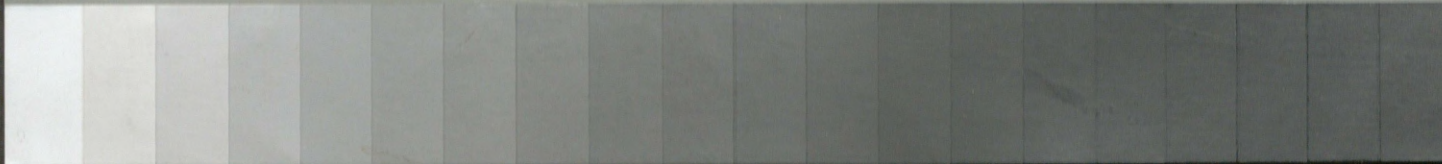


Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Ks. Dr. ZYGMUNT KOZUBSKI.

# GENEZA I ISTOTA SUMIENIA

(STUDJUM ETYCZNE)



LWÓW  
Z DRUKARNI SZCZĘSNego BEDNARSKIEGO, RYNEK L. 9.  
1922.



Colour Chart #13

Blue  
Cyan  
Green  
Yellow  
Red  
Magenta  
White  
3/Color  
Black

Centimetres  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19

Inches  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8



467  
Ks. Dr. ZYGMUNT KOZUBSKI.

# GENEZA I ISTOTA SUMIENIA

(STUDJUM ETYCZNE)



LWÓW  
Z Drukarni Szczęsnego Bednarskiego, Rynek L. 9.  
1922.

17:2(17)

Nihil obstat.

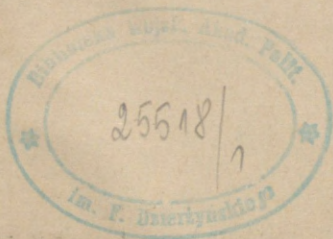
Dr. ADAMUS GERSTMANN  
censor librorum.

Nr. 2343.

IMPRIMATUR.  
Ab Ordinariatu Metrop. rit. lat.

Leopoli, 18. Martii 1922.

† *Josephus*  
Archiepiscopus.



## TREŚĆ:

Wstęp.

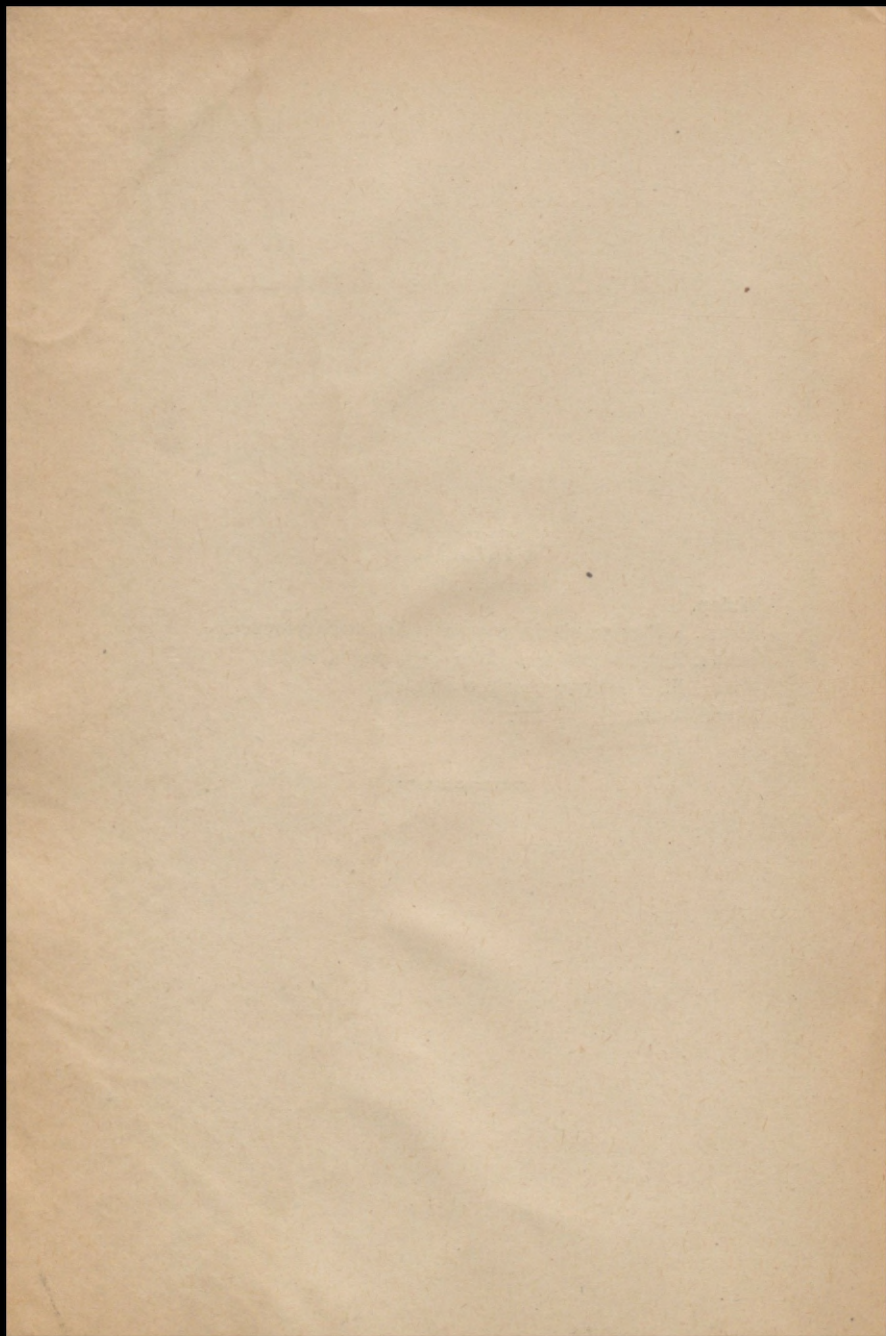
Rozdz. I. Idea sumienia w pogańskiej starożytności.

Rozdz. II. Sumienie w świetle etyki katolickiej.

Rozdz. III. Fałszywe teorie o sumieniu.

Zakończenie.





## WSTĘP.

Filozofowie ubiegłego stulecia poświęcili kilka dziesiątków lat ciężkiej i żmudnej pracy, by uszczęśliwić ludzkość etyką naukową, która wreszcie otrząsnęła się z „przesądów“, uprzętnęła Boga, życie pozagrobowe ze sfery moralności i ogłosiła rozwiązanie najważniejszych zagadnień na drodze doświadczenia lub analizy.

Wiek ubiegły stworzył a raczej przetworzył cały szereg systemów moralnych, znanych już w starożytności, w tym celu, by zwolnić człowieka z obowiązków względem Boga. Wykluczając jednakże Boga z dziedziny moralności, nie liczył się z tem, że wszystkie wielkie ideje, na których opiera się moralność ludzka jak: obowiązek, dobro i zło, a przedewszystkiem sumienie nie dadzą się pojąć bez przyjęcia wyższego porządku, bez uznania Stwórcy, najwyższego Prawodawcy i Pana<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Por. H. Palhoriés, *Le problème morale et la sociologie* w *Revue Neo — Scholastique* 1910, 352—375, 510—542, str. 353 nn.

System zaś, który nie rozwiązuje tych najważniejszych zagadnień, może być co najwyżej próbą, tłumaczącą psychologiczną genezę uczuć moralnych, ale nie systemem, określającym prawdziwe pojęcie i istotę moralności.

Szczególną trudność przedstawia dla filozofów nowoczesnych, zwolenników etyki niezależnej, wytłumaczenie i wyjaśnienie głosu sumienia; to też nauka o sumieniu — jak zauważa znakomity apologeta O. Weiss<sup>1)</sup> — tworzy jedną z najłagodniejszych stron nowszej filozofji.

Cały tedy szereg uczonych, wbrew ogólnemu przekonaniu, nie uznaje zupełnie sumienia, zwłaszcza kierującego czyli przeduczynkowego, a inni tłumaczą je wrodzoną formą umysłu, wychowaniem, prawodawstwem i t. d.: wszystko oczywiście w tym celu, by zredukować moralność do pierwiastka czysto ludzkiego a temsamem wykluczyć prawo Boże, czyli teonomję z moralności.

Próby tłumaczenia istoty i powstania sumienia bez przyjęcia pierwiastka nadnaturalnego zawiodły nie mogły bowiem uzasadnić bezwzględnych nakazów moralnych i obowiązku względem głosu sumienia; wszak każdy z ludzi odczuwa to doskonale, że prawidła moralności mają pewną głę-

---

<sup>1)</sup> Fr. Albert Marja Weiss O. P., *Apologie des Christenthums*<sup>4</sup>, Freiburg in B. 1905, tom I., str. 112.

bokość i siłę, dosięgającą samego dna istoty człowieka, całkiem różną od znaczenia prawideł wszelkich sztuk i teoryj jakichkolwiek nauk i że wobec tego należy ich ostatecznej przyczyny szukać nie w samej naturze ludzkiej lub w otoczeniu, ale w kimś, bezwzględnie większym i potężniejszym od ludzi, w Prawodawcy świata i stworzeń, czyli w Bogu.

Etyka, nie kierująca się żadnymi uprzedzeniami, chociażby to nie była etyka teologiczna, której źródłem jest objawienie Chrystusowe a Kościół katolicki uczelnią, ale etyka czysto filozoficzna, której bezpośrednim źródłem jest natura a rozum badaczem, przez czysto rozumowe badanie dochodzi do przekonania, że prawo naturalne, które objawia się w sumieniu, jest prawem Stwórcy, że moralna moc obowiązku opiera się na Bogu i na związku z życiem przyszłym. Objawienie Boże zaś nietylko takiemu tłumaczeniu się nie sprzeciwia, ale owszem potwierdza je i Boską powagą osłania.

Treścią naszej pracy będzie właśnie odpowiedź, jaką daje etyka katolicka na pytanie: skąd się wzięło sumienie i na czym ono polega. Biorąc w rozdziale pierwszym za punkt wyjścia ideę sumienia w pogańskiej starożytności objaśnimy ją i oświetlimy w rozdziale drugim nauką Kościoła katolickiego i Jego myślicieli a następnie w rozdziale trzecim rozpatrzemy różnorodne teorie filozofów

nowoczesnych o powstaniu i istocie sumienia; wykazując zaś, że żadna z nich nie wyjaśnia dostatecznie tego ogólnoludzkiego, duchowego zjawiska, dojdziemy do wniosku, że tylko moralność, której podstawą Bóg, zdoła zdać sprawę i wylegitymować się ze wszystkich objawów świadomości moralnej.

---

## ROZDZIAŁ I.

### **Idea sumienia w pogańskiej starożytności.**

Badając istotę i genezę sumienia, nie możemy ograniczyć się tylko do własnego doświadczenia, ale musimy rozszerzyć zakres naszego poznania na innych ludzi, a w szczególności zwrócić uwagę na objawy sumienia w historycznym rozwoju ludzkości i na zdania wybitnych myślicieli dawnych wieków w kwestji tego zjawiska duchowego.

Takie ujęcie przedmiotu będzie tem korzystniejsze, że ukaże nam sumienie jako zjawisko powszechne, nieodłączne od natury ludzkiej, a powtóre wyświekli nam charakter sumienia w rozumieniu myślicieli pogańskich, czyli innemi słowy: da nam obraz naturalnego sądu o sumieniu jaki wydaje nieuprzedzony, zdrowy rozum ludzki.

Pomijając na razie kwestję ścisłego określenia sumienia, będziemy się starali wynaleść i uchwycić te strony życia moralnego dawnych narodów, które wskazują na objawy zjawiska, zwanego ogólnie w mowie ludu: sumieniem. Ze względu

na to, że podstawą sumienia jest zawsze pewna suma ogólnych zasad moralnych, które znajdują zastosowanie w poszczególnych wypadkach i okolicznościach, rozpatrzymy zapas przykazań moralnych w starożytności badając równocześnie, w jaki sposób te prawidła moralne uwydatniały się w życiu i jaki sąd wydawali o nich myśliciele pogańscy.

Że ludzie wszystkich czasów bez wyjątku czynili różnicę między złem a dobrem, między cnotą a występkiem, chwalili dobrych a ganili złych, że wszyscy mieli pewną sumę prawd moralnych, które to prawdy uważali za obowiązujące i usankcjonowane przez niewidzialne nadziemskie moce — to jest fakt, któremu historia nie może zaprzeczyć. Filozofowie stojący na gruncie darwinistycznym radziby wprawdzie nie słuchać w tym względzie historii, gdyż objaw ten jaskrawo przeczy ich teorii o rozwoju i zmienności pojęć moralnych i poszukują czasu, w którym ludzie nie mieli żadnych zasad moralnych, ale historia i dzieje rozwoju ludzkości zadają kłam na każdym kroku ich nieuzasadnionym domysłom lub hipotezom<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Kneib, *Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung* w „*Der Katholik*“ 1906, tom 34, str. 83: „Geschliche Zeugnisse für einen sogenannten untersittlichen Zustand des Menschengeschlechtes gibt es nicht... man ist also angewiesen auf Vermutungen und Rückschlüsse.

Moralność dawnych ludów była jak najściślej związana z religią ); zło ganili ludzie dlatego, gdyż ono nie podobało się Bogom, dobre uczynki pełnili z tego względu, gdyż zasługiwały na pochwałę Bogów. Wierzano, że prawo moralne, które objawia się w ludziach, ma swój początek w bóstwach i z nieba przyszło na ziemię. Ogólna suma prawd moralnych i ich jakość zbliżona była do tego zapasu nakazów obyczajowych, jaki mamy dziś w chrześcijaństwie.

O moralności Egipcjan pisze jeden z Egiptologów: „O żadnej z chrześcijańskich cnót nie zapomniano w tem prawie moralności. Pobożność, łagodność, miłość bliźniego, panowanie nad sobą w słowach i czynach, szacunek wobec przełożonych, poszanowanie cudzego dobra aż do najdrobniejszych rzeczy, o wszystkim jest wzmianka w tej wzniosłej księdze“ ).

Maspero w swej Historji starożytnej ludów Wschodu w ten sposób streszcza pojęcie filozofów egipskich o naturze człowieka: „Ciało, tchnienie

---

\*) Por. Ludwik Żychliński. Związek moralności z religią w pogańskiej starożytności, Przegląd powszechny z r. 1855., t. VIII, str. 20 nn.

\*) Chabas u Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter, Leipzig 1882, str. 67.

i dusza są wspólne człowiekowi i zwierzętom. To wszystko należy do materji. Lecz człowiek posiada nadto inteligencję której kierownictwo utrzymuje go na prawej drodze i uczy go odróżniać złe od dobrego. Inteligencja usiłuje wyrwać duszę z pod tyranji ciała i wnieść ją ku sobie... ciało rozgoryczone przeciwnościami, stawianemi jego skłonnościom, podnosi bunt, budzą się złe żądze, walka wre i toczy się z różnym skutkiem<sup>1)</sup>.

Trzymanie na wodzy popędów zmysłowych i podporządkowanie zmysłowości pod kierownictwo rozumu t. j. jedna z pierwszych i zasadniczych prawd moralnych, które poznajemy z budzeniem się rozumu; walka między inteligencją a ciałem zmysłowym, stanowi tedy wspaniały obraz walki, jaką po dziśdzień stacza sumienie z popędami zmysłowemi.

Świadkiem czynów ludzkich jest — według Egipcjan — serce, ono ocenia ich wartość, jego też należy pytać, czy uczynki zgodne były z prawem. W epitafium na grobie kobiety czytamy: „O serce, serce, które mi dała matka moja, serce z czasów, gdym była na ziemi, nie powstawaj przeciwko mnie jako świadek, nie obwiniaj mnie

---

<sup>1)</sup> Zobacz Ks. W. Zaborski, Źródła historyczne Wschodu, Kraków 1888, str. 69.

przed Bogiem wielkim<sup>1)</sup>). Był tedy w duszy ludzkiej głos, który dawał świadectwo uczynom i ważył na szali życia ludzkiego jako rzecznik przed Bogiem, nie inny zapewne, niż ten, o którym Apostoł w kilkanaście wieków później wspomniał w słowach: „Albowiem ta jest pochwała nasza, świadectwo sumienia naszego“<sup>2)</sup>).

Bezsensowność, duszność jako objawy fizyczne towarzyszyły Egipcjaninowi, ilekroć razy popełnił grzech, a ustępowały, gdy wina została odpokutowaną<sup>3)</sup>). Były to oczywiście wyrzuty sumienia, mające — jak wiadomo — wielki wpływ na sferę fizyczną człowieka.

Pojęcie moralne u Babilończyków określają nam dosadnie tablice zaklęć, w których są wymienione poszczególne grzechy; przykazania moralne Babilończyków w głównych zarysach nie wiele się różnią od pojęć chrześcijańskich.

