacji doszedł do punktu, w którym nie było już nic prócz faraonów, skrybów i mumii świadczących o dawnej świetności. Podobny los spotkał starożytne cywilizacje Meksyku i Peru. Kiedy Hiszpanie przybyli do Ameryki, zastali Peruwianczyków podzielonych na dekady i centurie, z Inkasem zarządzającym corocznym podziałem gruntów pod uprawę. Nic dziwnego, że 150 europejskich awanturników obaliło takie państwo, mimo jego cywilizacji, skarbów i warowni. Jakże kruche okazują się społeczeństwa, w których centralizacja zastąpiła różnorodność i inicjatywę społeczną. Tak się dzieje, gdy te dumne wieże Babel pogańskich cywilizacji wznoszą się bez wytchnienia aż po sam szczyt. Do takiego właśnie nieuchronnego końca zdaje się zmierzać nasza cywilizacja, tym szybciej, że zarówno rządy centralizujące z góry, jak i socjaliści działający u dołu, pchają społeczeństwo w tym samym kierunku. Materiałowe środki, które dzisiejsza cywilizacja dostarcza jednym i drugim, mogą doprowadzić do takiego podporządkowania jednostek, takiego wniknięcia w ich prywatność, skrępowania ruchów, uciszenia rąk i ust, że prześcigną dawne formuły Faraonów *Absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Egypti*¹⁷⁷. Wieża Eiffela jawi mi się jako wielka żelazna klatka, gotowa na uwięzienie ludzkości.

Boże! Któż odżegna tego demona, najgorszego ze wszystkich? Co nam po całym tym postępie, jeśli ostatecznie zaprowadzi nas do kaźni? Istotnie, jest czego się lękać – ale nie ma powodu rozpaczać. Różnica między dawnymi cywilizacjami a naszą jest głębo-
boka: nasza niesie w sobie nieśmiertelny pierwiastek odrodzenia – słowo zbawienia, które spadło z nieba.

¹⁷⁷ *Genesis*, XLI, 44. „Bez twego rozkazu nikt nie ruszy ręką ani nogą w całej ziemi egipskiej (słowa Faraona do Józefa) (przyp. – DK).

Nie wierzę, by dla chrześcijańskich narodów jakakolwiek kara mogła być wyłącznie karą, a nie zarazem lekarstwem i bodźcem do poprawy. Nie przypuszczam, by w chrześcijańskim świecie mógł powstać wielki prąd duchowy, choćby zrodzony z błędu, który nie zostałby przez Opatrzność skierowany ku jej najwyższemu i miłościwemu celom. Wierzę, że jest dopuszczony właśnie dlatego, że ostatecznie ma posłużyć jej zamysłom. A więc i ten wielki ruch umysłowy i cywilizacyjny, wywodzący się z roku 1789, ten ruch, który podbija przyrodę, wciela się w maszynę i fabrykę, oplata kulę ziemską siecią żelaznych szyn i drutów – w końcu służyć ma królestwu Bożemu na ziemi. Jak się to stanie, trudno obecnie przewidzieć. Jednak czy łatwo było w VI wieku zrozumieć, jaki sens miało opatrnościowe działanie zalewu barbarzyńców, burzących do szczytu starą cywilizację rzymską, na której wówczas spoczywał także chrześcijaństwo? Wydawało się, że nadchodzi koniec świata – podobnie jak nam dzisiaj zdaje się, że zbliża się kataklizm. Ale to był tylko kres jednej cywilizacji, a rodziła się nowa, lepsza, zroszona wodą chrztu u samego korzenia.

Rzeczywiście trudno zrozumieć, jak ten nowożytny ruch, ta materialistyczna cywilizacja, może w końcu służyć królestwu Bożemu. Jednakże, uważnie obserwując, można dostrzec tu i ówdzie brzask nadchodzącego zwrotu. Nauki przyrodnicze i badania prastarych śladów ludzkości, które z początku gwałtownie sprzeciwiały się słowu Bożemu, dziś coraz bardziej się do niego zbliżają i świadczą o jego prawdziwości. Nowoczesne środki komunikacji wzmacniają jedność Kościoła i potęgują jego ekspansję. W żadnym wieku Kościół nie wykazywał takiej solidarności wewnętrznej ani nie zdobywał tak rozległych terenów misjami, jak w naszym stuleciu. Militarizm i wszelkie nadużycia siły, choć same z siebie nie rozbijają tej siły, zaczynają jednak przekonywać ludzi, że siła nie może być podstawą ani społeczeństwa, ani stosunków między narodami. Coraz wyraźniej widać, że bądź co bądź trzeba

szukać straconego punktu oparcia w sferze sumienia i sprawiedliwości. A fabryka! To narzędzie demoralizujące, gnębiące, przekształcające człowieka w maszynę – jakież może mieć możliwy związek z królestwem Bożym? Przed dwoma laty, uczestnicząc w kongresie społecznym w Liège, słyszałem przemysłowców katolików, opowiadających o cudach umoralnienia i materialnego podniesienia robotników, jakie urzeczywistnili w swoich fabrykach. Słyszałem ich wyznających z prostotą, że stosowanie zasad ewangelicznych w przemyśle przyniosło im, zgodnie z obietnicą Ewangelii, nie tylko szczęście i miłość podwładnych, ale również milionowe zyski.

A gdy najdzielniejszy i najbogatszy z tych przemysłowców, w którego fabrykach robotnicy codziennie wspólnie się modlą, a po kilkunastu latach pracy opuszczają je z okazałymi majątkami i zajmują poważne stanowiska w kraju – gdy Leon Harmel kończył swoje sprawozdanie, zawołał: „Doprawdy, panowie, fabryka jest dziełem chcianym przez Boga! Bóg powiedział: »Idźcie, podbijcie materię«, i fabryka, mocą pary, podbiła materię pod panowanie przemysłowego ludzkiego umysłu. Wypełniamy prawo Boże. A jeśli fabryki nie są jeszcze powszechnie miejscami uświęcenia, to tylko dlatego, że ludzka inteligencja nie dorównała inteligencji mechanizmu. Trzeba, aby ludzki rozum wzniósł się równie wysoko na poziomie moralnym, jak wzniósł się na poziomie mechanicznym, a wówczas, z szybkością i energią maszyny, dzieło umoralnienia zostanie przeprowadzone”.

Te słowa, związane z czynami i faktami, były dla mnie objawieniem. W jednej chwili zrozumiałem to, nad czym długo na próżno się zastanawiałem: jaka może być myśl Boża nad fabryką i płynącym z niej potokiem dzisiejszego przemysłu. Ufam, że żelazna wieża dzisiejszego materialnego postępu wyniesie kiedyś pod niebiosa ten znak, który umierający Pankracy ujrzał nad głowami.

Ale to stanie się dopiero wtedy, gdy ludzkość otrząśnie się z oszołomienia, jakie chwilowo sprawia jej szybkość tego postępu. Gdy zrozumie, że te materialne zdobycze, którymi się dziś szczyci, nie dają klucza do wszystkich zagadek ani nie zaspokajają wszystkich potrzeb człowieka. Kiedy, otrzeźwiona, użyje siły zdobytej w tym wieku na służbę prawa, które Pan Bóg dał jej od początku.

III.

NARODOWOŚĆ WOBEC FILOZOFII I CHRZEŚCIJAŃSTWA¹⁷⁸

Wielka kwestia narodowości od ponad pół wieku toczy się w sferze czynu; nadszedł czas, aby znalazła wyraz w sferze filozoficznej myśli. Wśród licznych głosów publicystów i mężów stanu odezwał się także głos filozofa. Powierzchni ludzie mogą uważać to zjawisko za mało istotne, jednak historia dowodzi, że prądy działań rodzą się z prądów myśli, które z kolei czerpią swój początek z doktryn filozofów. Teoria filozofa, choć często oderwana, niejasna i trudna do zrozumienia dla ogółu, nie ogranicza się wyłącznie do sal uniwersyteckich czy naukowego piśmiennictwa. Nawet jeśli niewielu uchwyci jej pełną syntezę, duch tej doktryny oraz praktyczne zasady oddziałują na formowanie się umysłów w warstwach kierowniczych: wśród urzędników, publicystów, literatów i nauczycieli. Poprzez nich idee te przenikają w konsekwencji do mas narodowych.

Od Jana Jakuba Rousseau zaczęła się rewolucja francuska, od Hegla wywodzi się nastrój pruskiego państwa. Kiedy więc po

¹⁷⁸ Pisane częściowo w 1885 r. pod tyt. *Hartmann i kwestia narodowości*, pozostała część tekstu powstała rok później pod tyt. *Chryścianizm i narodowość*.

Heglu pojawia się Hartmann, podejmując aktualną i bolesną kwestię narodowości, warto się nad jego poglądami zatrzymać. Warto przypomnieć sobie, z jakim zapałem nasi przodkowie przyjęli Kontrakt społeczny Rousseau, jak chętnie zagłębiali się w komentarze do jego dzieł, wierząc, że „filozoficzne pojęcie społeczności” przyniesie zbawienie. Filozofia ta z Genewy przeniosła się do Królewca, a stamtąd do Jeny. Pod wpływem Kanta zyskała bardziej formalny charakter, odrzucając młodzieńcze rewolucyjne zapęły. W głowie Hegla osiągnęła dojrzałość, zyskała poczucie własnej siły i potwierdziła swoją absolutną wartość, by wreszcie wyraźnie wypowiedzieć swe ostateczne credo: *Der Staat ist der wirkliche Gott*¹⁷⁹. Tak jak przodkowie nasi wyciągali dłonie do Rousseau, tak samo ich następcy sięgnęli po Hegla.

Filozofowie polscy Hegla jedynie przerabiali, a młodzież o nim marzyła – Hegla było u nas pełno. Wydawało się, że Hegel uporządkuje świat, że da nam jakiś pierwiastek siły i życia, którego nie potrafiliśmy już szukać w starej nauce Ewangelii. Była to wielka naiwność. Nie dostrzegliśmy racjonalistycznego panteizmu, który stanowił istotę jego systemu; nie zrozumieliśmy, że ten rozum absolutny, który głosił, to nie rozum Boży, lecz ludzki, a dla niego *stat pro ratione voluntas* – że ta absolutna wola w praktyce staje się wolą silniejszego; że ta wszechjedność myślna, absolutna i konieczna, w rzeczywistości realizuje się jedynie w absolutnym państwie, które może świat przerazić, lecz nie uszczęśliwić.

Dopiero gdy z pączka tej myśli wyrósł czyn, gdy w kraju kształtowanym przez tę doktrynę zaczęło powstawać bezwzględne państwo, które, zgodnie z zasadą i wewnętrzną koniecznością swej struktury, niszczyło wszelkie prawa nie pochodzące od nie-

¹⁷⁹ Państwo jest prawdziwym Bogiem, *Philosophie des Rechts*, wyd. zbiorowe dzieł Hegla z roku 1840, t. VII, s. 320.

go, państwo wcielające w życie formułę *Der Staat ist der wirkliche Gott*, zaczęliśmy stopniowo otrzeźwiać. Wówczas, patrząc na wydarzenia przez pryzmat Heglowskich idei, zrozumieliśmy: to wszystko było już w Heglu zawarte.

Nie wszyscy jednak to pojęli. Ponieważ filozofia Hegla przemawiała abstrakcyjnie, łatwo było przeoczyć jej związek z działaniami jej wyznawców. Ponieważ te działania początkowo wymierzone były głównie w religię i Kościół, można było je zignorować. Tymczasem panteistyczne państwo, rosnące na tej podstawie, budziło podziw. Chrześcijańskie serce odrzucało jego fundamenty, lecz płytki rozum w sekrecie uwielbiał jego majestatyczny rozmach. Brakowało tylko jednego: by ta filozofia zwróciła się wprost przeciwko nam, by uderzyła w strunę, która w każdym Polaku, niezależnie od przekonań religijnych, musiałaby zabrznieć – by skazała na zagładę naszą narodowość. Tę lekcję daje nam dziś filozofia przez usta Edwarda Hartmanna¹⁸⁰.

Hartmann, w artykule *Der Rückgang des Deutschtums* opublikowanym w czasopiśmie „Die Gegenwart”, zauważa, że w krajach z dominacją słowiańskiego elementu, gdzie kiedyś panowała kultura niemiecka, dziś jest ona wypierana przez kulturę słowiańską. Główną przyczynę tego zjawiska upatruje w fakcie, że dawniej element niemiecki przewyższał kulturalnie otoczenie, a dziś słowiański dorównuje mu poziomem, co prowadzi do zatarcia różnicy.

Jaki wniosek wyciąga filozof? Czy uważa, że należy wzmacniać kulturę niemiecką na takich terenach, podnosić poziom niemieckich szkół, aby utrzymać przewagę kulturalną? Nie. Hartmann

¹⁸⁰ Eduard von Hartmann (1842–1906) – niemiecki filozof, autor dzieła *Der Rückgang des Deutschtums*, w którym analizował przyczyny osłabienia wpływów niemieckiej kultury w Europie. Znany z pesymistycznej filozofii i koncepcji „nieświadomego”, łączył wątki Schopenhauera i Hegla. W swojej pracy podejmował także tematy społeczne i narodowe, przestrzegając przed germanofobią i utratą tożsamości narodowej.

wnioskuje, że należy uznać te obszary za stracone dla niemieckości. Jednocześnie w tych regionach, gdzie pod panowaniem niemieckim pozostały resztki Słowian, postuluje bezwzględną germanizację, bez oglądania się na jakiegokolwiek względy: *rücksichtslos germanisieren*. Zaskoczenie w polskich kręgach na wieść, że po takich postaciach jak Hegel, Schelling czy Schopenhauer mógł pojawić się filozof, który jako wzór cywilizacyjnego działania stawia wyniszczanie sąsiedniego narodu, było nieuzasadnione. Nie chodzi bowiem o to, czy Hegel zgodziłby się z każdą tezą Hartmanna, ani czy Kant przyjąłby wszystkie wnioski Hegla. Wiemy przecież, że Kant odrzucał najbardziej logiczne dedukcje, jakie Fichte wyprowadzał z jego zasad. Istotne jest, czy te kolejne systemy, aż po wystąpienie Hartmanna, stanowią naturalne rozwinięcie tej samej idei i kontynuację tego samego duchowego nurtu. A to jest bezsprzeczne.

W innym miejscu wskazałem, jak krytycyzm Kanta skierował niemiecką filozofię ku idealistycznemu panteizmowi oraz jak ten panteizm rozwijał się konsekwentnie, krok po kroku, u Fichtego, Schellinga, Hegla, a później, w zmienionej formie, u Schopenhauera i Hartmanna¹⁸¹. Ten panteizm może przybierać różne postaci w spekulacjach akademickich: Fichte nazwie absolut jaźnią, Hegel – ideą, a Schopenhauer i Hartmann – wolą. Jednak w odniesieniu do życia ich wizje są jednolite: zarówno Fichte, jak Hegel, Schopenhauer i Hartmann twierdzą, że absolut uświadamia się dopiero w człowieku, co oznacza, że rozum, którym myślimy, ma rangę i prawa absolutu. Zgodnie z tym, państwo jest najwyższym objawem tego absolutu, a więc interes państwa staje się najwyższym interesem, któremu wszystko inne powinno podlegać. Wola państwa jest źródłem prawa, co czyni ją nieograniczoną i wszechwładną. Wszystko, co się dzieje, dzieje

¹⁸¹ M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, rozdz. III i VII.

się koniecznie i rozumnie, co sprawia, że fakt dokonany zostaje zrównany z prawem. Dwaj ostatni, jako pesymiści, dodają jeszcze, że cierpienie i wzajemne pożeranie się istot jest podstawowym prawem wszechświata.

Gdy więc przed filozofem tej szkoły pojawia się kwestia konfliktu dwóch graniczących narodowości, zwłaszcza gdy po jednej stronie znajduje się organizm państwowy coraz bardziej zbliżający się do ideału jego filozofii, a po drugiej coś, co w tej filozofii jeszcze nie ma określenia, nie dziwię się wcale, że wydaje wyrok: tępić bezwzględnie! (*rücksichtslos germanisieren*). Owszem, gdyby orzekł inaczej, należałoby uznać, że przemówiła w nim *anima naturaliter christiana* (dusza naturalnie chrześcijańska), a nie jego filozofia, która nie uznaje nic ponad siłę i interes państwa.

* * *

Ale filozofia, jako taka, odrzuca te potworne wnioski. Etyka, której zdrowy rozum uczy człowieka, daje nam zupełnie inne pojęcie o narodowości i jej prawach. Narodowość jest naturalnym wytworem procesu dziejowego ludzkości. Jedność państwowa często stanowi jej załączek; jedność języka, religii, czy pochodzenia może wspierać jej formowanie (choć nie zawsze i niekoniecznie). Jednak istotnym jej twórcą jest czas – a dokładniej rozwój historyczny pewnej grupy ludzkiej, żyjącej w odpowiednich warunkach łączności.

Ten rozwój kształtuje nie tylko zewnętrzny ustrój, nazywany państwem, na którym skupiają się pospoliccy socjologowie, ale również wewnętrzne znamiona, głęboko odcisnięte na duszy tej społeczności. Składają się na nie w różnym stopniu: religia, ziemia ojczysta, język macierzysty, obyczaje domowe, tradycje przodków, pamięć ich wielkich czynów, pomniki przeszłej lub teraźniejszej wielkości, kierunek oświaty, literatury i sztuki. A przede wszystkim – znajomość, cześć i miłość tych wszystkich elementów, trak-

towanych jako swoje, od wieków zrosnięte z tą społecznością. To duchowe znamię nadaje narodowi psychologiczną indywidualność, stanowiącą jego wewnętrzną więź i cechę odróżniającą go od innych narodów – i to właśnie nazywamy narodowością. Byt polityczny narodu, jako zjawisko zależne od warunków zewnętrznych, może ulec zmianie pod wpływem nacisku lub zmiany tych warunków. Natomiast narodowość, jako wartość duchowa, trwa nadal i pełni swoje zadanie w ogólnym rozwoju ludzkości.

Nawet w obcym państwie, do którego została włączona, narodowość może funkcjonować jako zdrowa i pożyteczna część całości – pod warunkiem, że znajdzie odpowiednie warunki życia narodowego, których potrzebuje, tak jak roślina światła i powietrza. Gdzie jednak tych warunków jej odmówią, tam narodowość będzie wegetować, choćby przez całe wieki, w nieustannym bólu, cierpiąc sama i zarażając organizm, z którym ją związane – jak pokazuje przykład Irlandii¹⁸².

Z pojęcia narodowości jako dziejowego wytworu wynika przede wszystkim, że narodowość jest rezultatem praw natury i ma w jej zamysłach swoją rację bytu. Nie jest przypadkiem, że ludzkość od zarania dziejów dzieli się na narody. Tak jak rozrost każdego organizmu w różne człony ma swój cel w przyrodzie, ponieważ każdy organ pełni określoną funkcję w ekonomii całości, tak i podział ludzkości na narody ma głębsze uzasadnienie. Każdy naród wnosi odmienny wkład w kulturę zbiorową i spełnia swoją unikalną misję w historii. Naruszanie naturalnych praw organizmu jest zawsze błędem, przynoszącym jedynie ból i zepsucie. Naruszanie przyrodzonych praw ludzkości jest nie tylko błędem, prowadzącym do większego cierpienia i głębszego skażenia, ale także krzywdą i występkiem. Prawo natury dotyczące ludzkości jest bowiem również prawem moralnym. Z tego samego pojęcia

¹⁸² „Przegląd Powszechny”, t. VII, s. 14.

narodowości wynika także, że jest ona zbiorem praw zarówno wrodzonych, jak i nabytych, najdroższych sercu człowieka. Każdy człowiek ma naturalne prawo do życia w kraju, w którym się urodził, do posługiwania się własnym językiem, do pielęgnowania rodzinnych obyczajów, do zdobywania w ojczyźnie stanowisk odpowiednich do swoich zdolności. Ma prawo do wszystkiego, co nie sprzeciwia się równym prawom innych. Państwo istnieje po to, aby te prawa obywateli chronić siłą i czuwać nad ich równowagą w świetle sprawiedliwości.

Kiedy do tych praw dodaje się wielowiekowe posiadanie, dziedzictwo po przodkach i więź z ojczystą ziemią, które kształtowały duszę człowieka od najwcześniejszych lat, prawa te stają się nie tylko droższe, ale też świętsze i bardziej nienaruszalne wobec prawa naturalnego. Choć pisane prawa chronią zazwyczaj tylko dziedzictwo materialne, prawo natury, wyryte w ludzkich sercach, równie mocno uświęca dziedzictwo duchowe. Państwo, które zapomina o swoim podstawowym zadaniu, próbując samo stać się celem, ingeruje dowolnie w sferę praw jednostki. Przekształca obywateli na własną modłę, dopasowując ich, zarówno duchowo, jak i fizycznie, do swoich zamiarów. W tym procesie masowej ingerencji tłumi uczucia i prawa jednostek, nawet te tak drogie jak narodowe, i tak święte jak religijne. Takie działanie państwa narusza naturalny porządek rzeczy i stanowi olbrzymie, nieustanne bezprawie, którego ciężar niesprawiedliwości i cierpienia może zmierzyć jedynie Bóg.

Jednak praw natury nie można bezkarnie lekceważyć, a piętno, jakie takie przestępstwo odciska na sprawcach, nie zostanie usunięte przez żadne wieńce chwały. Oto człowiek, który wczoraj jeszcze, dzięki swojej potędze i sukcesom, był szczerze uwielbiany przez tysiące ludzi, dziś ma już za sobą jedynie głosy sprzymierzeńców i zależnych od niego. Sumienia odwróciły się od niego. Wydarzenia w parlamencie, a jeszcze bardziej prywatne rozmo-

wy z ludźmi tego narodu, wyraźnie to potwierdzają. Wypełnia się w nim głęboka myśl pogańskiego filozofa: „Kto nie podporządkuje się temu prawu, sam przed sobą ucieknie, a sprzeciwiając się naturze człowieka, przez sam ten fakt poniesie największą karę, nawet jeśli uniknie innych, powszechnie uważanych za karę”¹⁸³.

* * *

Te wnioski etyki filozoficznej są w pełnej zgodności z zasadami etycznymi chrześcijaństwa. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z narodowością. Narodowości dzielą ludzkość, podczas gdy chrześcijaństwo zstąpiło z nieba, aby ją zjednoczyć: *ut sint unum* (aby byli jedno). Wielu chrześcijańskich myślicieli ugrzęzło w tej pozornej antytezie. Jednak z góry jest rzeczą niemożliwą, aby religia dana przez Boga była w sprzeczności z naturą, która również pochodzi od Boga. Narodowość jest bowiem niezaprzeczalnie dziełem i prawem natury.

W starożytności pogańskiej narodowość, oprócz cech charakterystycznych swojej odrębności, była nacechowana duchem ekskluzywizmu. Obowiązki wobec ludzkości ograniczały się do samych ziomków; obcy, *barbarus*, z racji swojej obcej narodowości, był traktowany z zawiścią lub pogardą i wykluczany z wrodzonego prawa miłości ludzkiej. Było to jedno z wielu skażeń, którym pod wpływem ludzkich namiętności uległy naturalne uczucia w świecie pogańskim.

Żydzi, choć także przejęci partykularyzmem, mieli w swoim prawie, podanym przez Boga, przepisy łagodzące tę wy-

¹⁸³ Ciceron, *De republica*, Księga III. *Huic legi, qui non parebit ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caelera supplicia, quae putantur, effugerit*. Zdanie to odnosi się do idei, że sprzeciw wobec prawa natury i lekceważenie ludzkiej istoty prowadzą do wewnętrznego rozdarcia i cierpienia, które nie mogą być uniknięte, nawet jeśli zewnętrzne konsekwencje nie osiągną winnego. To filozoficzne przesłanie o wewnętrznej odpowiedzialności i konsekwencjach moralnych (przyp. – DK).

łączność i nakazujące sprawiedliwość oraz miłosierdzie nawet wobec obcych przebywających w ich granicach. W Księdze Kapłańskiej (*Leviticus*) czytamy: „Jeśli przybysz będzie mieszkał w waszej ziemi, nie krzywdźcie go. Będzie wam jak obywatel spośród was. Będziecie go miłować jak siebie samych”¹⁸⁴. Dalej zapisano: „Jednaki sąd niech będzie dla was, zarówno dla przybysza, jak i obywatela”¹⁸⁵. Podobne przepisy znajdujemy w Księdze Wyjścia, Księdze Liczb i Powtórzonego Prawa (*Deuteronomium*). Prorocy, piętnując grzechy Izraela, często łączyli krzywdzenie przybyszów i obcych z krzywdzeniem sierot, wdów i rodziców¹⁸⁶.

Chrześcijaństwo przyszło dopełnić to, co w Mojżeszowym prawie było dopiero zapoczątkowane, oraz naprawić to, co w pogańskim świecie było skrzywione. Wprowadziło zasadę powszechnej miłości, łącząc wszystkie narody nie przez zatarcie tego, co w narodowościach jest różnorodne i charakterystyczne – bo to jest dziełem natury i zamysłem Boga – lecz przez usunięcie ekskluzywizmu i nienawiści, które były częścią pogańskiego pojęcia narodowości. Chrześcijaństwo wprowadziło równouprawnienie narodów na podstawie synostwa Bożego i braterstwa w Chrystusie. Hasło wczesnego chrześcijaństwa: „Nie ma już Żyda ani Greka” (*Non est Judaeus neque Graecus... omnes enim vos unum estis in Christo Jesu*¹⁸⁷) nie oznaczało oczywiście zatarcia różnic między Żydami a Grekami – ich języka, obyczajów czy cech narodowych – lecz że odtąd wszystkie narody mają równą godność i prawo do poszanowania. Zarówno jednostki, jak i narody są dziełami rąk Bożych, a przez chrześcijaństwo stały się dziećmi Bożymi.

¹⁸⁴ *Leviticus*, 19, 33–34.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 24, 22.

¹⁸⁶ Księga Jeremiasza, 7, 6; Księga Ezechiela, 22, 7.

¹⁸⁷ List do Galatów, 3, 28.

Pierwszym przejawem uniwersalnego zjednoczenia narodów w łonie Kościoła było obdarzenie Apostołów darem języków. Bóg nie sprawił, by różnorodne plemiona słuchaczy posiadały zdolność rozumienia jednej urzędowej mowy, rzymskiej czy żydowskiej, ale dał swoim wysłannikom dar przemawiania w językach wszystkich ludów, do których ich posłał. To pierwsze kazanie, jak zauważają święci Ojcowie, było zapowiedzią misji, jaką Kościół miał wypełniać na całym świecie przez wieki. Niedługo potem, gdy nienawiści narodowe zaczęły się nasilać, gdy Żydzi próbowali narzucać Grekom swoje zwyczaje i obrzędy narodowe, a w nawróconych Grekach budziła się dawna pogarda wobec Żydów, św. Paweł stanowczo gromił te zapędy, nie zważając na osoby: „Czemuż pogan zmuszasz do życia według zwyczajów żydowskich?”¹⁸⁸. Rozkazywał szanować zwyczaje i właściwości każdego narodu, o ile nie były sprzeczne z boskim i naturalnym prawem, i wielokrotnie, bezwarunkowo, stawiał zasadę równouprawnienia narodowości wobec Boga i chrześcijaństwa: „Albowiem niemasz różnicy Żyda i Greczyna, bo tenże Pan wszystkich”¹⁸⁹.

W dalszym rozwoju dziejów chrześcijaństwo pozostało wierne temu przesłaniu. Kościół przemawiał do wszystkich ludów w ich językach; wszędzie, gdzie tylko było to możliwe, wybierał pasterzy spośród ich własnego środowiska; wszędzie, jednolity w wierze i nauce moralnej, przyjmował różnorodną postać zewnętrzną, dostosowując się do ducha narodów i społeczeństw, których był nauczycielem. Wszędzie niemal Kościół skutecznie bronił narodowych cech, tradycji, a nawet literatur przed niesprawiedliwymi atakami obcych. Kościół Chrystusa łączył narody jednością w różnorodności: jednością miłości i wiary w różnorodności na-

¹⁸⁸ *Ibidem*, 2, 14.