Mitologiczna, babilońska historia stworzenia kończy się wielce pouczającym tekstem, jak Marduk,

<sup>1)</sup> Serce na oznaczenie tych objawów, jakie dziś nazywamy głosem sumienia, przychodzi i u żydów w Starym Zakonie. Słowo „leb“ = serce jest bardzo popularne, podobnie i u Greków przychodzi słowo „Φρήν“ = serce w temsamem znaczeniu.

<sup>2)</sup> II. Kor. 1, 12.

<sup>3)</sup> Por. Philip Virey, *la religion de l'ancienne Egypte*, Paris 1910, str. 65.

zwycięzca nad Tiāmat, przynosi przykazania Ea ludziom: „Stałem jest jego słowo, nie zmienia się jego rozkaz, a słowa ust jego nie zmieni żaden Bóg“<sup>1)</sup>). To też przekroczenie tych praw, które mają nadziemski początek, wywołuje wyrzuty sumienia i żal duszy, tak często występujący w psalmach pokutnych Babilończyków.

I nie tylko u Egipcjan i w Babilonii, ale wogóle u ludów starożytnych na Wschodzie, idea sumienia ma swój szczególny wyraz w rozlicznych religijnych legendach, jakoteż w obrzędach pokutnych i oczyszczalnych.

Obraz życia moralnego u Greków z czasów dziewiątego względnie dziesiątego wieku przed Chrystusem, malują dosadnie dwie najwspanialsze epeje: *Iliada* i *Odyseja*. Chociaż był to czas wojen, gwałtów i chytrych podstępów, jednakże pojęcia moralne tkwiły niezachwianie w umyśle Greka, a poruszenia sumienia nierzadko znajdują odzwierciedlenie w poezji ówczesnych czasów. Często uchodzi za rzecz złą to, co dla jednostki jest korzystne, a jako rzecz dobrą zdobywa się nieraz to, co nie daje żadnej bezpośredniej korzyści.

Apelowanie do serca (Φρήν), jako wewnętrznego sędziego w wypadkach nieuczciwości jest

---

<sup>1)</sup> Zobacz Dr. Alfred Jeremias, *Handbuch der orientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913, str. 333.

zjawiskiem, powtarzającym się często w wspomnianych epejach<sup>1)</sup>).

Sumienie karzące było u Greków personifikowane w Erinjach, które występowały jako mścicielki pogwałconego porządku prawnego, a w szczególności pogwałconych związków rodzinnych. Pokrzywdzony zwyczajnie sam je wzywał do ukarania przestępcy i niekiedy jednakże z własnego popędu ścigały zbrodniarza. Straszny jest ich wygląd z węzami we włosach, z zakrwawionymi oczyma, ziejące ogniem i trucizną, rozpoczynają straszny śpiew<sup>2)</sup>), który przestępcy zatruwa życie, i dopiero, gdy zbrodniarz odpokutuje swą winę, zmieniają się w Eumenidy (boginie dobroczynne). Erinje pochodzą z zamierzchłej przeszłości, starsze są nawet od najwyższego, rządzącego boga; objaw ten mitologiczny wskazywałby, że kara, jaka się objawia w sumieniu, za popełnione przestępstwa, jest tak dawna, jak dawnem jest zło na świecie.

W poezji orfijskiej występuje silnie element powszechnego prawa, które rządzi światem i ludźmi; jeden z hymnów orfijskich opiewa „Nomos“, wszechładnego rządcę natury i prawodawcę, czu-

<sup>1)</sup> Por. n. p. *Iliada*, ks. VI. wiersz 61 nn.

<sup>2)</sup> Por. Friedrich Lübkers, *Reallexikon des klassischen Altertums*<sup>6)</sup>, Leipzig 1882, str. 390 i 391.



wającego nad wykonaniem poszczególnych praw<sup>1)</sup>. W innych hymnach miejsce „Nomos“ zastępuje wszechwładny Zeus, który daje prawa tak w porządku fizycznym, jak i moralnym, niepokój i zamieszanie sprawiając w tych, którzy to prawo przestępują.

Myśl, że ponad wszystkim, co istnieje na świecie, góruje pewna norma, której ludzie muszą się podporządkować, znajdują często swój wyraz w poezji Pindara († 448 a. Ch.), jednego z naj-słynniejszych liryków greckich<sup>2)</sup>.

Sofokles († 406 a. Ch.) zna już prawa niepi-sane, wieczne i niewzruszalne, objawiające się z taką siłą w duszy ludzkiej, że wszelkie prawa ludzkie muszą wobec nich zamilknąć. On to każe przemawiać Antygonie, oskarżonej o pogrzebanie zwłok brata wbrew wyraźnemu zakazowi króla: „Nie mniemałam — mówi Antyгона — aby prawa wasze mogły być tak potężne, iżby łamały prawa bogów niewzruszone, istniejące nie od dziś, nie od wczoraj, ale po wszystkie czasy i od początku... Wiem, że mię czeka śmierć. Jeśli umrę przed-

<sup>1)</sup> Por. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie<sup>8</sup>, t. I, Berlin 1894, str. 34 nn.

<sup>2)</sup> Pindari carmina rec. W. Christ, Lipsiae 1899 p. 302. V. 169: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαίων το βιοτάτων ὑπερτάτα χεῖρῖ.

wcześnie będzie to dla mnie łaska, ale gdybym była pozostawiła bez pogrzebu ciało brata, nie utuliłabym się w żalu<sup>1)</sup>.

Oto wspaniały obraz głosu sumienia prawodawczego, które nie zna względu ludzkiego i podejmuje walkę na śmierć i życie w obronie niewzruszonego prawa moralnego! Zaprawdę poeta pogański bodaj czy nie był prorokiem w tym względzie; kilka zaledwie wieków minęło od tego czasu, gdy nie raz, ale miljony razy, nie w poezji, ale w strasznej rzeczywistości zaświadczyli męczennicy chrześcijańscy tę wielką prawdę, krwią przełaną zawstydzając i pokonywując despotyczne rozkazy rzymskich cesarów.

A ta moc prawa moralnego pochodzi stąd, że ojcem zakonu duchowego, jaki się objawia w duszy ludzkiej jest — zdaniem tegoż Sofoklesa — sam król Olimpu, zakon ten nie pochodzi od człowieka i żadna siła ludzka go nie obali; w tym zakonie jest bóg jakiś, bóg wielki, który się nie starzeje<sup>2)</sup>.

Podobne zapatrywanie znajdujemy i u filozofów greckich tej epoki. Według np. Heraklita

<sup>1)</sup> Sofokles, Antygona wiersz 420—460, wydanie Fryderyka Schuberta, Wiedeń 1894, str. 19.

<sup>2)</sup> Sofokles, Król Edyp, wiersz 863—871 wyd, Schuberta, Wiedeń 1894, str. 34.

z Efezu (między 536—470 a. Ch.) rządzi światem prawo boskie i wszystko, co jest na świecie, musi się temu prawu poddać, wszelka powaga praw ludzkich ma swoje źródło w prawie boskiem, dlatego ludzkie prawa muszą być ustanawiane zawsze w zgodności z prawem wyższym, powszechnem, pochodzącem od bogów<sup>1)</sup>.

Wprawdzie sofiści greccy spaczyli na chwilę to doniosłe pojęcie prawa, nauczając, że wszelkie prawa są produktem ludzkich prawodawców, a między złem i dobrem niema stałej i rzeczowej różnicy<sup>2)</sup>, ale przeciwko nim wystąpił Sokrates, broniąc praw niepisanych, które pochodzą od bogów i w każdym kraju są jednakie<sup>3)</sup>. Z tego też powodu oznajmia on Ateńczykom, że tak samo nie godzi mu się sprzeniewierzyć otrzymanemu z niebios posłannictwu, jak nie godzi się żołnierzowi ustępować z posterunku; że wolałby wyrzec się wolności, niż zdradzić swą powinność; mąż bowiem sprawie-

<sup>1)</sup> Por. Diels H., *Herakleitos von Ephesos* (griechisch und deutsch) Berlin 1901, str. 26.

<sup>2)</sup> Por. Willmann O., *Geschichte des Idealismus* B. I., Braunschweig 1894, str. 348—350.

<sup>3)</sup> Por. Xenofont, *Commentarii*, ed. Gilbert. Lipsiae 1888 p. 131.

dliwy nie ogląda się na pożytek, ale na prawo i bardziej lęka się niesprawiedliwości niż śmierci<sup>1)</sup>.

Arystoteles opowiada, że przestępcy bardzo często kończyli samobójstwem, albo przynajmniej szukali towarzystwa ludzi, gdyż samotność przyniatała ich jakimś nieopisanym ciężarem<sup>2)</sup>, to samo twierdzi i Eschines, o sędziach w Grecji, którzy nie mogąc znaleźć spokoju po wydaniu niesprawiedliwego wyroku, pozbawiali się własnoręcznie życia.

Objawy sumienia były więc znane starożytnym Grekom, nie było jednakże w tym czasie określenia i specjalnego wyrazu na oznaczenie tych zjawisk.

Wyrażenie „συνείδησις“, które znajdujemy w greckim języku na oznaczenie sumienia, jest wytworem późniejszych czasów i prawdopodobnie zostało wprowadzone przez jednego ze Stoików; u Chrysyppa z Cylicji († 206 a. Ch.) przychodzi to słowo poraz pierwszy<sup>3)</sup>, kwestja jego pochodzenia stanowi jednakże spór pomiędzy uczonymi.

<sup>1)</sup> Zob. Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton w Platons Ausgewählte Schriften I. Theil, Leipzig 1895, bearbeitet von Heinrich Uhle, cap. XVI. v. 78, str. 78.

<sup>2)</sup> Aristotelis opera omnia, ed. Didot, Parisiis 1878, vol. II; Ethica Nicomachaea, c. II. str. 77.

<sup>3)</sup> Por. W. Schmidt, Das Gewissen, Leipzig 1889, str. 6. nn.

Jahnel<sup>1)</sup> i Schmidt<sup>2)</sup> twierdzą, że „συνείδησις“ jest wyrazem, specjalnie utworzonym przez Stoików, natomiast Kähler<sup>3)</sup> upatruje jego genezę w mowie ludu.

Starszem od „συνείδησις“ jest wyrażenie „συνειδέναι ἑαυτοῖ“ = być sobie czegoś świadomym, które już u Eurypidesa i współczesnych mu pisarzy, przychodzi w znaczeniu moralnym.

U Djonizjusza z Halikarnasu<sup>4)</sup> (około 31 r. p. Ch.) i u Djodora<sup>5)</sup> Sycylijskiego, historyka z czasów Juljusza Cezara, „συνείδησις“ jest już wyrażeniem znanem ogólnie i ma wszystkie znamiona, jakie dziś przypisujemy sumieniu.

Pojęcia moralności u Rzymian były również w ścisłym związku z bóstwem, bogowie byli stróżami porządku moralnego, którego prawa sam Iupiter zapisał w sercu ludzkim; od tych praw nie

<sup>1)</sup> Jahnel J. De conscientiae notione, Berolini 1862 str. 29.

<sup>2)</sup> Schmidt, dz. przyt. str. 2.

<sup>3)</sup> Kähler M. Das Gewissen, Halle 1878, str. 28.

<sup>4)</sup> Dionys. Halic.: „Μηδὲν ἐξουσίως φευδεσθαι μηδὲ μαίειν τὴν αἰτοῦ συνείδησιν“.

<sup>5)</sup> Diodor: „Διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύθου εἰς μαίαν περιέσθη“, Cf. Stephanus, Thesaurus linguae graecae, pod „συνείδησις“.

może uwolnić człowieka żadna ludzka potęga ani senat rzymski, ani nawet naród cały<sup>1)</sup>).

A to prawo moralne dyktuje ludziom sumienie, otrzymane jako dar od bogów nieśmiertelnych, od którego nie wolno w życiu ani na włos odstąpić<sup>2)</sup>).

Gdyby nie było sumienia — mówi Cicero — nie byłoby też żadnego hamulca dla namiętności ludzkich; najwstrętniejsze i najohydniejsze występki popełniałby człowiek dla dogodzenia swym namiętnościom<sup>3)</sup>).

Seneka († 62 a. Ch.) nazywa sumienie „sacer spiritus“, duchem świętym, który jest stróżem i obserwatorem czynów ludzkich<sup>4)</sup>), a tego jedynie

<sup>1)</sup> Cf. M. Tulli Ciceronis opera, quae supersunt omnia ex recensione Orellii<sup>10</sup>, De legibus, lib. II. c. 4, str. 881: Orta (lex) est simul cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps... ratio est recta summi Iovis.

<sup>2)</sup> Cicero, Epist. ad Atticum lib. XIII, cap. 10 — str. 670. (wyd. cytowane): In omni vita sua quemquem a recta conscientia transversum unguem non oportet discedere.

<sup>3)</sup> Cicero, De finibus, lib. II. c. IX. : Hominum conscientia remota, nihil tam turpe (sit), quod voluptatis causa non videatur esse facturus.

<sup>4)</sup> L. Arranaei Senaecae opera, quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata, Antverpiae 1615, epist. 41, str. 453: „Sacer intra nos spiritus sedet, malorum, bonorum nostrorum observator“.

męża nazywa cnotliwym, który skłonny jest raczej utracić dobrą sławę, niżli poświęcić swe sumienie.

W wieku dziecięcym oddali nas rodzice — zdaniem Epikteta — pedagogowi, który miał pieczę nad nami, jako mężów oddaje nas Bóg wrodzonemu sumieniu w opiekę; tej opieki nie wolno nikomu lekceważyć, chyba że chce popaść w niełaskę bogów<sup>1)</sup>.

Takich i tym podobnych świadectw możnaby naprowadzić cały szereg z dzieł filozofów i autorów rzymskich; prawo bowiem, którem interesował się szczególnie Rzymianin stoi w ścisłym związku z sumieniem, stąd ta obfitość i ciągłe alluzje do wewnętrznego głosu sumienia, jako prawodawcy i nieuniknionego sędziego.

Sumienie tak u Greków, jak i u Rzymian uważane było za najwyższą instancję moralną, do sumienia apelowano, gdy chodziło o poświęcenie dóbr doczesnych i przyjemności dla wypełnienia obowiązku, sumienie było źródłem dzieł miłości, poświęcenia, jednym słowem — źródłem cnoty.

Głos sumienia obracał się zawsze w kole tych samych zasad moralnych i podobnie jak dziś, te same uczynki nakazywał, jako dobre i te same ga-

---

<sup>1)</sup> Epiktet, Fragment 97. ed. Schweigheuser, Lipsiae 1798 cytow. u Simara, *Das Gewissen und Gewissenheit*, Freiburg in Breisgau, 1902 str. 3.

nił, jako złe. Źródło bowiem i podstawa sumienia, t. j. suma ogólnych i najgłówniejszych zasad moralnych wykazuje wspaniałą jednolitość, której nawet wrogowie Kościoła, byle nieuprzedzeni, zaprzeczyć nie mogą.

Pojęcie sumienia nie jest tedy innowacją wprowadzoną przez chrześcijaństwo, sumienie tkwiło zawsze w głębi duszy ludzkiej i działało, etyka katolicka wyświectliła tylko jego charakter i pochodzenie, dopomagając światłem Objawienia, ułomnemu rozumowi ludzkiemu.

---

## ROZDZIAŁ II.

### Sumienie w świetle etyki katolickiej.

Świat starożytny miał — jak widzieliśmy — wielki zasób prawd, zgodnych z prawdami chrześcijańskimi, a przynajmniej do tych prawd zbliżonych; prawda jednakże w starożytności była przyćmiona rozmaitymi błędami i podzielona pomiędzy poszczególne szkoły filozoficzne tak, że chrześcijaństwu przypadło w udziale zebrać te okruchy prawd i przyswoić sobie ze starożytności wszystko to, co piękne, szlachetne i dobre.

Wiara Chrystusowa jest też ściśle związaną z prawdziwą, filozoficzną „Gnosis“, a złączenie tych obu elementów występuje często u wielkich Ojców Kościoła pierwszych wieków w rozmaitych dziedzinach nauki katolickiej<sup>1)</sup>.

I w nauce o sumieniu odbył się ten sam proces przy przejściu od zasad i zdrowych myśli po-

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Ernst Seydl, Das ewige Gesetz, Wien 1902, str. 38.

gańskiej starożytności do uzupełnienia i oświelenia ich przez prawdy objawione.

Pojęcia prawa wiecznego i naturalnego, które u starożytnych myślicieli stoją w tak ścisłym związku z Bogiem i sumieniem, wzięli myśliciele chrześcijańscy za podstawę do wytłómaczenia głosu sumienia i jego autorytetu. Ideje Platona, które są normą tak w porządku fizycznym jak moralnym, pierwowzorem, regułą i prawem<sup>1)</sup>, myśl o „Logos“, od którego — zdaniem Philona<sup>2)</sup> — pochodzi byt i harmonja wszechświata, niezachwiane wreszcie, jednakie wszędzie i tak dawne, jak sam Bóg, prawo niepisane, którego wyznawcą jest Cicero — ułatwiły filozofom chrześcijańskim ściśle i jasne sformułowanie nauki o prawie wiecznem (lex aeterna). Niemalą też usługę oddały wspomnianym filozofom księgi Starego Zakonu, opiewające na tyłu miejscach mądrość Bożą, jako źródło wszechbytu, początek i pierwowzór wszelkiego porządku na ziemi<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Por. O. Willmann, *Geschichte des Idealismus I*, Braunschweig 1894, str. 436; por. też Max Wundt, *Griechische Weltanschauung*, Leipzig 1910, str. 22.