¹⁸⁹ List do Rzymian, 10, 12.

rodowych cech. Ale to nie wszystko. Chrześcijaństwo nie tylko naprostowało pojęcia narodowości, lecz także wyjaśniło i uściwiło wszystkie prawa człowieka. Sumienie ludzkie, przez wieki uśpione w niewoli, obudziło; wszelkim władzom: rodzicielskiej, małżeńskiej, pańskiej, a szczególnie państwowej, nadało właściwe zadanie i wyznaczyło naturalne granice. Chrześcijaństwo powiedziało władcom to, co dyktowało prawo naturalne rozumowi, lecz z niezrównaną siłą i autorytetem słowa Bożego – powiedziało im, że nie są panami, lecz jedynie narzędziami Boga w służbie społeczeństw: *ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes*¹⁹⁰ – że miecz, czyli władzę materialnego przymusu, piastują nie dla własnego dowolnego użytku, lecz jedynie dla ochrony sprawiedliwości i zapobiegania występkom: *non sunt timori boni operis sed mali*¹⁹¹ – że wreszcie z tej „służby Bogu ku dobru społeczeństwa” będą musieli kiedyś przed Bogiem zdać ścisły rachunek. Stąd w państwach chrześcijańskich, które dopiero wychodziły z barbarzyństwa, już wcześniej wykształciły się zasady prawdziwej wolności i godności człowieka, chronione sferą praw osobistych, których nawet władza absolutnych monarchów nie odważyła się naruszać. Już wcześniej, nawet wśród wojen i podbojów, narodowości pokonane znajdowały u zwycięzców sprawiedliwość i tolerancję.

Ta sama idea chrześcijańska, która w starożytnym Rzymie zaczynała rozbijać kajdany niewolnictwa, która w średniowieczu łagodziła brutalność wojen i wyrównywała nierówności społeczne, chroniąc Europę przed kastowością pogańskiego Wschodu – ta sama idea ostatecznie rozkwitła w postaci łagodności i równości prawa, co stało się największym zaszczytem nowożytnej historii. Prawo to, równe dla wszystkich, dobroczyńne dla

¹⁹⁰ *Ibidem*, 13, 6.

¹⁹¹ *Ibidem*, 13, 3.

wszystkich, groźne jedynie dla przestępców, realizowało ewangeliczną zasadę: *non est timori boni operis sed mali*¹⁹². Jeżeli dzisiaj znów pojawia się widmo praw wyjątkowych, jeżeli obywatele są ścigani nie za własne przestępstwa, ale wyłącznie dlatego, że są dziećmi lub rodakami ludzi, którzy mieli zawinić; jeżeli rządy i nawet prawodawstwo zwracają się przeciw części mieszkańców kraju tylko z powodu ich narodowości, języka czy wyznania; jeżeli najwyższe osiągnięcia nowożytnej cywilizacji cofają się w barbarzyństwo – nie dziwny się. To kolejny dowód na to, jak odrzucenie zasad chrześcijańskich nieuchronnie prowadzi do upadku społecznych instytucji i osiągnięć, które na tych zasadach zostały zbudowane. Nie pierwsza to i nie ostatnia ruina wynikająca z tego wykorzenienia fundamentów, a jeszcze kolejne następują.

Bóg pozwala, aby gmach ludzki chwiał się od samej góry aż do fundamentów, od szczytów władzy po poziom socjalizmu, aby ludzie zrozumieli, jak wielką zbrodnią i szaleństwem jest targanie się na podstawy chrześcijaństwa. Jednak ten dopust Boży jest tylko chwilowy; fundamenty te są w sercu ludzkości zakorzenione ręką nieśmiertelną. Na nich odbuduje się to, co dzisiaj się wali – a po dziele burzycieli nie pozostanie żaden ślad.

¹⁹² Nie jest groźne dla dobrych czynów, lecz dla złych.

IV.

STOSUNEK WOJNY DO ETYKI¹⁹³

Dziś, gdy echo surmy wojennej choć przytłumione, wciąż rozbrzmiewa po Europie, a ciężar militarizmu coraz bardziej doskwiera ludzkości i przytłacza naszą cywilizację, kwestia pokoju powszechnego znów wysuwa się na pierwszy plan. Jedni widzą nadzieję na choćby częściowe rozbrojenie w układach dyplomatycznych, inni wierzą, że nieustanny postęp w uzbrojeniu i strategii ostatecznie uczyni prowadzenie wojny niemożliwym. Są też tacy, którzy marzą o międzynarodowym trybunale rozjemczym, który polubownie rozstrzygałby wszystkie spory między narodami. W tym duchu powstają międzynarodowe stowarzyszenia i ligi pokojowe we Francji, Belgii, Szwajcarii. Francuskie *Société d'arbitrage international* planuje zorganizować kongres w Paryżu podczas wystawy.

„Dlaczego narody,” pytają zwolennicy tej idei, „nie mogłyby, podobnie jak jednostki w prehistorycznych czasach, porzucić stanu dzikości w swoich wzajemnych stosunkach? Dlaczego nie miałyby dostrzec, że pokój i prawo przynoszą im większe korzyści niż chwilowe zyski zdobyte dzięki przewadze siły? A dostrzegając

¹⁹³ Artykuł powstał w 1889 r. i był zatytułowany: *Dawid Urquhart i kwestia wojny*.

to, dlaczego nie powierzyć swoich sporów bezstronnym sędziom, wspólnie wybranym?”

Niestety, między tym pięknym ideałem a rzeczywistością zieje przepaść, której teoretycy powszechnego pokoju zdają się nie dostrzegać. Małe państwa, jak Belgia czy Szwajcaria, chętnie przystaną na międzynarodowe rozjemstwo, bo nie mają innej siły, na której mogłyby się oprzeć. Większe państwa również mogą zgodzić się na arbitraż, o ile stawka sporu będzie niska, a honorowe wyjście z konfliktu bardziej im odpowiada: tak było w przypadku Niemiec w sprawie wysp Karolińskich. Ale kto powstrzyma potężne państwo, gdy dostrzeże ono okazję do nieuchronnego i bezkarnego zmiążdżenia rywala, poszerzenia swoich granic czy zdobycia prowincji, do których rości sobie pretensje?

Prywatne osoby zwykle nie sięgają po siłę, by realizować swoje roszczenia, bo nad nimi stoi prawo – a prawo istnieje, bo podtrzymuje je siła państwa. Ale samo państwo, ten olbrzym, który nie zna wyższej nad sobą władzy, który w jednej ręce trzyma swoje roszczenia, a w drugiej miecz gotowy do ich realizacji, czymże można skłonić do podporządkowania się obcemu sądowi, jeśli czuje się zdolne samo rozstrzygnąć swój spór i narzucić wyrok? Jak zauważa Valbert, pisząc niedawno o projekcie trybunału międzynarodowego: „piękne marzenia pocziwych ludzi!”¹⁹⁴. Kwestię wojny i pokoju od dawna otaczały skrajne teo-

¹⁹⁴ *L'arbitrage international. Revue des deux Mondes*. Mars, 1889. Źródłem przytoczonego cytatu na temat międzynarodowego arbitrażu jest *Revue des deux Mondes*, wydanie z marca 1889 roku, w którym omówiono koncepcję *arbitrage international* (międzynarodowego rozjemstwa). W tym kontekście, Valbert, autor artykułu, analizuje możliwości ustanowienia międzynarodowego trybunału rozjemczego, wyrażając sceptycyzm wobec jego realnej skuteczności. Jego spostrzeżenia podkreślają przepaść między ideałem a rzeczywistością polityczną, szczególnie w kontekście wielkich mocarstw, które dysponując siłą, mogą niechętnie podporządkowywać się decyzjom zewnętrznych organów arbitrażowych (przyp. – DK).

rie i opinie. Z jednej strony angielscy Kwakrzy oraz myśliciele tacy jak Lew Tołstoj twierdzili, że wojna w żadnym razie nie jest moralnie usprawiedliwiona. Utrzymywali oni, że człowiek powinien znosić wszelkie krzywdy, zamiast chwytąć za broń przeciw bliźniemu. Takie podejście miało podłoże głęboko pacyfistyczne i idealistyczne.

Z drugiej strony, pojawiali się również zwolennicy przeciwnego stanowiska, którzy w wojnie widzieli czynnik moralny i niezbędny dla postępu ludzkości. Tego rodzaju poglądy znajdujemy na przykład u De Maistra, który formułował je w tonie mistycznym, ale także u realistów takich jak marszałek Moltke. Moltke w liście do profesora Bluntschliego pisał: „Wojna jest jednym z czynników porządku świata, postanowionym od Boga. W niej kształtują się najszlachetniejsze cnoty człowieka: męstwo, zaparcie się siebie, wierność obowiązкови, duch ofiary. Żołnierz poświęca życie. Bez wojny świat bygnił w materializmie”. Marszałek uznał również plany powszechnego pokoju za nierealne, nazywając je „snem, i to niedobrym snem”¹⁹⁵. Poglądy te dowodzą istnienia filozofii wojny, a nawet swego rodzaju jej kultu.

¹⁹⁵ *Civilisation de la guerre par M.Ch. Lucas, membre de l'Institut du droit international*. 1881. Wspomniana publikacja „Civilisation de la guerre” autorstwa M.Ch. Lucasa, członka Instytutu Prawa Międzynarodowego (*Institut de droit international*), wydana w 1881 roku, jest istotnym tekstem odnoszącym się do prób humanizacji wojny i ograniczenia jej brutalności. Dzieło to jest reprezentatywne dla humanitarnych dążeń XIX wieku, które miały na celu wprowadzenie regulacji prawnych łagodzących okrucieństwa konfliktów zbrojnych. Lucas w swojej pracy omawia ideę „cywilizacji wojny”, czyli próby nadania wojnie bardziej humanitarnego charakteru przez wprowadzenie zasad prawnych, które ograniczałyby jej destrukcyjny wpływ na społeczeństwa i jednostki. Podejście to zakładało między innymi: ograniczenie stosowania okrutnych i niehumanitarnych środków walki; poszanowanie ludności cywilnej oraz mienia w czasie działań wojennych; rozwój międzynarodowego prawa wojennego, które miało na celu ochronę rannych, jeńców wojennych oraz neutralnych stron konfliktu (przyp. – DK).

Z kolei niektórzy publicyści i filantropi, choć uznali wojnę za nieuniknioną, próbowali przynajmniej ograniczyć jej okrucieństwa. Po wojnie krymskiej kongres dyplomatyczny w Petersburgu zakazał stosowania kul eksplodujących. Konferencja brukselska, zwołana z inicjatywy cara Aleksandra II, wprowadziła inne ograniczenia. Akademia dyplomatyczna *Institut de droit international* opublikowała słynny Podręcznik praw wojennych, kodyfikując dotychczasowe zwyczaje humanitarne i układy dyplomatyczne. Jednak dowódcy pruscy, odgrywający wówczas kluczową rolę, sprzeciwili się takim próbom, argumentując, że najbardziej humanitarnym sposobem prowadzenia wojny jest szybkie zadanie maksymalnych szkód nieprzyjacielowi, co zmusza go do prędkiego zawarcia pokoju.

Wojna z 1870 roku przełała krwawą falę, cofając standardy prawa wojennego o całe pół wieku. Wszystkie pomysły dyplomatów i filantropów upadały jak domki z kart wobec brutalnego postępu współczesnego militarizmu. Jednak w pierwszej połowie XIX wieku był człowiek, który dążył do podobnych celów, ale prostszymi i bardziej naturalnymi metodami, co dawało większe szanse na ich osiągnięcie. Nie był to typowy filantrop poruszony cierpieniem ludzi, lecz ktoś więcej. Jego główną myślą nie było tylko łagodzenie ludzkiej niedoli, ale sprawiedliwość. Nie nawoływał do zniesienia wojen ani do szukania środków pokojowego rozwiązywania sporów. Jego hasło brzmiało: „Nie prowadźcie niesprawiedliwych wojen, a niemal żadnych wojen nie będzie”.

Sposobu rozwiązania problemu nie szukał daleko. Twierdził, że źródło leży w samych narodach. W ich sercach tkwi poczucie sprawiedliwości, dziś zagłuszone, ale możliwe do obudzenia i uświadomienia. Kiedy opinia publiczna stanie się świadoma, narody same zmuszą rządy do respektowania prawa natury. Tę myśl uczynił celem swojego życia, poświęcając jej całą swoją energię

i wyjątkową odwagę cywilną. Jak zrodziła się ta idea i jakie były jej skutki?

W roku 1827 wojska rosyjskie wkroczyły na terytorium Turcji bez wypowiedzenia wojny. Tureckie oddziały nie stawiały oporu. Widząc to, młody 22-letni attaché angielskiej ambasady, Dawid Urquhart, zapytał jednego z tureckich żołnierzy, dlaczego nie broni swojej ojczyzny. „Nie możemy dobyć broni” – odpowiedział Turek – „bo nie ogłoszono fetwy. Gdybyśmy zabili wroga w takich warunkach, byłibyśmy mordercami” Fetwa to wyrok duchowej władzy islamu, Ulemy, orzekający, że wojna jest sprawiedliwa, a więc zabijanie podczas niej nie jest grzechem. Ten przykład prawości muzułmanina w stosunkach międzynarodowych, ten głos sumienia podczas wojny i utożsamienie niesprawiedliwej wojny z morderstwem zrobiły ogromne wrażenie na młodym Angliku. Powziął stąd szacunek dla islamu – może czasem przesadny – ale właśnie z tego doświadczenia zaczęła się kształtować myśl przewodnia jego życia.

Urquhart dostrzegł, że w duchowej atmosferze Europy krąży wiele fałszywych doktryn, które wprowadzono w różnych momentach historycznych, aby uzasadnić doraźne interesy, wy tłumaczyć gwałty lub osłonić przestępcze działania teoretycznymi uzasadnieniami. Te doktrynalne „miazmy” utrzymują się jakby zawieszone w przestrzeni, zniekształcając i fałszując sumienie publiczne, mimo że narody europejskie zostały wychowane na fundamentach chrześcijańskiej nauki.

Skutkiem tego zjawiska jest podział na dwa rodzaje sumienia. Pierwsze dotyczy życia prywatnego, w którym uznaje się, że zabijanie bez konieczności obrony jest niedopuszczalne, nie wolno przywłaszczać cudzej własności, oszukiwać czy łamać kontraktów. Takie czyny budzą naszą odrzę jako haniebne i przestępcze, gdziekolwiek je napotkamy. Drugie sumienie odnosi się do życia publicznego, w którym te same czyny, popełniane zbiorowo

przez organizacje nazywane państwami, oceniamy zupełnie inaczej i według innych zasad. Najbardziej niesprawiedliwy najazd z towarzyszącymi mu grabieżami i mordami nazywamy wojną, a ich dowódców, którzy zaskoczyli i pokonali przeciwnika, podziwiamy jako wybitnych generałów. Dyplomatów, którzy posłużyli się podstępem, uznajemy za mistrzów polityki.

Przy ocenie działań wojennych i uczestniczących w nich osób – my, zwykli ludzie, prywatni obywatele, którzy uważamy się za sumiennych – bierzemy pod uwagę jedynie przebiegłość, taktyczne zdolności i siłę. Kwestie słuszności powodów wojny czy legalności jej rozpoczęcia często pomijamy lub traktujemy z obojętnością. Czasem usprawiedliwiamy się argumentami, które w sądzie zostałyby wyśmiane, gdyby przedstawiał je złodziej lub morderca.

Wystarczającym usprawiedliwieniem wojny bywa dla nas potrzeba zdobycia „naturalnych granic”, osłabienia rywała, konieczność zdobycia portu czy kolonii. Jeśli nie znajdujemy uzasadnienia w historii, szukamy go w geografii; jeśli nie w geografii, to w etnografii, językoznawstwie, filozofii, teorii ewolucji, „konieczności dziejowych” czy „misji narodów”. W rezultacie nie ma miejsca na ziemi, które nie mogłoby być przedmiotem roszczeń przynajmniej kilku państw, opartych na jednej z tych argumentacyjnych „szufladek”. A w obecnej opinii publicznej nie istnieje żadna z tych teorii, która nie mogłaby służyć za pretekst do rozlewu krwi.

Urquhart doszedł do prostej, ale fundamentalnej prawdy: ludzie podlegają temu samemu prawu moralnemu, niezależnie od tego, czy działają jako jednostki, czy jako narody. To, co jest zbrodnią, morderstwem, grabieżą czy oszustwem w przypadku pojedynczego człowieka, pozostaje tym samym, gdy milion ludzi łączy się, by popełnić ten sam czyn. Krótko mówiąc, narody, podobnie jak jednostki, muszą przestrzegać zasad moralności, czyli prawa naturalnego. Ta prawda uderzyła Urquharta po raz pierw-

szy podczas studiowania Koranu, lecz szybko zrozumiał, że była ona znacznie wcześniej i głębiej rozwinięta przez Ojców Kościoła. Znalazł jej potwierdzenie w najstarszych źródłach prawa kano-nicznego, w racjonalnych wywodach filozofów chrześcijańskich, od św. Tomasza z Akwinu po Grocjusza i Vattela, a także w dzie-sięciu przykazaniach Bożych: „Nie zabijaj”, „Nie kradnij”, „Nie mów fałszywego świadectwa”, „Nie pożądaj rzeczy cudzych”. Te zasady, jak zauważył Urquhart, obowiązują narody w równym stopniu co jednostki.

Odkrywszy tę prostą, ale przełomową ideę, Urquhart doszedł do zasadniczego wniosku: ignorowanie tych przykazań w stosun-kach międzynarodowych jest główną przyczyną stanu nieustanne-go gwałtu i cierpienia, w jakim tkwi Europa. Jego zdaniem jedy-nym sposobem na przywrócenie zdrowia i pokoju publicznego był powrót do Dekalogu w prawie publicznym. „Skoro wiem o tym ja”, powiedział sobie Urquhart „to moim obowiązkiem – i każde-go, kto zdaje sobie z tego sprawę – jest przekonać o tym świat”.

Urquhart, formułując swój wniosek o fundamentalnym zna-czeniu Dekalogu dla stosunków międzynarodowych, nie był osa-motniony w tej refleksji. W tym samym czasie, na innej drodze, do podobnych konkluzji doszedł inny wielki umysł – Le Play. Badając życie domowe i stosunki ekonomiczne zwykłych, pracu-jących ludzi, prowadził swoje obserwacje we Francji, Hiszpanii, Niemczech, a nawet za Uralem. Analizował różnice między po-wierzchnią cywilizacją, często skrywającą brutalne i niehuma-nitarne warunki życia, a rzeczywistymi warunkami dobrobytu i szczęścia narodów.

Początkowo ateista i nihilista zasad, Le Play, dzięki empi-rycznym badaniom, doszedł do wniosku, że podstawowym wa-runkiem wewnętrznego dobrobytu narodów jest przestrzeganie Dekalogu. Zauważył, że narody są szczęśliwe lub cierpią w ta-kiej mierze, w jakiej szanują lub naruszają te uniwersalne pra-

wa. To pozornie przypadkowe, a jednak głęboko zakorzenione w naturze rzeczy, spotkanie się dwóch myślicieli – jednego, analizującego stosunki wewnętrzne narodów, a drugiego ich relacje zewnętrzne i polityczne – doprowadziło ich do identycznego wniosku: Dekalog jest kluczem do szczęścia ludzkości. Ich podobne spostrzeżenia zbliżyły ich do siebie, co zaowocowało przyjaźnią i wzajemnym wspieraniem. W roku 1839 miał miejsce incydent, który ukazał Urquhartowi siłę jego wpływu na sumienia. W Anglii, pod inspiracją Międzynarodówki, powstał groźny spisek socjalistyczny, znany jako ruch Chartystów. Cały kraj czuł, że pod powierzchnią toczy się złowrogi ferment, jednak żadne działania władz nie były w stanie uchwycić sedna konspiracji ani przewidzieć jej zamachów. W rzeczywistości Londyn oraz 20 innych miast miało tego samego dnia stać się ofiarą grabieży i podpałów.

Nastroje były pełne napięcia. Policja otrzymywała nieustannie ostrzeżenia i wskazówki, które okazywały się błędne. Oddziały wojskowe, miotane między fałszywymi alarmami, męczyły się bezskutecznymi manewrami. Generał lord Wellington oświadczył rządowi, że przy ograniczonych zasobach wojskowych nie jest w stanie zagwarantować bezpieczeństwa kraju. Tymczasem spryt konspiratorów zdawał się kpić ze wszystkich prób zapewnienia porządku publicznego. Sprawa komplikowała się jeszcze bardziej przez fakt, że wśród pięciu głównych przywódców spisku znajdował się tajny agent angielskiej policji, który celowo wprowadzał władze w błąd, torując drogę do sukcesu spiskowcom. W tej atmosferze napięcia odbywały się wybory parlamentarne. Urquhart, starający się o mandat z okręgu Marylebone, wygłosił mowę, w której z wielką siłą swoich przekonań mówił o uczciwości w polityce i o machinacjach północnego mocarstwa (Rosji), które, jak twierdził, wspierało Międzynarodówkę w podkopywaniu obcych państw.

Po jego przemowie, około drugiej w nocy, w jego mieszkaniu pojawiło się trzech mężczyzn – trzech z pięciu hersztów spisku. Przyznali, że dzięki jego słowom otworzyli oczy na to, jak zostali wykorzystani jako narzędzia Rosji. Dzięki ich wyznanom spisek został rozbity na trzy dni przed planowanym wybuchem. Urquhart zdążył osobiście ostrzec główne punkty spiskowe i przekonać uczestników do zaniechania działań. Tylko w jednym miejscu, gdzie nie udało mu się dotrzeć na czas, doszło do rozlewu krwi.

Trzej spiskowcy ujawnili mu także, że piątym przywódcą, kierującym całą akcją, był niejaki Beniowski, polski Żyd działający na rzecz Rosji. Ten sam Beniowski później próbował dokonać zamachu na życie Urquharta. Dzięki zagranicznej protekcji zdołał jednak uniknąć odpowiedzialności przed wymiarem sprawiedliwości. To moralne zwycięstwo nad Chartystami, które uratowało Anglię przed wielką katastrofą, utwierdziło Urquharta w przekonaniu, że w ludziach jest więcej prawości, niż się na pierwszy rzut oka wydaje, i że można polegać na ich sumieniu, pod warunkiem, że zostanie ono odpowiednio ukierunkowane. Postanowił więc rozpocząć szeroko zakrojoną propagandę swoich idei. Urquhart nie był jednak osobą elastyczną czy ugodową w swoich relacjach z innymi. Zarówno w salonach, jak i podczas wieców miał tendencję do przedstawiania każdego problemu w sposób konfrontacyjny. Argumentował poprzez pytania, często zaczepne, i miał zwyczaj najpierw zawstydząć rozmówcę, wykazując mu brak wiedzy na dany temat. Sympatię okazywał wyłącznie wobec sprawiedliwości, a nie wobec konkretnych osób. Niemniej jednak jego wielki intelekt, siła przekonywania, przejrzystość myśli i nieskazitelna szczerść charakteru szybko zjednywały mu słuchaczy.

Urquhart rozpoczął intensywną kampanię, jeżdżąc od miasta do miasta, organizując wielkie wiece robotników i przemawiając do nich z ogromną pasją i siłą przekonywania. Swoim zwyczajem

zaczynał od uświadamiania słuchaczom ich niewiedzy w sprawach kraju, podkreślając, że nie rozumieją Dekalogu i powierzają sprawy publiczne ludziom niekompetentnym i nieuczciwym¹⁹⁶. Dopiero gdy zawstydział ich i zmuszał do refleksji poprzez pytania i odpowiedzi, przedstawiał im jasno prawdę i wskazywał obywatelskie obowiązki. Te dyskusje często trwały nawet 12 godzin i były pełne emocji. Słuchacze reagowali gniewnymi okrzykami i groźbami, ale także wybuchami entuzjazmu, niosąc go czasem na rękach. Przeprawy te były tak intensywne i niebezpieczne, że nikt nie chciał towarzyszyć Urquhartowi w jego misjach, ale on sam nie ustępował.

Wieczorami, po wyczerpujących wystąpieniach, najbystrzejsi uczestnicy wieców szli za nim do hotelu, by kontynuować rozmowy i zasięgać praktycznych rad. Urquhart wykorzystywał te spotkania, by zakładać lokalne komitety do spraw zagranicznych, czyli stowarzyszenia robotników, które miały dalej badać poruszane tematy. W ten sposób, z niezwykłą odwagą i wytrwałością, prowadził swoją kampanię, docierając w jednym roku do pięćdziesięciu tysięcy robotników. Jego celem było oświecenie ludu, podniesienie świadomości o związku polityki ze sprawiedliwością i zmuszenie rządów, poprzez nacisk społeczny, do uczciwości w polityce oraz poszanowania praw narodów.

Urquhart osiągnął niezwykły sukces w edukowaniu prostych ludzi, co pokazało się w 1872 roku, kiedy delegacja robotników angielskich stanęła przed francuskim Zgromadzeniem Narodowym w Wersalu. Nie przedstawili oni petycji dotyczącej ograniczenia godzin pracy czy wysokości płac, lecz zażądali ustanowienia trybunału, który definiowałby warunki prowadzenia wojen oraz rozstrzygał, czy dana wojna jest uzasadniona. W motywacji

¹⁹⁶ Główną przyczyną ograniczonego wpływu Urquharta na politykę było to, że musiał zmierzyć się z Palmerstonem, który w owym czasie był idolem opinii publicznej w Anglii. Tymczasem Urquhart, opierając się na dowodach, oskarżał go o zdradę stanu i o zaprzędanie się Rosji.

swojej petycji podkreślili, że kaprys jednego ministra lub gabinetu nie powinien decydować o losach całego narodu ani wpływać na całą ludzkość. Ich propozycja wywołała niemałe poruszenie wśród francuskich prawodawców. Ksiązę De Pasquier, który przyjął delegację, zapytał ich o związek tej kwestii z interesami klasy robotniczej. Robotnicy odpowiedzieli z powagą, że wojny niesprawiedliwe i nieprzemyślane są zbrodniami, które przynoszą cierpienie całemu społeczeństwu, wywołują gigantyczne wydatki, stagnację gospodarczą i ruinę przedsiębiorstw, co ostatecznie uderza także w robotników.

Delegacja argumentowała, że większość wojen ich czasów była niesprawiedliwa i niepotrzebna. Co więcej, wykazali znajomość dyplomatycznych dokumentów epoki, krytykując francuskich przywódców za ostatnią wojnę, która ich zdaniem została rozpoczęta bez poszanowania prawa narodów. Ich wiedza i sposób argumentacji wproważyły w osłupienie francuskich mężów stanu, którzy nie spodziewali się takiego wykształcenia u prostych robotników. Choć ich argumenty spotkały się z uznaniem i skłoniły część francuskich polityków do rozważenia projektu trybunału, wewnętrzne konflikty polityczne i walki stronnictw szybko zdominowały agendę, spychając ten wniosek w zapomnienie. Urquhart nie ograniczał się jedynie do nauczania ustnego. Już wkrótce odczuł potrzebę stworzenia medium, które połączyłoby umysły podążające za jego potężną wizją. W 1853 roku założył „Diplomatic Review” (Przegląd Dyplomatyczny), pismo, które niemal w całości sam redagował po angielsku, a także przygotowywał jego specjalne wydania we francuskim przekładzie. Język francuski w tych wydaniach był nieco kulawy, ale styl pozostawał mocny i zmuszający do refleksji.

Na łamach tego przeglądu znajdowało się wszystko, co służyło jego głównemu celowi – triumfowi sprawiedliwości. Publikowano tam dokumenty dyplomatyczne, zwłaszcza te mniej znane, do-

tyczące aktualnych spraw. Urquhart ujawniał działania tajnych agentów różnych państw, z niebywałą skutecznością odkrywając ich machinacje i bez wahania przedstawiając je opinii publicznej. W „Diplomatic Review” pojawiały się listy polityków, czasem wyjawiających nieuczciwe plany lub przyznających się do błędów, fascynujące polemiki, fragmenty rozmów, a także ustępy z historii Rzymu, pism Ojców Kościoła czy dzieł znanych kanonistów. Wszystko to było jedynie luźno połączone wspólnym motywem – ideą sprawiedliwości, która przewodziła Urquhartowi.

Szczególną uwagę poświęcał dwóm krajom. Z jednej strony, z niezwykłą konsekwencją śledził działania dyplomatyczne i tajne działania Rosji, od Hiszpanii aż po Chiny. Przypisywał temu państwu kluczową rolę w destabilizacji współczesnego świata, twierdząc, że przez dekady Rosja była zaangażowana w wywoływanie i wspieranie rewolucji, które niszczyły rządy i osłabiały potęgę państw. Być może w tych oskarżeniach szedł za daleko, ale dostarczał licznych dowodów i dokumentów, które podtrzymywały jego tezy.

Jego niechęć do Rosji w naturalny sposób zbliżyła go do Polski. Był serdecznym przyjacielem generała Zamoyskiego oraz Karola Bodenhamera i jego żony, która była Polką. Pisał nawet do polskiego „Czasu” (8 listopada 1872 roku)¹⁹⁷. Sprawa Polski była dla niego jednym z żywych przykładów dziejowej niesprawiedliwości, która głęboko leżała mu na sercu.

Z drugiej strony, Urquhart przez całe życie odczuwał szczególny pociąg i szacunek wobec Turcji. Nieustannie wskazywał chrześcijanom na zwyczaje i prawa muzułmanów, ich uczciwość oraz wierność traktatom. Podziwiał instytucję sądu religijnego

¹⁹⁷ Wzmianka dotycząca odcinka opublikowanego w „Czasie” pod wymienioną datą, choć nieopatrzonego podpisem, wskazuje, że został napisany przez Urquharta, lecz w tłumaczeniu został znacznie skrócony. Wśród jego pism znajduje się oryginalny tekst francuski, przeznaczony pierwotnie jako artykuł dla „Czasu”.

rozstrzygającego o powodach wojny oraz uroczyste formy jej wypowiedziania. Dla wielu wydawało się to u niego wręcz maniackalne, jednak w tym poglądzie tkwi, jak sądzę, pewna głęboka prawda.

Islam, z przystępnymi zasadami religijnymi i umiarkowanymi wymaganiami etycznymi, łatwiej pozwala ludziom osiągnąć poziom, który – choć niski – w ich oczach jest spełnieniem zakonu, ich ideałem. Chrześcijaństwo natomiast stawia swój ideał niezwykle wysoko, wymagając od człowieka wspinania się ku niemu przy pomocy łaski Bożej i środków, które samo dostarcza. Jeśli ludzie dążą ku temu ideałowi, przewyższają wszystko, co kiedykolwiek widziano na świecie. Gdy jednak tracą z oczu zakon Chrystusa, spadają niżej nawet od muzułmanów, jeśli chodzi o wiarę, uczciwość i obyczaje. W takich momentach Islam, zgodnie z zamysłem Opatrzności, raz karze ich mieczem, innym razem zawstydzają i smaga swoim przykładem.

Prawo narodów jest przede wszystkim samym prawem naturalnym, czyli prawem moralnym, zapisanym w ludzkich sumieniach, dotyczącym relacji między społecznościami, które nazywamy narodami – jednym słowem: sprawiedliwością między narodami w pełnym tego słowa znaczeniu. To prawo, będąc częścią natury człowieka, obowiązuje go bezwzględnie i uniwersalnie, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, w działaniach jednostek, jak i zbiorowości, czyli państw. Robienie wyjątków od tego prawa na rzecz interesów państwa, przypuszczanie, że rzekomy interes jednego narodu usprawiedliwia krzywdzenie innego, lub że racja stanu może zastąpić sprawiedliwość, jest całkowitym niezrozumieniem natury prawa moralnego – które albo jest bezwzględne, albo nie istnieje.

Na fundamencie tego prawa naturalnego, które stanowi podstawę i normę wszelkich stosunków między państwami, przez wieki formują się zwyczaje międzynarodowe, które precyzują i częściowo uzupełniają ten fundament. Na tej samej podstawie

opierają się również traktaty, podobnie jak w życiu prywatnym wszelkie umowy opierają się na prawie naturalnym. W ten sposób prawo naturalne i boże, wraz z narosłymi na nim zwyczajami i umowami międzynarodowymi, tworzy gmach prawa narodów.

Czy to prawo pozwala na wojnę? Nie ma wątpliwości, że wolno używać siły do obrony prawa, czyli do odpierania siłowych ataków przeciwko niemu. Ludzie podlegający wspólnej wyższej władzy powinni powierzyć jej rozstrzyganie swoich praw i stosowanie siły w ich obronie, ponieważ to jest głównym powodem istnienia władzy społecznej. Jednak państwa, jako społeczności ludzkie, które nie mają nad sobą wyższej władzy, same muszą bronić swoich praw. Tak długo, jak istnieją wśród ludzkości zamachy na prawo i dzikie napaści jednego narodu na drugi, tak długo prawo moralne dopuszcza wojnę w ich obronie.

W tym punkcie Urquhart oddziela się, bardzo słusznie, od Kwaków i innych idealistów, którzy w żadnym przypadku nie uznają wojny za dopuszczalną. Aby jednak wojna była zgodna z prawem naturalnym, musi spełniać, jak dowodzi Urquhart, trzy warunki:

1. Wojna musi być sprawiedliwa, co oznacza, że powinna być podjęta w obronie prawa niewątpliwego, czyli w celu odparcia jawnej i bezsprzecznej krzywdy. W przeciwnym razie staje się zwykłym zbiorowym rozbojem.
2. Wojna musi być konieczna, czyli prowadzona z powodów nie tylko słusznych, ale również odpowiednio ważnych, i dopiero po wyczerpaniu wszelkich innych środków do ochrony swoich praw. Wojna jest bowiem ogromnym nieszczęściem, sumą gwałtów i cierpień ludzkich, a wszczynanie jej dla mniej istotnych interesów lub bez wcześniejszego wykorzystania możliwości pokojowego załatwienia sporu stanowi zbrodnię.
3. Wojna powinna być legalna, czyli przeprowadzona zgodnie z formalnościami uznanymi przez międzynarodowe zwyczaje. Oznacza to, że musi być ogłoszona przez najwyższą władzę,

wypowiedziana wrogowi po odpowiednich wezwaniach do zadośćuczynienia i po przedstawieniu ultimatum. Ponadto jej powody muszą zostać jasno wyłożone własnym obywatelom, a zwłaszcza żołnierzom, aby mieli pewność, że rozlew krwi, w którym mają uczestniczyć, jest sprawiedliwy i nieunikniony.

Legalność wojny, choć może wydawać się formalna, jest niezbędnym warunkiem, ponieważ odzwierciedla i wspiera dwa pierwsze wymogi: sprawiedliwość i konieczność wojny. Aby użycie siły było moralnie uzasadnione, wszyscy uczestnicy muszą nie tylko mieć prawo do jej użycia, ale także wiedzieć, że postępują zgodnie z prawem. Wojna, której brakuje jednego z trzech istotnych warunków – sprawiedliwości, konieczności lub legalności – nie jest prawdziwą wojną, lecz aktem rozboju czy piractwa. Urquhart traktował tę zasadę niezwykle poważnie. Po wojnie Anglii z Chinami w 1842 roku, która ani nie była uzasadniona, ani formalnie ogłoszona, domagał się od biskupów anglikańskich wyznaczenia dnia pokuty za tę niesprawiedliwość oraz ekskomunikacji królowej. Sprawę opisał tak jasno i precyzyjnie, że gdy później odbył się proces dotyczący odszkodowania za utratę towarów ubezpieczonych od korsarstwa, lecz nie od wojny, najwyższy trybunał angielski orzekł, iż wspomniana wyprawa chińska wojną w rzeczywistości nie była.

Na pytanie, czy państwo może kierować się innym prawem niż własny interes, i czy mężowie stanu powinni uwzględniać coś poza korzyścią swojego kraju, Urquhart odpowiadał pytaniem: co powiedzielibyście rozbójnikowi, który usprawiedliwia swoje kradzieże i morderstwa własnym interesem? Odpowiedzielibyście mu, że sprawiedliwość i moralność stoją ponad wszelkimi korzyściami. Urquhart nie mówi nic więcej, ale można dodać drugą odpowiedź – dla tych współczesnych moralistów, którzy zatracili z oczu absolutny fundament prawa moralnego. Co po-

wiedzielibyście zbrodniarzowi, by go przekonać, że źle uczynił? Prawdopodobnie stwierdzilibyście, że kradzież i morderstwo są złymi interesami, bo niszczą strukturę społeczeństwa, co ostatecznie odbija się negatywnie również na jednostkach. Przeciwnie, poszanowanie sprawiedliwości wspiera ogólny dobrobyt i pomyślność. Ten sam argument odnosi się do państw. Naruszanie prawa i sprawiedliwości w polityce międzynarodowej prowadzi do dzikich stosunków między narodami, nieustannego zbrojenia się, ciągłej niepewności jutra – sytuacji przypominającej relacje między plemionami czerwonoskórych w Arizonie. Skutki tego odczuwają dotkliwie wszystkie państwa.

W dzisiejszych czasach, gdy prawo narodów jest najbardziej lekceważone i zapomniane, skutki takiego stanu rzeczy dotknęły całą Europę w sposób zarówno nieznośny, jak i przerażający. Państwa i mężowie stanu, którzy kierują się wyłącznie tzw. interesem państwowym, pomijając prawo moralne, popełniają podwójny błąd: po pierwsze, naruszenie prawa moralnego w tak ważnych sprawach jest zawsze zbrodnią; po drugie, takie postępowanie szkodzi nie tylko najwyższemu interesom ludzkości, ale także samemu krajowi, który ma na celu chronić.

Analizując te zasady w świetle historii, Urquhart stwierdza, że choć niesprawiedliwe wojny zawsze się zdarzały, podobnie jak przestępstwa w życiu prywatnym, to jednak poczucie prawa i sprawiedliwości w sprawach wojennych istniało wśród narodów. Wojny były uzasadniane poważnymi powodami, przynajmniej w oficjalnych deklaracjach. Ci, którzy byli niesprawiedliwie atakowani, powoływali się na prawo narodów, a w odpowiednich przypadkach karali napastników jak zbrojników.

Przykładem tego jest wydarzenie z 1602 roku, kiedy książę Sabaudii bez wypowiedzenia wojny najechał Republikę Genueską. Oburzeni Genuńczycy, uznając taki atak za rozbójnictwo, schwytali sabaudzkich żołnierzy i powiesili ich na mu-

rach swojego miasta. Książę sabaudzki nie odważył się na odwet, a inne państwa pochwaliły tę zdecydowaną obronę sprawiedliwości, która ocaliła Genuęńczyków. Jurysta Vattel odnotował ten fakt jako uznania godny precedens, podkreślający znaczenie egzekwowania prawa narodów.

W naszym wieku, według Urquharta, wojny niesprawiedliwe, niepotrzebne, a nawet nielegalne, zaczęły przybierać charakter systemowy. Pierwszym wyraźnym przykładem tego trendu była napaść Anglii na Afganistan w 1838 roku, dokonana bez właściwego wypowiedzenia wojny i bez realnego uzasadnienia poza twierdzeniem, że afgański wódz Dost Mohamed miał być nieprzychylny wobec Anglii. Po tej napaści nastąpił nieprzerwany ciąg europejskich i zamorskich wojen, w których coraz bardziej ignorowano prawo narodów, a granica między wojną a rozbojem stawała się coraz mniej wyraźna. Nawet niesłusznie zaatakowani przestali odwoływać się do prawa narodów, a wielu ludzi, którzy w życiu prywatnym kierują się sumieniem, zaczęło popierać te publiczne rozboje i ich organizatorów. Takie zaślepienie budziło głębokie oburzenie Urquharta. Postrzegał to jako serwilizm wobec władz wykonawczych, przejawiający się w bezmyślnym podporządkowaniu się ich decyzjom, zwłaszcza w sprawach, które powinny być osądzone w zgodzie z sumieniem.

Urquhart zwracał uwagę, że całe społeczeństwa ponoszą odpowiedzialność za te wojny, ponieważ w różny sposób wspierają je: finansowo, krwią swoich synów, poparciem udzielanym ministrom rozpoczynającym takie konflikty i posłom, którzy nie stawiają ich za to przed sądem. Społeczeństwa mogłyby temu przeciwdziałać, gdyby uświadomiły sobie znaczenie prawa moralnego i trzymały władze wykonawcze w ryzach. Wskazywał, że rządzący są często kuszeni ambicją, manią wielkości, a ich uwaga skupiona na bieżących problemach odciąga ich od fundamentalnych zasad, na których opiera się byt społeczeństwa.

Od tych obowiązków ogółu wobec kwestii wojny Urquhart siłą rzeczy przeszedł do jeszcze trudniejszych obowiązków jednostki, mierząc się z pytaniem: co powinien zrobić żołnierz, jeśli wojna, do której został powołany, jest niesprawiedliwa? Urquhart, wierny swoim zasadom, bez kompromisów i lęku przed konsekwencjami, odpowiedział stanowczo: żołnierz, niezależnie od stopnia, powinien w takim przypadku odmówić posłuszeństwa. Powinien być gotów narazić się na wszelkie następstwa, a nawet oddać życie, zamiast uczestniczyć w niesprawiedliwej wojnie. Uważał to za obowiązek równie oczywisty, jak odmowa udziału w kradzieży czy morderstwie w życiu prywatnym. Za przykład stawiał Urquhart chrześcijan z dawnych czasów, a zwłaszcza żołnierzy z Legii Tebańskiej, którzy odmówili wykonania rozkazów nie dlatego, jak się powszechnie uważa, że kazano im składać ofiary pogańskim bogom, lecz dlatego, że zostali wezwani do mordowania niewinnych chrześcijan. W liście skierowanym do cesarza Maksymiliana, który się zachował, napisali: „Gotowe są ręce nasze, Imperatorze, przeciw wszelkiemu wrogowi, ale za zbrodnię sobie poczytujemy, maczać je we krwi niewinnych obywateli”¹⁹⁸. Nie dobywając miecza, pozwolili się wymordować do ostatniego człowieka, broniąc sprawiedliwości.

Urquhart zauważał: „Dziś setki tysięcy ludzi wystawiają i poświęcają życie dla tak zwanego punktu honoru – ani jeden zaś nie

¹⁹⁸ Ruinart: *Acta Sanctorum*. Urquhart w swoim dziele *Acta Sanctorum*, które dokumentuje męczeństwo chrześcijan, przytacza historię Legii Tebańskiej, żołnierzy chrześcijańskich, którzy w obliczu niesprawiedliwych rozkazów cesarza Maksymiliana odmówili posłuszeństwa. Ich odwaga i gotowość do oddania życia za wierność zasadom sprawiedliwości i wiary chrześcijańskiej uczyniły ich symbolem moralnego sprzeciwu wobec zbrodni i niesprawiedliwości, nawet w obliczu najwyższego zagrożenia. Legioniści Tebańscy pisali do cesarza: „Gotowe są ręce nasze, Imperatorze, przeciw wszelkiemu wrogowi, ale za zbrodnię sobie poczytujemy, maczać je we krwi niewinnych obywateli”. Ich wybór, by pozostać wiernymi zasadom sprawiedliwości i wiary, nawet za cenę życia, stał się jednym z najpotężniejszych świadectw chrześcijańskiego heroizmu i niezłomności w historii Kościoła (przyp. – DK).

narazi życia dla sprawiedliwości”¹⁹⁹. Podkreślał, że choć większość ludzi nie odważyłaby się sprzeciwić, wystarczyłoby, aby niewielka grupa żołnierzy postanowiła działać w imię sprawiedliwości, by rozpocząć erozję systemu niesprawiedliwości, który przytłacza sumienia chrześcijaństwa.

To stanowisko wywołało gwałtowną opozycję. Generałowie angielscy argumentowali w prasie, że podważanie karności wojskowej i nadawanie każdemu żołnierzowi prawa do oceniania rozkazów przełożonych byłoby szaleństwem. Jeden z nich twierdził, że ojczyzna, żądając od żołnierza ofiary życia, w zamian „obdarza go wolnością sumienia” – a w istocie, jak dodał, „odbiera mu sumienie”, zwalniając go od moralnej odpowiedzialności za wykonane rozkazy. Urquhart odpowiadał z ironicznym uśmiechem, że nie chodzi o zwiększanie siły i karności wojska dla każdego możliwego celu, ale o to, by uniemożliwić mu czynienie zła. „Żołnierz nie powinien sądzić wodza co do taktyki, marszów i ataków; ale co do uczciwości lub nieuczciwości czynów, jakie mu nakazują, każdy człowiek jest sędzią – i odpowiedzialności za to nikt na świecie z niego zdjąć nie może”.

W polemikę dotyczącą moralnych obowiązków żołnierzy zaangażowali się również teologowie katoliccy. Przewodził im O. Suffield Z.K., wspierany przez m.in. ks. Dufourny’ego, pro-

¹⁹⁹ Urquhart: *Rétablissement du droit canon*. Urquhart wydał dzieło *Rétablissement du droit canon* (Przywrócenie prawa kanonicznego: obrona Kościoła katolickiego przed dominikaninem), w którym przedstawił swoje poglądy na temat potrzeby odnowienia prawa kanonicznego w stosunkach międzynarodowych oraz jego znaczenia w regulowaniu konfliktów między narodami. W książce tej podkreślał, że kanoniczne podejście do prawa, bazujące na zasadach chrześcijańskiej etyki, jest jedynym skutecznym sposobem zaprowadzenia trwałego pokoju i sprawiedliwości w relacjach międzypaństwowych. *Rétablissement du droit canon* było nie tylko traktatem prawniczym, ale także manifestem moralnym, który łączył wiarę Urquharta w siłę chrześcijańskiej etyki z jego przekonaniem o konieczności oparcia stosunków międzynarodowych na sprawiedliwości i prawie naturalnym. Dzieło to stanowiło ważny element jego szerszej misji, mającej na celu przebudzenie sumień społeczeństw i ich przywódców wobec konieczności poszanowania prawa moralnego w polityce (przyp. – DK).

boszcza z Beaumonten-Argonne, późniejszego znanego publicystę. O. Suffield argumentował, że przysięga wiążąca żołnierza z wolą dowódcy ma fundamentalne znaczenie i że jej złamanie wymagałoby absolutnej pewności oraz niepodważalnych dowodów niesprawiedliwości wojny – dowodów, których, jego zdaniem, żołnierz nie może posiadać w praktyce.

Urquhart skutecznie odpierał te zarzuty, twierdząc, że przysięga obejmuje jedynie obowiązki służbowe i nie zmienia podstawowych zasad moralnych. „Co byłoby grzechem bez przysięgi, pozostaje grzechem także po jej złożeniu,” argumentował. Podkreślał, że żadna przysięga nie może zobowiązywać do posłuszeństwa wobec władzy poza granicami prawa moralnego i boskiego. W kwestii tego, co jest moralnie dopuszczalne, odwoływanie się do przysięgi jest więc niewłaściwe. Urquhart dodawał, że choć prosty żołnierz może nie być w stanie ocenić sprawiedliwości wojny, generałowie i oficerowie powinni być zdolni do takiej oceny. Ponadto, jeśli wojna jest nielegalna, czyli nie towarzyszą jej wymagane formalności i ogłoszenie uzasadnionych powodów, to nawet prosty żołnierz ma obowiązek rozpoznać, że nie jest to wojna, lecz zwykły rozbój.

Początkowo dyskusja ukazywała skrajne stanowiska obu stron: O. Suffield uważał, że żołnierz nigdy nie może mieć pewności co do niesprawiedliwości wojny, natomiast Urquhart twierdził, że żołnierz nigdy nie powinien być niepewny w tej kwestii. Jednak w toku debaty, przy współpracy teologów, Urquhart doprecyzował swoje stanowisko. Przyznał, że jeśli wojna jest formalnie legalna, mogą wystąpić praktyczne wątpliwości co do jej sprawiedliwości. W takich przypadkach zasadniczo należy przyjąć domniemanie na korzyść przełożonych: *praesumptio stat pro superiore*. Jednak Urquhart jednoznacznie sprzeciwiał się zupełnemu zwolnieniu żołnierzy z obowiązku refleksji nad sprawiedliwością wojny. Twierdził, że każda osoba zaangażowana w wojnę musi rozważyć jej słuszność, gdyż stawką jest życie drugiego człowie-

ka. Kiedy O. Suffield wspominał o ślepym posłuszeństwie, które Kościół pochwała u zakonników, Urquhart przywoływał reguły i konstytucje zakonne, w których zawsze jest zastrzeżone, że posłuszeństwo obowiązuje wyłącznie w granicach prawa Bożego i reguły. Zakonnik, na podstawie wypróbowanego ducha i tradycji zakonu, ma moralną pewność, że przełożony nie nakaze mu niczego grzesznego. Natomiast w wojsku nakazy popełnienia zbrodniczych czynów są, niestety, aż nazbyt częste.

Urquhart zauważył, że ślepe posłuszeństwo, zarówno w wojsku, jak i w zakonie, nie polega na zamykaniu oczu na moralność czynu, ale na przewyżczaniu trudności i niebezpieczeństw związanych z jego wykonaniem. „Jak zakonnik – mówił – na rozkaz starszych idzie do łóża cholerycznych, tak żołnierz biegnie na skinienie wodza, aby zająć niebezpieczny posterunek. Zakonnik nie mówi przełożonemu: niech inny tam pójdzie; żołnierz również tego nie robi. Obydwaj narażają życie – zakonnik i żołnierz – i obaj są przez to piękni w swoim ślepym posłuszeństwie. Ojciec Suffield, strzeż się, byś nie odebrał żołnierzowi sumienia, które Kościół w zakonniku chroni. Piękno i dobro są w czynach ludzkich nierozdzielne”.

Urquhart porównał wartość ofiary zakonnika z moralnością jego poświęcenia. Gdyby zakonnik, na rozkaz przełożonego, rzucił się z alpejskiej skały, ryzykując przy tym zabicie niewinnego pastuszka, taki czyn nie wzbudziłby podziwu, lecz jedynie oburzenie wobec szalonego i zbrodniczego posłuszeństwa. „Podobnie jest z żołnierzem” – podkreślał Urquhart. „Jeśli pozbawimy jego poświęcenie moralnej wartości, jeśli biernie wypełnia rozkazy, nie bacząc na ich sprawiedliwość, choćby dokonywał cudów waleczności (a raczej dzikości) na polu bitwy, nie może wzbudzać mojego uznania bardziej niż dzik ścigany w czasie obławy”²⁰⁰.

²⁰⁰ *Revue Diplomatique*, vol. XIX, kwiecień, 1871.

Zdecydowanie ostateczne zwycięstwo Urquharta wynikało z przeniesienia dyskusji na pole tradycji kościelnej i prawa kanonicznego. Ojciec Suffield, dość nieopatrnie, stwierdził, że prawo katolickie milczy w kwestii warunków wojny sprawiedliwej i ich określenia. Urquhart podjął to wyzwanie i z wielką erudycją, wspierany przez światłych teologów, zgromadził liczne świadectwa Ojców Kościoła, wyroki papieskie i synodalne, w znacznej mierze zapisane w *Corpus Juris Canonici*. Dokumenty te jasno potępiały wojny niesprawiedliwe, szczegółowo określając warunki wojny sprawiedliwej w konkretnych przypadkach.

Urquhart wskazał także na przepisy nakładające kary kościelne nie tylko na książąt prowadzących niesprawiedliwe wojny, ale także na baronów i rycerzy, którzy im w takich działaniach towarzyszyli. W szczególności przywołał kanon, obowiązujący do dziś, który wszystkich żołnierzy biorących udział w wojnie niesprawiedliwej uznaje za dotkniętych *irregularitate*, tj. niezdolnością do przyjęcia święceń kapłańskich. Ta niezdolność wynikała nie z materialnego przelania krwi ludzkiej (*ob defectum mansuetudinis*), lecz z moralnej plamy zbrodni – *irregularitate ex crimine*²⁰¹.

Wśród wszystkich kanonistów szczególną uwagę poświęcił Ferrarisowi, uznawanemu za wybitny autorytet w prawie kościelnym. Urquhart, doskonale obeznany z jego pracami, cytował obszerne fragmenty i teologiczne wywody Ferrarisa, które w pełni potwierdzały jego własne logiczne wnioski oparte na prawie naturalnym. Te refleksje Urquhart rozwijał nie tylko na łamach „Diplomatic Review”, lecz także w licznych broszurach, które

²⁰¹ W przypadku wojny sprawiedliwej tylko ci, którzy własnoręcznie przelali krew, zostają dotknięci *irregularitate*, tj. niezdolnością do przyjęcia święceń, z powodu *defectus mansuetudinis* (braku łagodności). Natomiast w wojnie niesprawiedliwej całe wojsko i wszyscy uczestnicy wyprawy zostają uznani za *irregulares*, i to *ex crimine* (z powodu popełnionej zbrodni).

zwykle publikował równocześnie w dwóch językach: angielskim i francuskim²⁰².

Wpływ Davida Urquharta na politykę i myśl społeczną w Anglii systematycznie wzrastał, a jego działalność budziła obawy nawet wśród ministrów, którzy widzieli w nim bezlitosnego obserwatora i krytyka ich działań. Na kontynencie europejskim również zaczęły kiełkować jego idee, promowane między innymi przez Le Play'istów oraz środowiska prawnicze we Francji. W Grenoble powstało towarzystwo prawników, które zajmowało się badaniem prawa narodów, a jego prace są kontynuowane

²⁰² To lista prac i publikacji Davida Urquharta, które skupiają się na różnorodnych kwestiach politycznych, społecznych i religijnych. Zagadnienia poruszane w tych dziełach dotyczą prawa międzynarodowego, relacji między narodami, znaczenia chrześcijaństwa, islamu i relacji między wyznaniem, a także roli sumienia w polityce oraz wojskowości. Prace te ukazują szeroki zakres zainteresowań Urquharta, w tym jego apel do Papieża o przywrócenie prawa międzynarodowego, krytykę wojny, dialog między chrześcijaństwem a islamem oraz analizę dyplomatycznych relacji Europy z Rosją i Imperium Osmańskim (przyp. – DK).

Appel d'un protestant au Pape, pour le rétablissement du droit public des nations, 1869. – *Parallele entre la Chrétienté et Empire ottoman*, 1869. – *Les Musulmans en exemple aux Chrétiens*, 1869. – *Le serment militaire et le Christianisme*, 1869. – *Les Comités des affaires étrangères aux évêques de l'Orient* 1869. – *Les trois theses du Pere Suffield sur le droit des gens, etc.*, 1869. – *Prédiction de la crise actuelle*, 1869. – *Le Pape, le sultan et le czar*. – *Islam as a Political system and the Greek and Russian Churches*. – *Correspondance entre M. Urquhart et l'évêque d'Orléans*, 1870. – *Mémoire sur les relations de la Russie et de l'Europe*, 1870. – *Rétablissement du droit canon*, 1870. – *Adresse au sultan*, 1870. – *Du besoin d'établir dans chaque pays un tribunal pour décider sur la nécessité et la justice d'une guerre*, 1871. – *De l'effet des mots sur le caractère des hommes et sur le sort des nations*, 1871. – *Désolation de la Chrétienté par suite de la substitution de la familiarité à la politesse*, 1871. – *Un tribunal pour connaître des cas de guerre*. *Adresse à l'Assemblée nationale Aa Versailles*, 1872. – *Sur les procédures pour la guerre parmi les nations civilisées, A l'appui de l'Adresse à l'Assemblée nationale*, 1872. – *Le patriarche Hassoun*, 1872. – *La question arménienne*. *Appel aux gouvernements d'Europe*, 1872. – *Adresse anglaise A l'Assemblée nationale de la France*, 1873. – *La nécessité pour d'Europe de revenir au Droit de Gens*, 1873. – *Ce qu'il faut pour former un homme d'Etat*, 1873. – *La force navale supérieure – primée par les puissances maritimes*, 1873. – *Des quatre guerres de la Revolution, etc.*, 1874. – *Les Catholiques et le Pape*, 1874, etc.

do dziś w ramach publikacji *Revue catholique des institutions et du droit*. W 1869 roku, zapowiedź soboru powszechnego przez Piusa IX wzbudziła w Urquharcie nowe refleksje. Mimo że był protestantem, uznał Papieża za najważniejszy autorytet duchowy na świecie. Zrozumiał, że to, nad czym sam pracował przez lata, może zostać osiągnięte dzięki jednemu orzeczeniu soboru. W odpowiedzi na to wydarzenie, Urquhart napisał broszurę w trzech językach: łacinie, angielskim i francuskim, zatytułowaną *Odezwa protestanta do papieża o wskrzeszenie prawa narodów*.