<sup>2)</sup> Por. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*<sup>3</sup>, t. II., Leipzig 1881, str. 389 nn.

<sup>3)</sup> Job 28, 20—26, Baruch 3, 29—32, Mądrości 8, 1.

Św. Augustyn należy do pierwszych, znaczniejszych filozofów chrześcijańskich, którzy podjęli myśli starożytnej filozofji i złączyli je w organiczną całość z prawdami teologicznymi Nowego Zakonu; do jego nauki odwołuje się często mistrz scholastyki św. Tomasz z Akwinu i wykończya zwyczajnie to, co Augustyn rozpoczął.

Prawo wieczne u św. Augustyna to jest żądanie Boga, skierowane do ludzi, które brzmi: zachować porządek; prawo to ma swoje źródło w Woli Bożej, którą znów kieruje Mądrość Boża tak, że prawo wieczne raz jest Wolą a innym razem Mądrością Bożą<sup>1)</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu, chcąc objaśnić „lex aeterna“ używa następującego porównania: Podobnie jak w duszy artysty spoczywa idea dzieła, które ma wykonać, tak w duszy rządzącego musi być pierwowzór tych norm, które mają zobowiązywać poddanych. W pierwszym wypadku mówimy o idei dzieła, w drugim określamy tę ideę jako prawo. Bóg w stosunku do wszechświata jest artystą, w stosunku do stworzeń regentem, dlatego też Mądrość Boża, która stworzyła świat jest sztuką,

---

<sup>1)</sup> Augustinus, Enarratio in Psalm. 36 sermo 3, n. 5. (Migne, Patrol. lat. 36, col. 386: *Voluntas Dei ipsa est lex Dei*), natomiast *De div. quaest.* 83, qu. 79 (Patr. lat. 40., col. 9: *Est lex universitatis divina sapientia*).

pierwowzorem (exemplar, idea), a ta sama Mądrość, o ile prowadzi stworzenia do wyznaczonego im celu ma charakter prawodawczy: Ona tworzy „prawo wieczne“ dla stworzeń<sup>1)</sup>). Jasną jest rzeczą, że nie tylko Rozum Boski ma udział w tem prawie wiecznym, ale także i Wola Boża, która skłonną jest od wieków stworzyć świat i dać mu porządek taki, jaki Rozum Boski uznał za najlepszy<sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Summa theol. I, 2, q. 93, a 1: Lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actionum.

<sup>2)</sup> Prawa wiecznego nie wolno identyfikować z ideą świata lub Opatrznością Boską; są to wprawdzie pojęcia ściśle związane ze sobą, ale nie identyczne. Zanim świat powstał, była jego idea w umyśle Bożym a wraz z ideą świata i porządek, którym ten świat miał się kierować; z chwilą stworzenia świata istniejący w umyśle Bożym porządek prawny, przeznaczony dla świata nabrał niejako mocy prawnej. Ten porządek, który jest wieczną i powszechną normą, musi być w czasie przeprowadzony i zastosowany do poszczególnych wypadków i ta właśnie ostatnia funkcja przypada w udziale Opatrzności Boskiej.

Prawo wieczne różni się tedy od idei świata, jak praktyka od teorii a w stosunku do Opatrzności Boskiej jest niejako podstawą, na której Opatrzność przeprowadza plan świata przy wolnem współdziałaniu ludzi. „Providentia — mówi św. Tomasz — non nominat legem aeternam, sed est aliquid ad legem aeternam consequens.“ (De veritate, q. 5, a. 1 ad 6).

To tedy prawo Boże, wieczne i niezmienne, które głosi Pismo święte i którego rozum ludzki domaga się od Boga, jako Stwórcy i Pana Wszechświata, zastosowane do rozumnej natury ludzkiej jest prawem natury, w którym człowiek poznaje normę swego postępowania, odpowiednią do istoty i celu jestestw rozumnych. To poznanie czyni ludzi uczestnikami prawa wiecznego, boć ono nie jest niczem innym, jeno poznaniem tej części odwiecznego planu Bożego, która objawia się w stworzeniach rozumnych, czyli uczestnictwem prawa wiecznego w człowieku (*participatio legis aeternae in rationali creatura*)<sup>1)</sup> i to nietylko biernem, ale też i czynnem tak, że człowiek poniekąd sam sobie jest prawem i przez to bierze udział w dziele Opatrzności Boskiej, rządzącej światem<sup>2)</sup>.

Wytłómaczymy się jaśniej.

Nawet pobieżny rzut oka na otaczającą nas przyrodę stwierdza pewne prawa t. j. stałe normy, rządzące wszelkim bytem w wszechświecie ; stworzenia niższe służą wyższym, pierwsze i drugie służą całości, tworząc w ten sposób wspaniałą porządek świata, „*ordo rerum*“, głoszący swym ce-

1) *Summa theol.* 1, 2, q. 91, a. 2.

2) *Ibidem* : *particeps providentiae divinae*.

lowym układem chwałę Stwórcy<sup>1)</sup>). Istoty nierozumne spełniają swe zadanie bezwiednie i nieświadomie dążą do celów natury, człowiek, jako istota duchowa, obdarzona nieśmiertelnością ma nietylko swój własny cel, ale też jest powołany do pomnożenia chwały Bożej przez wieczne oglądanie i ukochanie Boga. Z tym najwyższym celem człowieka, a równocześnie najwyższym celem moralności, jakim jest: chwała Boża, łączy się zupełne szczęście istot rozumnych.

I dlatego to, podczas gdy jestestwa niższe bezwiednie i koniecznie pełnią swe prawa, tkwiące czy to w ich ustroju fizycznym, czy też w instynktach, człowiek, obdarzony rozumem i wolną wolą, poznaje sam swój cel, świadom jest jakiegoś wrodzonego prawa, które mu dyktuje natura, nakładając równocześnie obowiązek moralny jako drogowskaz ludzkiej wolności. I oto stajemy u źródła prawa naturalnego, które jest właśnie światłem rozumu, zapomocą którego poznajemy, co mamy czynić, a czego unikać<sup>2)</sup>). Sam Stwórca udziela nam wraz z naturą ludzką nie jakichś „wrodzonych idei“, ale wrodzoną skłonność do tworzenia po-

---

<sup>1)</sup> Por. Ks. Marjan Morawski, Podstawy etyki i prawa, Kraków 1891, zeszyt I-szy, str. 132 i 133.

<sup>2)</sup> Por. Victor Cathrein, *Moralphilosophie*, Freiburg in Breisgau 1911, str. 380.

jęcia dobra i zła moralnego i do zrozumienia, że dobro należy czynić, a zła unikać.

To światło rozumu jest, według św. Tomasa prawem wewnętrznym; co się jemu sprzeciwia jest nienaturalne i złe, chociażby tego żadne zewnętrzne prawo nie zakazywało<sup>1)</sup>.

Rozbierając dokładniej istotę, prawa widzi w niej św. Tomasz obiektywną moralną normę naszych czynności i odróżnia ją z całą ścisłością od rozumu i od złączonej z rozumem świadomości tej normy t. j. sumienia. Prawo moralne istnieje niezależnie od naszego poznania podmiotowego, a byt swój realny posiada w Istocie, względnie w Mądrości Bożej.

Światło tedy rozumu, jako odbłask Mądrości Bożej, jest najgłówniejszą instancją moralną, przed którą musi się każda czynność ludzka legitymować; z tego światła płyną pierwsze zasady moralne, które oświecają i opanowują nasze życie podobnie, jak pierwsze zasady rozumowe przenikają nasze myślenie. Rozumem wyczytuje człowiek myśli Boże w stworzeniach: naprzód najelementarniejsze pojęcia i prawa (prawo tożsamości i przyczynowości), potem wszelką prawidłowość w wszechświecie, z światła rozumu płynie też z chwilą jego rozwoju pierwsza zasada moralna: „czyń dobre, a unikaj

---

<sup>1)</sup> In Sent. 1. 2, dist. 42, q. 1, a. 4 ad 3.

złego“. Jak w sferze teoretycznej rozum, poznając za pośrednictwem zmysłów otaczające go przedmioty, odkrywa sam przez się ich relacje i odkrywa pierwsze zasady, taksamo w sferze praktycznej tensam rozum w miarę rozwoju dyktuje pierwsze zasady postępowania<sup>1)</sup>. W ten sposób dochodzi człowiek do pewnej, ogólnej sumy prawd moralnych, która tworzy podstawę naszych sądów wartościowych o poszczególnych uczynkach.

Te pierwsze i zasadnicze prawidła postępowania, poznane rozumem, tworzą przedmiot t. z. synterezy, która jest stanem (habitus) duszy, wrodzoną z natury dyspozycją do poznania podstawowych prawd moralnych.

Synterezis nie jest jeszcze właściwem sumieniem, ale podstawą i koniecznym warunkiem sumienia aktualnego (conscientia), które ogólne zasady czyli treść synterezy stosuje do konkretnych wypadków.

---

<sup>1)</sup> Zob. St. Thomas, Commentum in lib. II, Sententiar. dist. 44, q. 2, a. 3: "Sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet, quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore et sic de aliis; et quorum quidem habitus est synderesis.

Stan duszy, zwany synterezis, jest niezniszczalny, naturze ludzkiej towarzyszy stale i chociażby człowiek był najniemoralniejszym, nie ginie, nie zaciera się, ale pozostaje jako „igniculus“<sup>1)</sup> czyli iskierka sumienia; mają go nawet potępieni, u których występuje w roli świadka, że na potępienie zasłużyli własnymi uczynkami.

Zagadkowe słowo „synteresis“, które przychodzi poraz pierwszy u św. Hieronima polega, jak wykazują nowsze badania, na korrupcji lub fałszywym odczytaniu tekstu komentarza do proroka Ezechiela. Św. Hieronim objaśniając widzenie proroka Ezechiela<sup>2)</sup> o czterech zwierzętach, z których każde miało cztery oblicza i przytaczając rozmaite tłumaczenia tego widzenia, mówi między innymi, że niektórzy uważając cztery oblicza za cztery siły duszy „jako czwartą stawiają tę..., którą Grecy zwią „συντήρησις“, która jako iskierka sumienia trwa i w piersi Adama po wyrzuceniu go z raju“<sup>3)</sup>.

Późniejsi myśliciele chrześcijańscy, a zwłaszcza scholastycy przyswoili sobie to wyrażenie „συντήρησις“ temwięcej, że rozgraniczenie świadomości moralnej

<sup>1)</sup> St. Thomas, De veritate, q. 17, a. 2 ad 2; por. też. Dr. Joseph Kachnik, Ethica catholica generalis, Olomucii 1910, str. 220.

<sup>2)</sup> Ezechiel 1, 6.

<sup>3)</sup> S. Eusebii Hieronymi, Comment. in Ezechielem lib. 1, c. 1 (Migne, Patr. lat. tom. 25).

między synteresis a conscientia okazało się koniecznym.

Zdaje się jednakże rzeczą prawdopodobną, że zaszło tu pewne nieporozumienie, względnie omyłka w odczytywaniu tekstu.

Że św. Hieronim nie mógł w swym komentarzu umieścić słowa „συντήρησις“, to można nawet a priori udowodnić, twierdzi on bowiem, że nazwa ta u Greków jest częstą (plerique aiunt) i zwyczajną nazwą dla pewnej siły duszy, podczas gdy słowo synteresis — według ogólnego zdania nowszych uczonych — u żadnego z autorów greckich przed Hieronimem nie przychodzi.

W dalszej części swego komentarza, podejmując cytowane już przez nas zdanie w słowach: „et tamen hanc quoque ipsam conscientiam“..., stwierdza dosadnie, że i poprzednio miał na myśli słowo „conscientia“, znane rzeczywiście u Greków jako „συνείδησις“.

Wreszcie wykłady patrystyczne tychsamych miejsc proroka Ezechiela mają zawsze słowo „συνείδησις“; trudno zaś przypuścić, by Hieronim ich nie znał i na nich się nie wzorował.

Porównanie dwóch florenckich kodeksów i jednego z Werony<sup>1)</sup> z wieku XI i XII, z których

---

<sup>1)</sup> Por. E. Nitsch. Eine bestätigte Konjektur, hist. Beitrag zur Lehre vom Gewissen w Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha 1898, t. XVIII B. str. 35 nn.

każdy ma słowo „συνείδησις“ a nie „συντήρησις“ przemawia również na korzyść wspomnianej hipotezy.

Pomimo prawdopodobieństwa sfałszowania tekstu, które zdaje się i moralistom przemawiać do przekonania<sup>1)</sup>, różnica między podstawą sumienia habitualną, a sumieniem aktualnym, zależnym od nauki, wychowania i stosunków, ma tak teoretycznie, jak i praktycznie doniosłe znaczenie.

Pismo św. tę różnicę zatwierdza, odgraniczając wyraźnie poznanie prawa naturalnego od zastosowania tego prawa do poszczególnych czynności w sumieniu. „Bo gdy poganie, którzy nie mają zakonu z przyrodzenia czynią, co zakon ma, tacy zakonu nie mający sami sobie są zakonem, którzy okazują dzieło zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie ich świadectwo daje<sup>2)</sup>).

Etnografia nowszych czasów wykazuje również zgodność wszystkich narodów w pewnych, ogólnych pojęciach moralnych, a rozdwojenie i różnorodność w zastosowaniu tych pojęć do codziennych wypadków życia praktycznego.

---

<sup>1)</sup> Por. Cathrein, *Moralphilosophie*<sup>2</sup>, t. I. Freiburg in B. 1914, str. 469; por. też Dr. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters* w „*Moralprobleme*“ Freiburg in B. 1911 str. 30.

<sup>2)</sup> Rzym. 2, 14.

Św. Tomasz rozróżnia dokładnie t. zw. „*principia communia*“ prawa naturalnego, które zawsze i wszędzie istnieją, nawet u najdzikszych narodów, od zastosowania ich „*in pariculari operabili*“<sup>1)</sup>; uzasadnioną tedy jest różnica między stanem duszy, zawierającym ogólne, najoczywistsze przepisy moralne a zastosowaniem tych praw do życia, czyli między *synteresis* a sądałni szczegółowymi czyli sumieniem aktualnem (*conscientia*).

Wracając do naszego tematu, skreślmy teraz w świetle powyższych uwag początek i pochodzenie sumienia.

W rozumie, jako darze od Boga odnajduje człowiek nietylko ogólne pojęcia dobra i zła, ale także pewną sumę zasad najoczywistszych i bezwzględnych, które regulują jego życie moralne. Nikt ludziom tych zasad nie ogłasza, wraz z budzeniem się rozumu przychodzą same do świadomości, a tak są dostosowane do rozumu ludzkiego, tak oczywiste, że nie przyjdzie nam nawet myśl, by o nich powątpiewać, lub żądać dowodu na ich potwierdzenie.

Sumienie tedy potencjalne czyli *synteresis* jest naturalnym darem ze strony Boga jako dyspozycja rozumu do poznania głównych zasad moralnych i skłonność woli do ich wypełnienia, stąd też

---

<sup>1)</sup> Summa theol. 1, 2, g. 94. a. 6.

niektórzy moralisci określają synteresis jako dążność rozumnej i wolnej istoty do Boga, celu ostatecznego<sup>1)</sup>.

Te podstawowe i istotne prawidła, zawarte i głoszone przez synteresis, jako zbyt ogólne, nie wystarczają jeszcze do działania, temwięcej, że nie mówią nam, w jaki sposób mają być wykonane. Otóż Mądrość Boża uzbroiła jeszcze nasz rozum w pewnego rodzaju skłonność i siłę, która w każdym konkretnym wypadku działania zwraca nam uwagę na obowiązek i głosem stanowczym rozkazuje lub zakazuje.

Rozum tedy ludzki, o ile zastosowuje ogólne zasady moralne do poszczególnych czynów człowieka, nazywa się sumieniem moralnem w ścisłym tego słowa znaczeniu, lub sumieniem aktualnem w przeciwieństwie do synteresis, którą możnaby objąć nazwą sumienia potencjalnego. Sumienie aktualne jest więc jednym z ogniw łańcucha, idącego od tej Woli, która wszystkiem rządzi, do tej, która jest rządzoną; z usunięciem tego ognia zrywa się cały łańcuch a wszelki obowiązek rozplywa się w nicości.

A tak jedno jak i drugie t. j. sumienie potencjalne i sumienie aktualne jest tworem i darem

---

<sup>1)</sup> Zob. Dr. H. Pruner, Lehrbuch der kathol. Moraltheol.<sup>2</sup>, Freiburg in B. 1883, str. 42.

Bożym, istotną częścią moralnych i religijnych skłonności, jakimi Bóg wyposażył człowieka, by tenże mógł być Jego obrazem i wypełnić swe powołanie.