W broszurze tej przedstawił swoje fundamentalne idee: tożsamość prawa narodów z prawem moralnym, współczesne zapoznanie się z tym prawem w wyniku niesprawiedliwych wojen oraz historyczny proces jego degradacji w XIX wieku. W części praktycznej broszury argumentował, że prawo narodów musi zostać wskrzeszone, lecz nie przez rządy, a przez społeczeństwa, które zrozumieją, że Dekalog powinien być podstawą prawa publicznego. Społeczeństwa te mogą następnie wyrzucić presję na swoje rządy, aby te działały zgodnie z zasadami moralności.

Urquhart wskazywał także, że Kościół katolicki, dzięki swojej władzy nauczającej, jest najlepiej predestynowany do przeprowadzenia tej zmiany. Krytykował jednak Kościół za wcześniejsze zaniedbania w tej kwestii, podkreślając, że sobór powszechny jest idealną okazją do nadrobienia tych zaległości i przywrócenia prawa narodów jako fundamentu międzynarodowej sprawiedliwości. Co sądzić o tej myśli Urquharta? W kwestii potrzeby i możliwości uroczystego określenia zasad prawa narodów i warunków godziwości wojny, w czasie, gdy świat o tych zasadach tak głęboko zapomniał, niewątpliwie miał rację. Gdyby sobór nie został przerwany w nieszczęśliwych okolicznościach, istnieje duże prawdopodobieństwo, że rzecz doszłaby do skutku. Wśród aktów soboru odnajdujemy wspaniały postulat patriarchy cylicyjskiego Hassuna oraz dwudziestu biskupów całej Armenii katolickiej, zatytułowa-

ny *De re militari*. Dokument ten, prawdopodobnie powstały pod wpływem Urquharta, a może nawet przez niego zredagowany, określa wszystkie zasady i warunki dotyczące wojny zgodnie z jego myślą²⁰³.

Jednak czy praktyczne jest, by papież rozstrzygał o godziwości każdej poszczególniej wojny? To już kwestia mniej oczywista. W przypadku jawnej napaści bez racjonalnego powodu lub bez zachowania legalnych form, najeźdźca byłby z góry potępiony przez ogólne orzeczenie zasad, a lokalne duchowieństwo mogłoby zastosować się do tych wytycznych i pouczać wiernych, bez potrzeby dodatkowego wyroku papieskiego. W bardziej złożonych i niejasnych sporach dekret papieski musiałby jednak pełnić nie tylko rolę nauczycielskiego orzeczenia moralnego o godziwości czynu, lecz także funkcję wyroku sędziego, rozstrzygającego sporną sprawę. Czy jednak w obecnych czasach, gdy państwa nie uznają już papieża, jak w średniowieczu, za sędziego w sprawach doczesnych, takie sądownictwo byłoby właściwe? Czy nie mogłoby się mu przeciwstawić to, co Chrystus powiedział osobie proszącej Go o interwencję w podziale dziedzictwa: „Człowiecze, któż mnie ustanowił sędzią nad wami?”²⁰⁴.

Ludzkość posiada w papieństwie gotowy, z daru Opatrzności, trybunał zdolny do bezstronnego i sprawiedliwego rozstrzygania jej sporów oraz łagodzenia waśni, oszczędzając w ten sposób wiele przelewu krwi i łez. Jednakże, aby z tej możliwości skorzystać, ludzkość musi stać się tego godną i tego pragnąć. Ostatecznie, w tak doniosłej i złożonej kwestii nie ośmielałam się wyrazić stanowczego sądu. Wspomnę jedynie, że gdy Urquhart złożył swoją odezwę u stóp Piusa IX, papież powiedział do niego: „Synu, masz

²⁰³ *Omnium Concilii Vaticani documentorum collectio per Conradum Martin. De rebus dogmaticis Postulatum 11*, pag. 98. Zbiór dokumentów Soboru Watykańskiego przygotowanego przez Konrada Martina.

²⁰⁴ Łuk. 12, 14.

poglądy najprawdziwsze o kwestiach najważniejszych”. Urquhart pozostał w Rzymie przez cały czas trwania soboru, oczywiście nie marnując tego czasu. Zacieśnił swoje związki z Kościołem i, co może wydać się niezwykle, jako protestant przysłużył się soborowi. Kiedy powstała kwestia nieomyślności papieskiej, Urquhart stanął zdecydowanie po jej stronie. Rozumiał, że ten dogmat logicznie wynika z zasad katolicyzmu i że jego ogłoszenie wzmocni autorytet papieża, którego znaczenie dla spraw międzynarodowych tak głęboko doceniał.

Gdy pewien francuski biskup, wspierany przez swój rząd, rozpoczął tajne działania mające na celu przeciągnięcie wschodnich biskupów obecnych w Rzymie do opozycji wobec dogmatu o nieomyślności, Urquhart, który miał z nimi liczne osobiste kontakty, wykrył te zakulisowe działania. Dzięki jego interwencji cały wschodni episkopat ostatecznie opowiedział się za dogmatem o nieomyślności.

Pius IX okazywał Urquhartowi wielką życzliwość, zaszczycając go osobnym Breve²⁰⁵. Sobór Watykański zaczął rozważać jego projekty, ale niestety wydarzenia polityczne przerwały te działania. W wyniku inwazji wojsk piemonckich na Rzym Sobór musiał zostać zawieszony. Równocześnie Francja, którą Urquhart darzył szczególnym uczuciem, doznała upadku w wyniku brutalnej wojny niemiecko-francuskiej. Te tragiczne wydarzenia dodatkowo osłabiły pozycję Urquharta – jego stronnicy w Anglii, nieprzychylni jego poparciu dla papieża i sprawy nieomyślności, w większości się od niego odwrócili.

Mimo tych ciosów Urquhart nie zaprzestał swojej pracy. Wręcz przeciwnie – z niesłabnącym zapałem publikował kolejne broszury, w których piętnował niegodziwość zaboru Rzymu

²⁰⁵ Krótki list apostolski papieża, mający charakter oficjalny, ale mniej uroczysty niż bulla. Był to dokument używany np. do mianowania osób, nadawania zaszczytów, wyrażania opinii (przyj. – DK).

oraz zbrodnie i niesprawiedliwości wojny niemiecko-francuskiej. Jednak nadmiar pracy i trudności, z którymi przyszło mu się zmagać, wyczerpały jego siły. Zmarł w Neapolu w 1877 roku, dosłownie zabity nadmiarem obowiązków.

Na łożu śmierci Urquhart pobłogosławił swoją żonę i dzieci, które za jego zgodą przeszły na katolicyzm. Sam jednak nie zdecydował się na ten krok. Dlaczego? Odpowiedź na to pytanie pozostaje znana jedynie Bogu. Możliwe, że Urquhart postrzegał Kościół przede wszystkim jako narzędzie do realizacji swoich idei dla dobra ludzkości, a nie jako duchową matkę, której należy powierzyć swoje życie z synowską pokorą, by odnaleźć drogę do zbawienia. Zeszedł z widowni człowiek, lecz prawdy, które przypominał swojemu wiekowi, nie umarły; są to prawdy ponadczasowe i absolutne. Choć Urquhart siał je w trudnym momencie dziejowym, wciąż pozostają niezauważone i niezakorzenione. Jednak nadejdzie czas, gdy ludzkość, zmęczona wszechobecnym gwałtem, przelewem krwi i dominacją brutalnej siły, przypomni sobie o istnieniu odwiecznego prawa. To ono jest w stanie przynieść światu pokój i skojarzyć narody w harmonii, zgodnie z zamysłem bożym.

V.

SZKOŁA MIĘDZY RODZINĄ, PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM²⁰⁶

W roku 1888, gdy książę Lichtenstein zgłosił w wiedeńskim parlamencie wniosek o wprowadzenie szkoły wyznaniowej, była to, można powiedzieć, pierwsza taka inicjatywa od czasu wprowadzenia w Austrii niesławnych praw majowych²⁰⁷. Nic więc dziwnego, że wywołała ona tak wielkie poruszenie i zamieszanie, szczególnie wśród ugrupowań politycznych, które, zajęte swoimi bieżącymi interesami, nie były przygotowane na tak zasadnicze wyzwanie. Natomiast społeczeństwo szybko podzieliło się według przekonań. Żywioły liberalne, czyli te związane z ideami bezwyznanowości, centralizmu i środowiskami żydowskimi, od razu zrozumiały, że wniosek ten stanowi zagrożenie dla fundamentów praw majowych, które były podstawą ich wpływów, zwłaszcza w kluczowym obszarze edukacji publicznej. W odpowiedzi natychmiast

²⁰⁶ Artykuł powstał w 1888 r., *Co sądzić o wniosku księcia Lichtensteina?* oraz został uzupełniony o tezy zawarte w referacie: *O szkole katolickiej* na wiecu krakowskim.

²⁰⁷ „Prawa majowe” w Austrii w XIX wieku to potoczne określenie ustaw antykościelnych, które zostały wprowadzone w monarchii austro-węgierskiej w maju 1868 roku, w ramach szerszej polityki ograniczania wpływu Kościoła katolickiego na życie publiczne (przyp. – DK).

podniosły alarm, wzniesając tak gwałtowną wrzawę, że poruszyła ona całą Austrię, a jej echa dotarły nawet poza granice kraju.

Prasa liberalna, znana z ostrych i bezkompromisowych komentarzy, tym razem posunęła się jeszcze dalej. „Książę Lichtenstein – pisała *Neue Freie Presse* – sam nie zdaje sobie sprawy, jakie straszliwe jabłko niezgody rzucił dziś w łonie parlamentu. Dlatego bez zwłoki oświadczamy: jeśli dojdzie do ostateczności i rząd okaże się zbyt słaby, by zatrzymać ten zamach na wszystko, co dla Austriaka jest cenne, drogie i święte, to opozycja weźmie sprawy w swoje ręce”. Jeszcze ostrzej wypowiadała się *Deutsche Zeitung*: „Książę rewolucjonista Lichtenstein rzucił płonąca pochodnię w istniejące ustawodawstwo szkolne, a czarni jakobini, w habitach i frakach, tańczą wokół ognia, niczym w rewolucyjnej ekstazie. Wprowadzenie tego wniosku nie tylko zmieniłoby oblicze dzisiejszego szkolnictwa, ale uczyniłoby z Austrii państwo zamknięte w ciasnych ramach konkordatu”. W tym duchu wypowiadały się także inne gazety, zarówno te z Wiednia i Pesztu, jak i z prowincji, związane z liberalnym obozem. Za prasą podążyły uchwały rad miejskich potępiające „podporządkowanie państwa Kościołowi”²⁰⁸, uliczne demonstracje, wiece, petycje i inne formy protestu. Żaden środek agitacji nie został pominięty w walce o zatrzymanie tego wniosku.

Z drugiej strony, wytrawni i świadomi katolicy z innych prowincji Austrii szybko zjednoczyli się wokół wniosku Lichtensteina i, choć w sposób mniej gwałtowny niż ich oponenci, równie zdecydowanie wzięli się za jego popieranie. Wybitne postacie, stojące na czele różnych stronnictw narodowych, jak książę Lichtenstein, hrabia Egbert Belcredi, książę Ernest Windischgraetz i inni, przygotowali pełne emocji adresy – jeden skierowany od mężczyzn, drugi od matek katolickich. W tych wypowiedziach wyrazili głęboko za-

²⁰⁸ Uchwała rady miejskiej Wiednia.

korzenione obawy i potrzeby katolickiej społeczności Austrii, które od dawna domagały się wyrażenia. Podkreślali, że „sytuacja młodego pokolenia jest niepokojąca zarówno pod względem religijnym, moralnym, jak i obyczajowym, nawet wśród kobiet, które mają pełnić rolę strażniczek domowego ogniska. Wzrost hedonistycznych dążeń wśród młodzieży przytłacza inne aspiracje, a przerażająca liczba przestępstw popełnianych przez młodocianych wskazuje na poważny problem. Źródłem tych trudności jest szkoła, pozbawiona charakteru wyznaniowego i odcięta od opieki Kościoła”.

W odpowiedzi na te obawy w wielu prowincjach natychmiast zaczęły powstawać komitety, których celem było zbieranie podpisów na rzecz szkół wyznaniowych. W Dolnej Austrii aż 191 burmistrzów opowiedziało się za tym rozwiązaniem. W Czechach i na Morawach liczba podpisów dorosłych mężczyzn szybko osiągnęła imponującą skalę. Tyrol niemal jednogłośnie domagał się wprowadzenia szkół katolickich, wyrażając przy tym sprzeciw wobec obowiązującego systemu, który uznano za narzucony i wrogi. Wsparcia tym staraniom udzielili również Ojciec Święty. W przemówieniu do austriackich pielgrzymów w kwietniu tego samego roku wyraził poparcie dla działań na rzecz szkół wyznaniowych. Mówiąc o trosce, jaką Kościół sprawuje nad dziećmi, wyraził przekonanie, że „władze powinny mądrymi prawami zagwarantować młodemu pokoleniu prawdziwie chrześcijańskie wykształcenie i wychowanie”.

Takie wyraźne podziały w kwestii wniosku Lichtensteina wiele mówią o jego znaczeniu. Gdyby ten wniosek nie stał w jasnej sprzeczności z programem partii żydowsko-liberalnej, czy cała ta partia wystąpiłaby przeciw niemu tak jednomyślnie? Gdyby wniosek ten był mało istotny lub zbędny dla utrzymania wyznaniowego charakteru szkół w Austrii, czy wzbudziłby aż tak gwałtowne protesty? Z drugiej strony, gdyby idea tego wniosku nie wynikała wprost z zasad i praw Kościoła, gdyby nie była nie-

odzwonnym warunkiem utrzymania i rozwoju katolicyzmu wśród narodów Austrii, czy katolicy z tak różnych ugrupowań – centraliści, federaliści i narodowcy – zjednoczyliby się w jego obronie? Czy przynajmniej Ojciec Święty nie przeszedłby nad tą sprawą w milczeniu?

W Galicji, niestety, zmysł katolicki, czyli *sensus catholicus*, w kwestii szkół wyznaniowych przejawiał się najslabiej. Przeszłość w tym zakresie pozostawia wiele do życzenia. W latach 1870–1874 w sejmie krajowym pojawiały się głosy reprezentujące skrajny wiedeński liberalizm, które ostatecznie przeważały. Wręcz szczycono się tym, że Galicja jako pierwsza, nawet przed Wiedniem, skorzystała z autonomii szkolnej, by ograniczyć rolę Kościoła, zrównując księdza z rabinem w szkołach krajowych. Od tamtego czasu, dzięki Bogu, kraj ten nieco otrzeźwiał z liberalnych iluzji i bardziej zrozumiał swoje moralno-religijne interesy. Wiele przemówień w nowym budynku sejmu skorygowało błędy retoryki wygłaszanej w dawnych latach. Niemniej jednak nadal utrzymuje się wiele uprzedzeń, niejasności i niezgodności w przekonaniach dotyczących tej kwestii. Kiedy grupa Lichtensteina podniosła sztandar zasady niespożytego prawa Kościoła do szkoły, wielu po prostu nie rozumiało, o co toczy się spór. Mówiono, że współczesnym szkołom nie brakuje religijnych elementów, skoro nauczana jest w nich religia, a lekcje rozpoczynają się modlitwą. Wspominano, że dawniej, gdy szkoły pozostawały pod nadzorem duchowieństwa, bywały złe, więc nie można wracać do tamtego systemu. Wyrażano obawy, że duchowieństwo w niektórych rejonach może wykorzystać szkoły dla własnych celów, co mogłoby zaszkodzić zarówno religii, jak i państwu. Przywoływano różne trudności techniczne: dodatkowe obciążenia dla administracji rządowej, ryzyko wzbudzenia napięć religijnych, konieczność zatwierdzania chajderów, które postrzegano jako centra fanatyzmu. Pojawiały się pytania, co zrobić w miejscowościach, gdzie występuje zróżnicowanie re-

ligijne – czy dzieci danego wyznania będą zmuszone uczęszczać do szkoły związanej z wyznaniem dla nich obcym? Wątpliwości tego typu przyćmiewały główny sens wniosku.

W kwestiach fundamentalnych, takich jak szkoła ludowa, należy zaczynać od kluczowych zasad, a nie od szczegółowych trudności czy komplikacji. Tylko poprzez takie podejście można osiągnąć klarowne poglądy oraz stworzyć instytucje trwałe, oparte na prawdzie. Aby zrozumieć ideę szkoły wyznaniowej, trzeba przede wszystkim zrozumieć, czym jest religia, a w szczególności religia katolicka, która w Austrii jest niemal powszechna. Religia katolicka nie jest jedynie zbiorem uczuć, przekonań, nauk czy przepisów. Jak wyjaśniono szczegółowo w poprzednich rozdziałach, religia ta została ustanowiona przez samego Chrystusa jako organizm społeczny, znany jako Kościół katolicki. Jest to forma religii obdarzona własną zwierzchnością, zależną jedynie od Boga. Z tego wynika, jak podkreśla Leon XIII w encyklice o ustroju państw, że istnieją dwie najwyższe władze, którym Bóg powierzył rządy nad ludzkością. My, katolicy, jesteśmy jednocześnie członkami dwóch społeczności i podlegamy dwóm zwierzchnościom: kościelnej i państwowej. Każda z nich ma swój zakres działania, w którym jest najwyższą i niezależną. Papież szczegółowo tłumaczy to w tej samej encyklice.

Owa dwoistość władzy, choć w praktyce, z uwagi na ludzką ułomność, może prowadzić do różnych konfliktów i nieporozumień, jest dla każdego katolika podstawowym pewnikiem wiary. Stanowi ona również fundament i gwarancję wolności sumienia oraz ludzkiej godności – wartości, które nie były znane w systemach pogańskich. Z tego wynika, że dzieci, przychodząc na świat w chrześcijańskim społeczeństwie, od początku podlegają wpływowi i opiece trzech władz: kościelnej, państwowej oraz rodzicielskiej, której zwierzchnictwo wynika bezpośrednio z prawa natury. W związku z tym szkoła, zwłaszcza ludowa, która ma na

celu wychowanie dzieci, z natury rzeczy powinna uwzględniać zależność od tych trzech władz. Władza rodzicielska, choć niższa od władzy kościelnej i państwowej, jest najbliższa dziecku i jej prawa są fundamentalne oraz nienaruszalne. Choć Kościół i państwo mogą interweniować w przypadku oczywistych nadużyć tej władzy, zasadniczo uznają jej samoistność i nadrzędność w relacji z dzieckiem. Sam Kościół w przeszłości potępił zbyt gorliwość tych, którzy przemocą odbierali małe dzieci Żydom w celu ich chrztu i chrześcijańskiego wychowania. Jak podkreślił Mallinkrodt w niemieckim parlamencie, „ojcowie rodzin są i zawsze będą nadzorcami szkoły”.

Prawo rodzicielskie nakazuje przede wszystkim zapewnienie rodzicom wolności wyboru szkoły, w miarę możliwości materialnych. Dlatego monopol państwowy w edukacji jest niesłuszny i krzywdzący dla rodzin. Szkoły prywatne powinny mieć równouprawnienie z publicznymi, podobnie jak domowa edukacja, pod warunkiem zdania egzaminów potwierdzających efekty kształcenia.

Prawo rodzicielskie wymaga także, by przymus szkolny ograniczał się do niezbędnych potrzeb dziecka. W obecnych czasach niezbędne minimum obejmuje religię, umiejętność czytania, pisania, rachowania oraz podstawowe pojęcia o prawach przyrody i ustroju państwa. Odmowa zapewnienia tych podstawowych umiejętności dziecku jest znaczną krzywdą i uzasadnia interwencję. Natomiast szerszy zakres nauki, choć korzystny, powinien pozostawać w gestii rodziców. Państwo może wspierać, ułatwiać i zachęcać do kształcenia, ale nie ma prawa do przymuszania, gdyż wybór zakresu edukacji dzieci należy do przyrodzonych praw rodziców²⁰⁹.

²⁰⁹ Podobnie jak w kwestii fizycznego wychowania dzieci państwo, będąc najwyższym nadzorcą, może interweniować, karząc rodziców za odmowę dostarczenia dzieciom podstawowych potrzeb, takich jak pokarm czy powietrze niezbędne do życia, ale nie może narzucać, jakie konkretnie potrawy czy wygody mają zapewnić – tak samo w wychowaniu umysłowym państwo ma prawo narzucić jedynie to, co jest absolutnie konieczne, ale nie więcej.

Druga władza, państwo, ma również swoje prawa i obowiązki wobec szkoły – nie dlatego, że ludzie rodzą się i wychowują dla niego, lecz dlatego, że jego zadaniem jest strzeżenie i ochrona przyrodzonych praw obywateli. Do państwa należy troszczenie się o to, by istniały szkoły. Gdy inicjatywa prywatna w pełni to zapewnia, jak miało to miejsce w Stanach Zjednoczonych czy w Anglii do niedawna, państwo nie musi podejmować tych działań. Podobnie, gdy inicjatywa kościelna wypełnia potrzeby społeczeństwa w tej dziedzinie, państwo nie ma obowiązku angażowania się. W sytuacjach, gdzie takich inicjatyw brakuje lub są niewystarczające, państwo powinno zakładać szkoły, uwzględniając potrzeby społeczeństwa i rodzin, oraz działając w duchu społeczeństwa, którym rządzi. Jednocześnie nie powinno dążyć do monopolizacji edukacji, a zamiast tego wspierać i umożliwiać rozwój inicjatyw prywatnych konkurujących z jego własnymi szkołami.

Ponadto państwo ma obowiązek nadzorować wszystkie szkoły, aby zapewnić, że nie dochodzi w nich do naruszania moralności czy zakłócania porządku publicznego, co leży w jego kompetencjach. Państwo musi również dbać o to, by w szkołach zapewniono dzieciom niezbędny poziom edukacji oraz aby wszystkie dzieci miały dostęp do nauki.

Stopień nadzoru może różnić się w zależności od rodzaju szkoły. W szkołach prywatnych czy wyznaniowych należących do wyznań bez centralnej kontroli lub o niejasnych doktrynach, nadzór państwa może być bardziej potrzebny. Natomiast w przypadku szkół prowadzonych przez instytucje takie jak Kościół katolicki, który posiada jasno określoną naukę, hierarchiczną strukturę oraz historyczne dowody swojej zdolności do wychowywania młodzie-

W obu przypadkach obowiązuje ta sama zasada: władza rodzicielska, choć samoistna i niezależna w kwestii wychowania, podlega interwencji wyższej władzy tylko w przypadku niewątpliwego nadużycia.

ży, rozsądek wskazuje, że państwo nie musi ingerować w ich nadzór, gdyż te szkoły dają najpełniejsze gwarancje pedagogiczne, niezależnie od wiary w ich duchowe posłannictwo.

Trzecia władza, Kościół, posiada równie niewątpliwe prawo do szkoły. To prawo nie wynika jedynie z tego – jak często się powtarza – że Kościół stworzył szkołę w społeczeństwach chrześcijańskich i pielęgnował ją przez wieki. Nie jest to tylko prawo historyczne, podobne do dawnych przywilejów arystokracji czy pretensji do tronów. Kościół ma prawo do szkoły, ponieważ stanowi rzeczywistą, drugą najwyższą i niezależną władzę, a szkoła obejmuje całego człowieka, przez co z natury rzeczy należy do obu władz – Kościoła i państwa – które muszą w tej kwestii harmonijnie współdziałać.

Co więcej, szkoła w szczególny sposób przynależy do Kościoła, ponieważ jej zadaniem jest wychowanie. Wychowanie oznacza w pierwszym rzędzie kształcenie moralne, a dopiero w drugim – umysłowe. Moralność opiera się na religii, która z ustanowienia Bożego jest domeną Kościoła. Chociaż pozytywiści próbują zbudować moralność niezależną od religii, sami przyznają, że ich dzieło jest niedokończone, nieprzeznaczone dla ludu, a żaden rozsądny pedagog nie postulowałby moralności bezwyznaniowej dla dzieci. Z tego powodu nawet ustawa z 1869 roku o szkołach ludowych, pomimo liberalnych i antyreligijnych tendencji, musiała w § 1 uznać zasadę, że zadaniem szkoły jest wychowywać dzieci w duchu religijnym i moralnym. Szkoła wychowuje przez sam fakt, że bierze dzieci od rodziców w momencie, gdy ich wychowanie nie jest jeszcze ukończone, a często dopiero się zaczyna. Wychowuje przez pojęcia przekazywane młodocianym umysłom, przez środki wpływające na serca dzieci, by osiągnąć określony poziom pracy i karności, przez osobisty przykład nauczyciela, a także przez wpływ rówieśników, którzy tworzą dla dziecka mały świat społeczny.

Największy wpływ wychowawczy ma szkoła ludowa, mniejszy – średnia, a najmniejszy – wyższa, ponieważ naturalnie wpływ wychowawczy maleje z wiekiem, a przeważają samodzielne studia. Dlatego Kościół, choć nie zrzeka się troski o katolickie uniwersytety, dużo mocniej podkreśla znaczenie katolickich szkół średnich, a najmocniej i najpierw domaga się katolickich szkół ludowych.

Kościół nie domaga się władzy absolutnej nad szkołami, lecz konsekwentnie stawia jasne wymagania, by szkoły funkcjonowały w zgodzie z wartościami katolickimi, szczególnie w społeczeństwach o przewadze katolików. W czasach, gdy państwo jeszcze nie angażowało się w edukację, Kościół zakładał szkoły i naturalnie sprawował nad nimi pełną kontrolę. Obecnie, kiedy państwo powszechnie prowadzi szkolnictwo, podejście Kościoła zależy od warunków lokalnych. W krajach, gdzie państwo prowadzi szkoły w duchu antyreligijnym, lecz pozostawia możliwość zakładania szkół prywatnych, Kościół tworzy swoje placówki obok państwowych. W miejscach, gdzie państwo uzurpuje sobie monopol na edukację, Kościół wymaga, by szkoły państwowe były katolickie w społeczeństwie katolickim. To jest jedyne bezwarunkowe żądanie Kościoła; inne postulaty pojawiały się jedynie jako środki do zapewnienia tego celu.

Co oznacza jednak „szkoła katolicka” lub „szkoła wyznaniowa”? Czy chodzi tylko o nauczanie religii katolickiej jako jednego z przedmiotów? To stanowczo za mało. Nawet szkoła neutralna światopoglądowo lub wyznaniowo obca mogłaby wprowadzić lekcję religii, ale czy sam ten fakt wystarczy, by uczynić ją szkołą katolicką? Edukacja religijna to tylko część procesu wychowawczego.

Szkoła katolicka to taka, w której wszystkie przedmioty są nauczane zgodnie z zasadami wiary katolickiej. Oznacza to, że wykłady i treści przekazywane uczniom nie mogą naruszać katolickich przekonań ani wartości. Nauczyciele powinni przedstawiać treści z perspektywy, która jest zgodna z poglądem i sądem, jaki mógłby

wyrazić uczony, wierzący katolik. To podejście obejmuje także podręczniki, które muszą być zgodne z tą zasadą. Pojęcia wpajane młodzieży są jednym z najważniejszych elementów wychowawczych, dlatego zgodność z wiarą katolicką musi być fundamentem całego procesu edukacyjnego. Szkoła katolicka to przede wszystkim miejsce, gdzie całe etyczne prowadzenie uczniów – pobudki, którymi się na nich oddziałuje, oraz praktyki, do których są wdrażani – opiera się na katolickiej etyce. Działanie na serce i kształtowanie moralności stanowi drugi, nawet ważniejszy niż pierwszy, filar wychowania.