Taką genezę sumienia głosi Pismo Boże Starożytności i Nowego Zakonu, skoro każe być wiernym sumieniowi we wszystkich uczynkach<sup>1)</sup> z tego względu, że nakazy sumienia zastępują przykazania Boże, skoro wzgarda sumienia jest wzgardą samego Boga, a wszystko, co dzieje się wbrew nakazom sumienia, jest grzechem<sup>2)</sup>.

Z tego też punktu widzenia nazywają Ojcowie Kościoła sumienie świątynią, którą Bóg sam w duszy ludzkiej wybudował<sup>3)</sup>, nawołują ludzi do utrzymania tej świątyni w czystości, by była nie tylko przybytkiem aniołów, ale i Boga samego, który ją zbudował.

Mieli zatem sumienie pierwsi rodzice w raju, jak to zresztą wynika ze sposobu postępowania Ewy (Gen. 3, 1—4), nie występowało ono jednakże w roli sędziego karzącego, gdyż szli zawsze

<sup>1)</sup> Ekl. 32, 27.

<sup>2)</sup> List do Rzymian, XIV, 22 i 23.

<sup>3)</sup> Por. dziełko mylnie przypisywane św. Bernardowi, którego autorem jest któryś ze współczesnych św. Bernardowi „De interiori domo sen de conscientia dedicanda (Migne, Patr. lat. t. 184, 507, Prolog.)

zgodnie z jego głosem; po upadku rozwinęło pełną działalność, karząc winnych sromotą i bojaźnią: lękali się Boga i chcieli ukryć się przed okiem Wszechwiedzącego.

Wymierzone przez Boga kary zewnętrzne, sumienie odczuło i powtórzyło zewnątrz (Gen. 3, 7—19) wzbudzając przez to pragnienie Odkupienia i przygotowując upadłych do łaski przyszłego Mesjasza.

Grzech pierworodny nie zniszczył sumienia w duszy człowieka; wszczepione niejako w naturę ludzką przez Boga jako dar naturalny, pozostało chociaż osłabione i przyćmione<sup>1)</sup>.

Dotychczas zajmowaliśmy się przeważnie sumieniem potencjalnym (synteresis) jako źródłem i podstawą tego zjawiska, które ludzie pospolicie zwą sumieniem, czyli sumienia aktualnego (conscientia). Obecnie postąpimy krok naprzód badając istotę i analizując ten głos wewnętrzny, który we wszystkich okolicznościach życia wszędzie i zawsze zaznacza swój wpływ na nasze czynności. [Odtąd

---

<sup>1)</sup> Nawet Luter w swych pierwszych pismach uznawał synteresis jako wrodzoną podstawę sumienia i tęsknotę woli za dobrem, w późniejszych ograniczył kompetencję sumienia do spraw, nie mających nic wspólnego z Bogiem. Por. Dr. J. Mausbach, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, Köln 1911, str. 138 nn.

nazywać będziemy ogólnie sumieniem: sumienie aktualne (conscientia)].

Św. Tomasz wychodząc z etymologii słowa „conscientia“ (od *conscire seu cum aliquo scire*) określa sumienie jako aplikację wiedzy (prawa) do poszczególnych wypadków; w chwili działania ma człowiek bezpośrednią świadomość prawa i zastosowuje je praktycznie do swych uczynków, sumienie jest więc wiadomością prawa w zastosowaniu do działania<sup>1)</sup> (*scientia legis cum factis seu conscientia*). Skoro sumienie jest aplikacją prawa do konkretnych okoliczności, działanie sumienia musi polegać na rozważaniu zgodności lub niezgodności uczynków z poznaną wolą prawodawcy, czyli innymi słowy sumienie jest sądem praktycznym rozumu o moralności naszych uczynków<sup>2)</sup>, który to sąd nosi nazwę „*dictamen conscientiae*“.

Już z funkcji, jakie przypisujemy zwykle sumieniu mówiąc, że ono chwali, oskarża, obowiązuje, nakłania, wynika dosadnie, że sumienie jest aktem rozumu i że najważniejszym jego czynnikiem jest działalność rozumowa. Nie każdy

<sup>1)</sup> *Summa theol.* 1, q. 79. a. 13.

<sup>2)</sup> Por. Noldin, *De principiis theol. mor.*<sup>5</sup> Oeniponte 1905 str. 207, Elbel B., *Theol. moralis*, Paderbornae 1891, vol. 1. str. 44., Ferreti A., *Institutiones philosophiae moralis*, Romae 1867, vol. I, str. 401 i 402.

oczywiście sąd rozumu jest sumieniem, ale tylko ten który określa wartość moralną naszych uczynków.

Aby móc kierować lub sąd wydawać o tem, co się w nas dzieje, co się dzieć będzie, lub co się działo, musimy wprzód o tem wiedzieć, podobnie jak sędzia, który wpierw rozpoznaje sprawy, a potem je osądza. Dusza śledzi tedy swoje ruchy wewnętrzne a świadomość tych ruchów jest świadectwem ich istnienia i toby było sumienie psychologiczne<sup>1)</sup>, które jest nieodzownym warunkiem sumienia moralnego i stanowi jego pierwszy etap.

Ruchy wewnętrzne, jakie dusza w sobie spostrzega są to albo dążności, domagające się, by im nie przeszkadzano, albo są to skłonności już zaspokojone; sumienie tedy znajduje się jużto wobec przyszłości, by nią pokierować (sumienie przeduczynkowe), jużto wobec przeszłości, by o niej zawyrokować (sumienie pouczynekowe). W pierwszym wypadku sumienie nakłania i pobudza lub odwodzi i odradza, wydając sąd i to podwójny: pierwszy o zgodności lub niezgodności czynności z porządkiem ogólnym, którego składową częścią jest człowiek, a drugi o zgodności lub

---

<sup>1)</sup> Badanie sumienia psychologicznego należy do logiki i psychologii, Por. Bucceroni Jannarius, *Institutiones theol. moralis*<sup>2</sup>, Romae 1893, vol. I., 42 i 43.

niezgodności uczynku z wolą Tego, który jest Sprawcą porządku ogólnego, czyli sąd o obowiązku, który wolę ludzką pobudza lub wiąże.

Jeśli weźmiemy pod uwagę przeszłość, to sumienie występuje w innej formie: oskarża nas, potępia, lub uniewinnia i chwali stosownie do zgodności lub niezgodności naszego działania z objawiającą się w tym głosie wewnętrznym wolą Przewodawcy.

W jednym i drugim wypadku sąd rozumowy opiera się w pierwszym rzędzie na poznanych, ogólnych zasadach działania i jest poniekąd wnioskiem z dwóch przesłanek, a więc konkluzją syllogizmu, którego przesłankę większą tworzy synteresis, a mniejszą czynność mająca być wykonaną, lub już dokonana, do której zastosowuje się prawo. Nie można oczywiście twierdzić, jakoby każdy sąd sumienia objawiał się w ścisłym syllogizmie; byłby to pewnego rodzaju szablon, niezgodny z doświadczeniem i wprowadzający — jak słusznie zauważył Wundt — „naciąganą teorię“ (gekünstelte Theorie) do nauki o sumieniu; pierwsze zasady postępowania stosujemy w życiu często bez dokładnej i wyraźnej świadomości, zwłaszcza refleksyjnej<sup>1)</sup>,

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Philipp Kneib, Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung w czasopiśmie „Der Katholik“ 1906, t. 34, zeszyt VI, str. 11.

a nawet, gdy tworzymy syllogizm, czynimy to raczej spontanicznie, nie rozgraniczając ściśle poszczególnych przesłanek. Często obywamy się bez syllogizmu; rozum ludzki uzbrojony w ogólne zasady poznaje bezpośrednio zgodność lub niezgodność poszczególnych uczynków z prawem. Podobny proces odbywa się przecież i w sferze teoretycznej; zanim bowiem uczymy się logiki, która określa i formułuje zasady myślenia, już wydajemy pewne sądy i korzystamy należycie z prawd poznanych rozumem.

Chociaż sumienie jest w pierwszym rzędzie aktem rozumu, to jednakże i druga władza duszy a mianowicie wola, ma w niem swój udział; w świetle rozumu poznaje człowiek wolę Bożą, z tem poznaniem kojarzy się nieodłączne poczucie obowiązku i skłonność do wypełnienia Boskiego nakazu, a te czynniki pobudzają wolę i naciskają na nią, by swe wolne czyny dostosowała do porządku moralnego.

Element uczuciowy w sumieniu, o którym tak wiele rozprawiają nowocześni filozofowie, chcąc go uczynić istotą i treścią sumienia, nie został wcale zapomniany lub pominięty przez etykę katolicką. Wszak przedmiot sumienia tworzy zgodność naszych czynów zamierzonych lub spełnionych z ogólnym porządkiem wszechrzeczy, z Wolą Bożą, której winniśmy posłuszeństwo, a ta zgodność stanowi

dobro i decyduje o dobroci naszego życia; niemożliwą zatem jest rzeczą, by dusza nasza badając i poznając dobro, nie pragnęła go, nie umiłowała, jednym słowem nie ogarnęła uczuciem. Po wykonaniu czynu sumienie daje świadectwo jego zgodności lub niezgodności z normą moralną; świadomość pierwszej wywołuje uczucie radości, jako tryumf dokonanego dobra, drugiej natomiast wyrzuty z powodu popełnionej winy.

Uczucia moralne budzą się w nas także, choć zwyczajnie słabiej i z innym odcieniem, wobec dobrych lub złych uczynków cudzych. I w tym wypadku wydajemy też sądy, czy to chwając, czy ganiąc bliźnich, a z temi sądami łączy się uczucie przyjemności lub przykrości, chociaż mniej intensywne, niżli wtedy, gdy chodzi o nas samych<sup>1)</sup>.

Sumienie jest więc bezsprzecznie tym czynnikiem, które pobudza do uczuć, ale uczucia nie tworzą jego istoty<sup>2)</sup>, lecz są tylko okolicznościami towarzyszącymi poznaniu rozumowemu lub skutkami tego poznania, które bezsprzecznie wpływa na afektywną stronę życia ludzkiego.

Jako funkcja rozumu podlega sumienie, podobnie jak i rozum, pewnemu rozwojowi, czyli ura-

<sup>1)</sup> Por. Ks. Dr. Wais, Psychologia, Warszawa 1903, t. III., str. 109.

<sup>2)</sup> Por. niżej str. 77 nn.

bia się podług naturalnego usposobienia umysłu, wychowania i wykształcenia każdej jednostki. Nie wynika z tego bynajmniej, by sumienie jako wrodzona zdolność i dyspozycja duszy było w każdym człowieku inne; natura ludzka jest w swej istocie u wszystkich jednostek ta sama a więc i istotna zdolność sumienia jest u wszystkich jednakowa, działanie jednakże sumienia zależy w wielkiej mierze od duchowego i moralnego rozwoju człowieka. I tak: Przedmiotowy zakres prawa moralnego, jego nakazy i rady są wprost niewyczerpane, trudne do objęcia jednym rzutem oka tak, że umysły, z natury bystre, lepiej pojmują całość, niżli umysły tępe. W miarę rozwoju inteligencji przez wykształcenie, prawo moralne lepiej bywa zrozumiane, jego dowody występują w lepszym świetle, jego słuszność więcej przemawia do przekonania.

Na urobienie sumienia przy równym wykształceniu wpływa też różnica w wychowaniu; obowiązki życiowe mogą być przedstawione pod najrozmaitszym kątem widzenia, stąd jeden n. p. wskutek rodzinnych tradycy i wychowania będzie bardzo czuły na punkcie honoru, inny okaże się czulszym na polu religijnem, w dziedzinie sprawiedliwości i t. d. zależnie od tego, którą stronę życia akcentowano więcej w wychowaniu.

Obok wychowania domowego niezaprzeczonego wpływ wywiera na kształcenie sumienia wychowa-

nie religijne, lektura, towarzystwo i t. d. Stąd znów często się zdarzy, że inny sąd wyda o czynnościach etycznych duchowny a inny człowiek świecki, chrześcijanin a innowierca, wierzący a niedowiarek.

Podobny proces odbywa się zresztą i w dziedzinie innych zdolności duchowych; poczucie n. p. prawdy i piękna<sup>1)</sup>, jest z natury wszystkim ludziom właściwe, a przecież jak wielkie są różnice i jakie stopniowanie tego poczucia u różnych ludzi! Sumienie działa także, z konieczności u wszystkich, którzy osiągnęli jaki taki stopień rozwoju duchowego, ale z pewnością trudnoby było znaleźć dwa indywidualne sumienia, zupełnie sobie równe.

Moc obowiązująca sumienia ma swoje źródło w prawie, które sumienie głosi; a że prawo, czy to bezpośrednio, jak prawo naturalne, czy też pośrednio, jak prawa ludzkie, pochodzi od Boga, dlatego powaga sumienia i jego moc obowiązująca jest ostatecznie ugruntowana w Woli Bożej. „Tą samą mocą — mówi św. Tomasz — obowiązuje sumienie, co i prawo“<sup>2)</sup>. Słusznie tedy i trafnie nazywa lud sumienie głosem Bożym, gdyż ono ma

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Simar H., *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit*, Freiburg in B. 1902, str. 15 i 16.

<sup>2)</sup> *De veritate*, q. 17, a. 3.

podstawę w moralnej zdolności człowieka, której sprawcą jest Bóg i głosi prawo, które jest Wola Bożą.

Przypisując sumieniu, które nazwaliśmy funkcją rozumu, powagę Boską, dalecy jesteśmy od zdania racjonalistów, którzy uznając rozum ludzki za bezwzględny suwerena, przypisują mu boski atrybut bezwzględnej autonomji. Taka teoria nie godzi się z ideą Boga, jako Stwórcy i Pana stworzeń, sprzeciwia się pierwszemu przykazaniu dekalogu i stoi nawet w sprzeczności z rozumem ludzkim. Tak rozum ludzki, jak i sumienie zależne są w swem pochodzeniu i w swym rozwoju od Stwórcy, nie mogą tedy mieć w sobie samych przyczyn absolutnej powagi, temwięcej, że wogóle każda stworzona władza ma swą ostateczną przyczynę w wiecznej, niezmiennej Woli Bożej<sup>1)</sup>.

W przedziwny doprawdy sposób Mądrość Boża pogodziła swoje prawo z wolnością i godnością ludzką, zachowując poniekąd względną autonomję człowieka. Gdy działamy podług sumienia, słuchamy Boga, a przecież nie jesteśmy dani na obcą po-

---

<sup>1)</sup> Cf. Augustinus, *De vera religione*, c. 31, 58: *Conditor tamen logum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam legem... ut secundum eius incommutabiles rationes, quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat.*

wagę, ale znajdujemy wewnątrz nas świadectwo prawdziwości Bożego głosu i obowiązek pójścia za nim tak, że prawo Boże jest równocześnie naszym własnym przekonaniem i przedświadczeniem<sup>1)</sup>. W jednym tedy i tym samym uczynku spełniamy obowiązek posłuszeństwa względem Boga, a równocześnie działamy stosownie do naszej natury i podług naszego rozumu.

Pisarze kościelni, począwszy od pierwszych Ojców Kościoła, aż po dziś dzień, nie mają dość słów na uwydatnienie powagi Boskiej i obowiązku sumienia; sumienie u nich nie jest tworem ludzkim, ale boskim<sup>2)</sup>, siedzibą Boga i tronem Chrystusa<sup>3)</sup>, narzędziem, przez które Duch św. przemawia i w którym objawia się Mądrość Boża.

Historja ludzkości daje również wymowne świadectwo, że sumienie ma charakter nienaruszalnej powagi moralnej. Najpiękniejsze karty historii musiałyby być wykreślone, gdyby nie było sumienia i jego Boskiej powagi. Najszlachetniejsze i najwspanialsze czyny miłości ojczyzny, bohaterskiej

---

1) Por. Fr. Maria Weiss, *Apologie des Christenthums*<sup>1</sup>, Freiburg in B. 1905, t. I, str. 118 i 119.

2) Petrus Cellensis, *De conscientia* (Migne, *Patr. lat.* 202, 1094 a).

3) Augustinus, *Enarratio in Psalm. 45*, n. 9 i *Enarratio in Psalm. 44*, n. 29. (Migne, *Patr. lat.* 213, 905 d).

odwagi, poświęcenia, wierności dla obowiązku, nie zdobiłyby kart historii, gdyby powaga sumienia nie wystąpiła do walki z ludzką słabością i egoizmem.

Bez powagi sumienia nie byłoby wogóle historii ludzkości: jakaż to bowiem siła związała człowieka z planem ekonomji Bożej, porządkiem moralnym i jego prawem, co skłoniło ludzi do uporządkowanego życia społecznego, kto zachował świętość życia familijnego i ocalił ją przed nieujarzmionymi popędami i namiętnościami, kto ogłosił prawo prywatnej własności? Te wszystkie dobra i błogosławieństwa spłynęły na ludzi przez sumienie, „prawo i sprawiedliwość objawiły się ludziom w pierwszym rządzie w sumieniu“<sup>1)</sup>, tak, że ono jest podstawą nie tylko życia jednostki, ale i wszelkiego ustroju społecznego. Słusznem zatem i nieprzesadzonem wydaje się nam zdanie pogańskiego myśliciela „conscientia sublata iacent omnia“<sup>2)</sup>. i usprawiedliwionem napomnienie Pisma Bożego: „W każdej sprawie twojej wiarą wierz duszy twojej; bo to jest zachowanie przykazań“<sup>3)</sup>.