Po drugie, szkoła katolicka powinna być przeznaczona wyłącznie dla dzieci katolickich. Po trzecie, nauczyciele w niej zatrudnieni muszą być katolikami, co zakłada, że dzieci innych wyznań mają swoje odrębne szkoły wyznaniowe. Oczywiście, w praktyce mogą zdarzać się wyjątki od tych zasad, jednak nie powinny one podważać ich podstawowego sensu. W państwie takim jak Austria podział szkół według wyznań mógłby być przeprowadzony z minimalną liczbą wyjątków.

Te dwa dodatkowe warunki są równie istotne jak wcześniejsze, ponieważ bez nich pozostałe zasady byłyby teoretycznie nielo-giczne, a praktycznie niemożliwe do realizacji. Jak bowiem w atmosferze szkoły mieszanej ma się w sercu i umyśle dziecka rozwijać prosta i niezachwiana wiara, która prowadzi do pobożności? W takich warunkach, kolegując z rówieśnikami różnych wyznań i podlegając nauczycielowi innej religii, dziecko może nabrać nie tyle tolerancji obywatelskiej, co obojętności wobec samej religii. Może też stworzyć w sobie, choćby nieświadomie, przekonanie, że jedno wyznanie jest tylko względnie lepsze od innego. A to już podcina korzenie wiary, niszcząc jej fundamenty.

Te cztery warunki tworzą fundament szkoły katolickiej, względnie wyznaniowej. Kościół, będący z ustanowienia Chrystusa najwyższym nauczycielem i strażnikiem religii, ma niezbywalne prawo nadzoru nad szkołami w tym zakresie. Nie ozna-

cza to jednak, że Kościół domaga się dominacji księży w szkołach. Wręcz przeciwnie, z tego nadzoru rezygnuje tam, gdzie instytucje państwowe czy prywatne gwarantują, że nauczanie i wychowanie odbywa się w duchu katolickim.

W przeszłości Kościół w pełni zaufał autonomicznym uniwersytetom średniowiecznym, a niektórym aż do XVIII wieku, darząc ich orzeczenia doktrynalne największym szacunkiem. W dzisiejszych czasach, kiedy dominują szkoły państwowe, pytanie, czy biskupi powinni wyznaczać programy nauczania lub mianować nauczycieli, jak to miało miejsce na Śląsku do czasów *Kulturkampf*, zależy od warunków czasu, miejsca i praw nabytych. Dyskusje o zwiększeniu liczby godzin religii czy podwyższeniu wynagrodzenia katechetów są kwestiami pedagogicznymi i finansowymi, które można analizować z odpowiednich perspektyw. Niezależnie jednak od rozstrzygnięć w takich sprawach, Kościół musi niezmiennie domagać się szkół katolickich, a jednocześnie potępiać szkoły bezwyznaniowe i mieszane. Błogosławiony Pius IX wielokrotnie w swoich przemówieniach i listach wracał do kwestii szkół publicznych. Swoje stanowisko streścił w dwóch tezach Sylabusa, 45. i 47., gdzie surowo potępił liberalną doktrynę²¹⁰, która przedstawiała szkoły publiczne wol-

²¹⁰ Teza 45 z *Sylabus Errorum*:

„Całość zarządu szkół publicznych, w których kształci się chrześcijańska młodzież jakiegokolwiek republiki, z wyłączeniem jedynie seminariów duchownych, może i powinna być przypisana wyłącznie władzy cywilnej. Przypisanie to ma być tak całkowite, aby żadna inna władza nie miała prawa ingerencji w zarządzanie szkołami, program nauczania, nadawanie stopni, wybór lub zatwierdzanie nauczycieli”.

Sylabus, Teza 47:

„Postulat optymalnego ustroju społeczeństwa cywilnego, aby szkoły powszechne, dostępne dla wszystkich dzieci bez względu na pochodzenie społeczne, oraz instytucje publiczne przeznaczone do nauczania literatury, nauk ścisłych i wychowywania młodzieży, były całkowicie wyłączone spod władzy, nadzoru i wpływu Kościoła, a poddane pełnej kontroli władzy cywilnej i politycznej, zgodnie z wolą rządzących oraz z powszechnymi opiniami epoki”.

ne od wpływu Kościoła i wiary jako osiągnięcie cywilizacyjne. Obecnie Leon XIII, panujący papież, równie wyraziście przypomina tę samą zasadę, głosząc ją z niezwykłą siłą i jasnością.

W encyklice *Nobilissima*²¹¹ napisał między innymi: „Kościół, który jest stróżem i obrońcą nieskazitelności wiary, który powierzona sobie przez Boga założyciela swego władzą prowadzić powinien wszystkie narody do chrześcijańskiej mądrości i czuwać nad zasadami oraz instytucjami, w jakich kształci się młodzież, zawsze otwarcie potępiał tak zwane szkoły mieszane i neutralne”.

Kościół potępia szkoły mieszane, Kościół żąda szkół katolickich, wyznaniowych – to znaczy: nie tylko papież i księża, ale wszyscy my, katolicy, o ile nimi jesteśmy, tak sądzimy i do tego dążymy. Nie wszędzie dzieje się to równie intensywnie i świadomie; ale tam, gdzie życie katolickie jest bardziej gorące i świadome, dążenie to przejawia się w czynach, walkach, ofiarach i zwycięstwach. Spójrzmy na świat: szkoła wyznaniowa zawsze zajmuje czołowe miejsce w katolickich programach.

Może się to bardzo nie podobać zwolennikom dawnego porządku prawnego i teologom szkoły Febroniusza, którzy uznają jedynie władzę państwową jako najwyższą, a Kościół traktują jako organ w państwie, według zasady *Ecclesia in statu*. Ale ci panowie powinni byli doradzić Chrystusowi, aby Kościoła nie ustanawiał lub ograniczył go do poziomu kościołów narodowych. Skoro jednak Chrystus ustanowił Kościół jako społeczność powszechną, opartą na Piotrowej opoce, obdarzoną niezależnym celem

„Syllabus Errorum”, zestawia 80 błędnych tez i poglądów, które Kościół katolicki uznawał za sprzeczne z wiarą i nauczaniem Kościoła (przyp. DK).

²¹¹ Z encykliki „*Nobilissima*” (8 lutego 1884):

„Kościół, który jest stróżem i sędzią nieskazitelności wiary, któremu została powierzona przez Boga założyciela władza przywoływania wszystkich narodów do chrześcijańskiej mądrości, oraz który troszczy się o to, aby młodzież będąca pod jego opieką była kształcona zgodnie z odpowiednimi zasadami i instytucjami, zawsze otwarcie potępiał tak zwane szkoły mieszane lub neutralne”.

i prawem do samodzielnego działania, to trzeba albo wojować z Chrystusem i katolicyzmem, albo pogodzić się z tym stanem rzeczy i jego konsekwencjami.

Dziś, gdy wielu ignoruje boski charakter Kościoła katolickiego, a inne wyznania zdobyły faktyczne prawo istnienia w społeczeństwie, sytuacja w kwestii szkolnej staje się bardziej złożona. Nie chodzi już tylko o pogodzenie praw Kościoła i państwa, ale także o uwzględnienie roszczeń innych wyznań, które domagają się równego traktowania. Komplikacja ta nie wynika z natury rzeczy ani z ustanowienia Chrystusa, gdyż istnieje tylko jedna religia i jeden Kościół. Powstaje ona jednak z ludzkiej ułomności i ślepoty. Skoro taki stan rzeczy istnieje, należy szukać sposobów rozwiązania, które nie naruszają ani przekonań, ani nabytych praw.

Mówienie, że takich rozwiązań znaleźć się nie da, byłoby nierozsądne. Już wniosek księcia Lichtensteina wskazywał kierunek takiego kompromisu; inne, jeszcze lepiej opracowane projekty, pojawiły się po nim. Skoro tyle innych państw, a nawet Prusy, które były mozaiką wyznań i znane ze swojej prawniczej skrupulatności, potrafiły aż do czasów *Kulturkampf* utrzymać szkoły wyznaniowe – nie tylko ludowe, ale i średnie – i czerpać z nich dobre rezultaty, jakże można twierdzić, że w Austrii to niemożliwe?

Odpowiedź na zarzuty dotyczące szkół dawnych czasów oraz roli duchowieństwa wymaga obiektywnego spojrzenia. Twierdzenia, że szkoły „dawnego autoramentu” stały na niskim poziomie, a dozór księży był opieszły, nie są wystarczające, by oskarżać sam Kościół. Być może duchowieństwo w Austrii, pod wpływem józefinizmu²¹², rzeczywiście nie wykazywało na tym polu dostatecznej gorliwości. Jednak czy państwo w przeszłości było w pełni sprężyste i skutecz-

²¹² Józefinizm – polityka reform Kościoła katolickiego i państwa prowadzona przez cesarza Józefa II Habsburga (1741–1790) w Austrii i jej ziemiach, mająca na celu podporządkowanie Kościoła władzy świeckiej oraz modernizację życia religijnego (przyp. – DK).

ne w swojej roli? Jakie działania podejmowano dawniej, by podnieść poziom szkół? Jaką część publicznych środków przeznaczano na szkoły ludowe w porównaniu do dzisiejszych nakładów?

Kościół, będąc z natury instytucją konserwatywną, czasem może wykazywać skłonność do przesadnego przywiązania do tradycji. W kontekście szkolnictwa jest to jednak mniejsze zło niż współczesna skłonność do ciągłych reform i eksperymentów, które traktują dzieci jak obiekty do testowania nowych systemów. Kościół nie jest jednak zamknięty na zmiany. Doświadczenie pokazuje, że chętnie przyjmuje ulepszenia, niezależnie od tego, czy impuls do zmian pochodzi od państwa, czy od społeczeństwa.

Zarzuty, że duchowieństwo może nadużywać swojego wpływu na szkoły, są mało zasadne. Każda grupa, w tym nauczyciele rządowi, może potencjalnie wykorzystać szkoły do propagowania swoich idei, włącznie z agitacją polityczną czy socjalistyczną. Statystycznie rzecz biorąc, nadużycia ze strony księży zdarzają się rzadziej niż w innych grupach. Poza tym, jak trafnie zauważył jeden z posłów²¹³, jeśli miejscowy duszpasterz chciałby szerzyć idee separatystyczne czy nienawiść rasową, to mógłby to robić również poza szkołą, wykorzystując do tego tysiące innych sposobów, choćby ambonę. Czy z tego powodu należałoby zamykać kościoły? Dowody braku zaufania wobec duchowieństwa w tej kwestii mogą przynieść więcej szkody niż pożytku. Zarzuty dotyczące szkół wyznaniowych, które rzekomo miałyby sprzyjać utrzymaniu odrębności i fanatyzmu żydowskiego przez istnienie chajderów, opierają się na błędnym założeniu. Twierdzenie, że szkoły wspólne miałyby „przerobić” żydów na chrześcijan, jest nierzeczywiste. Historia pokazuje, że od tysięcy lat, pomimo prób wielu narodów i potęg, żydzi zachowali swoją tożsamość. Austriackie prawo szkolne tego

²¹³ P.J. Popiel, „Przegląd Powszechny”, nr 4, 1888.

faktu nie zmienia. Szkoły bezwyznaniowe, wspólne dla dzieci żydowskich i chrześcijańskich, nie odbiorą żydom ich odrębności, lecz raczej pozbawią ich tej resztki religijności, jaką mogliby wynieść z chajderów. W efekcie uczynią ich bardziej obojętnymi religijnie, co może prowadzić do większej niemoralności i większej szkodliwości dla chrześcijańskiego społeczeństwa.

Poważni przedstawiciele społeczności żydowskiej sami to dostrzegają. Wielu nauczycieli i nauczycielek z doświadczeniem przyzna, że dzieci żydowskie w galicyjskich szkołach często przynoszą ze sobą brak szacunku dla zasad moralnych i obojętność religijną, co wpływa negatywnie na atmosferę i kulturę tych placówek. Zamiast likwidować chajdery, lepszym rozwiązaniem byłoby objęcie ich nadzorem, aby zapobiec możliwym nadużyciom. Likwidacja tych szkół przyniosłaby więcej szkody niż pożytku, zarówno dla samych żydów, jak i dla chrześcijańskiego społeczeństwa.

Argument o rzekomej „wielowyznaniowości” szkoły w Austrii jest wewnętrznie sprzeczny i pozbawiony podstaw. Takie pojęcie nie może istnieć w praktyce, bo wyklucza wzajemnie zgodę na wspólne podstawy wartości i nauczania. We Francji, gdzie szkoła jest antywyznaniowa, otwarcie dąży do tępienia religijności. W Austrii co prawda brakuje tej jawnej wrogości, jednak w założeniach szkoła jest bezwyznaniowa. Zgodnie z obowiązującymi ustawami stoi ona poza wpływem religii, a nadzór Kościoła został z niej usunięty – co pozostaje sprzeczne z katolicką wizją wychowania. W praktyce proboszcz uczący katechizmu w wiejskiej szkole znajduje się pod nadzorem nauczyciela, który jako kierownik szkoły może go nawet napominać z „pedagogicznych względów”. Choć dziś wiele dobrych tradycji i rozwiązań utrzymuje się dzięki dobrej woli ludzi, to wciąż ignorujemy, jak wiele niekorzystnych wpływów jest zapisanych w samych ustawach. Z czasem te zasady mogą zmienić społeczeństwo, czego już teraz wyraźniej doświadczają inne prowincje.

cje Austrii. To tłumaczy ich zapał w popieraniu inicjatyw takich jak wniosek Lichtensteina.

Przykład Księstwa Poznańskiego jasno ukazuje, jak logika bezwyznaniowego szkolnictwa może prowadzić do tyranii. Tamtejszy rząd, wrogi zarówno Kościołowi, jak i narodowi, konsekwentnie realizuje zasadę, że szkoła jest wyłącznie instytucją państwową (*das Schulwesen ist politicum*). To pokazuje, jak groźne jest ograniczanie szkoły tylko do jednej władzy i jak kluczowe jest, by w porę naprawić obecne instytucje, zanim zmiana politycznego kierunku pozwoli na ich pełne wykorzystanie przeciwko Kościołowi i społeczeństwu.

Wniosek jest jasny: nie możemy opierać się wyłącznie na aktualnie „jako tako pocziwych” stosunkach. Trzeba działać na rzecz wprowadzenia zasad, które zgodnie z prawidłowym porządkiem przywrócą szkołę pod nadzór trzech władz – Kościoła, państwa i rodziny. Ostatecznie, niezależnie od trudności i względów taktycznych, sprawa sprowadza się do zasad. Chodzi o przełamanie majowego prawodawstwa, które zostało stworzone przeciw Kościołowi, oraz o przywrócenie Kościołowi prawa do szkoły, które zostało mu w zasadzie odmówione. Niezależnie od tego, czy cel zostanie osiągnięty w najbliższym czasie, czy dopiero po latach wysiłków, stałe i zorganizowane dążenie katolików może doprowadzić do sukcesu. Za każdym razem, gdy podnoszony jest sztandar katolickich zasad, każdy katolik powinien stanąć przy nim bez wahania. To przy nim znajdziemy jedność z ludźmi, którzy również kierują się zasadami, i otrzymamy błogosławieństwo: *caetera adjicientur vobis*²¹⁴.

²¹⁴ Wszystko inne będzie wam dodane.

VI.

POJEDYNEK A ETYKA²¹⁵

Ludzi, którzy zasadniczo pochwalają pojedynek, jest niewiele, ale bardzo wielu uważa go za zło konieczne. „Pojedynek jest chorobą społeczną; kto potrafi go znieść, ten odda społeczeństwu największą przysługę; ale – w niektórych okolicznościach jest on konieczny” – to zdanie słynnego redaktora „Figara”, Ignotusa, doskonale oddaje współczesny, szeroko rozpowszechniony pogląd na tę kwestię. Jednakże w tym spojrzeniu uderza pewna zagadkowość. Co to znaczy „zło konieczne”? Czy coś, co jest moralnie złe, może być jednocześnie konieczne? Czy coś, co jest konieczne, może być moralnie złe?

Spójrzmy odważnie na tę zagadkę. Prawie wszyscy instynktownie czujemy, że pojedynek jest czymś złym. W obliczu konkretnej sytuacji staramy się, na ile to możliwe, zapobiec jego zaistnieniu. Jednocześnie jesteśmy świadomi tej niebywałej siły, z jaką pojedynek w pewnych okolicznościach się narzuca. To zjawisko stawia przed nami zarówno problem etyczny, jak i psychologiczny, które zasługują na dokładne zbadanie.

²¹⁵ Artykuł powstał w 1898 r. Tytuł pierwotny: *O pojedynku*.

* * *

Wielu autorów postrzega pojedynek jako pozostałość, ostatni ślad krwawych zwyczajów średniowiecza lub nawet starogermańskiej barbarzyńskości. Można jednak zarzucić temu pogładowi, że gdyby pojedynek opierał się wyłącznie na dawnej rutynie, z czasem by zanikł lub przynajmniej utrzymywałby się na stałym poziomie. Tymczasem historia ukazuje, że manii pojedynkowania towarzyszą wzloty i upadki, które ściśle zależą od moralnych i psychologicznych wahań społeczeństw. Nie ulega jednak wątpliwości, że spuścizna średniowiecza odgrywa w tym swoją rolę. W starożytności również dochodziło do zabójstw w celu pomśzczenia obrazy osobistej, jednak mściciel działał z nienawiści, używając sztyletu lub trucizny. Myśl o dobrowolnym narażeniu się na równorzędne niebezpieczeństwo była wówczas obca. Pierwiastek nowożytnego pojęcia honoru wywodzi się z rycerstwa średniowiecznego. Ówczesny rycerz był członkiem wielkiego bractwa religijno-wojskowego, rozciągającego się po całej chrześcijańskiej Europie, którego celem była obrona sprawiedliwości. Ta instytucja wyrastała na gruncie społeczeństwa na wpół barbarzyńskiego, które jeszcze nie potrafiło zorganizować się w regularne struktury rządowe, a jednocześnie inspirowała się chrześcijańskimi ideałami sprawiedliwości i miłości bliźniego. Rycerz deklarował męstwo, gotowość oddania życia dla honoru, walkę z niesprawiedliwością oraz obronę słabych i uciśnionych.

To właśnie z tą uszlachetnioną i wydelikacjonowaną ideą męstwa wiąże się nowożytne poczucie honoru. Rycerz jako pierwszy w historii myślał i czuł, że nie godzi się atakować przeciwnika bezbronnego ani walczyć w nierównych warunkach – coś, co nigdy nie przychodziło do głowy ani Grekowi, ani Rzymianinowi. Rycerz nie walczy o swój honor w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, a tym bardziej nie czyni tego dla zemsty. Jeśli kiedykolwiek dopuścił się takiego czynu, traktował to jako hańbę i sta-

rał się to ukryć. Jego miecz, poświęcony wyższym ideałom, miał służyć wyłącznie obronie uciśnionych. Rycerz, w pierwotnym i czystym pojęciu tej instytucji, był żywym ramieniem sprawiedliwości – *un justicier*. Rycerz stawał również do walki w turniejach, które były formą ćwiczenia i demonstracji męstwa. Jednak gdy turnieje przekraczały granice rozrywki i stawały się zbyt niebezpieczne, zarówno papieże, jak i królowie sprzeciwiali się im stanowczo.

Zupełnie inne pochodzenie miały *ordalia*, czyli pojedynki sądowe, które były pozostałością pogańskich praktyk i przesądów, szczególnie wśród ludów skandynawskich. W czasach, gdy sądownictwo było zbyt słabo rozwinięte, by rozstrzygać sprawy w sposób obiektywny, a wiara nie wszędzie dostatecznie oświecona, by dostrzec sprzeczność takich praktyk z duchem chrześcijaństwa, ordalia były traktowane jako metoda wymierzania sprawiedliwości. Zwierzchnicy Kościoła jednak nieustannie z nimi walczyli i już w połowie średniowiecza zdołali je definitywnie pokonać²¹⁶.

Dopiero w XVI wieku, kiedy w ludziach zachowała się jeszcze rycerska siła z dawnych czasów, a jednocześnie pod wpływem renesansu rozwijała się indywidualna samowola, pojawił się prawdziwy pojedynek w dzisiejszym znaczeniu. Był to czas, gdy więzy moralne ulegały rozluźnieniu, a nowoczesne systemy polityczne nie zdążyły jeszcze narzucić swoich reguł. Pojedynki, choć z zewnątrz przypominały rycerskie tradycje, były czymś zupełnie innym. Walki odbywały się ciężkimi, obosiecznymi mieczami, a szermierze bronili się raczej woltami i skokami niż parowaniem. Jednak motywy tych walk zmieniły się całkowicie. Były to już

²¹⁶ Już w IX wieku papież św. Mikołaj stanowczo zakazał królowi Francji, Karolowi Łysemu, stosowania pojedynków jako formy „sądów bożych”. Uzasadnił to stwierdzeniem, że takie praktyki są „kuszeniem Pana Boga”. Zakaz ten znajduje potwierdzenie w źródłach prawa kanonicznego, w *Decretum Gratiani*, Causa XXII, quaestio IV, caput *Monomachiam*.

starcia wynikające z osobistych uraz i zemst, zrodzonych z nowo wykreowanego, sztucznego honoru, który stawał się niemal chorobliwie nadwrażliwy. Narodziła się pasja do zabijania i narażania życia bez uzasadnionego celu.

Szczególnym przykładem jest słynny w historii Francji pojedynek des Mignons. Jakub Quélus, faworyt Henryka III, i Karol de Balsac z dworu Gwizjuszów, po kłótni o kobiety stanęli do walki. Towarzyszyli im świadkowie, którzy podczas pojedynku, zamiast jedynie obserwować, zaczęli sami walczyć. Najpierw jeden ze świadków Quélusa zapytał swojego odpowiednika: „Dlaczego mielibyśmy tylko patrzeć, skoro mamy broń?” – co zakończyło się ich wzajemną walką. Wkrótce potem pozostali świadkowie podjęli podobną decyzję i również zaczęli się pojedynekować. Efektem tego szaleństwa było sześciu rannych, z których przeżył tylko jeden, a i tak niedługo później zginął w kolejnym pojedynku. Bohaterowie „punktu honoru”, których z upodobaniem przedstawiał Calderon w swoich dramatach, niewiele różnili się od tego typu.

W XVII wieku pojedynek traci na znaczeniu i staje się mniej brutalny. Społeczeństwo zachodnie żyje już bardziej intelektualnie i jest skuteczniej trzymane w ryzach przez monarchię osiagającą szczyty absolutyzmu. Jednak życie próżniaczej szlachty przy dworze, osłabienie religijności i wyuzdana galanteria stają się glebą, na której odradza się ten szkodliwy obyczaj. W tym okresie pojedynki nabierają wyrafinowanego charakteru, odpowiadającego dworsko-salonowej kulturze tamtego czasu. Najgłośniejsi bohaterowie ówczesnej galanterii, jak książę Richelieu, kawaler d'Éon i Saint-Évremond, są jednocześnie bohaterami pojedynków. Z Francji moda na pojedynki przenosi się do innych krajów, w tym także do Polski, znajdującej się pod wpływem francuskiej kultury.

Rousseau, ze swoim sentymentalizmem, nazwał pojedynkujących się „dzikimi zwierzętami”, próbując osłabić ten szal, ale naj-

większy wpływ na zmniejszenie skali pojedynków miały tragiczne wydarzenia rewolucji francuskiej, w której rozlały się prawdziwe potoki krwi.

W XIX wieku epidemia pojedynków znacznie złagodniała, choć objęła szersze warstwy społeczeństwa. Dawniej była to domena wyłącznie szlachty, teraz rozprzestrzeniła się na całą tzw. inteligencję. Były jednak chwile, gdy pojedynki znów się nasilały, jak na przykład we Francji podczas restauracji Burbonów. To można przypisać beczynności napoleońskich żołnierzy, których wojenne ambicje znalazły ujście w pojedynkach. W tym okresie pojawiają się także zawodowi „zarzyncze ludzi” – *bretteurs*, chronieni przed hańbą i szubienicą przez zasady honoru. Przykładem takich ludzi byli markiz de Lignano i jego przyjaciel Ludwik Claveau, którzy swoimi wyzwaniem terroryzowali całe Bordeaux i okolice. Mieszkali razem w jednym pokoju, aby dzielić się swoimi „zwycięstwami” i wzajemnie się zachęcać. Pewnego ranka, zaniepokojony brakiem aktywności, służący wyważył drzwi ich pokoju i zobaczył przerażający widok: podłoga była pokryta zakrzepłą krwią, a dwaj przyjaciele, w poszarpanych koszulach i pokryci ranami, siedzieli skostniałi na ziemi, trzymając noże w dłoniach. Ich zgasłe oczy wciąż zdawały się wyzywać. Widać było, że w nocy pokłócili się, wyzwali na pojedynek i w ciemnościach wymierzili sobie zasłużoną karę²¹⁷. Musi mieć ta mania pojedynku jakiś zły korzeń, skoro na złym gruncie najlepiej kwitnie i złe owoce wydaje. Ale na czym to zło polega?

Mówią zwykle, że pojedynek ubliża moralności, gdyż jest niepotrzebnym narażeniem życia. Jest w tym racja; odpowiedzieć jednak można, że w wielu przypadkach niebezpieczeństwo ży-

²¹⁷ *Th. de Gave: Les Duellistes du Midi*. Dzieło opisujące pojedynki w południowej Francji (przyp. – DK).

cia jest bardzo małe, a stawką są ważne interesy. Mówią także, że pojedynki miały się z celem: honoru istotnie nie naprawia, bo zwycięstwo w takiej walce niczego nie dowodzi. Piotr zarzuca Pawłowi oszustwo w interesach; Paweł go wyzywa i w pojedynku zabija. Czy to nas przekonuje, że Paweł nie oszukał? Byłoby to wracanie do zabobonności ordaliów, gdzie zakładano, że niebo musi dać zwycięstwo temu, kto ma słuszość.

Rzecz pewna, że ta sama zabobonność – z której śmieją się studenci pierwszego roku prawa, gdy dowiadują się o średniowiecznych „sądach bożych” – nadal obecna jest w dzisiejszych pojedynkach. I dziś słyszy się: „Ja ci dowiodę, że nie jestem złodziejem!” – Czym dowiedziesz? – „Szpadą albo kulą”. Można by się z tego śmiać, gdyby nie miało to tak tragicznej strony. Lecz i na to można odpowiedzieć, że nie każdy pojedynek ma ten niedorzeczny cel dowodzenia niesłuszności zarzutu; najczęściej chodzi po prostu o ukaranie, o pomszczenie wyrządzonego ubliżenia godności – a ten cel w pewnym stopniu osiąga się przez śmierć obrażającego. Odpowiedź ta jest słuszna, ale tutaj właśnie tkwi moralne zboczenie, a zarazem psychologiczny aspekt pojedynku – jak zaraz się wykaże.

Pod honorem ludzie rozumieją nie tylko dobrą opinię innych o sobie, ale także nietykalność swojej osobistej godności. Ta godność osobista, zgodnie z prawem natury, wymaga od innych poszanowania i, w zależności od stanu, kraju i obyczaju, pewnych oznak zewnętrznej czci. Ujęcie tej godności, poprzez czyn, słowo lub odmówienie należnych znaków czci, stanowi rzeczywistą krzywdę wyrządzoną człowiekowi, różną od osławienia. Taka krzywda wymaga ukarania; ten, kto naruszył cudze prawa, powinien doznać uszczerbku we własnych prawach, a kiedy jedno równoważy drugie, następuje satysfakcja – naruszona sprawiedliwość zostaje przywrócona. Mimo współczesnych teorii, które traktują karę wyłącznie jako środek leczniczy,

instynkt moralny wciąż podpowiada nam o znaczeniu i potrzebie kary jako pomsty za winę, w celu przywrócenia sprawiedliwości – *poena vindicativa*.