Zwolennicy moralności niezależnej nie chcą zgodzić się na takie tłómaczenie głosu sumienia

<sup>1)</sup> Walter, *Naturrecht und Politik* str. 66 nn. i str. 68 cytowany u Simara dz. przyt. str. 28.

<sup>2)</sup> Cicero, *De nat. deor.* I, III., c. 35, (wyd. przyt.).

<sup>3)</sup> Ekkli. 32, 27.

i określają moralność chrześcijańską, jako heteronomję, ponieważ podstawa tej moralności t. j. prawo moralne pochodzi nie od ludzi, ale od Boga. Prawdziwe sumienie może — ich zdaniem — być tylko tam, gdzie w głosie wewnętrznym, który nakłania do dobrego a ostrzega przed złem, wyraża się własna wola człowieka, a nie obca, przełożona wola. Specjalne zaś stanowisko zajmuje, według tych poglądów, moralność katolicka, która w woli i przykazaniach Kościoła widzi normę moralności<sup>1)</sup>. Teologowie protestanccy rozróżniając między moralnością chrześcijańską a katolicką, zrzucają całe odium heteronomji na Kościół katolicki, w którym rzekomo Wola Boża i prawo nie są zapisane w sercu, ale objawiają się zewnętrznie w przykazaniach kościelnych i prawodawcach Kościoła tak, że papież jest wprost sumieniem dla katolików<sup>2)</sup>.

Takie poglądy zdradzają jednakże grubą ignorację zasad katolickich. Zarzut heteronomji odnosiłby się do etyki katolickiej tylko wtedy, gdyby Bóg był rzeczywiście dla nas czemś obcem, gdy

---

<sup>1)</sup> Por. E. v. Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1879, str. 80,

<sup>2)</sup> Por. G. Schulze, *Der Unterschied zwischen der katholischen und evangelischen Sittlichkeit*, Leipzig 1888, str. 4 nn.

tymczasem — jak mówi Apostoł — my „w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy<sup>1)</sup>), rozumem i wiarą poznajemy Go, jako źródło wszystkich naszych sił duchowych, jako ostateczną przyczynę naszego działania naturalnego i moralnego. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, patrzy niejako oczyma Boga, poznaje w Jego świetle i wyczytuje z Jego stworzeń, jakie drogi prowadzą do doskonałości moralnej; istota zaś, która w swym bycie cielesnym i duchowym zależna jest od wyższych praw, nie może być w swym chceniu i w swej powinności bezwzględnie autonomiczną.

Zarzut, że moralność katolicką tworzą tylko prawa kościelne i papież i że nimi kieruje się sumienie katolickie, świadczy również o nieznanności ducha i organizacji Kościoła katolickiego. Wszak Kościół, nadając przykazania opiera się na prawie Boskiem, czy to naturalnem, czy pozytywnem; cokolwiek sprzeciwia się naturalnej moralności tego żadna ludzka moc nakazać nie może<sup>2)</sup>. A zresztą dla nas katolików jest Kościół głóścicielem słowa Bożego, w rozkazach Kościoła widzimy obiektywną Boską Prawdę, której Kościół służy i którą katolicy jedynie za pośrednictwem Kościoła otrzymują.

---

1) Dzieje Apost. 17, 28.

2) St. Thomas, Summa theol. 1, 2. q. 95 a. 2.

Heteronomja w tym zakresie, jak ją głosi Kościół katolicki, jest nawet koniecznością, absolutny bowiem obowiązek, jaki nakładają prawa moralne, da się wytłumaczyć jedynie w odniesieniu naszych czynności do ostatecznego, powszechnego celu życia i świata. Twierdzenie to udowadniamy w następujący sposób: Obowiązek t. j. pewnego rodzaju konieczność, która wolę wiąże z prawem, oczywiście nie konieczność fizyczna, ale konieczność odpowiadająca istocie wolnej, która ma podstawę w wartości dobra, jakie rozum woli przedstawia. A dobro, które u zwierząt występuje jako przyjemność (*bonum delectabile*) i w ten sposób ułatwia czynności zwierząt, zgodne z celami jednostki albo gatunku, nie wystarcza człowiekowi, zdolnemu do poznania celów natury i dlatego człowiek powoduje się też wymaganiami obiektywnego porządku, zamiarem natury, czyli godziwością (*bonum honestum*). Sankcją tego obowiązku względem godziwości jest uznanie ze strony sumienia szacunek ze strony społeczeństwa i t. d.

Ale dobro godziwe, jako częściowe, nie przedstawia jeszcze dla woli absolutnej konieczności moralnej, którą człowiek poznaje jako bezwzględny obowiązek<sup>1)</sup>. Musi więc tej konieczności odpowia-

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Philipp Kneib, *Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung* w czasop. „Der Katholik“ 1906, t. 34, str. 95.

dać dobro bezwzględne a tem jest Bóg, sankcją tego obowiązku musi być przyjemność czyli szczęście również bezwzględne, a tem jest szczęśliwość w Bogu.

Powaga tedy Boska głosu sumienia jedynie zdolną jest wytłumaczyć absolutne nakazy moralne z bezwzględnym obowiązkiem ze strony człowieka.

Systemy moralne, które głoszą autonomję rozumu lub wogóle wykluczają Boga z moralności, pozostawiają tę zasadniczą podstawę moralności, jaką jest obowiązek, bez odpowiedzi, albo też — jak zobaczymy w rozdziale następnym — postawia, konieczność moralną w formie nieodpowiadającej godności natury i rozumu ludzkiego.

---

## ROZDZIAŁ III.

### Falszywe teorie o sumieniu.

Teorie o powstaniu i istocie sumienia, które snują się wśród dzieł filozofów XVIII i XIX wieku są tak różnorodne, że trudno jest ująć je w pewien system, lub sklasyfikować według zasadniczych poglądów filozofii nowoczesnej.

W kwestji genezy sumienia dadzą się jednakże zauważyć dwa kierunki: pierwszy, który można określić nazwą natywizmu<sup>1)</sup>, tłumaczy powstanie sumienia wrodzoną formą poznania (aprioryzm), lub specjalną, również wrodzoną władzą poznawczą zła lub dobra moralnego, czyli t. zw. zmysłem moralnym (moral sense), drugi t. zw. kierunek empirystyczny, występujący w nowszej etyce filozoficznej najczęściej w formie utylitaryzmu, upatruje w zewnętrznych stosunkach człowieka

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Otto Kirn, Grundriss der theol. Ethik, Leipzig 1906, str. 22 i Dr. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894, str. 195.

i w doświadczeniu czerpanem z rozwojem życia ludzkiego, jedyne źródło i początek sumienia.

Na specjalną uwagę zasługują empiryści, stojący pod wpływem teorii ewolucji, którzy w imię zasad ewolucjonizmu chcą rozwiązać problem genezy i istoty sumienia.

Teoria natywizmu ma głównego reprezentanta w osobie królewieckiego filozofa Emanuela Kanta (1724—1804), uwielbianego przez swych zwolenników, jako twórcę nowej etyki, w której nauka o sumieniu ma tworzyć dżadem w koronie sławy wielkiego myśliciela<sup>1)</sup>.

Etyce Kanta przypisuje się zwyczajnie charakter apriorystyczny, myślą bowiem przewodnią i zasadą, na której Kant buduje, jest teza, że wszystkie pojęcia moralne mają swój początek, swą siedzibę w rozumie i to a priori t. z., że są subiektywną, wrodzoną umysłowi formą, przed zetknięciem się z przedmiotem nadaną.

Na pytanie, co jest moralnie dobrem, odpowiada Kant, że prawdziwie i bez ograniczenia dobrem jest tylko dobra wola, która opiera się na

---

<sup>1)</sup> Por. Ks. Dr. Pawlicki, *Historja filizofji nowożytnej*, Kraków 1866 str. 242 i 243 (rękopis). Że pomysły Kanta w dziedzinie etyki nie są oryginalne i najważniejszych zagadnień etycznych nie rozwiązują por. Jodl Friedr., *Geschichte der Ethik*, Stuttgart 1888, t. II. str. 43.

dwu czynnikach: obiektywnym t. j. prawie przepisującym pewną czynność i subiektywnym t. j. maksymie, która pcha wolę do spełnienia przepisanej czynności. Jeśli wola spełnia czynność przepisaną nie dla obowiązku, nie z szacunku dla prawa, ale dla pewnej korzyści lub skłonności, powodując się żądzą jakiegokolwiek dobra, choćby miłością bożą, natenczas czynność jest tylko legalną (blosse Legalität nicht Moralität)<sup>1)</sup>; czynność moralna jest tylko ta, którą się spełnia z poczucia obowiązku dla samego prawa.

Na tem właśnie polega — zdaniem Kanta — autonomia człowieka, że normę i pobudkę czynu bierze ze siebie wyłącznie, sam sobie jest prawodawcą, a prawo jest jego własnem dziełem; prawo narzucone z zewnątrz (heteronomja) nie prowadzi do moralności, gdyż ono wymusza posłuszeństwo.

Wykluczając wszelkie dobra, pociągające wolę, zastąpił je Kant t. zw. powszechnością maksymy, czyli ogólną prawidłowością. „Czyń tak, by maksyma twych czynności mogła być ogólnem prawem“<sup>2)</sup>. Człowiek n. p. wiarołomny

<sup>1)</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphisik der Sitten, II. rozz.: Die Heteronomie des Willens, IV, str. 67. (wydanie dzieł Kanta przez Hartensteina, Berlin, 1838).

<sup>2)</sup> Grundlegung zur Metaph. der Sitten II. Absch., IV str. 38 i 42. „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“.

musi sobie powiedzieć, że gdyby jego maksyma została ogólnem prawem, na świecie panowałyby nieufność i niepewność, egoista musi myśleć o tem, że jego maksyma stosowana w wypadkach, kiedy on sam potrzebuje pomocy bliźniego, pozbawiłaby go wszelkiego współczucia i pomocy ze strony innych ludzi i t. d.

Przeciwno prawu moralnemu występują często nasze skłonności, prawo jednakże nie ustępuje, ale jako pierwotna forma umysłu ciągle nalega i naciska, by je wypełniono, a rozkaz jego jest bezwarunkowy: czyń tak koniecznie (kategorischer Imperativ).

Kant, który — jak trafnie zaznacza ks. Morawski — miał dobre zamiary, ale nieszczęśliwą rękę, ilekroć usiłował coś pozytywnego postanowić<sup>1)</sup>, stworzył zasady w etyce, które działają destruktywnie na całokształt życia moralnego. Ma wprawdzie Kant jeszcze pewne zalety, których brak jego współczesnym myślicielom: w formie tkwiącej w naturze ludzkiego umysłu jest pewne uznanie prawa naturalnego, błąd jest tylko w suppozycji, że ta forma jest z góry dana i od przedmiotu niezależna; za zasługę należy również Kantowi pochylić energicznie zaakcentowanie obowiązku i po-

---

<sup>1)</sup> Ks. Morawski M., Podstawy etyki i prawa, Kraków 1891, zesz. I., str. 74.

święcenia osobistej korzyści i przyjemności dla prawa; z tem wszystkim jednakże system moralny Kanta nie wytrzymuje krytyki rozumowej.

Apriorystyczna, subiektywna forma umysłu jako moralne prawo Kanta, objawiająca się rozkazem kategorycznym, byłaby zatem tem zjawiskiem, które w etyce katolickiej zwiemy sumieniem lub nakazem sumienia.

Takie sumienie jednakże różni się bardzo od pojęcia sumienia w rozumieniu filozofji katolickiej i nauki Kościoła. I tak:

1. Rozum praktyczny dyktujący prawo moralne u Kanta jest najwyższym prawodawcą, ostatnią instancją, poza którą wyjść już nie można, a to ze względu, że posłuszeństwo względem kogo innego, mogłoby być następstwem tylko egoistycznego strachu, a nie wewnętrznego poznania.

Natomiast w etyce katolickiej mamy prawo wrodzone, które również poznaje rozum, ale sprawcą i pierwowzorem tego prawa jest sam Bóg tak, że rozkaz prawa jest rozkazem bożym.

Posłuszeństwo zaś względem Boga nie jest bynajmniej następstwem egoistycznego strachu; idea Boga jako absolutnej prawdy i świętości, jako pierwowzór duszy ludzkiej, wprowadza cudowną harmonję między powinnością a chceniem

i tworzy jedyną pewną i trwałą podstawę zobowiązań i sankcji moralnej.

2. Prawo moralne Kanta ma czysto formalny charakter, rozum praktyczny wyklucza wszelkie materialne cele, wszelkie obiektywne wartości i dobra; istotą prawa moralnego jest tylko szacunek dla obowiązku jako takiego. W ten sposób nie oznacza Kant żadnego możliwego bodźca czynu, któryby wiązał wolę z normą moralną, a tem samem nie może usprawiedliwić kategorycznego rozkazu. W etyce katolickiej rozkaz bezwzględny sumienia jest umotywowany dobrem bezwzględnem, bezwarunkowo naturze ludzkiej potrzebnem i dlatego powinność ma też wartość bezwzględną.

3. Rozkaz sumienia u Kanta jest formą aprioryczną, jest rozkazem i normą przed zetknięciem z przedmiotem nadaną, podczas gdy rozum — jak uczy doświadczenie — nie rozkazuje w rozumieniu kantowskiem t. j. ślepo, bez podania racji, ale przedkłada woli normę postępowania, której nie wysnuwa ze siebie, lecz wywodzi rozumowaniem z przedmiotowego porządku rzeczy.

4. Sumienie u Kanta rozkazuje bezwzględnie, nie podając żadnych racji, dlaczego mam tak, a nie inaczej postąpić, gdy tymczasem z doświadczenia wiemy, że nasze sumienie „rezonuje“; wydając rozkaz lub nakaz sumienie zwyczajnie go motywuje i to racjami czerpanymi z przedmiotowego

porządku rzeczy; w głosie sumienia słyszymy często zdanie: „Twój czyn jest niesprawiedliwy, szkodliwy dla społeczeństwa“ i t. d.

5. Gdyby wreszcie sumienie było formą pierwotną, wrodzoną, każdy człowiek odczuwałby w ten sam sposób tę formę; nie byłoby więc żadnej różnicy w sądach moralności, sumienia byłoby identyczne u wszystkich ludzi, a że tak nie jest więc i takiej subiektywnej formy przypuścić nie wolno.

Etyka katolicka, przyjmując sumienie, jako wrodzoną dyspozycję rozumu do poznania prawd moralnych i stosowania ich w życiu, potrafi należycie wytłumaczyć ogólną zgodność w głównych zasadach moralnych a równocześnie rozbieżność w dalszych dedukcjach i zastosowaniach prawa moralnego.

Takby wyglądało sumienie Kanta w tem znaczeniu, jak je ogólnie ludzie rozumieją i jak je przedstawia etyka katolicka. Kant jednakże używał rzadziej wyrażenia „sumienie“ w powyższym zakresie, natomiast zacieśnił pojęcie sumienia i dostosował je do swych pojęć etycznych.

Jeśli chodzi o genezę sumienia, to wiemy, że — zdaniem Kanta — należy jej szukać w wrodzonej formie umysłu gdyż „sumienie nie jest czemś dającym się nabyć i niema obowiązku postarania

się o nie; każdy bowiem człowiek, jako istota moralna ma sumienie pierwotnie w sobie (ursprünglich)<sup>1)</sup>“.

Sumienie kantowskie jest funkcją praktycznego rozumu, która „w każdym wypadku prawa przedstawia człowiekowi obowiązek uwolnienia lub potępienia pewnych czynności<sup>2)</sup>); nie jest wprawdzie sumienie u Kanta osobną władzą, ale funkcją istniejącej już władzy. Od sumienia należy odróżnić dokładnie uczucie moralne, które nie jest niczem innym, jeno wrażliwością na przyjemność lub nieprzyjemność, jaka się rodzi przy zgodności lub niezgodności uczynków z prawem<sup>3)</sup>).

Funkcja sumienia, według Kanta, nie polega na tem, by ono wydawało sąd, czy jakaś czynność jest dobrą czy złą t. zn. czy odpowiada lub sprzeciwia się prawu moralnemu, o tem wydaje sąd sam rozum<sup>4)</sup>); rozum praktyczny stawia regułę,

<sup>1)</sup> Zobacz Kants sämtliche Werke, Gesamtausgabe von Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838, t. IX. str. 247 nn.

<sup>2)</sup> Tugendlehre IX. str. 248 (wyd. cytow.).

<sup>3)</sup> t. IX. str. 246, 348. wyd. przyt.

<sup>4)</sup> tom X. str. 224: „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand nicht das Gewissen“.

według której należy postępować, siła sądenia moralnego (zdolność wydawania sądów moralnych) (die moralische Urtheilskraft) rozstrzyga, czy dany wypadek podpada pod tę regułę, wreszcie znów rozum łączy prawo z czynnością, czy to potępiając, czy uwalniając człowieka. Cały ten proces osądu moralnego odbywa się przed pewnego rodzaju trybunałem wewnętrznym (innerer Gerichtshof<sup>1)</sup>), przed którym staje człowiek jak przed sędzią poniekąd obcym; świadomość tego wewnętrznego trybunału to jest właśnie *sumienie*. Sumienie towarzyszy wszystkim wymienionym aktom; towarzyszy prawodawstwu rozumu praktycznego i dlatego jest ono „świadomością, która sama dla siebie jest prawem“<sup>2)</sup>), obserwuje siłę moralnego sądenia i dlatego zwie się też „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“, czyli siłą sądenia, osądzającą siebie samą, wreszcie nadzoruje też wyrok rozumu, a mianowicie rozum osądza samego siebie, czy rzeczywiście z wszelką ostrożnością postąpił przy ocenie czynności; sumienie spełnia więc niejako funkcję kontrolora rozumu praktycznego.

Z opisanych powyżej funkcji sumienia kantowskiego wynika, że nie zawiera ono żadnej

---

<sup>1)</sup> t. IX. str. 293.

<sup>2)</sup> tom X, str. 224, 225.

treści, nie dyktuje żadnych nakazów, ale jest czysto formalną kontrolą rozumu. Takie pojęcie sumienia sprzeciwia się doświadczeniu; któż z nas bowiem nie wie, że sumienie wchodzi jako sędzia między nas a nasze czynności, jak pełne treści są jego nakazy i zakazy, które odnoszą się do życia praktycznego, głos sumienia t. j. sąd praktyczny o moralności uczynków, sumienie ostrzega, chwali lub gani, mając w pierwszym rzędzie na oku czyny ludzkie; dlatego słusznie zauważa Laas, że sumienie Kanta to „próżna forma skrupulatności“<sup>1)</sup>.

Przyjmując sumienie jako kontrolę rozumu, a raczej świadomość trybunału przed którym odbywa się akt moralnej oceny, nie uznaje Kant sumienia błędnego i nazywa go „ein Unding“; pomyłka jest możliwą w sądzie obiektywnym, w sądzie subiektywnym nie może być błędu, ponieważ sąd ten mówi tylko: że w ten sposób osądzam przedmiot, przedmiotem zaś sumienia jest wyłącznie formalna strona „czy osądziłem“ a nie treść t. zn. „jak osądziłem“.

Że takim sumieniem Kanta nie zachwycali się uczeni nawet z obozu niekatolickiego, świadczy fakt, że krytyka sumienia kantowskiego

---

<sup>1)</sup> Porównaj Laas, *Idealismus und Positivismus* str. 155 cytowane u Elsenhansa, *Wesen und Entstehung des Gewissens*, Leipzig 1894, str. 30.

u Schopenhauera, Kittla, Schlottmanna i całego szeregu uczonych wypadła bardzo ujemnie; charakterystycznym jest też niezgodność filozofów w tłumaczeniu pojęcia sumienia u Kanta tak, że zupełnie usprawiedliwionem jest zdanie Cathreina<sup>1)</sup>, „że pojęcie sumienia u Kanta jest chwiejne i niejasne“.

Oczywiście, że takie bez treści, czysto formalne sumienie jest etyce katolickiej zupełnie obce i zasadniczo różne od głosu sumienia t. j. od bezpośredniej, najbliższej normy naszego działania. Kant stoi nawet w tym wypadku w sprzeczności z ogólnym znaczeniem słowa „sumienie“ i wymyśla coś takiego, czemu zdrowy rozum ludzki nie może absolutnie przyklasnąć, by nie zadać kłamu wewnętrznemu doświadczeniu.

Sumienie i jego nakazy należało określić z chwilą, gdy tłumaczyło się prawo moralne i jego genezę, trudno było opuścić i ominąć to zjawisko; wobec jednakże zupełnej autonomji rozumu należało je dostosować do prawa t. j. apriorystycznej formy umysłu, — Kant uczynił to wyszukując cały aparat wiedzy filozoficznej, ale nie zdołał wytłumaczyć sumienia tak, jak tego żąda zdrowy rozum ludzki, który uważa sumienie za prawodawcę,

---

<sup>1)</sup> Cathrein, *Moralphil*<sup>4</sup>, I. B. str. 422.

a siebie za zobowiązanego wobec głosu sumienia; sumienie Kanta formalne i jednostronne nigdy nie umotywuje swego prawodawstwa i obowiązku względem siebie, a tak pozostanie tylko cczą formą bez najmniejszego wpływu na życie praktyczne.

Za przykładem Shaftesbury'ego przyjmuje wielu filozofów osobną, wrodzoną władzę poznawczą zła i dobra moralnego, która jest źródłem aktu sumienia. Ta władza, już przez Shafttebury'ego nazwana „moral sense“, zmysłem moralnym, leży między uczuciem a rozumem i reaguje w ten sposób przy wyobrażeniach pewnych czynności, że wywołuje względem jednych uczucia przyjemne, upodobania, względem drugich uczucia odrazy.

Według filozofa szkockiego Hutchesona<sup>1)</sup> [1694—1747] jest ten zmysł moralny wszystkim ludziom, nawet dzikim, wrodzony, zapomocą tego zmysłu odróżniamy dobro moralne (rzecz moralnie dobrą) bezpośrednio od innych spostrzeżeń, podobnie jak odczuwamy zadowolenie, jakie wywołuje w nas piękno lub nauka i odróżniamy je bezpośrednio od zadowolenia n. p. zmysłu smaku. Dlatego też ludzie nawet bez specjalnego dociekania

---

<sup>1)</sup> Por. Jodl. Fr. Geschichte der Ethik, I. Band, Stuttgart 1882, str. 223.

i wykształcenia poznają dobro moralne z powodu reagowania tej naturalnej władzy.

W miejsce zmysłu moralnego postawił Hume uczucie sympatji, a Adam Smith (1723—1790) filozof szkocki, uzupełnił pojęcie sympatji u Hume'a i określił dokładnie jego obiektywną i subiektywną stronę. Wstawiając się w położenie bliźniego, który został dotknięty pewną czynnością, reagujemy w formie wdzięczności lub zemsty na to, co innych dotyka, podobnie jak i na naszą krzywdę. Ten akt jest emocjonalnym korzeniem sprawiedliwości<sup>1)</sup>. Sympatja ma jednakże i subiektywną stronę; wzywamy się również w stan duszy działającego i czujemy to zadowolenie, jakie on odczuwa oczywiście dlatego, że sympatyzujemy z jego motywami. To samo tedy uczucie sympatji, przez które przyswajamy sobie wrażenia i motywy innych ludzi, stwarzając przez to podstawę do sądu moralnego o drugich, rządzi też sądami naszych bliźnich o nas i staje się regułą naszego praktycznego działania.

Przeciwko zmysłowi moralnemu, który — zdaniem Hume'a i Hutchesona — jest też subiektywnym źródłem poznania dobra moralnego, musimy zastrzec się tak w imię nauki, jak i doświadczenia. Każdy nieuprzedzony przyzna, że powoływanie się na uczucie, z natury ślepe, w tej tak wa-

---

<sup>1)</sup> Por. Jodl Fr. dz. przyt. str. 224 nn.

żnej kwestji, urąga wszelkim zasadom naukowym i nie tłómaczy bynajmniej przyczyny poznania moralnego. Z doświadczenia wiemy też, że niema moralnego zmysłu ani osobnego moralnego uczucia. Dobro lub zło moralne można objąć i rozróżnić rozumem, a nie odczuwać podobnie, jak nie odczuwa się, lecz poznaje jakiegokolwiek prawdy spekulatywne.

Gdyby wreszcie ludzie mieli wrodzony zmysł moralny, to zastosowanie ogólnych prawideł moralności, musiałyby być stanowczo zgodniejsze, niż to jest w rzeczywistości, bo natura ludzka z swemi zasadniczymi władzami jest w istocie wszędzie ta sama.

Teorja Smitha o uczuciu sympatji, jako źródle poznania moralnego, wykazuje tyle słabych stron<sup>1)</sup>, że nawet ci krytycy, którzy bardzo łagodnie oceniają Smitha, jak Wundt<sup>2)</sup>, Jodl<sup>3)</sup> stwierdzają dosadnie, że Smith nie podaje racji sympatji z motywami innych ludzi i że daleko mu jeszcze do wytłómaczenia głębokości i siły nakazów moralnych.

<sup>1)</sup> Por. Der Katholik, 1906. Bd. XXXIV, Kneib, Das Gewissen, sein Wesen und seine Entstehung str. 91, 92.

<sup>2)</sup> Wundt Wilhelm, Ethik<sup>3</sup>, Stuttgart 1892 str. 424.

<sup>3)</sup> Jodl Friedr., Geschichte der Ethik, tom. I, str. 256 dz. przyt.

Charakterystyczną jest rzeczą, że wogóle cały szereg nowszych filozofów podejmując myśl Shaftesbury'ego, Hume'a i Hutchesona widzi istotę sumienia w uczuciu, a rozumowi wyznacza stanowisko bierne.

Sumienie — zdaniem Wundta — polega w pierwszym rzędzie na uczuciu; wprawdzie sumienie może być — jego zdaniem — afektem, sądem, popędem, ale uczucie stoi zawsze na pierwszym miejscu, gdyż wszelka czynność dobrowolna jest wyływem popędów i uczuć, a nie czystego poznania obowiązku<sup>1)</sup>. Dr. Elsenhans<sup>2)</sup> uważa uczucie za źródło i ziarno sumienia, a Carring<sup>3)</sup> twierdzi, że sumienie polega na wrodzonej skłonności odczuwania dobra i zła moralnego.

Wszyscy ci filozofowie grzeszą przedewszystkiem pewną niekonsekwencją choćby z tego względu,

1) Wund, Ethik II<sup>3</sup>, str. 91. „Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen... Es ist daher unmöglich, das der Mensch durch ein reines von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demenfolgs in seinen Urtheilen über Handlungen bestimmt werde“.

2) Dr. Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig 1894, str. 172.

3) Dr. G. Carring. Das Gewissen, Berlin-Bern, 1901, str. 73.

że w sumieniu powstają często wątpliwości, skrupuły, które trzeba usuwać nieraz moralnem rozważaniem lub pouczeniem; w tych tedy wypadkach rozważania polega sumienie bezsprzecznie na funkcji rozumu, niema zatem powodu, aby i w innych wypadkach odsunąć rozum, a zastępować go uczuciem.

Powoływanie się przez zwolenników moralności uczuciowej na fakta radości, pociechy lub smutku, niczego nie dowodzi, gdyż objawy te są tylko okolicznościami towarzyszącymi głosowi sumienia, lub skutkiem sądu moralnego o naszych czynnościach, a nie istotą sumienia<sup>1)</sup>). Działanie dobrego, czy złego sumienia nie ogranicza się tylko do rozumu, lecz przenosi się na władzę pożądania, wywołując uczucia radości i pociechy, lub trwogi i niepokoju; istota jednakże sumienia polega na poznaniu i sądzie rozumowym.

Przyjmować wreszcie uczucie jako podstawę moralności, to znaczy budować system moralny chwiejny i niezdolny do wytworzenia i kształcenia charakteru. Uczucia bowiem, jako w przeważnej mierze zjawiska zmysłowe<sup>2)</sup>), wykazują wszystkie

---

<sup>1)</sup> Patrz poniżej str. 42 nn.

<sup>2)</sup> Por. D. Mercier, Psychologie Bd. II. aus dem französischen übers. v. Habrich Kempten u. München 1907. str. 168.

własności życia zmysłowego: są przede wszystkim niestałe, przelotne, indywidualne i nie mają wewnętrznej miary.

Z powodu zmienności i niestałości uczuć sumienie zmieniałoby co chwila swą barwę, nieraz zależnie od dyspozycji cielesnej lub nerwowej człowieka. Z takiego punktu widzenia nie byłoby może śmiesznością wyrażenie Nietschego, że sumienie dobre to zjawisko fizjologiczne jako następstwo należytego trawienia; usprawiedliwionem byłoby też powiedzenie Sudermana: „Niema obowiązków, są tylko nerwy“.

Uczucie nie ma wewnętrznej miary, a raczej granicy i dlatego prowadzi często do błędu lub z jednej ostateczności wpada w drugą. Sfera zmysłowa człowieka jest według Platona ἀπειρον, nieokreśloną, bez formy, to też musi być kierowana i temperowana przez stronę duchową<sup>1)</sup>; w przeciwnym razie nie będzie nigdy miary w wykonywaniu czynu dobrego, uczucie nie kierowane rozumem sprowadzi przeczulenie objawiające się w wielkiej wrażliwości, nieuzasadnionej trwodze i niepokoju.

---

<sup>1)</sup> Cf. Summa theol. 1, 2, q. 59 art. 1; De verit. q. 26, art. 7: Modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit; quae discretis non servatur, cum homo ex aliquo impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum procedit.

Jeśli wreszcie uczucia indywidualnie różne mają być probierzem wewnętrznej moralności, natenczas etyka przestaje być nauką, gdyż prawo moralne nie będzie ogólną maksymą; człowiek zaś, pozbawiony kontroli władz umysłowych, stanie się igraszką i ofiarą namiętności.

Do teoryj natywistycznych należy również zaliczyć system Döringa, który uważa sumienie za wrodzony popęd do oceny siebie samego<sup>1)</sup>; wychodząc z założenia, że jakiś przedmiot o tyle jest dobry, o ile zadowala naszą potrzebę, nazywa Döring największą potrzebą ludzką, potrzebę uzasadnionej oceny siebie samego, a największym dobrem zadowolenie tej potrzeby, ku czemu ma służyć właśnie wrodzony popęd zwany sumieniem.

Nie wchodząc głębiej w ocenę normy moralności u Döringa, który hołduje utylitaryzmowi, nie możemy zgodzić się na skwalifikowanie sumienia jako popędu z tego względu, że popęd właściwie nie może błędzić, a sumienie często jest błędne, a powtóre że popęd, z natury ślepy i nieświadomy, nie może być normą ani kierownikiem naszego życia, które to funkcje spełnia sumienie.

---

<sup>1)</sup> Philosophische Güterlehre, Berlin 1888 str. 232.

Najbliżej prawdy stałyby tłumaczenia sumienia Hofmanna<sup>1)</sup> i Schmidta<sup>2)</sup>; Hofmann przyjmuje w woli ludzkiej ciągłą subiektywną gotowość do ułożenia stosunku między poszczególnymi uczynkami, a występującą w chwili działania normą t. j. Wolą Bożą. Do istoty sumienia należy według niego: gotowość woli do ułożenia wspomnianego stosunku i stojąca również w pogotowiu norma obiektywna; sumienie jest tedy organem bożej sprawiedliwości w świadomości ludzkiej; u Schmidta nosi sumienie nazwę centralnego, religijno-moralnego organu, który jest wrodzony naturze ludzkiej, podlega jednakże rozwojowi.

Te ostatnie dwie teorie możnaby nawet pogodzić z nauką Kościoła i z pojęciem sumienia w etyce katolickiej; w rzeczywistości jednak są to określenia niejasne, na których dnie pokutuje „zmysł moralny“ Shaftesbery'ego z pewnem zabarwieniem teologicznem.

W systemie natywiistów nie można było rozwiązać, a raczej uzasadnić pewnych niezgodności w zapatrywaniach moralnych rozmaitych ludów; sztuczne pogodzenie tego zjawiska z powyższemi teorjami, nie mogło przemówić do przekonania

<sup>1)</sup> Rudolf Hofman, Die Lehre vom Gewissen, Leipzig 1866 str. 13 i 159.

<sup>2)</sup> Schmidt, Das Gewissen, Leipzig 1889, str. 369.

uczonych i wywołało znamienny zresztą objaw w filozofji t. j. przerzucenie się w drugą ostateczność.

Pojęcia moralne są zmienne i niezgodne, gdyż w etyce niema nic stałego, lecz tylko dówolność, zwyczaje i przesady; sumienie ludzkie nie jest niczem innym, jak produktem doświadczenia, historii, gospodarczego rozwoju, a w każdym razie należy szukać jego genezy nie w naturze ludzkiej, ale w odniesieniu do społeczeństwa, — w ten mniej więcej sposób przemawia obóz filozofów, stojących przeważnie na gruncie materialistycznym, a w etyce hołdujących utylitaryzmowi.