Ale co będzie karą i pomstą odpowiednią za ublżenie godności osobistej? Tę godność, szczególnie w ucywilizowanych sferach, ludzie cenią wysoko, a często pozują na jej cenie jeszcze wyżej, ponad wszystko inne. Stąd wynika chęć przelania krwi obraziciela jako jedynej, według nich, odpowiedniej pomsty i kary za wyrządzoną krzywdę. Z drugiej strony, proste zabicie człowieka, który obraził, budzi odrazę. Napaść go niespodzianie, strzelić z ukrycia i zabić to praktyki, które mogą się jeszcze zdarzać w mniej cywilizowanych rejonach, jak Korsyka czy Sardynia. Jednak w społeczeństwach bardziej rozwiniętych, gdzie uczucia moralne i społeczne są od wieków wykształcone, taka zemsta uchodzi za zwykłe morderstwo, które budzi ogólne oburzenie.

Tutaj pojawia się odziedziczona po rycerstwie średniowiecznym idea: danie przeciwnikowi równych warunków w walce. Myśl ta jawi się jako rozwiązanie tej sprzeczności. Odwaga, przejawiająca się w narażeniu własnego życia, ma odkupić i zamaskować to, co szpetne w osobistej zemście poprzez zabójstwo. Wyzywający mówi do przeciwnika: „Chcę cię zabić, aby twoją śmiercią pomścić i naprawić ujmę czci, którą mi wyrzuciłeś. Ale nie przystoi, abym cię zabił niespodzianie, więc proponuję walkę w równych warunkach. Ustalimy miejsce, godzinę i broń, a obaj nadstawimy piersi na takie same zagrożenie”. Drugi przyjmuje te warunki, a umowa zostaje wykonana. Na tym polega istota pojedyńku: prywatna walka na śmierć, oparta na wzajemnym porozumieniu. Jest to walka na śmierć, bo choć rzadko dochodzi do faktycznego zabójstwa, a czasem ustala się, że walka zakończy się „przy pierwszej krwi”, wybór broni zabójczej (*arma ad occidendum apta*) nadaje walce potencjalnie śmiertelny charakter. Śmierć

jednego z uczestników, choć może być przypadkiem, jest jednak częścią założenia tej walki²¹⁸.

Pojedynek jest zatem formą umowy, w której jeden uczestnik daje drugiemu prawo i możliwość zadania śmierci w określonych warunkach, kupując sobie tym samym prawo i możliwość zabicia go w tych samych okolicznościach. To szczególne połączenie aktu zemsty z aktem odwagi, gdzie pierwszy zdaje się być osłaniany przez drugi, dziwnie zwodzi opinię i nawet sumienia. Odwaga jest czymś niezwykle pięknym. Człowiek, który mężnie naraża swoje życie, w tej chwili zdaje się wznosić ponad poziom cielesności, triumfując nad egoistycznymi instynktami natury, co budzi nasz podziw. Odwaga podoba nam się wszędzie tam, gdzie ją dostrzegamy – nawet u korsarzy. Nawet włoscy bandyci, o których śmiałych wyczynach czytaliśmy, budzą czasem naszą słabość. Powszechnie wiadomo, że po pierwszym przeczytaniu *Rozbójników* Schillera, wielu studentów jednej z niemieckich szkół ruszyło w las, zafascynowanych postaciami bohaterów.

Nic więc dziwnego, że również w pojedynku urok odwagi i narażania własnego życia wywiera olśniewające wrażenie. To wyjaśnia, dlaczego opinia publiczna spogląda na pojedynki z pewnym uznaniem, ale nie rozwiązuje to jeszcze kwestii etycznej. W głębi sumienia dobrze wiemy, że bandyci, choć mężni, wciąż pozostają bandytami i że odwaga staje się prawdziwie cnotą, moralnie piękną, jedynie wtedy, gdy służy szlachetnym celom i korzysta ze środków godziwych. Bez tego może mieć co najwyżej pewien urok estetyczny, podobny do tego, jaki dostrzegamy w drapieżnym zwierzęciu.

Uchylając złocistą zasłonę odwagi, musimy głębiej przyjrzeć się, czy cel i inne istotne warunki pojedynku są zgodne z prawem moralności. Już samo zasłanianie czynu zemsty aktem męstwa

²¹⁸ Gdyby w jakimkolwiek potykanu się śmierć była stanowczo wykluczona, nie można by tego nazwać pojedyńkiem w pełnym, właściwym tego słowa znaczeniu.

budzi wątpliwości. Jeśli pierwszy z tych czynów jest moralnie naganny, drugi nie może tego zmienić. Któż z nas odważyłby się bez ceremoniału zabić człowieka, który nas obraził? Taki czyn jest niedopuszczalny, ponieważ w społeczeństwie człowiek nie jest sędzią i mścicielem własnych krzywd – istnieje władza, która z mieczem i szalą prawa wymierza sprawiedliwość. Ta instytucja, choć niepozbawiona wad, jest nieporównywalnie lepsza od samodzielnego wymierzania sprawiedliwości, co stanowi fundament cywilizowanego społeczeństwa. Bez niej nie byłoby nawet barbarzyństwa, lecz stan dzikości.

Nie godzi się również odbierać życia za obrazę honoru, ponieważ między życiem, które jest podstawą wszystkich dóbr doczesnych, a godnością osobistą, jednym z tych dóbr, istnieje wyraźna nieproporcjonalność. Honor, choć cenny, może zostać przywrócony lub odbudowany, podczas gdy życie jest nieodwracalne. Gdyby prawodawca ustanowił karę śmierci za obrazę honoru, spotkałby się z powszechnym oburzeniem. Podobnie, oburzalibyśmy się na sędziego, który orzekłby taką karę. Czujemy więc tę moralną dysproporcję. Tym bardziej zbrodniczy wydaje się człowiek, który, doznawszy urazy, czai się na swojego przeciwnika i zabija go z zasadzki. Jeśli taki czyn jest zbrodnią, to czy ceremoniał pojedynku – okrzyk „Broń się!” i zapewnienie równych warunków walki – może go przemienić w cnotę? Odwaga, choćby wielka, nie usprawiedliwia tego, że wciąż chcę zabić człowieka, który mnie obraził. Jest to świadome godzenie na życie, czyli akt zbrodniczy. A czy odwaga może uświęcić zbrodnię?

Autor książki *Le duel, ses lois, ses règles, son histoire*²¹⁹, Henryk Vallée, wyraża szczególną troskę o przestrzeganie reguł i zasad

²¹⁹ H. Vallée, *Pojedynek: jego prawa, zasady i historia*, 1877. Dzieło to stanowi dogłębną analizę pojedynków, obejmując ich historię, obowiązujące prawa oraz zasady regulujące te starcia. Autor bada praktyki pojedynkowe we Francji, koncentrując się głównie na XVI i XVIII wieku (przyp. – DK).

pojedyńku, które mają rzekomo nadać mu szlachetność. Uroczyste ostrzeżenie, że najmniejsze uchybienie tym regułom może przemienić „szlachetny pojedynek” w „najohydniejsze morderstwo”, budzi jednak głęboką wątpliwość. Czy rzeczywiście formalności i ceremonie, których przestrzeganie jest tak żarliwie rekomendowane, mają moc przemiany moralnej natury czynu? Czy akt, który bez tych formalności byłby uważany za morderstwo, dzięki nim staje się szlachetny? Taka argumentacja wydaje się absurdalna, przypominając bardziej zabobonne rytuały, jak te praktykowane przez znachorów, niż racjonalne uzasadnienie etyczne.

To, co decyduje o moralnej wartości czynu, to jego istota, a nie dekoracyjne formy, w jakie jest opakowany. W przypadku pojedyńku, istotą pozostaje akt godzenia na życie drugiego człowieka – co samo w sobie jest zbrodnią, niezależnie od otoczki ceremoniału. Formalności te mogą jedynie wprowadzać złudzenie godności, nie zmieniając moralnej natury czynu. Nawet równość szans, którą próbujecie wprowadzić swoimi drobiazgowymi przepisami, jest, jak sami dobrze wiecie, czysto iluzoryczna. Jeden nie potrafi ani szpady ująć, ani pistoletu wymierzyć, jest do tego niezdolny – i idzie na pewną śmierć; drugi z ręcznicę się fechtuje, celnie strzela, jest pewien swojego zwycięstwa, tak samo, jakby z ukrycia strzelał. Co więc pomogą wasze formalności?

Ale ostatecznie, ani jakiegokolwiek wyrównanie szans, ani żadne formy i ceremonie nie zmieniają na moralnie dobre tego, co w swojej istocie jest moralnie złe. Jeśli cel nie uświęca czynu, który jest zły sam w sobie, to tym bardziej nie mogą go uświęcić okoliczności narzucone z zewnątrz. Wręcz przeciwnie, te wszystkie powierzchowne formalności i sama odwaga, z jaką pojedynkujący się wystawia na niebezpieczeństwo, służą jedynie do zamaskowania tkwiącej w tym czynie hańby mężobójstwa. I rzeczywiście, w oczach powierzchownych obserwatorów skutecznie tę hańbę ukrywają. Nie kończy się na tym; samo to od-

ważne narażenie własnego życia, które dotąd jawiło się jako najszlachetniejszy aspekt pojedynku, mający przydać blasku reszcie – czy rzeczywiście, poddane bliższej analizie w świetle zasad etycznych, okaże się prawdziwym złotem? Odwaga jest piękna, gdy jest uzasadniona, ale na jakiej podstawie mogę swobodnie rozporządzać własnym życiem? Sprzedawać je w kontrakcie pojedynkowym, mówiąc drugiemu: „Oferuję ci moje piersi, daję ci prawo mnie zabić, a w zamian ty dajesz mi prawo, żebym zabił ciebie”? Takie podejście zakłada, że jestem całkowitym panem własnego życia, posiadając nad nim pełne prawo, w tym także do jego nadużywania. A zatem, jeśli to byłoby prawdą, samobójstwo również należałoby uznać za całkowicie dopuszczalne! Tymczasem, jeśli cokolwiek jest oczywiste w prawie natury, to fakt, że natura (lub jej Stwórca) nakazuje każdej istocie chronić swoje życie tak długo, jak długo nie zostanie ono odebrane przez samą naturę.

Cały mechanizm sił, instynktów i struktur, w jakie natura wyposaża swoje stworzenia, zmierza do zachowania bytu. Człowiek, obdarzony wolną wolą, jest jedynym, który może wyłamać się z tego prawa i odebrać sobie życie, ale właśnie jemu, zamiast instynktu, natura daje obowiązek moralny, który wiąże go z zasadami prawa natury w sposób wyższy, choć nieprzymusowy. Jeśli zaś Bóg jest Panem wszystkiego, to ja nie mogę być panem siebie w pełnym sensie. Mam prawo do użytkowania mojego życia (*ususfructus*), ale tylko Bóg ma nad nim pełne zwierzchnictwo (*dominium*). Jeśli Bóg jest Opatrznością, to wyłamując się spod Jego rządów, opuszczam pole próby i zasługi, na którym mnie umieścił. Jest to tak oczywiste, że nawet przed chrześcijaństwem wybitne umysły filozoficzne świetnie to rozumiały. Platon w *Cebesie* i Cyceon w *Śnie Scypiona* przedstawiają samobójstwo jako dezerccję sługi od swego pana lub żołnierza z wyznaczonego przez Boga posterunku.

Samobójstwo jest zatem zbrodnią przeciw naturze i buntem przeciwko Stwórcy; nie mam prawa rozporządzać swoim życiem w sposób dowolny. Skoro nie posiadam tego prawa, to nie mogę go również przekazać ani zawierać na jego podstawie kontraktu. Nie mogę więc powiedzieć przeciwnikowi: „Masz moje piersi, pozwalam ci strzelać i będę się bronił jedynie w umówiony sposób”. Kiedy to czynię, przynajmniej wolą popełniam samobójstwo, szafując własnym życiem. Z kolei, gdy strzelam do przeciwnika, usprawiedliwiam się tym, że on wyraził na to zgodę, moje usprawiedliwienie jest iluzoryczne. On sam, nie mając prawa nad swoim życiem, nie może mi tego prawa przekazać. Z etycznego punktu widzenia jestem więc mężobójcą, nawet jeśli przeciwnik nie zginie. Co więcej, skoro pojedynkowanie się jest moralnie niedopuszczalne, to również bycie świadkiem w pojedynku nie może być usprawiedliwione – tak samo jak w innej sferze: zakradanie się przez okno do cudzego mieszkania jest występkiem, ale trzymanie drabiny złodziejowi jest równie naganne. Jedynie takie pośrednictwo, które wyrażnie i wyłącznie zmierza do pogodzenia zwaśnionych i zażegnania pojedynku, może być uznane za godziwe. Natomiast przyjęcie roli świadka, włącznie z pomocą w organizacji pojedynku lub towarzyszeniem na miejsce walki, w żadnym wypadku nie może być uwolnione od udziału w tym moralnie nagannym czynie.

Tak więc analiza moralnej istoty pojedynku przekonuje nas z największą jasnością, że jest to czyn z gruntu i bezwarunkowo zły, w którym zawiera się zarówno występki morderstwa, jak i samobójstwa. Jednak, jak widzieliśmy, występki te są tak dobrze ukryte pod rycerskim charakterem pojedynku i tak zamaskowane eleganckimi formami, że łatwo można go przeoczyć. To wyjaśnia, dlaczego wiele osób, nawet o najwyższych zasadach moralnych, nie zdaje sobie sprawy z jego zła.

Kościół jednak, który w kwestiach moralności, podobnie jak w sprawach wiary, posiada dzięki Bożemu darowi nieomylny in-

stynkt – dany po to, by wskazywać ludziom jasną drogę wśród ich wątpliwości – zawsze zdecydowanie przeciwstawiał się pojedynkom. Już w średniowieczu synody i papieże potępiali nadużycia związane z turniejami, choć nie były one jeszcze właściwymi pojedynkami, ponieważ nie wynikały z prywatnych zemst, lecz były krwawymi igrzyskami, które zbyt często prowadziły do przypadkowej śmierci. Z tego powodu Aleksander III na Soborze Laterańskim w 1149 roku, powołując się na dekrety swoich poprzedników, Innocentego i Eugeniusza, surowo zakazał turniejów. Ponadto nakazał, by tym, którzy w nich zginą, nawet jeśli w ostatniej chwili pojedną się z Bogiem, odmówić kościelnego pogrzebu²²⁰.

W XVI wieku, gdy prawdziwy pojedynek pojawia się i od razu gwałtownie szerzy – Kościół na soborze w Trydencie stosuje najostrzejsze środki, by powstrzymać tę moralną plagę. Na 25. sesji sobór potępia tę praktykę jako „ohydą i szatańską” – *detestabilis duellorum usus, fabricante diabolo*; domaga się jej „wytępienia” z chrześcijańskiego świata. Rzuca klątwę na cesarza, królów i książąt, którzy pozwalaliby na pojedynki w swoich państwach; na pojedynkujących się oraz świadków nakłada nie tylko ekskomunikę, ale także kary cywilne: konfiskatę majątku, infamię, a jeśli zginą w pojedynku, odmowę pogrzebu kościelnego²²¹.

W drugiej epoce rozprzestrzenienia się pojedynku, którą w naszym historycznym przeglądzie oznaczylibyśmy na połowę XVIII

²²⁰ Ob. Dekretały: cap. *Felicitis, de torneamentis*; tudzież cap. ad *Audientiam, de torneamentis*. Dekretały zawierają odniesienia do surowych postanowień Kościoła wobec turniejów, które zagrażały życiu uczestników i sprzyjały krwawym rozrywkom. Przykładowo: *Cap. Felicitis, de torneamentis* – przepisy odnoszące się do zakazu uczestniczenia w turniejach, wskazujące na ich niezgodność z chrześcijańską moralnością i niebezpieczeństwo dla życia ludzkiego. *Cap. ad Audientiam, de torneamentis* – papieskie dekrety precyzujące szczegóły dotyczące zakazów oraz konsekwencji udziału w turniejach, podkreślając obowiązek przestrzegania tych zakazów pod groźbą sankcji kościelnych (przyj. – DK).

²²¹ Sobór Trydencki, Sesja 25, Rozdział 19.

wieku, Benedykt XIV wydał osobną konstytucję *Detestabilem*²²², w której ponownie potępia pojedynki oraz niektóre transakcyjne doktryny na ten temat, wskazując, że nacisk opinii zaczął oddziaływać nawet na teologów. Wreszcie w naszym wieku, Pius IX, ograniczając słynną bullą *Apostolicae Sedis* dawne cenzury i klątwy, zachował i ponowił ekskomunikę na pojedynkujących się, świadków oraz wszelkich uczestników²²³. Także Leon XIII, w swojej jasnej i rzeczowej encyklice, nie poprzestając na przypomnieniu wcześniejszych zakazów Kościoła, szczegółowo wyjaśnia, dlaczego pojedynki sprzeciwia się prawu objawionemu przez Boga oraz zdrowemu rozumowi, który odzwierciedla prawo natury. Tak oto najwyższa w świecie powaga, przemawiająca w imieniu Boga – sobory i papieże – przykładą swoją pieczęć do wniosków, które wyprowadziliśmy z analizy tej sprawy w świetle zasad etycznych.

* * *

Ale co tu po wywodach rozumowych i kanonach kościelnych – powie na to niejeden (i nieraz taką odpowiedź słyszałem) – kiedy ani jedno, ani drugie nie zmienia faktu, że zwyczaj sankcjonuje pojedynki, a zwyczaj w tego rodzaju sprawach jest najwyższą instancją. Odpowiedź ta, czyli raczej odprawa, wychodzi, jak każdy widzi, z przypuszczenia, że nie ma w gruncie żadnej różnicy między złem a dobrem, żadnego zasadniczego prawa moralności – lecz tylko opinia publiczna i obyczaj w danej chwili panujący stanowią, co ma za dobre, a co za złe uchodzić.

²²² 10 listopada 1752.

²²³ „Ci, którzy dopuszczają się pojedynku, albo wprost do niego prowokują, albo przyjmują wyzwanie, oraz wszyscy współwinni, a także ktokolwiek udzielający jakiegokolwiek pomocy lub poparcia, jak również ci, którzy świadomie przyglądają się pojedynkowi, pozwalają na niego, albo w miarę swoich możliwości nie próbują go powstrzymać, niezależnie od ich godności, nawet królewskiej czy cesarskiej”. *Ekskomunikowani, wyłączeni z Kościoła, co jest zastrzeżone do kompetencji Papieża Rzymskiego, nr 8.*

Kto się takiego na moralność poglądu trzyma, z tym oczywiście ani kwestii o godziwości pojedynku, ani też żadnej w ogóle moralnej kwestii roztrząsać nie można – zupełnie tak samo, jak w sferze spekulatywnej niczego dowieść nie można sceptykowi, który prawom logicznym przeczy. Na szczęście, przeciwko ostatniemu protestuje każdy rozum ludzki całą istotą swoją – a przeciwko pierwszemu, tj. moralnemu sceptykowi, protestuje i rozum, i serce, i sumienie.

Inni, z mniej rygorystycznym spojrzeniem na etykę, dostrzegają w pojedynku pewne pozytywne strony i od czasu do czasu twierdzą, że ten zwyczaj utrzymuje społeczeństwo w ryzach, że wyrabia i chroni godność osobistą, która bez tego mogłaby popaść w zapomnienie²²⁴. – Cóż z tego, że pojedynek może mieć jakieś dobre skutki? Nie ma przecież takiego zła, które pod jakimś względem nie mogłoby przynieść czegoś dobrego. Nawet morowe powietrze, przyczyniające się do zapobiegania przeludnieniu, pozostaje jednak plagą – a pojedynek jest występkiem. Że pojedynek z natury swojej działa destrukcyjnie na społeczeństwo, potwierdza historia w okresach, w których ta mania szerzyła się i nasilała. W takich czasach rozkiełzniają się najdziksze namiętności, a społeczeństwo wytwarza typy ludzi nieludzkich, o jakich wspomnieliśmy wcześniej. Nie dziwi, że ten fakt mniej rzuca się w oczy w naszych czasach, kiedy pojedynki są, na szczęście, stosunkowo rzadkie; ale to wciąż ten sam niemoralny zakał, który byłoby absurdem polecać społeczeństwu jako środek moralizujący.

Że czasem pojedynek może być postrzegany jako środek niezbędny do ochrony godności osobistej, to smutny wynik złego i fałszywego obyczaju. Ale fakt, że to nie jest naturalne ani konieczne dla utrzymania godności osobistej i dobrego nastroju

²²⁴ Takie pochwały pojedynku można było przeczytać przed kilkanaście laty w jednym z konserwatywnych pism warszawskich, w korespondencjach z wystawy paryskiej.

społecznego, znajduje niepodważalny dowód w Anglii, gdzie rozumna opinia publiczna całkowicie wykluczyła pojedynki. A przecież, gdzież bardziej niż tam społeczeństwo jest zdyscyplinowane, a godność osobista szanowana?

Prawda – powie wielu – byłoby bardzo pożądane, aby tę barbarzyńską praktykę wykluczyć z obyczajów, ale póki ona istnieje, póki narzuca ją tyrania opinii, cóż można zrobić? Gdy mnie wyzwą, albo postawią w sytuacji, że muszę wyzwąć, gdy ubliżą trzeciej osobie, której mam obowiązek bronić – jak mogę uniknąć pojedynku? Wszyscy powiedzą, że jestem tchórzem. Narażę się na obelgi, mogę stracić swoje stanowisko w społeczeństwie, a może nawet pozycję życiową. To prawdziwe nieszczęście! To jest najcięższy zarzut w tej sprawie – nie dlatego, że odpowiedź jest niejasna czy trudna do uzasadnienia, ale dlatego, że jest niezwykle trudna do wykonania. Są jednak w życiu okoliczności, w których postępowanie zgodne z zasadami moralności wymaga heroizmu. Nie można całkowicie potępiać tych, którzy w takich okolicznościach miękną, ale zasady moralności pozostają niezmiennie. Prawość i oświecone sumienie wymagają działania zgodnie z nimi, bez względu na koszty.

Co miałbym uczynić, gdyby przewrotny człowiek chciał mnie zmusić do współuczestnictwa w zbrodni, dając mi z jednej strony pewność, że nie zostanę wykryty, a z drugiej grożąc, że w razie odmowy zniszczy mój honor i odejmie mi środki do życia? Takie sytuacje nie są nierealne. Czy tu może być wątpliwość, co powinienem zrobić? Tak samo nie można mieć wątpliwości, że odmowa pojedynku – będącego równie wielkim występkiem – wymaga takiego samego heroizmu. Nie brak ludzi, na szczęście, których żadna siła na świecie ani żaden wzgląd nie zdoła sprowadzić z drogi obowiązku. Już starożytność ukazuje nam piękną galerię takich postaci, które – jak śpiewa wieszcz rzymski – „ani groźna twarz tyrana, ani wrzaski pospólstwa nie zachwiały w ich

duchu”. Tym bardziej chrześcijanin powinien być gotów, jeśli zajdzie potrzeba, do heroicznego wyznawania i wypełniania swoich zasad, gdyż w wyższym świetle poznaje świętość moralnego prawa, a także ma przed sobą – a nawet obok siebie – przykłady chrześcijan, którzy podążali za sumieniem aż do męczeństwa.

Trudność odmowy pojedynku, której nie neguję, oraz ciężkość jej następstw, bywają jednak często wyolbrzymione przez zalęknioną wyobraźnię. Nie zawsze ludzie uznają, że ktoś, kto odmawia pojedynku, jest tchórzem. Mężczyzna ma wiele sposobności, by w swoim życiu wyrobić sobie reputację odwagi i gotowości do poświęcenia życia. Jeśli taką reputację zdobył, nikt nie ośmieli się pomyśleć, że uląkł się czegokolwiek na świecie – nawet jeśli odmówił przyjęcia czyjejś rękawicy. Wszyscy wiedzą też, że choć potrzeba odwagi, by stawić się na pojedynek, daleko większej potrzeba, by go odmówić. Z tego powodu widzimy, że wielu tchórzów bierze udział w pojedynkach. Znalezieni w sytuacji bez wyjścia, między strachem przed kulą a strachem przed opinią innych, wybierają z konieczności mniejszy strach i na placu starają się zachowywać paradnie.

Odmówienie pojedynku w imieniu przekonań moralnych i religijnych, które zostały potwierdzone życiem, postawienie się jak skała przeciwko prądowi zbałamuconej opinii, ponad krzykami i grymasami tłumu – to postępek tak szlachetny i bohaterski, że każdy rozsądny człowiek musi go docenić, choć nie każdy odważy się to głośno przyznać. Gdyby na wyzwanie do czynu, o którym wszyscy ostatecznie wiemy, że jest zły i sprzeczny z naszymi przekonaniami religijnymi, raz i drugi odezwała się gromka odpowiedź w duchu wiary przodków: „Jestem chrześcijaninem” – nie tylko zdusiłoby to szyderstwa i złośliwe komentarze, ale także dokonałoby wielkiego wylomu w skorupie tyranii rutyny. Oddałoby to chwałę Bogu i przyniosłoby społeczeństwu prawdziwie wielką korzyść.

W Niemczech, gdzie młodzież uniwersytecka często angażuje się w pojedynki, *Burschenschaft* katolickie z zasady i otwarcie takie praktyki wykluczają. Podobne stowarzyszenia działają w Insbrucku, Dorpacie i wielu innych miejscach. Nawet młodzież, kierując się szczerym i śmiałym wyznawaniem swoich zasad, może więc sprzeciwić się powszechnemu prądowi bez ujmy dla swojej godności. Jednak to osoby zajmujące poważne stanowiska w społeczeństwie, znane z prawości charakteru i religijnych przekonań, są najbardziej powołane do wniesienia w tej sprawie pozytywnej zmiany w naszym kraju. Niemniej ważne są głosy pań, które zawsze miały istotne znaczenie w sprawach dotyczących pojedynków. Jeśli te osoby, zamiast ugiąć się przed opinią sprzeczną z ich zasadami, otwarcie potępiają pojedynki jako czyn niegodny i jednoznacznie go odrzucają – bez wyjątków i zastrzeżeń – to właśnie oni najskuteczniej przełamują tyranię panującej opinii. Wyznawanie przekonań jest obowiązkiem zarówno chrześcijanina, jak i każdego prawego człowieka. Opinia, która kiedyś narzuciła zwyczaj pojedynkowania się, może zostać przewyżniona przez nową opinię, do której każdy z nas, stosownie do swojego znaczenia w społeczeństwie, dokłada swoją część. To opinia publiczna, skuteczniej niż jakiegokolwiek ustawy, może wykluczyć tę moralną skazę.

VII.

ETYKA A SZTUKA²²⁵

Estetyka i moralność to dwa centra, wokół których obraca się nasze życie. Estetyki poszukujemy nie tylko w galeriach rzeźb i obrazów, w teatrach czy na koncertach, ale również w strukturze budynków publicznych i prywatnych, w ozdobie i umeblowaniu nawet najskromniejszych pokoi, w własnym i cudzym ubiorze, w mowie oraz w formach towarzyskich. Tym bardziej cenimy ją w poezji, powieściach i niemal każdej książce, którą bierzemy do ręki, a szczególnie w kościele, liturgii i całym nabożeństwie. Słowem, we wszystkim, co składa się na nasze życie, oprócz innych celów, szukamy również pewnego piękna estetycznego. Brak tego piękna, a zwłaszcza jego rażące uchybienia, odczuwamy w sposób przykry. Z drugiej strony – nie trzeba tego udowadniać – moralność jest powszechnie ceniona. Ideał etyczny narzuca się nam i towarzyszy nam równie nieodłącznie, jak ideał piękna plastycznego czy malarskiego towarzyszy mistrzom pędzla i dłuta. Chcąc czy nie chcąc, porównujemy ten ideał z naszymi własnymi i cudzymi postępками, myślami,

²²⁵ Artykuł powstał w 1887 r. pod pierwotnym tytułem: *O związku sztuki z moralnością*.

a nawet najskrytszymi uczuciami. Cokolwiek sprzeciwia się temu ideałowi, wywołuje wrażenie brzydoty i wstrętu, natomiast to, co mu odpowiada, przynosi bezinteresowną radość, analogiczną do tej, jaką daje piękno.