Teorie te objęte, w przeciwieństwie do poprzednich, wspólną nazwą empiryzmu zgadzają się w tem, że natury ludzkiej nie można badać w odosobnieniu od społeczeństwa, które jest miejscem działania moralnego jednostki i które podsuwa ludziom gotowe poglądy moralne, jakie się rozwinęły i utrwaliły w rozwoju ludzkości; rozchodzą się jednakże w uzasadnianiu swych hipotez. I tak:

Ritschl<sup>1)</sup> widzi w sumieniu wytwór dobrego wychowania i nauki; nawet sumienie prawodawcze przeduczynkowe jest nabyte i to z chwilą, gdy jednostka wstępuje do społeczeństwa i przejmuje

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Elsenhans str. 209 nn.

jego dorobek duchowy. To tłumaczenie genezy sumienia jest doprawdy tak mało naukowe i wprost bezpodstawne, że już Elsenhans<sup>1)</sup> określa je jako „naiwny empiryzm“, który na każdym kroku własnymi argumentami się pobija. Ileż to bowiem razy indywidualne sądy moralności stoją w sprzeczności z utartymi poglądami społeczeństwa, a wtedy oczywiście trudno ich początku szukać w społeczności.

A zresztą zapas sądów moralnych, które znajdują swe zastosowanie w pewnym społeczeństwie powstał nie innym sposobem, jeno właśnie przez współdziałanie jednostek tak, że ostateczną przyczyną sądów moralnych ogółu zawsze będzie jednostka, czyli natura ludzka jako taka. Feuerbach Ludwik (1804—1872), gorący apostoł nauki słynnego reprezentanta Epikureizmu Jeremjasza Benthama każe szukać praw moralnych w współżyciu człowieka z innymi ludźmi, a sumienie określa jako „echo głosu zemsty ze strony pokrzywdzonego“<sup>2)</sup>. Genezy sumienia należy szukać w „mojem Ja poza mną, w zmysłowym Ty“; człowiek, który z doświadczenia wie co to jest krzywda, czy ból, potrafi się postawić w położenie człowieka, któremu

---

<sup>1)</sup> l. c. str. 210.

<sup>2)</sup> Por. Friedrich Jodl. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart 1889, Band II. str. 280 i 281.

ból sprawił i w ten sposób żałować wyrządzonej krzywdy; sumienie jest tedy mojem Ja na miejscu obrażonego Ty, a więc zastępcą szczęśliwości bliźniego na podstawie własnego popędu do szczęścia. Kto nigdy nie widział lub nie odczuł kary, nigdy nie słyszał wyrzutu od innego lub nie czynił innym wyrzutów, nie będzie też sam sobie robił wyrzutów; dlatego sumienie poszczególnych ludzi jest produktem rozwoju ludzkiego, dzielącym jego zmienność.

John Stuart Mill (1806—1873) w poglądach swych na powstanie pojęć moralnych wychodzi z tej samej zasady, co i Feuerbach; punktem wyjścia u niego jest podobnie, jak u wszystkich utylitarystów przyjemność egoistyczna; że jednakże egoizm tylko sztucznie naciągnięty może wyjść na korzyść społeczeństwa, jak to chciał Bentham, gdyż ofiara jakiej wymaga od jednostki dobro społeczne jest bardzo często ofiarą bezwzględną czyli innemi słowy: przyjemność i powinność nie są w zgodzie na świecie, dlatego postarał się Mill o to, by tę zgodność, która nie istnieje przedmiotowo, nawiązać w podmiocie. Środkiem do spełnienia tego zadania jest u Milla asocjacja pojęć.

Istota sumienia u Milla polega na subiektywnem uczuciu, które jest bezinteresowne i łączy się z czystem pojęciem obowiązku. Moralne uczucia nie są jednakże pierwotną, składową częścią

ludzkiej natury, ale jej naturalnem wy wpływem, tak jak naturalną rzeczą jest mówienie, wyciąganie wniosków, budowanie miast, chociaż to wszystko jest nabytem. Dwa czynniki składają się na powstanie uczucia moralnego: asocjacja t. j. kojarzenie uczucia obowiązku z uczuciem pożyteczności i jako podstawa: uczucia społeczne. W dzieciństwie karcono nas za pewne postęпки, za inne nagradzano; w wieku późniejszym sam rozum spostrzegął, iż z pierwszych czynności, z dobrem ogólnem niezgodnych wynika bardzo często przykrość dla nas samych, a z drugich t. j. zgodnych z dobrem ogólnem pewna przyjemność i korzyść; stąd tedy przez asocjację pojęć wytworzył się w naszym psychicznym ustroju ogólny wstręt do tego, co niemoralne, a pociąg do tego co moralne. Ten pociąg, a raczej uczucie stało się z czasem wprost naturalnem tak, że nawet wtedy, gdy nie przewidujemy nic złego lub szkodliwego z naszych czynności, instynktownie odwracamy się od zła (sumienie przeduczynkowe), a jeśli pomimo tego naturalnego wstrętu zły uczynek popełniamy, doznajemy nieprzyjemnego wrażenia (wyrzuty sumienia).

Pomijając teorię uutilitaryzmu i przesadzonych uczuć społecznych u Milla, która sama się zwalcza choćby tylko tym faktem, że nie uznając odosobnionego szczęścia jednostki za normę moral-

ności, uznaje tę normę w szczęściu wielu, które przecież niczem innym nie jest jak szczęściem poszczególnych jednostek<sup>1)</sup>, nie możemy się zgodzić bez poniżenia godności ludzkiej na tak niskie i niegodne człowieka sumienie; człowiek moralny w systemie Milla nie wiele się różni od zwierzęcia, które pewnych rzeczy unika, a inne wypełnia jedynie dlatego, że w jego wyobraźni towarzyszą tym czynnościom dawne wrażenia doznanej kary lub nagrody; takie same poziome sumienie byłoby udziałem człowieka w teorii Feuerbacha, która właściwie różni się od systemu Milla tylko brakiem zastosowania asocjacji i przesadnym akcentowaniem uczucia egoistycznej przyjemności.

Wskazówki doświadczenia, które tak wielką rolę odgrywają w powstaniu uczuć moralnych u Feuerbacha i Milla, nie są identyczne z sądami sumienia; wszak często doświadczenie uczy nas, że uczynek nie spotka się z nagrodą, lecz z naganą, a nawet z karą, a mimo to sumienie każe go wypełnić<sup>2)</sup>. Nie ulega też najmniejszej wątpliwości, że uczynki, o których doświadczenie mówi, że łączą się zwykle z nagrodą i pochwałą, sumienie często potępi i zgani.

---

<sup>1)</sup> Por. Cathrein *Moralph*<sup>4</sup> 1904 t. 1. str. 250.

<sup>2)</sup> Por. działalność Antygony, powyżej str. 16.

Doświadczenie nie obejmuje wszystkich wypadków i najrozmaitszych okoliczności życiowych, może się tedy zdarzyć, że czyn, o którym doświadczenie poucza, że zwyczajnie łączy się z karą lub nieprzyjemnością, w pewnym konkretnym wypadku ujdzie bezkarnie; z chwilą tedy, gdy rozum tę bezkarność zatwierdzi a równocześnie skonstatuje wielki przyrost korzyści lub przyjemności, człowiek nie pójdzie za głosem doświadczenia czyli tego pseudo-sumienia, które ma tak znikomą podstawę, ale raczej wybierze zło, dające chwilową korzyść lub przyjemność.

Obowiązek każe mi często narażać się, każe mi poskromić namiętności, staczać walkę ze sobą samym; gdyby to wszystko miało dziać się jedynie dla wspomnienia lub wyobrażenia kary lub nagrody, to siła namiętności wzięłaby zawsze górę, w sumieniu tak poziomem nie znalazłby człowiek nigdy oparcia i zapory.

A zresztą doświadczenie wewnętrzne dyktuje mi, że między wyobrażeniami i wspomnieniami, które grają wielką rolę w życiu potocznym, a uroczystym i rozkazującym głosem sumienia zachodzi istotna różnica; moralna głębia mojej istoty czyli sumienie — jak słusznie zauważa ks. Morawski — nie da się nawet porównać z temi wyobrażeniami, a zredukowanie głosu sumienia do wspomnianych

pojęć assocjacji zadaje kłam mojemu wewnętrznemu doświadczeniu<sup>1)</sup>.

Do teorii Milla, która istotę sumienia zasadza na skojarzonym z postępkami uczuciu przykrości lub przyjemności, stosuje się to wszystko również, co powiedzieliśmy wyżej o wrodzonej władzy uczucia moralnego<sup>2)</sup>, dodaćby można jeszcze i ten zapoznany fakt przez zwolenników moralności uczuciowej, że prócz uczucia moralnego są w piersi ludzkiej i inne uczucia, które są fizycznie znacznie silniejsze i same w sobie niezakazane, jak miłość własnego życia, majątku etc., które w rozlicznych wypadkach sprzeciwiają się bezpośredniemu uczuciu moralnemu. W takich konfliktach, człowiek skłonny z natury do zwrócenia się w stronę uczucia mocniejszego, łatwo załatwi się z prawem moralnym a przynajmniej o wiele łatwiej niż w tym wypadku, gdyby rozum badał i kontrolował uczucie<sup>3)</sup>.

Tłómaczenie objawów sumienia i jego początku w tej formie, jak ją nam przedstawiali utylitaryści, nie dało się pogodzić z doświadczeniem, tę tedy

<sup>1)</sup> Przegląd powsz. 1884 r. art: Czy jest możebna moralność sekularyzowana? str. 340,

<sup>2)</sup> Por. str. 68 nn.

<sup>3)</sup> Por. Dr. Joseph Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln 1911, str. 81.

słabą stronę utylitaryzmu wzmocnił nowym pomysłem Darwin (1809—1882), który w swem dziele „O pochodzeniu człowieka“ nakreślił podstawy swej etyki<sup>1)</sup>. Darwin szuka początku uczuć moralnych w wrodzonych lub odziedziczonych instynktach społecznych zwierząt, zwłaszcza w sympatji, a te instynkty powstały pierwotnie, podobnie jak u niższych zwierząt drogą doboru naturalnego; z rozwojem intelektualnych zdolności, w ciągłej walce instynktów osobistych z instynktami socjalnymi przez dziedziczenie przyzwyczajenia, wreszcie przez wzgląd na pochwałę lub na naganę drugich, rozwija się powoli sumienie, człowiek staje się istotą moralną<sup>2)</sup>.

Podstawą uczucia moralnego — w systemie Darwina — są instynkty społeczne wrodzone lub odziedziczone tak u człowieka, jak u zwierząt; na pytanie dlaczego mamy iść raczej za instynktem społecznym, a nie za instynktem osobistym lub jakkolwiek silniejszą od instynktu społecznego żądzą, daje nam Darwin następującą odpowiedź:

---

<sup>1)</sup> Darwin, *Die Abstammung des Menschen*, übersetzt von V. Carus, Stuttgart 1883, I. Theil, 4 i 5 caput str. 61—137.

<sup>2)</sup> Darwin, dz. przyt. str. 104. Darwin identyfikuje sumienie z uczuciem moralnem, raz tylko robi różnicę twierdząc, że uczucie dyktuje, co powinniśmy czynić, a sumienie chwali lub gani nasze postęпки (*conscientia consequens*).

Z chwilą rozwinięcia się zdolności intelektualnych, stają nam przed oczyma nasze postęпки egoistyczne, porównujemy je z instynktem sympatji i z tem, co ludzie uważają za pochwały godne, a co ganią i wtedy postanawiamy inaczej postąpić w przyszłości; jednym słowem budzi się w nas sumienie, które „zawsze patrzy wstecz, a jest wskaźnikiem przyszłości“<sup>1)</sup>).

Ważnym elementem uczucia moralnego jest też — zdaniem Darwina<sup>2)</sup> — opinja publiczna; ona określa w znacznej mierze nasze czynności, kto jej nie uwzględnia, nie może być bezpiecznym przed wyrzutami sumienia.

Darwin chciał wprawdzie poprawić etykę utilitarną i posunął ją rzeczywiście krok naprzód, ale nie wyprowadził jej z błędnego koła, w którym się ciągle obraca po to, by napowrót znaleźć się w tym samym punkcie, z którego wyszła t. j. w zwyczajnym epikureizmie.

Teorię Darwina wprowadził i zastosował do świata zjawisk duchowych Herbert Spencer<sup>3)</sup>, którego sam Darwin zwie „naszym największym filozofem“. Nauka moralności Spencera, skreślona na

---

<sup>1)</sup> Darwin, dz. przyt. str. 107.

<sup>2)</sup> Darwin dz. przyt. str. 8.

<sup>3)</sup> Spencer Herbert, *Data of Ethics*<sup>3</sup> London 1881  
übers. v. Vetter, Stuttgart 1889.

podstawie teorii rozwoju, znalazła nietylko w Anglii ale i w innych krajach głośny poklask. Alfred Fouillée nazywa ją „wschodzącą gwiazdą“ i twierdzi, że poza tą nauką niema innego wyjaśnienia rozwoju jestestw, jak cud, to jest abdykacja wiedzy<sup>1)</sup>.

Spencer opiera etykę na procesie rozwoju: jeśli jednostka i całość ulegają prawom rozwoju, to z tego konieczny wniosek, że i zjawiska jestestw najwyższych, stanowiące przedmiot etyki, muszą tym prawom ulegać.

Szukając odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi „pierwiastek przymusu“ w naszych wyobrażeniach moralnych, rozwiązuje Spencer ten problem w następujący sposób: Istnieją dwa hamulce postępowania ludzkiego, a mianowicie wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne hamulce są to zorganizowane i skonsolidowane doświadczenia rasy ludzkiej, które wywołały odpowiednią modyfikację nerwową, a drogą dziedziczenia i ciągłego potęgowania się, wytworzyły pewne uczucia, odpowiadające czynnościom dobrym lub złym. Już niższe jestestwa — zdaniem Spencera — rządzą się całym splotem uczuć, a ogólna ich pomyślność zależy od pewnego poddania uczuć niższych uczu-

---

<sup>1)</sup> Alfred Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, Paris 1883, str. 12. nn.

ciom wyższym. Do tego zaś podporządkowania uczuć niższych czyli do panowania nad sobą dochodzą przez własne lub oddziedziczone doświadczenie, z rozwojem zaś społecznym wyrabia się siła umysłowa, potrzebna na wyprowadzenie wniosku z tych doświadczeń, poczem skupione wnioski jednostkowe zamieniają się w zasady powszechne i tradycyjne, któremi przejmują się każde wzrastające pokolenie. Sumienie jest tedy ze stanowiska historycznego oddziedziczonym zwyczajem, a w jednostkach opiera się na fizycznej dyspozycji.

Tłumacząc w ten sposób powstanie pojęć moralnych dłużnym był Spencer odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób do sądów tych, zaczerpniętych z doświadczenia o pożyteczności poddawania jednych uczuć drugim, przyłączyła się świadomość obowiązku i przymusu, którą z sądami temi zawsze łączymy. Otóż, jak Spencer tłumaczy ten przymus wewnętrzny? Pierwotną przyczyną przymusu — jego zdaniem — była obawa kar czyli zewnętrznych skutków pewnych postępów, obawa kary społecznej, politycznej i religijnej. U plemion najdzikszych, nie znających praw ani politycznych, ani religijnych, hamulcem powstrzymującym od zaspokojenia każdej zachcianki, była świadomość złych następstw, wynikających z gniewu innych dzikich, czyli obawa kary społecznej, na wyższym stopniu rozwoju obawa kary ze strony naczelnika plemie-

nia, czyli obawa kar politycznych, a wreszcie obawa przed duchami zmarłych, zwłaszcza naczelników plemion, czyli obawa kar religijnych. Jak wspomnieliśmy wyżej, oprócz tych trzech hamulców, utworzyły się także sądy ogólne na podstawie doświadczenia wewnętrznych z natury wypływających skutków postępowania. Otóż umysł ludzki rozważając skutki, jakie zgodnie z naturą, wynikają z pewnych czynności, uprzytomniał sobie obawę na myśl o karach zewnętrznych tych lub innych czynności i przez niedokładne kojarzenie pojęć, łączył kary zewnętrzne, z temi sądami, które się tylko na doświadczeniu skutków wewnętrznych opierały, wskutek czego te sądy ogólne, powstałe na podstawie doświadczenia nabierały wewnętrzного przymusu; duch ludzki uogólniał — oczywiście błędnie — pojęcie z zewnątrz grożącego przymusu; pojęcie zatem o obowiązku sumienia powstało wskutek naiwnego złudzenia, czyli pewnego qui pro quo; pomieszano bowiem zakazane przez władzę postęпки z niezakazanymi i do tych ostatnich stosowano to, co tylko do pierwszych się odnosiło. Tak tedy charakter konieczności i bezwzględności praw moralnych przeszedł w ciągu rozwoju ludzkości z państwowej powagi na czynności człć wieka a ten moment utrwalił się w świadomości drogą dziedziczenia procesów psychicznych.

Pogląd ewolucjonistów na genezę sumienia starał się wzmocnić obfitym materiałem etnologicznym Paweł Rée<sup>1)</sup> w swej książce „O powstaniu sumienia“. Rée dowodzi że sumienie powstało wogóle z biegiem czasu, czyli jest produktem historii.