Jest oczywiste, że te dwie sfery – estetyka i moralność – które niemal obejmują wszystko, co ludzkie, muszą mieć wiele punktów stycznych, jak i rzeczywistych lub pozornych kolizji, które w codziennej praktyce zmuszają nas do rozstrzygania i oceniania. Dziwnym jest zatem, że kwestia o stosunku estetyki i sztuki do moralności tak rzadko bywa traktowana w sposób systematyczny i zasadniczy. Najczęściej jest podejmowana z jednej tylko strony: albo wyłącznie estetycznej, albo wyłącznie moralnej. To utrudnia nasze zadanie, ale jednocześnie czyni je bardziej pociągającym – mamy bowiem do czynienia z kwestią istotną, a jednak niewyczerpaną. Problem stosunku estetyki do moralności obejmuje właściwie dwa zagadnienia. Po pierwsze: jaki w zasadzie powinien być ten stosunek? Czy estetyka powinna być zależna od moralności, czy też niezależna? (Zależność odwrotna, czyli moralności od estetyki, oczywiście nie wchodzi w grę). Po drugie: jak ten stosunek – zależności lub niezależności – powinien przejawiać się w praktyce i wcielać w sztukę?

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, wielu estetyków udziela gotowej odpowiedzi: sztuka jest samoistna. Sztuka, jak twierdzą, ma swój cel w sobie – jest nim piękno – i dlatego nie można jej podporządkowywać żadnemu innemu celowi. Sztuka ma swoje własne prawa, to znaczy prawa piękna, i nie może bez zboczenia podlegać innym prawom. Czy ktoś widział, by mechanikę czy geologię podporządkowywano zasadom etyki? O ileż bardziej sztuka, ten najwyższy wykwit ludzkiej umysłowości, ma prawo do niezależności! Sztukę należy tworzyć i oceniać dla niej samej, nie oglądając się na inne korzyści, choćby były one tak wzniosłe, jak korzyści moralne. Inaczej artysta schodzi do roli rzemieślni-

ka lub moralisty, przestając być artystą w pełnym tego słowa znaczeniu. Historia świadczy – mówi jeden z głębszych i delikatniejszych pisarzy o tym przedmiocie, Constant Martha – że sztuka, choćby chciała, nie może moralności służyć. Etyka, czy religijna, czy filozoficzna, jest tak zazdrosna, tak wyłączna, tak chciwa władzy i karności, że gdyby opanowała sztukę, wnet by ją w kajdany skłała i uśmierciła.

W starym Egipcie wtłoczyła sztukę na długie wieki w skamieniałe formy. Moralność Mahometa zakazała obrazów i rzeźb. Niektóre sekty chrześcijańskie usiłowały sztukę zniweczyć: na Wschodzie Ikonoklaści, na Zachodzie Waldejczy, Albigeni, Husyci, a nawet protestanci w XVI wieku. Filozoficzna moralność, choć mniej fanatyczna, również sztukę poniewierała. Heraklit mawiał, że Homera należy wyrzucić ze szkół z policzkami. Platon, bardziej grzeczny, odprowadzał go tylko do drzwi swojej republiki. Seneka potępiał sztukę jako służebnicę zbytku. Nawet Epikur jej nie przepuszczał, widząc w niej jakieś przeciwieństwo wobec mądrości. A choćby sztuce pozwolono istnieć, to jednak, gdyby była zależna od moralności, okrojono by ją nad miarę: taniec zostałby zakazany jako niezgodny z chrześcijańską powagą; muzyka ograniczona do pewnych rytmów, jak w Sparcie; malarstwo zamknięte w kręgu tematów religijnych; rzeźba zredukowana do sztuki zasłaniania piękności; tragedia zakazana, bo porusza namietności; komedia, bo śmiech jest niedobry; satyra, bo jest złośliwa; idylla, bo kokietuje... a o powieściach nawet nie warto wspominać!²²⁶ Gorszym jeszcze, według tegoż autora, skut-

²²⁶ Constant Martha, w swoim dziele *La Délicatesse dans l'Art*, porusza subtelne kwestie dotyczące relacji między estetyką a moralnością w sztuce, rozważając ograniczenia, jakie różne systemy etyczne, religijne i filozoficzne nakładały na twórczość artystyczną na przestrzeni wieków. Autor zwraca uwagę na delikatną równowagę, jaką sztuka musi zachować, by nie zostać przytłoczoną dogmatami moralnymi, które, choć w intencji dążą do wzniosłych celów, mogą ograniczać jej swobodę i różnorodność. *La Délicatesse dans l'Art*

kiem podporządkowania sztuki moralności jest sprowadzenie jej do roli głosiciela moralności. Autor bez litości wyśmiewa tych, którzy w każdym arcydziele, nawet w Iliadzie Homera, dopatrują się moralnej tendencji; nierozsądek tych, którzy ukrywają moralną lekcję pod powłoką artystyczną, jakby moralność sama w sobie była odrażająca; oraz naiwność tych, którzy wierzą w skuteczność tak podawanych pouczeń.

„Przede wszystkim”, dowcipnie zauważa pan Martha, „nie można sztuki poddawać moralności, bo to nas nudzi. Wszelka przyjemność znika w momencie, gdy zaczyna się lekcja. Możecie oczekiwać od dobrych ludzi wszystkiego – poświęcenia pieniędzy, czasu, może nawet życia – ale czego nigdy od nich nie otrzymacie, to zgody na nudzenie się dla własnej przyjemności”.

Historia zdaje się również przeczyć zależności sztuki od moralności, gdyż wybitni mistrzowie pędzla i dłuta, tacy jak Cranach, Jordaens, Tycjan, Rafael, Correggio czy Rubens, pozostawili dzieła, które nie nadawałyby się do pokazania w salonie rodzinnym. Najwięksi poeci, chluba swoich narodów, jak Ariosto, Lope de Vega, Molière, Goethe czy Słowacki, stworzyli karty, które z moralnością mają niewiele wspólnego. Z tego można wnioskować, że twórca w swoim artystycznym wysiłku nie zważa na moralność ani na żadne inne prawa, lecz podąża za natchnieniem i ulega sile idei, która wyłania się z jego wnętrza, burząc wszystkie ograniczenia, by stworzyć dla niej formę. Dzisiejszy kierunek realistyczny całkowicie zniósł wszelką zależność sztuki od moralności. Zasadą tego nurtu jest wyrażanie wszystkiego poprzez sztukę – nawet tego, co najniższe, byleby zostało przedstawione wiernie i dokładnie. Dlatego też należy wszystko czytać, wszystko oglądać, wszystkiemu nadstawiać ucha, jeśli tylko przemawia

stanowi refleksję nad kruchością i pięknem sztuki w kontekście jej relacji z otaczającymi ją normami i wartościami (przyp. – DK).

w imieniu sztuki. Inaczej, jak twierdzą zwolennicy tego kierunku, wykształcenie estetyczne nie byłoby pełne. Krótko mówiąc, sztuka jest sztuką, a moralność nie ma prawa jej niczego narzucać.

* * *

Tak przemawia dzisiaj każdy przeciętny estetyk. Jak zauważyłaskawy czytelnik, nie ujmuję nic z ich argumentów. Jednak niech także druga strona zostanie wysłuchana. Etyka ma swoje racje, których nie można lekceważyć. Sztuka, choć piękna i wielka, nie jest bożkiem. Jest rzeczą ludzką, czynem człowieka; a wszystko, co ludzkie, podlega prawu moralnemu. Zakon moralny albo jest czystą iluzją i nie znaczy nic, albo obejmuje całego człowieka i decyduje o wszystkich jego czynach. Jak w myśleniu zakonem jest logika – która może być naruszona, ale nigdy ominięta – tak w działaniu panuje bezwzględnie moralność. Przekraczanie jej jest możliwe, ale jej obejście pozostaje niedorzecznością. W moralności, tak jak w logice, wyjątki nie istnieją.

Żadne inne dobro człowieka nie przewyższa tego, co czyni samego człowieka dobrym lub złym. Żaden cel nie może równać się z tym, który prowadzi nas ku najwyższemu dobru. Nawet geniusz podlega temu prawu. Geniusz wojskowy Napoleona budzi podziw, ale kiedy z Tainem obliczamy, że 1 400 000 Francuzów, a kilka milionów ludzi innych narodowości, poległo od Samossierzy aż po Moskwę w imię jego egoizmu, musimy potępić go jako człowieka złego. Podobnie geniusz polityczny Bismarcka zmusza do podziwu. Jednakże, gdy widzimy, że jego drogi były pełne przewrotności, a cele osiągał kosztem niezliczonych krzywd, sumienie i ludzka godność nakazują nam wydać na niego moralne potępienie. Tak samo geniusz sztuki, gdy wyłamuje się spod prawa moralnego, sam na siebie sprowadza piętno występku. Ta plama występku jest tym bardziej brzydka i smutna, im jaśniejsza była gwiazda, którą przyćmiła.

Cóż z tego dowodzi, że geniusze przekraczają prawo etyczne? Czy że stoją ponad nim? Dowodzi to jedynie, że i oni mają swoje ułomności, że i oni, w chwili słabości, ulegają własnym złym skłonnościom, przesądom czasów lub rozwiążności otoczenia. Słowem, dowodzi to, że i geniusze są ludźmi, a nie bogami – wbrew mniemaniu niektórych dzisiejszych estetów, którzy padają przed nimi na kolana, paląc im kadzidło i przypisując boskie właściwości z zabobonnością przypominającą starych Greków ubóstwiających herosów. A ponieważ u geniuszów sztuki wszystko natychmiast odzwierciedla się i przybiera postać w dziełach, którym się oddają, zdarza się, że i ślady ich słabości oraz moralnych upadków odbijają się w ich tworach – obok niezatartych śladów ich zwykłej potęgi. Patrząc na te upokarzające dowody ludzkiej ułomności, powinniśmy raczej współczuć, rzucać płaszczy zapomnienia na ten wstyd natury ludzkiej, która nawet na wyżynach geniuszu nie pozbywa się swojej wrodzonej słabości. Ale uniewinniać te winy absurdalnym twierdzeniem, że sztuka lub geniusz stoi ponad prawem moralnym, uwielbiać te zboczenia, domagać się dla nich nie rozgrzeszenia, ale publicznej czci – tylko dlatego, że wyszły spod pióra, dłuta lub pędzla geniuszów – jest to czyisty nonsens i zabobon. Przywodzi na myśl absurdalne opowieści o buddystach Tybetu, którzy mieli rzekomo oddawać cześć religijną nawet sekrecjom Dalaj Lamy.

Jeśli coś może być wolne od prawa moralności, to jedynie to, co stoi poniżej jej sfery: jak istoty niższe od człowieka, pozbawione rozumu i wolnej woli, lub w samym człowieku – czyny nie w pełni świadome albo myśli, które nie przekraczają granic czynu. W tym sensie nauki spekulatywne, takie jak mechanika czy geologia, nie mają styczności z etyką, ponieważ ich przedmiotem jest czysta wiedza, która jest neutralna wobec czynu. Jednak dzieło sztuki, *une oeuvre*, jest czynem człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu. Powstaje ono w najgłębszych zakamarkach jaź-

ni twórcy, przy udziale całej jego duszy, poruszając sfery emocji, wrażliwości i moralności. Oddziałuje na zmysły, gra na uczuciach, wprowadza w ruch mechanizmy ludzkich namiętności... A więc takie dzieło, podobnie jak sztuka, która je tworzy, miałoby być neutralne wobec moralności?

Jeśli sztuka nie jest neutralna wobec moralności, to nie może być od niej niezależna. Musi być moralna, to znaczy musi podlegać prawu moralności. Co więcej, sztuka nie tylko jest czynem człowieka i jako taka podlega prawu czynów ludzkich, ale także jest tworem istniejącym dla ludzkości, dla dobra społeczeństwa – i z tego powodu powinna zmierzać do wyższego celu oraz przyczyniać się do dobra społecznego. Kiedy estetycy mówią, że sztuka ma cel sama w sobie, że nie powinna służyć ani odnosić się do niczego poza sobą, takie twierdzenia muszą być traktowane względnie. Brane w sensie absolutnym, przypisywałyby sztuce boskie cechy, czyniąc z niej obiekt kultu.

Zdrowy rozsądek ludzki nie przyjmuje jednak tych aforyzmów w sposób dosłowny. W praktyce wykorzystuje sztukę do licznych celów, niekoniecznie wyłącznie estetycznych. Architektura służy do budowy dogodnych mieszkań; malarstwo i rzeźba uwieczniają pamięć wybitnych osób i wydarzeń; muzyka budzi animusz wojenny; pieśń służy modlitwie, bajka przekazuje morał, satyra koryguje, hymn oddaje hołd wielkim czynom. Nawet w czysto estetycznym zastosowaniu społeczeństwo wymaga, by sztuka odpowiadała jego aspiracjom i gustom. Takie wymaganie jest niesłuszne, gdy aspiracje są wypaczone, a gust zdegenerowany, ale jest jak najbardziej słuszne, jeśli dotyczy zdrowych, naturalnych i uniwersalnych potrzeb ludzkich. Twórca, w chwili tworzenia, może nie mieć na celu nic poza uchwyceniem piękna swojej myśli i nadaniem jej urzekającej formy. Niemniej jednak, niezależnie od intencji mistrza – czy dąży on do piękna, chwały, czy zysku – dzieło sztuki z natury rzeczy jest przeznaczone dla ludzkości.

Bez tej służby wobec człowieka, nie miałoby racji bytu. A skoro sztuka istnieje dla ludzkości, powinna podporządkowywać się najwyższemu dobru człowieka i jemu służyć.

Nie wynika stąd bynajmniej, aby sztuka miała prawić morały, ani żeby mistrzowie sztuki mieli znajdować się pod nadzorem moralistów. To, że filozofowie i moralisci zbyt często zapuszczają się zbyt daleko w swoich cenzurach i wymaganiach wobec sztuki, jest jedynie kolejną ułomnością ludzką, podobną do tej, z jaką twórcy sztuki przekraczają czasem granice etyczne. Nie żądamy od twórców sztuki, by słuchali opinii wszystkich moralistów, lecz by słuchali moralności, której prawo jest wyraźnie zapisane w ich własnych sercach, jeśli tylko nie uważają się za wolnych od tego prawa. Nie oczekujemy od sztuki, by prawiła morały, ale by była moralna, tak jak nie oczekujemy od porządnego człowieka, by dawał innym przestrogi prawości, lecz by sam w swoim postępowaniu był zacny i prawy, wywierając tym samym pozytywny wpływ na swoje otoczenie.

To, co powiedział estetyk o triumfach dzisiejszego kierunku realistycznego, służy właśnie jako dowód na poparcie tej tezy: któż nie dostrzega, że ten kierunek wielokrotnie przekroczył wszelką miarę, przynosząc znaczny uszczerbek moralności publicznej? Jeśli zaś błędne religie, jak mahometanizm czy sekty odłączone od Kościoła, zasadniczo potępiły sztukę lub ją zniekształciły, dowodzi to jedynie, że człowiek, gdy urabia religię na własny rozum, nieuchronnie wpada w rozmaite niedorzeczności. Jednak religia katolicka, jak powszechnie wiadomo, zawsze sztukę ochraniała, broniła jej przed atakami, inspirowała najpiękniejsze jej dzieła – nigdy zaś nie ograniczała żadnym powszechnym kanonem jej praw i słusznych swobód. Żądała jedynie tego, czego wymaga każde sumienie: aby sztuka, jako córka mądrości Bożej i uczennica Jego twórczości, skłaniała czoło przed Boskim prawem, wyrażonym w zakonie moralności.

Tak dowodzi obrońca etyki – i trudno mu zaprzeczyć, chyba że chcielibyśmy zanegować całą moralność. Po czyjej stronie więc staniemy? Czy wybierzemy estetykę, z jej hasłem niezawisłości sztuki, czy może opowiemy się za jej przeciwnikiem, który postuluje zależność sztuki od zakonu moralnego? Spróbujemy wskazać trzecią drogę – nie kompromis, bo w absolutnych zasadach moralności, jakie zostały przedstawione, nie ma miejsca na ustępstwa, ale syntezę, ponieważ twierdzenia obrońcy etyki i estetyka nie wykluczają się tak bezwzględnie, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Niech sztuka pozostanie niezawisła, niech rządzi się jedynie swoimi własnymi prawami, czyli prawami piękna, ale niech będzie świadoma, że wśród tych praw piękna znajduje się również prawo etyczne. Moralność jest bowiem jednym z istotnych wymagań estetyki. Niech mistrz słucha wyłącznie natchnienia swojej duszy, ale niech ta dusza będzie etycznie piękna, bo tylko wtedy może być w pełni artystyczna. Dla wyjaśnienia tego kluczowego punktu naszej kwestii, proszę o chwilę uwagi.

Czym jest piękno? Nie będę zagłębiać się w abstrakcyjne rozważania o pięknie absolutnym. Podejźmy do tego praktycznie, w sposób, który wszyscy rozumieją. Pytam takiego empirysty jak Lemcke²²⁷: „Piękno”, mówi on, „jest taką formą zjawisk, która odpowiada wrodzonym prawom naszego uczucia”. Czy chodzi wyłącznie o uczucia zmysłowe, związane z okiem lub uchem? Lemcke wydaje się to sugerować w pierwszej chwili, ale gdy analizuje różnorodne warunki piękna, dostrzega, że nie chodzi jedynie o odpowiedniość przedmiotu do zmysłów, lecz także do wszystkich władz, które ten przedmiot w ludzkiej jaźni poru-

²²⁷ Carl von Lemcke (1831–1913): niemiecki estetyk i historyk sztuki. Studiował historię sztuki i filozofię na uniwersytetach w Getyndze, Monachium i Heidelbergu. Był profesorem estetyki i historii sztuki na różnych uczelniach, w tym w Amsterdamie, Akwizgranie i Stuttgarcie (przyp. – DK).

sza. Dlaczego w architekturze, na przykład, żądamy symetrii? Dlaczego razi nas estetycznie masa gładów zawieszona w powietrzu bez odpowiedniego podparcia, czyli *le plein sur le vide*²²⁸? Dlaczego nie podobają nam się przystawki czy ozdoby, które nie mają wewnętrznego uzasadnienia? Co te wszystkie warunki mają wspólnego z okiem, ze zmysłem widzenia? Oczywiście jest, że nie chodzi tu wyłącznie o samo oko i jego organiczne funkcje. Patrząc okiem, działa również rozum, który z natury wymaga zgodności, miary, równowagi i racji bytu dla wszystkiego, co widzi.

Czemu w obrazie czy w rzeźbie nie wystarcza nam jedynie miła gra farb i światłocieni, ale domagamy się wyższej równowagi między częściami, jedności myślniej, która daje rację bytu wszystkim elementom pojawiającym się w dziele sztuki? Dlaczego w muzyce, oprócz harmonii słyszalnej, wyjaśnionej przez prawa słuchu, oczekujemy także psychicznej harmonii uczuć, która znajduje uzasadnienie w głębszych prawach duszy? Dlaczego w poezji dźwięk i rytm słowa, choć niezbędne, są jedynie podrzędnymi warunkami arcydzieła, a prawdziwa piękność przemawia bezpośrednio do ducha, zależąc od zgodności z jego prawami?

Zawsze i wszędzie odpowiedź jest jedna: uciecha estetyczna wynika z syntezy zadowolenia wszystkich władz duszy, które mają kontakt z danym przedmiotem. Przedmiot, aby był prawdziwie piękny, musi być taki, by żadnej z tych władz nie uraził. Sztuka musi przemawiać do zmysłu, przez który dociera do duszy – inaczej wywołałaby od razu wstręt – ale dalej musi zadowolić także rozum, wolę i uczucie, wszystkie siły duszy, o ile utwór sztuki ich dotyczy. Zadowolenie to nie oznacza spełnienia wszelkich zachcianek, lecz odpowiadanie normalnym, zdrowym i prawdziwie ludzkim wymaganiom i prawom.

²²⁸ Pełnia nad pustką. To koncepcja harmonii, w której jedno nie istnieje bez drugiego (przyp. – DK).

Z tego powodu Lemcke poprawia swoje pierwotne orzeczenie o pięknie, formułując je na nowo, bardziej dokładnie i szerzej: „Piękno jest to prawidłowość przedmiotu, zgodna z wewnętrzną prawidłowością naszego ja”. Ale jakież to prawidła należą do tej prawidłowości naszego „ja”? Jest ich wiele, ale wśród nich wybitne miejsce zajmują te, które od wnętrza określają typowo doskonałego człowieka: prawa logiczności i racjonalności, rządzące jego myślą; prawo etyczne, rządzące jego wolą i uczuciem. Czyż wewnątrz człowieka może być prawidłowo i doskonale rozwinięte bez tych zasad? Z tego wynika, że tylko to, co zgadza się z prawem etycznym, może sprawić niezamąconą przyjemność estetyczną, a to, co temu prawu ubliża, obraża nie tylko poczucie moralne, lecz także estetyczne, wykraczając przeciw jednemu z praw piękna. Ale wielu ludzi takich wymagań etycznych nie stawia! Jak często utwory najniemoralniejsze zdobywają najszersze powodzenie! – Cóż z tego wynika? Wiele ludziom przecież brakuje zmysłu symetrii, innym poczucia kolorów, jeszcze innym ucha muzycznego. Podobnie jak im, tak i tym, którzy nie mają dostatecznie wyczułonego zmysłu moralnego, brakuje czegoś, co należy do prawidłowego wyrobienia człowieka i co, konsekwentnie, jest potrzebne do prawidłowego sądu o pięknie.

Piękno przecież nie jest tym, co się byle komu podoba, ani tym, co przypada do smaku największej liczbie ludzi – w takim razie najpiękniejszymi malowidłami byłyby obrazki Świętych z czerwonymi twarzyczkami i pozłocistymi sukniami, bo, jak wiedzą kramarze, takie najwięcej znajdują zwolenników. Prawdziwe piękno jest tym, co podoba się człowiekowi według wszystkich wymagań natury ludzkiej w jej pełnym rozkwicie i doskonałym wykształceniu. A któż zaprzeczy, że w tej naturze ludzkiej, w pełni rozwiniętej, poczucie moralne zajmuje jakieś miejsce i tym samym wchodzi w skład sądu estetycznego? Dodajmy, że przeciętni ludzie, choć dalecy od ideału natury ludzkiej, mają jednak wy-

starczające poczucie moralności, by odczuwać jej związek z estetyką. Nawet ci, którzy w swoim życiu moralnością niewiele się przejmują, chcą widzieć innych jako ludzi dobrych. Ktokolwiek pragnie zdobyć ich szacunek, musi przynajmniej przybrać pozory uczciwości. Jak powiedział Kwintyliian: *Dedit enim hoc providentia hominibus ut honesta magis iuvarent*²²⁹.

Dlatego wielcy mistrzowie zawsze rozumieli potrzebę dostrzegania swoich dzieł do wymagań moralności, w miarę jak moralność była w różnych czasach pojmowana. Homer łączy męstwo Achillesa z chwałą i nawet z fizycznym pięknem, a złość Tersytosa z brzydotą. Szekspir, chcąc wzbudzić w nas głębokie zainteresowanie miłością Romea i Julii, uświęca tę miłość małżeństwem. Wstawmy na to miejsce zwykły niemoralny romans, a przekonamy się, jak mało zostanie z niezrównanego wdzięku tej tragedii i z delikatnego współczucia, jakie budzi w nas jej bohaterów.

Dziś, przynajmniej na pozór, inne prawo zdaje się dominować w sztuce: poeci, malarze, powieściopisarze, dramaturgowie na wyścigi szarpią uczucia i przekonania moralne. A mimo to cieszą się większym gronem wielbicieli, niż najwięksi mistrzowie przeszłości. Jak wyjaśnić to anormalne zjawisko? Czy prawa etyczne lub estetyczne uległy zmianie? – W żadnym razie; zmieniło się jedynie to, że wciągnięto do sztuki więcej niż dawniej czynników zupełnie nieestetycznych. Przyciągać można do teatrów i muzeów nie tylko pięknem i uciechą estetyczną, ale również innymi

²²⁹ Opatrzność dała ludziom tę skłonność, by bardziej cenić to, co uczciwe. Kwintyliian, *Institutio Oratoria*, Księga I, Rozdział 12, Werset 19. Odwołanie do dzieła Kwintyliana *Institutio Oratoria* (I, 12, 19) odnosi się do nauk retorycznych, gdzie autor podkreśla znaczenie uczciwości i moralności jako fundamentów zarówno w wychowaniu, jak i w praktyce oratorskiej. Fragment ten mówi o tym, że opatrzność dała ludziom naturalną skłonność do tego, by bardziej cenić to, co uczciwe i prawe. W kontekście powyższego cytatu, widać, jak głęboko idea ta wnika w wartości artystyczne i społeczne, wskazując na harmonijny związek między estetyką a etyką w procesie kształcenia człowieka i tworzenia dzieł sztuki.

przynętami. Ile razy grają „Kościuszkę pod Racławicami”, teatr się wypełnia nie z powodu wielkiej artystycznej wartości utworu, lecz dlatego, że nasza publiczność nie może nacieszyć się widokiem pobicia Moskali – co przecież ma niewiele wspólnego z estetyką. Podobnie i do innych dzieł sztuki przyciągać mogą nie tylko walory estetyczne, ale także moda panująca w danej chwili, duch partii, prosta ciekawość wzbudzona reklamą, a w końcu (co przyznać trzeba ze wstydem dla ludzkiej natury) zmysłowość. Którakolwiek z tych pobudek wpływa na powodzenie dzieła sztuki, zawsze mówi się, że ono „się podoba” – ale, jak już wiemy, jedno tylko jest prawdziwe upodobanie estetyczne, inne są dla estetyki obojętne, a jeszcze inne jej wręcz przeciwne.

Któż nie wie, jak łatwo lichym utworom artystycznym przyciągać tłumy niemoralnymi ponętami? Tak samo, i odwrotnie, można pewnymi prawdziwie estetycznymi walorami przyciągać do dzieł o niemoralnej i przewrotnej treści. I wtedy wpływ sztuki bywa najbardziej szkodliwy. W pierwszym przypadku działa ona tylko na ludzi złych, w drugim psuje także dobrych. Sztuka realistyczna rzeczywiście czyni ogromne postępy, zwłaszcza w zakresie techniki, dokładności studiów nad naturą, delikatności pędzla, zarówno w malarstwie, jak i literaturze, powieściach oraz teatrze. Te artystyczne przymioty przyciągają, mimo etycznego i zarazem estetycznego wstrętu, jaki musi wywoływać niemoralna treść lub intencja, zbyt często obecna w takich utworach.

Stąd, jak zauważa Martha, dzieła takiej sztuki pozostawiają w nas niepokój i sprzeczne wrażenia. Kiedy Grek wynosił z teatru poczucie harmonii i pogodnego zadowolenia swych uczuć, my często wychodzimy z teatru lub zamykamy książkę powieściową z rozterką wewnętrzną. Nie wiemy, czy chwalić mistrza za talent i doskonałość wykonania, czy ganić go za to, że naruszył nasze moralne uczucia. Chcemy kochać bohatera za jego czarujące przymioty, ale równocześnie odczuwamy do niego wstręt z po-

wodu brzydoty, którą nieuchronnie reprezentuje. Zaciekawia nas psychologiczna analiza, którą autor z pasją przeprowadza, lecz w głębi duszy czujemy, że jest to analiza istoty niższej od człowieka, że w życiu ludzkim inne czynniki odgrywają większą rolę. Wszystkie nasze etyczne pojęcia zostają w ten sposób naruszone i jakby zniekształcone.

Taka maniera w sztuce jest oczywiście szkodliwa dla moralności, bo pod wpływem ciągłego głoszenia kazań przeciw dobru, w imię piękna, moralne pojęcia stopniowo słabną i zacierają się. Jednak ta maniera szkodzi przede wszystkim samej sztuce, bo jest sprzeczna z jej fundamentalnymi prawami. Być może, że wzniecanie sprzeczności, gra z moralnym osądem i prowokowanie uczuć wbrew ich naturalnemu biegowi mają pewien urok dla zblazowanych gustów. Niemniej jednak wszelka dysharmonia i sprzeczność, zwłaszcza z moralnością, oznacza uszczerbek dla piękna i ujmę dla prawdziwie estetycznego doświadczenia. Tym większa to szkoda, im cenniejsze są same dzieła lub im większe talenty w ten sposób się marnują.

Doszliśmy więc do rezultatu – który każde proste serce od razu odgaduje – że dobro i piękno nie mogą pozostawać w sprzeczności. Wynika to nie tylko z natury dobra, które obejmuje swoim etycznym prawem wszystko, co ludzkie, ale także z natury piękna. Piękno, mające przemawiać do całej istoty ludzkiej w harmonijny sposób, musi szanować i zadowalać poczucie moralne, które zajmuje wysokie miejsce w prawidłowo ukształtowanej duszy. Pozostaje jeszcze pytanie: jak ta łączność dobra i piękna ma być w sztuce urzeczywistniana? I, co za tym idzie, jak sztuka może wypełniać swoje powołanie do umoralniania ludzkości, które świat zawsze jej w pewnej mierze przypisywał?

Sztuka umoralnia przede wszystkim wtedy, gdy sama jest moralna – gdy artysta nie dopuszcza się jako twórca tego, czego jako człowiek powinien się wstydić. Sztuka uczy nas kochać to, co

jest godne miłości, brzydzić się tym, co jest moralnie odrażające, i litować się nad tym, co zasługuje na współczucie. „Na wychowanie – mówi Martha – wpływa nie tyle morał, ile obcowanie z człowiekiem prawym, który żyje szlachetnie, który prawidłowo ocenia rzeczy, który przez rozmowę i przykład wywiera dobroczynny wpływ na swoje otoczenie, nawet bez dawania lekcji czy morałów. Można powiedzieć, że w społeczeństwie sztuka pełni rolę takiego człowieka. Jeśli jest tym, czym być powinna – wzniosła, czysta, delikatna – to już kształci, oczyszcza swoją subtelnością, i samym swym istnieniem poucza”. Nie wyklucza się przez to ze sztuki dotykania moralnych ran ludzkości – byle z delikatnością, taktem i miłością, które cechują wykształcone serce i dobre wychowanie. Nie zabrania się wprowadzania postaci lichych i złych, jakich często wymaga prawda życia i jego realia.

„Ale wielcy artyści – mówi Taine – zmuszeni niekiedy do szkicowania takich charakterów, stosowali dwa sposoby, by złagodzić ich brzydotę i podłość. Albo używali ich jako kontrastu i tła, by uwypuklić szlachetność głównych bohaterów – taką technikę można obserwować w *Don Kiszocie* Cervantesa, w *Kugonie Grandet* Balzaka czy w *Madame Bovary* Flauberta. Albo też kierowali uczucia widza przeciwko tym postaciom, pozwalając im brnąć z jednej awantury w drugą, wywołując śmiech wzgardy i potępienia, ukazując celowo skutki ich moralnego upadku. W ten sposób widz czuje satysfakcję, widząc ich głupotę i egoizm zgniecione, podobnie jak odczuwa radość z triumfu dobra i cnoty”. Taka metoda jest typowa dla autorów komediowych, ale z powodzeniem korzystają z niej również powieściopisarze. Możemy ją odnaleźć nie tylko w *Skąpcu*, *Szkole żon* czy *Mądrych kobietach* Moliera, ale też w *Tomie Jonesie* Fieldinga, *Martinie Chuzzlewiczu* Dickensa i *Vieille Fille* Balzaka. Jednak zbyt częste przedstawianie takich postaci, a zwłaszcza dawanie im głównych ról, wywołuje u widza zmęczenie, niesmak, a nawet gorycz. Jak zauważa Taine,

„wstrętne jest widzieć robactwo, nawet kiedy się je rozdeptuje” – i z czasem zaczynamy tęsknić za widokiem zdrowszych i bardziej wzniosłych postaci²³⁰.

Sztuka, która świadomie kieruje się ku moralnej degrengoladzie, nieuchronnie prowadzi do demoralizacji swojego odbiorcy. Gdy zamiast budzić refleksję i litować się nad ludzkimi słabościami, celebruje je i ubiera w fałszywy splendor, traci swoje powołanie. Nie chodzi o unikanie trudnych czy mrocznych tematów, ale o sposób ich ukazywania. Sztuka, która gloryfikuje niskość zamiast ją piętnować, która zamiast wzniecać współczucie, oswaja ze złem, i zamiast inspirować pięknem, wtłacza odbiorcę w estetyczną brzydotę, przestaje być sztuką, a staje się narzędziem upadku.

Człowiek, który ceni swoje wartości i godność, nie powinien przedstawiać z taką sztuką. Związek z nią, świadome przyswajanie jej treści, nie może pozostać bez wpływu na moralność odbiorcy. To towarzystwo, które, choć początkowo może wydawać się błyskotliwe czy uwodzicielskie, niepostrzeżenie zostawia plamę na duchu, wpływając na postrzeganie dobra i zła, piękna i brzydoty. Sztuka ma także zdolność umoralniania przez to, co Arystoteles określił jako „oczyszczanie namiętności”. Jak zauważył Martha, w namiętnościach tkwi źródło napięcia między sztuką a moralnością, ponieważ sztuka korzysta z namiętności jako swojego tworzywa, podczas gdy moralność dąży do ich ujarzmienia. Takie przedstawienie konfliktu jest jednak zbyt uproszczone. W rzeczywistości możliwe jest harmonijne współdziałanie sztuki i moralności, a nawet ich wzajemne wspieranie się, także w kwestii namiętności.

²³⁰ H. Taine, *Philosophie de l'art (Filozofia sztuki)*, część V. Autor omawia wpływ i funkcję sztuki w odniesieniu do moralności oraz estetyki. Taine przedstawia tam szczegółowe przykłady i techniki artystów, którzy balansowali między realistycznym przedstawieniem zła a moralnym przesłaniem dzieł (przyp. – DK).

Namiętności same w sobie nie są niemoralne. Są nieodłącznym elementem naszej natury, darem, bez którego życie byłoby pozbawione energii i głębi emocjonalnej. Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy namiętności wymykają się spod kontroli, stając się wyuzdane. Porządek natury wymaga, aby namiętności podlegały przewodnictwu rozumu i były trzymane w ryzach przez wolę. Właściwie ukierunkowane, namiętności mogą stać się siłą napędową wielkich czynów, zarówno w życiu, jak i w sztuce.

*Tout est bien, tout est beau, tout est juste à sa place*²³¹

Etyka uczy kierować tymi siłami i wprzęgać je w rydwan życia. W tym dziele pomaga, przygrywając podczas tej tresury, lutnia Orfeusza, którą odnajdujemy nie tylko w Grecji, ale także u początków każdej cywilizacji. Przez całe dzieje ta niezwykła lutnia odgrywa widoczną rolę w uszlachetnianiu uczuć i popędów: jej pieśni o bohaterskich czynach zamieniają szale rozbójnicze w zapale poświęcenia dla ojczyzny, kształtują poczucie honoru, wzbudzają pogardę dla podłości, a także delikatne współczucie dla ludzkiego cierpienia. Gdy dzieło tej psychicznej harmonii, będącej kwiatem cywilizacji, zostaje dokonane, lutnia opiewa jej piękno i nakłania do podziwu oraz miłości wobec niej.

To prawda, że namiętności łatwo zrzucają jarzmo – i nawet wtedy ich dzikie wybryki mają w sobie jakiś urok, który przyciąga sztukę. Jednak i w takim przypadku właściwy moment piękna nie leży

²³¹ Lamartine, Wszystko jest dobre, piękne i sprawiedliwe na swoim miejscu. To zdanie wyraża ideę harmonii, w której każdy element ma swoje właściwe miejsce i spełnia odpowiednią rolę w porządku świata. Jest to zarówno refleksja estetyczna, jak i moralna, przypominająca, że piękno i sprawiedliwość mogą istnieć tylko w odpowiednim kontekście, zgodnym z porządkiem naturalnym i zasadami, które regulują relacje między rzeczami (przyp. – DK). W tym ujęciu piękno, dobro i sprawiedliwość współlistnieją jako nierozłączne aspekty, które nadają sens ludzkiemu doświadczeniu. Myśl ta podkreśla, że żadna wartość nie funkcjonuje w oderwaniu, a całość jest większa niż suma jej części.

w samym zerwaniu więzów ani w zniszczeniu rydwanu, lecz w tej ogromnej sile, która w tym gwałcie ujawnia swoją potęgę i która, będąc pozytywnym przymiotem natury, może służyć porządkowi. Zresztą nawet same wybryki, odpowiednio ujęte przez sztukę, niosą głębokie przesłanie moralne dla widza: „Namiętności są ślepe – mówi przytoczony już estetyk – to znaczy, że same siebie nie widzą; dlatego warto, aby człowiek widział je poza sobą, w zwierciadle sztuki. Wtedy może je obiektywnie ocenić, podziwiać lub potępiać”. Każda namiętność posiada swoją wewnętrzną logikę, rozwija się w określonym porządku, aż dochodzi do oczyszczenia lub katastrofy. Jak dziki rumak, który zrzuciwszy wędzidło, pędzi ku przepaści, tak samo namiętność, zrzucając jarzmo sumienia i rozumu, może być w swych potężnych podrygach wspaniała, ale jednocześnie przeraża swoją ślepotą – a kończy, jak wiemy, żalem i goryczą.

Sztuka, która ukazuje tę logikę namiętności w prawdziwym świetle, jest w istocie moralna, ponieważ stanowi skrócony i przejrzysty obraz życia – a życie, jakkolwiek je ujmować, jest moralnym dramatem, który poucza i otrzeźwia. Jednak widok namiętności innych ludzi bywa zaraźliwy, a ich przedstawienie może wzbudzić u widza własne wzburzenia. Dlatego sztuka wymaga tu szczególnego taktu, by jej misja umoralniająca nie stała się szkołą zepsucia. Są dwa środki, którymi sztuka może to osiągnąć. Po pierwsze, mistrz sam powinien być moralny i wrażliwy na piękno moralne. Wówczas z pewnością znajdzie sposób, by przedstawić nawet największe zboczenia i szaleństwa namiętności w taki sposób, by widz zachował jedynie szlachetne i moralnie zdrowe wrażenia. W dziele zawsze ujawnia się dusza artysty.

Drugi środek, właściwy sztuce, polega na pewnym oddaleniu lub cofnięciu przedmiotu w świat idealny. Zły przykład gorszy, a zła namiętność budzi naśladowanie, kiedy jest zbyt blisko, gdy przedstawienie zbyt wiernie odzwierciedla realny świat, który nas otacza. W woskowej figurze nie znieslibyśmy pewnych nagości,

które są akceptowalne w marmurowym posągu – ponieważ ten ostatni wydaje się dalszy od rzeczywistości. Idealne piękno ciała również bardziej przenosi je w świat idealny niż realistyczne, dokładne odtworzenie szczegółów.

Powieści Zoli i jemu podobnych często zawierają pozytywny morał: obok występkę przedstawiają jego złe skutki i naturalne kary. Jednak są niemoralne przez sposób, w jaki malują brudy ludzkości – w sposób arcyrealistyczny, wręcz dotykalny, jak sam Zola mówi: „cuchnący”. Dzisiejszy teatr również często oddziałuje niemoralnie, ponieważ przemawia prozą, czerpie tematy z wydarzeń współczesnych i za pomocą scenerii oraz kostiumów łudzaco imituje najbliższą rzeczywistość. W takich warunkach każdy występ, każda eksplozja namiętności działa niemal tak samo zakaźnie, jak w rzeczywistości. Natomiast gdy teatr przemawiał wierszem, czerpał tematy z bardziej odległej przeszłości, a sceneria i kostiumy nie były tak wierne rzeczywistości, mógł przedstawiać nawet najbardziej namiętne sceny, jak te u Racina²³² czy Szekspira, bez tak dużego ryzyka wpływu na obyczaje – bo pozostawał w głębszej sferze idealnej.

A że to sprowadzanie przedmiotu sztuki do poziomu rzeczywistości, to zacieranie właściwego jej znamienia rzeczy idealnej, to traktowanie przedmiotu w sposób łudzaco realistyczny, a także upośledzające wyparcie się twórczości właściwej sztuce i jej należytnej, konkurujące z fotografią stereoskopową czy figurą woskową – wszystko to jest, jak sędzę, jawnym grzechem przeciw samej sztuce i przeciw pięknu. Co do tego, czytelnicy zapewne zgodzą się bez potrzeby dalszych wywodów²³³.

²³² Jean-Baptiste Racine (1639–1699) – francuski dramaturg, jeden z trzech wielkich dramaturgów XVII-wiecznej Francji, obok Moliera i Corneille’a, a także ważna postać literacka w tradycji zachodniej i literaturze światowej (przyp. – DK).

²³³ Kiedy mowa o traktowaniu namiętności w sztuce, zwrócić muszę uwagę na jeden z najfałszywszych i najniemoralniejszych kierunków, na jaki w tej materii powieść dzisiejsza wchodzi. Wspomniałem już, jak często artyści zdobywają sobie powodzenie nie samym artyzmem, ale różnorodnymi przynętami,

Sztuka umoralnia po trzecie przez to, że nas humanizuje, jak mawiano w czasach humanizmu. Wspomnieliśmy już o wpływie lutni Orfeusza na rozwój cywilizacji i uszlachetnienie uczuć ludzkości; uznajemy powszechnie, że świat klasyczny, ze swoją sztuką i literaturą, jest nieodzowną szkołą dla kształcenia „humanitarnego” młodzieży. Otóż rola sztuki nie jest chwilowa, lecz trwa

w tym doktrynerstwie modnym. Otóż dziś w modę wchodzi polor naukowości, pobieżnie zaczerpnięty z materialistycznych psychologii. I – kto by uwierzył? – rozgłosiwszy wielokrotnie, że sztuka nie ma zajmować się doktrynami, dzisiejsi pisarze pretendują do uczoności, pozuja na przedstawicieli pewnych filozoficznych i przyrodniczych teorii i na kanwie tychże teorii swoje, jak mówią, „studia” nad namiętnościami przeprowadzają. Jak dalece taki system jest antyartystyczny, to się samo przez się rozumie. Ale jak dalece jest on zgubny dla moralności publicznej, niech powie niepodejrzany o surowość sędzia, współpracownik Figara, Henryk Fouquier:

„Wobec strasznego wybuchania zbrodni, jakie dziś spostrzegamy” (mówi on w artykule *Le Romantisme du Crime*, w marcu 1887), „wielka część odpowiedzialności spada na literaturę. Kiedy idzie o namiętności, zwłaszcza o namiętność miłości, powieściopisarze, popisujący się chętnie naukowością, lubią je przedstawiać jako popędy nieprzeparte, pochodzące z temperamentu, z którym nic walczyć nie może, jako skutki dziedzictwa fizjologicznego i patologicznego, które człowieka zgoła nieodpowiedzialnym czynią. Niedgdyś człowieka przedstawiano jako istotę wolną, kuszoną przez namiętności, lecz uzbrojoną przeciw nim. Ta walka między siłami niemal równymi sobie, w której człowiek to zwyciężał, to pokonanym zostawał, była tematem dawniejszej sztuki. Być może, że aż zanadto wolności ludzkiej przyznawano: ale sztuka dzisiejsza, rzucając się w przeciwny kierunek, z tym zapałem, jaki wywołują nowości, znosi całkiem tę wolność człowieka, czyniąc go narzędziem fatalizmu natury”. Idea nieodpowiedzialności ogarnia sędziów przysięgłych, a jeszcze bardziej samych zbrodniarzy. Nic wygodniejszego na świecie, jak uważać się za nieodpowiedzialnego, gdy chce się zaspokoić jakąś namiętność, i nic tak nie ośmiela, jak przeświadczenie, że jeśli przyjdzie stanąć przed sądem, to będzie się postrzeganiem przez dwunastu obywateli przysięgłych jako ciekawy przypadek fatalizmu w stylu Antony’ego – okaz, którego potępienie byłoby w oczach sędziów i publiczności czynem antynaukowym. Namiętność stała się teraz ideą naukową, zaszczerpioną na fantazji romantycznej. Ten zabija własną żonę, tamten podpala własny dom, goni za jakąś nędznicą, która go oczywiście oszukuje, strzela do nieszczęsnego jej wielbiciela, który o niczym nie wie i niczemu nie jest winien – i mówią nam: szanujmy fatalizm! prawa dziedziczne! temperament! uszanujmy obłąkanie! – Na Boga! jeśli obłąkani, to ich trzeba zamknąć!

w każdej epoce cywilizacji i w każdym momencie życia; zadaniem sztuki jest karmić i kształcić ludzkość, rozwijać to, co „ludzkie” w człowieku. W sztuce skupiamy się przede wszystkim na człowieku: idealizujemy go, zachwycamy się tym, co najpiękniejsze w jego duszy i ciele, współczujemy jego bólowi, smutkom i radościom, słuchamy rytmu jego serca i odczuwamy odgłosy jego uczuć. Uczymy się kochać człowieka w jego idealnej piękności i dzięki temu przyzwyczajamy się dostrzegać ten ideał w żyjących ludziach. Jest to niezwykle umoralniające. Nie twierdzimy, że sztuka może dorównać chrześcijańskiej miłości bliźniego czy ją zastąpić – wiele jej do tego brakuje – ale możemy stwierdzić, że w sferze przyrodzonej pełni ona podobne, choć na niższym poziomie, zadanie humanitarne.

Niestety, tej dodatniej stronie przeciwstawia się strona negatywna: niemoralność sztuki, która poniża człowieka. Żeby nie być posądzonym o jednostronną krytykę, przytaczam słowa współczesnego estetyka: „Jakże wielu poetów dawnych czasów czuło współczucie dla człowieka, z jakim ogniem i radością wychwalali jego wrodzoną szlachetność, jak delikatną ręką opatrywali jego rany. Nawet wielcy krytycy ludzkości, jak Juvenalis czy Molière, piętnując występki, wyrażali swój szacunek dla człowieka. Dziś człowiek stał się lichą i śmieszną istotą, którą prześladowa się w powieści, na scenie, prozie, wierszem, a nawet w sonetach. Prześladowa się go nie z moralnej surowości, lecz z brutalnej fantazji, jak ściga się zwierzę. Poszukuje się nowych odkryć w jego moralnych brzydotkach, z lubością wyciąga jego hańby, a nawet zmyśla i obarcza tę istotę nieprawdziwymi podłościami”. Najmłodszy poeci, ledwie co zaczęli swoją twórczość, dokuczają człowiekowi jak złośliwe dzieci bezbronnemu. Sztuka, która kiedyś była przyjaciółką i wielbielką człowieka, stała się jego wrogiem – szkalując, oczerniając i poniżając go. Nie jest to już cechą pojedynczych dzieł, lecz dominującym tematem całej współczesnej literatury beletrystycznej.

I właśnie dlatego można spodziewać się, że ta monotonia konwencjonalnego pesymizmu w końcu znudzi i odrzuci publiczność²³⁴.

Tego rodzaju sztuka, przedstawiająca zło jako jedynego władcę świata, jest głęboko niemoralna – każdy to, sądzę, wyczuwa, nawet ci, którzy jej hołdują. Jak trafnie zauważa p. Bentzon, gdy zło jawi się jako wszechobecne, przestajemy dostrzegać sens walki w życiu, a łatwo również zapominamy bronić samych siebie. Wszystko, co osłabia naszą wiarę w siebie i energię do czynienia dobra, jest najistotniej niemoralne – a właśnie w tym tkwi sedno niemoralności pesymizmu²³⁵. Że taki rodzaj sztuki jest także przeciwny samej naturze sztuki, nieestetyczny i brzydki, to wniosek, do którego czytelnik z łatwością sam dojdzie. Tak więc, niezależnie od tego, z której strony spojrzymy na relację estetyki i moralności, czy zwracamy uwagę na zalety, czy na braki sztuki, zawsze odnajdujemy tę zgodność i nierozzerwalny związek wymagań dobra i piękna. To współistnienie świadczy o harmonii naszej natury i unosi myśl ku wspólnemu, absolutnemu źródłu, z którego dobro, piękno i prawda nierozłącznie wypływają. Im dalej i głębiej badamy ten związek, tym bardziej jedna sfera przenika drugą i jedna drugą opromienia. Sztuka jawi się jako współpracownica moralności, a moralność jako jedna z najpiękniejszych sztuk. Doskonała cnota ukazuje się jako arcydzieło, którego tworzenie jest naszym wspólnym powołaniem. Wszystkie nasze moralne i estetyczne skłonności mogą – i powinny – służyć realizacji tego arcydzieła.

²³⁴ C. Martha, *La Délicatesse dans l'art*. – Od czasu, gdy to pisano, upłynęło kilkanaście lat, a w tym czasie zaszła już istotna zmiana.

²³⁵ T. Bentzon, *La satire de l'esthétisme*, *Revue des Deux Mondes*, marzec 1887.

STRESZCZENIE

Marian Ignacy Morawski SJ (1845–1901) należał do duchów genialnych, które zdecydowanie wyprzedziły swoją epokę. Kaznodzieja, teolog, filozof, publicysta, twórca i redaktor „Przeglądu Powszechnego”, wykładowca akademicki. Pierwszy neotomista na ziemiach polskich. *Podstawy etyki i prawa* to dzieło, od którego ostatniego wydania upłynęło ponad 90 lat. Nie zmienia to faktu, że myśl wybitnego neoscholastyka II poł. XIX w. zasługuje na przypomnienie. Okazuje się bowiem, że rekonstrukcja spuścizny intelektualnej Mariana Ignacego Morawskiego SJ pozwala na „zanurzenie się” w klimacie intelektualnym *fin de siècle*, a także znalezieniu licznych paralel do współczesności. Jezuita krytykował dominujące wówczas prądy ideowe materializmu, ewolucjonizmu, pozytywizmu, empiryzmu, liberalizmu czy socjalizmu, które w XXI wieku powracają w bardziej wyrafinowanej formie – postmodernizmu, neoliberalizmu, psychologii ewolucyjnej, emotywizmu neuroetycznego czy skrajnego pozytywizmu prawniczego.

Autor *Podstaw etyki i prawa* dokonał restytucji filozofii chrześcijańskiej na ziemiach polskich oraz nakreślił kierunek dyskursu intelektualnego dla środowisk katolickich. Jezuita cokolwiek pi-

sał, we wszystkim starał się pobudzić człowieka do poszukiwania *verum, bonum i pulchrum*. Teksty Morawskiego odsłaniają swoje znaczenie stopniowo, zaś ich lektura za każdym razem przynosi nową treść. Zmaganie się z duchem arystotelesowsko-tomistycznym jest wyjątkową przygodą intelektualną, gdyż umiejętne korzystanie ze skarbcza racjonalnej filozofii stanowi niewyczerpane źródło naukowych inspiracji. Następne pokolenie polskich neoscholastyków, które podjęło działalność w różnych ośrodkach kraju, np. w Warszawie – Władysław M. Dębicki (1853–1911), w Poznaniu – Jan Adamski (1841–1918), we Lwowie – Kazimierz Wais (1861–1934), we Włocławku, a następnie w Lublinie – Idzi Radziszewski (1871–1922), postępowało w swych pracach torem uformowanym przez Morawskiego²³⁶.

²³⁶ Cz. Głombik, *Marian Morawski pośród neoscholastyków*, w: *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy profesora Bohdana Dziemidoka*, red. H. Szabala, W. Pelpliński, Gdańsk 2001, s. 93.

SUMMARY

Marian Ignacy Morawski SJ (1845–1901) was one of the brilliant spirits far ahead of his time. Preacher, theologian, philosopher, publicist, creator and editor of the ‘Universal Review’, university lecturer. The first neo-Thomist on Polish soil. *Fundamentals of Ethics and Law* is a work more than 90 years after its last edition. This does not change the fact that the thought of the eminent neo-Scholastic of the second half of the 19th century deserves to be recalled. For it turns out that the reconstruction of the intellectual legacy of Marian Ignacy Morawski SJ allows one to ‘immerse’ oneself in the intellectual climate of the *fin de siècle*, as well as to find numerous parallels to the present day. The Jesuit criticised the dominant ideological currents of materialism, evolutionism, positivism, empiricism, liberalism or socialism of the time, which are making a comeback in the 21st century in a more sophisticated form – postmodernism, neoliberalism, evolutionary psychology, neuroethical emotivism or extreme legal positivism.

The author of *Fundamentals of Ethics and Law* restituted Christian philosophy on Polish soil and outlined the direction of intellectual discourse for Catholic circles. Whatever the Jesuit wrote, in everything he tried to stimulate man to seek *verum*, *bo-*

num and *pulchrum*. Morawski's texts reveal their meaning gradually, while reading them brings new content each time. Grappling with the Aristotelian-Thomistic spirit is a unique intellectual adventure, as skilful use of the treasury of rational philosophy is an inexhaustible source of scientific inspiration. The next generation of Polish neo-Scholastics, who became active in various centres of the country, e.g. in Warsaw – Władysław M. Dębicki (1853–1911), in Poznań – Jan Adamski (1841–1918), in Lviv – Kazimierz Wais (1861–1934), in Włocławek, and then in Lublin – Idzi Radziszewski (1871–1922), followed in their work the path formed by Morawski²³⁷.

²³⁷ Cz. Głombik, *Marian Morawski pośród neoscholastyków*, in: *Wobec świata wartości. A memorial book in the 45th anniversary of the work of Professor Bohdan Dziemidok*, ed. H. Szabała, W. Pelpliński, Gdańsk 2001, p. 93; Marian Ignacy Morawski among the Neo-scholastics, in: *Facing the World of Values. A memorial...*

Marian Ignacy Morawski SJ (1845–1901) należał do duchów genialnych, które zdecydowanie wyprzedziły swoją epokę. Kaznodzieja, teolog, filozof, publicysta, twórca i redaktor „Przeglądu Powszechnego”, wykładowca akademicki. Pierwszy neotomista na ziemiach polskich.

Podstawy etyki i prawa to zbiór rozpraw opublikowanych na łamach „Przeglądu Powszechnego” poświęconych tematyce filozoficznej, etycznej i prawnej. Dzieło to pozwala na „zanurzenie się” w klimacie intelektualnym *fin de siècle’u*, a także znalezienie licznych paralel do współczesności. Jezuita krytykował dominujące wówczas prądy ideowe materializmu, ewolucjonizmu, pozytywizmu, empiryzmu, liberalizmu czy socjalizmu, które w XXI wieku powracają w bardziej wyrafinowanej formie – postmodernizmu, neoliberalizmu, psychologii ewolucyjnej, emotywizmu neuroetycznego czy skrajnego pozytywizmu prawniczego. Teksty Morawskiego odsłaniają swoje znaczenie stopniowo, zaś ich lektura za każdym razem przynosi nową treść. Zmaganie się z duchem arystotelesowsko-tomistycznym jest wyjątkową przygodą intelektualną, gdyż umiejętne korzystanie ze skarbcza racjonalnej filozofii stanowi niewyczerpane źródło naukowych inspiracji.

Postać Mariana I. Morawskiego SJ, wybitnego XIX-wiecznego filozofa i teologa, choć wciąż obecna, przede wszystkim dzięki książce *Wieczory nad Lemanem*, w dyskusjach wokół religii, jest niestety mało znana w kręgu polskich filozofów prawa i etyków. A na tym polu – refleksji etycznoprawnej – osiągnięcia Morawskiego są również wartościowe. W swoim dziele *Podstawy etyki i prawa* daje on nader oryginalny, a przy tym napisany przepiękną polszczyzną, zarys własnego rozumienia tych dwóch dziedzin wiedzy, kładąc nacisk, zgodnie z tytułem, na kwestie zasadnicze, fundamentalne. (...) Dla oceny aktualności pracy Morawskiego nie jest jednak istotna sama treść bronionych przez niego tez, lecz sposób argumentacji – subtelny, wieloaspektowy, wyważony, a przy tym całkowicie nieschematyczny.

Z recenzji prof. dr. hab. Wojciecha Załuskiego