Podobnie jak zjawiska, których przyczyn ludzie nie znali, tłumaczono często w sposób nadnaturalny, tak też i sumienie; autor przyrzeka znaleźć naturalne przyczyny sumienia. By te przyczyny odnaleźć należy badać nie współczesnych, ani też ludzi na wysokim stopniu kultury, ale trzeba zapytać się „ludożerców, by oni dali odpowiedź, czy wartości moralne są od wieków czy też powstały z biegiem czasu“<sup>2)</sup>. Świadczenia etnologów dawnych i nowszych czasów przemawiają za tem, że u ludów barbarzyńskich, a nawet u ludów cywilizowanych w najdawniejszych czasach uznawano za dobre lub złe przeciwieństwo tego, co dziś dyktuje sumienie. Sumienie tedy powstało z biegiem czasu, a przyczyną jego powstania jest: kara, sankcja kary przez bóstwo i moralne rozkazy lub zakazy. Za wyrządzoną krzywdę w dawnych czasach mścili się krewni pokrzywdzonego, mord odpłacano morderem na przestępcy lub nad

---

<sup>1)</sup> Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885.

<sup>2)</sup> dz. przyt., str. 14.

jego krewnymi; nieco później załatwiano krzywdy polubownie, a mianowicie: płacono pieniędzmi, by móc spokojnie pracować, a nie prowadzić ciągłych walk. Wkrótce na miejscu pokrzywdzonego stanęło państwo, dążące do ogólnego pokoju i ono karało przestępców. Do tej akcji państwa i do wymierzanych przezeń kar przyczyniła się sankcja ze strony bóstwa; bogowie podobni ludziom zakazują tego, czego zakazywali ludzie i pochwalają to, co u ludzi jest godnem pochwały. Prawa tedy nie przyszły — zdaniem Réego — z nieba, ale zeń wróciły.

Do tych praw przyłączyły się nakazy rozmaitych moralistów i stworzonych przez nich bogów, jak Buddy, Chrystusa i wielu innych.

To tedy, co państwo nakazywało, a bogowie pochwalali, znalazło u ludzi również pochwałę, a uczynki zakazane przez państwo i bogów, znalazły u ludzi też naganę i w ten sposób powstało uczucie sprawiedliwości czyli sumienie.

Zwolennikiem moralności opartej na ewolucji jest u nas Aleksander Świętochowski<sup>1)</sup>, który jednakże nie wygłasza osobnej doktryny, ale streszcza tylko dwutomowe dzieło E. Westmarcka:

---

<sup>1)</sup> Al. Świętochowski. Źródła moralności, Warszawa 1912 r.

The Origin and Development of Moral Ideas (London 1906—1908).

Świętochowski nie uznaje stałych i niezmiennych praw moralnych, dobroć lub złość pewnych uczynków są to pojęcia względne, gdyż moralność wogóle jest tylko „zbiorem obowiązujących lub zalecanych form postępowania w danym czasie lub miejscu“<sup>1)</sup>).

Pojęcia moralne wytworzyły się — zdaniem Świętochowskiego — z instynktu samozachowawczego i z instynktu płciowego; pierwszy wytworzył ogólne prawa korzyści, współdziałania i współobrony, drugi nauczył ludzi wielu cnót moralnych.

By zrozumieć początek i istotę sumienia, należy cofnąć się do człowieka pierwotnego, a wtedy zobaczymy, że człowiek żyjąc w trwałych związkach rodzinnych i społecznych, uznawał pewne ich konieczności i uważał je za konieczne normy postępowania temwięcej, że były zwyczajnie pożyteczne i przyjemne. Pod wpływem tedy doświadczeń powstawały grupy i kombinacje sądów, oceniających prawidłowość czyli moralność życia. Powtarzane często te kombinacje i doznawane przy tem wzruszenia wytworzyły pewną funkcję,

---

<sup>1)</sup> A. Świętochowski, dz. przyt. str. 11.

sprawiającą wrażenie odrębnego organu t. j. sumienia<sup>1)</sup>.

Taką jest w głównych zarysach nauka, o sumieniu w etyce ewolucjonistycznej. Teoria jednakże ewolucji, na której ta etyka się opiera jest w najlepszym razie, zdaniem nawet samego jej ojca Darwina, hipotezą niedowiedzioną, a zdaniem wielu uczonych, hipotezą z faktami niezgodną<sup>2)</sup> Etyka natomiast ewolucjonistów niezdolną jest w pierwszym rzędzie wytłómaczyć jednolitości i powszechności ogólnych prawd moralnych, czyli tego niczem niezaprzeczonego i dowiedzonego faktu, że główne przykazania porządku moralnego są w istocie swej (ogólne) internacjonalne i znajdują powszechne zastosowanie u ludów wszystkich stref i wszystkich czasów.

Ze stanowiska teistyczno - chrześcijańskiego nie sprawia to zjawisko najmniejszej trudności: Każdy człowiek nosi obraz Boga-Stwórcy w sobie, wszyscy ludzie pochodzą od jednej pary ludzkiej i mają jednakowe istotne skłonności, wszyscy mają rozum i wolną wolę i wszyscy tworzą sobie

<sup>1)</sup> Ostra krytyka dzieła Świętochowskiego znajduje się w książce Ks. Dr. St. Zegarlińskiego „Źródło moralności“, Poznań 1914. Por. też krytykę Florjana Zanieckiego w „Przeglądzie filozoficznym z 1913 r.

<sup>2)</sup> Por. Dr. Johann Ude. Der Darwinismus und sein Einfluss auf das moderne Geistesleben, Graz u. Wien 1909, str. 72, uwaga 1.

pewną sumę jednakich, ogólnych pojęć i zasad, tak w porządku teoretycznym, jak i praktycznym.

Dla zwolenników ewolucjonizmu pozostanie ten fakt zagadką nierozwiązaną, gdyż z ich stanowiska nie można mówić o jedności rodzaju ludzkiego, bo to jest twierdzenie — jak mówi Gumpłowicz — które „nie może się ostać przed forum naukowej krytyki“<sup>1)</sup>).

Zwolennicy ewolucji przeczą wyraźnie w swych dziełach jedności rodzaju ludzkiego i wyznają w przeważnej części hipotezę poligenizmu t. z. wywodzą każdą rasę ludzką, niezależnie od innych ras, z niższych przodków, względnie z całego szeregu pierwotnych hord, rozsypanych po rozmaitych częściach świata<sup>2)</sup>). Przy takim zaś założeniu trudno wytłumaczyć, w jaki sposób ludzie, różni pochodzeniem, rozwojem, charakterem, żyjący niezależnie od siebie, nabyli wszędzie tych samych zasad i pojęć moralnych.

Gdyby ewolucjoniści przyjęli nawet jednolite pochodzenie rodzaju ludzkiego, to i tak ta jedność

<sup>1)</sup> Por. Stimmen aus Maria Laach, Jahrgang 1909, I. Heft, Monistische Entwicklungslehre und Ethik vom Viktor Cathrein S. I. str. 187.

<sup>2)</sup> Por. Dr. Cathrein, Monistische Abstammungslehre und Ethik, Stimmen aus Maria Laach 1909, III Heft, str. 187 i 188.

przekonań pozostanie zagadką w ich systemie; przyjmując bowiem, że ludzie pozostawali niegdyś w takim stanie, w którym nie posiadali zgoła żągnych pojęć moralnych i że te podobnie jak i język wytworzyły się z rozwojem ludzkości, nie będą ciągle jeszcze mogli dać odpowiedzi, dlaczego ludzie mimo tak wielkich różnic rozwoju i charakterów przyszli do jednakich zasad moralnych i wśród tysięcy lat utrzymali je niezmienione, chociaż wszystko dookoła przekształcało się i zmieniało.

Do tej słabej strony ewolucjonizmu przyznaje się Rée, gdy mówi: Gdyby sumienie od dawien dawna te same czynności nakazywało i tych samych zakazywało, to wyjaśnienie tego powszechnie występującego prawa musiałoby wypaść nadnaturalnie. Pytanie bowiem, skąd wziął się ten dziwny gość w sercu ludzkim, kto go tam umieścił, zaprowadzi nas do Boga<sup>1)</sup>.

Twierdzenie jednakże ewolucjonistów o człowieku „pierwotnym“ bez mowy, i pojęć religijnych i moralnych opiera się jedynie na przypuszczeniach i domysłach, pozbawione jest natomiast wszelkiej historycznej podstawy. Wundt, który w historii mowy ludzkiej i powstawania pojęć religijnych, szuka świadectwa na powstanie pojęć i sądów

---

<sup>1)</sup> Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885, str. 31.

etycznych<sup>1)</sup> wyznaje sam na innym miejscu, gdy walczy z moralnością utylitarystyczną<sup>2)</sup>, powołując się na świadectwa historyczne, że „cały szereg przytoczonych świadectw historycznych wykazuje wielkie braki<sup>3)</sup>“

Etyka filozofów ewolucji nie wytłumaczy również obowiązku wobec głosu sumienia; kolizja instynktów u Darwina, która każe iść raczej za instynktem społecznym niż egoistycznym, nie podaje zupełnie motywu, dlaczego mamy raczej wybrać głos popędu społecznego zwłaszcza, jeśli on nie odpowiada naszym skłonnościom.

Modyfikacja nerwowa Spencera również nie ma należytego autorytetu, i daleką jest od tej głębokiej i doniosłej powagi głosu sumienia; doświadczenia nabyte z rozwojem mają wprawdzie wielką wartość, ale należą — jak uczy doświadczenie — do zupełnie innej sfery, niżli nakazy i zakazy sumienia.

By wytłumaczyć konieczność praw moralnych i ich przymus, twierdzi Spencer, że ten przymus przeszedł na prawa moralne z państwowej powagi,

<sup>1)</sup> Por. Dr. Kneib, dz. przyt. str. 83. .

<sup>2)</sup> Wundt, Ethik V<sub>3</sub>, str. 25 nn.

<sup>3)</sup> Wundt, dz. przyt. II. str. 97: Gewiss lückenlos ist die Reihe dieser Zeugnisse nicht.

z praw państwowych, gdy tymczasem prawa państwowe mogą nas zobowiązywać tylko w założeniu, że państwo ma prawo rozkazywać, a podwładni są obowiązani poddać się jego rozkazowi. Państwo może wprawdzie fizycznymi środkami zmusić podwładnych, ale nie może tego dokonać, by podwładni czuli się w sumieniu zobowiązanymi, jeśli im sumienie nie dyktuje prawa posłuszeństwa dla władzy.

Prawo moralne i prawo państwowe ukazują się w jednostce rozwiniętej jako dwa odrębne obowiązki, a nawet bardzo często pierwsze wchodzi w kolizję z drugim; zresztą prawo moralne żąda i obowiązuje — jak uczy doświadczenie — bez względu na prawo państwowe i nie ogląda się zupełnie na państwo; bardzo często sumienie każe iść przeciwko prawu państwowemu, a to, co prawa państwowe dyktują, sumienie gani i potępia.

Powaga prawa moralnego wreszcie jest w porównaniu z prawem państwowem o wiele większą; trudno zatem przypuścić, by prawo moralne było zamianą kar państwowych na kary wewnętrzne. Stosunek ten jest raczej odwrotny: Jeśli państwowe prawa mają powagę, to ta powaga przechodzi na nie z bezwzględного i koniecznego prawa moralnego.

Powoływanie się ze strony ewolucjonistów na fakta, że nawet najgłówniejsze zasady moralne,

nie były ludziom zawsze znane, że n. p. mord — jak twierdzi Rée — bardzo często nie uchodził za przestępstwo, jest zupełnie nieuzasadnione. Mord, zabójstwo były uważane wszędzie i zawsze za czyny niemoralne; nie wolno jednakże zapominać, że wychowanie, przyzwyczajenie i namiętności, które to czynniki tak wielką rolę odgrywają w rozwoju człowieka, mogły i w tym względzie sprowadzić pewną modyfikację. Taką modyfikację spotykamy u ludów, które każdego obcego człowieka uważały za wroga, w następstwie zaś takiego założenia usprawiedliwiały moralnie mord popełniony na obcym, a nawet go pochwalały. W wielu faktach, dla nas dzisiaj niewystarczających, widzieli ludzie dawni i po dziś dzień widzą ludzie na niższym stopniu kultury, dostateczny powód do pozbawienia życia bliźniego, zwłaszcza gdy chodzi o obronę własną. Oczywiście że w dalszych i trudniejszych zastosowaniach moralnych, taka modyfikacja się potęgowała, zależnie od rozwoju i kultury narodów<sup>1)</sup>.

Jeśli wreszcie sumienie jest wytworem doświadczeń, ciągle podległe zmianom i rozwojowi i nie wiele się różni od wrodzonych popędów i instynktów zwierzęcych, wtedy niema też na ziemi sankcji prawa moralnego; takie sumienie nie

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Kneib, dz. przyt. str. 63 nn.

wzbudza należnego poszanowania, wyrzuty sumienia będą wtedy drobnostką wobec przyrostu potęgi i przyjemności, jaką często osiąga człowiek, nie dając posłuchu wewnętrznemu głosowi.

Co się tyczy złudzenia i faktu pomieszania pojęć, któremi Spencer tłumaczy nakazy prawa moralnego, to doprawdy trudno przypuścić, by duch ludzki wszędzie i zawsze obrał ten błędny kierunek i wytrwał w nim przez tyle tysięcy lat aż do czasu Spencera. Sam Spencer widział zapewne niedorzeczność takiego przypuszczenia, dlatego broił je twierdzeniem, że poczucie obowiązku uznane teraz za błędne, musi stopniowo zamierać tak, że wkońcu wszyscy ludzie będą czynić z przyjemności to, co czynią teraz z obowiązku, a przeistoczenie takie dokona się wtedy, gdy proces przystosowania dostatecznie się rozwinie.

Gdybyśmy nawet przypuścili, że spełnią się marzenia Spencera a więc przyjdzie czas, w którym ludzie będą spełniać obowiązek jedynie dla przyjemności z wykluczeniem bodźców prawnych, religijnych i społecznych, to wtedy nie będzie właściwie czynów moralnych, bo do prawdziwego moralnego postępowania należy spełniane czynności z celem i sposobem, odpowiednim istocie rozumnej, a więc nie dla samej przyjemności; uczynek moralny suponuje wewnętrzne usposobienie moralne, od którego zależy w przeważnej mierze

wartość czynności zewnętrznych. Oczekiwany tedy „złoty wiek“ Spencera usunąłby wszelką moralność i jakiegokolwiek dążenia etyczne ze świata.

Charakterystycznym dla zwolenników ewolucji moralności jest fakt, jak oni wzajemnie zbijają się między sobą. Podczas gdy Kant i zwolennicy wrodzonego uczucia moralnego stawiają teorię, w której wszyscy ludzie powinni mieć sumienie identyczne, obóz materialistów chwyta się różnorodności pojęć moralnych i uważa ją za główny dowód swych poglądów o niestałości i rozwoju prawd moralnych. „Prawda tymczasem idzie po środku — jak trafnie zauważa ks. Morawski<sup>1)</sup>, — zadając kłam i jednemu i drugiemu. Ludzie zgadzają się w najogólniejszych i w najoczywistszych zasadach etycznych, a różnią się w dalszych konkluzjach i trudniejszych aplikacjach tych zasad.

Dowody, jakimi posługuje się Rée w swej sztucznej i naciąganej teorii o powstaniu sumienia, są bezwarunkowo niewystarczające, a nawet błędne.

Jeśli Rée tak bardzo podkreśla różnicę w pojęciach moralnych u dawnych ludów i zastawia się świadectwami etnologów, mniej lub więcej wiarygodnych, to musi również przyznać, że jest też — zdaniem wybitnych etnologów — pewna jednolitość

---

<sup>1)</sup> Moralność sekularyzowana, Przegląd powszechny z 1884 r, str. 335.

w zasadach moralnych u wszystkich ludów, która każe szukać początku sumienia nie w historii, ale w naturze ludzkiej.

Psychologiczna podstawa u Réego jest również słabą i niedostateczną. Twierdząc że uczucie sprawiedliwości rozwinęło się z chęci odpłaty, z niezadowolenia, że ktoś jest wyższy odemnie, twierdzi to, co należało właściwie udowodnić. Dlaczegoż bowiem nie możnaby było przypuścić, że właśnie „uczucie sprawiedliwości“ nakazało zemstę, względnie odpłatę za wyrządzoną krzywdę.

Twierdzenie wreszcie Réego, że późniejsze generacje zapomniały o tem, iż pojęcia prawa i obowiązku mają swój początek w względach pożyteczności państwowej, jest hipotezą ze stanowiska psychologii nie do przyjęcia. Nie można bowiem uwierzyć, że ludzie, z natury nie pochopni do przyjęcia motywów etycznych, przyjęli bezkrytycznie te prawa i stworzyli sobie obowiązki o tak wielkiej doniosłości tylko na podstawie illuzji lub zapomnienia o ich początku. Rée broniąc swych poglądów dochodzi do rezultatów bardzo niebezpiecznych. Kto bowiem — jego zdaniem — poznał początek i rozwój sumienia, ten nie będzie go cenił, dla niego sumienie nie będzie miało żadnego znaczenia, a „okrucieństwo i mord nie będą czemś złem, lecz szkodliwem“.

Oto jest logiczna konsekwencja nauki Réego, która świadczy dosadnie o wartości całej<sup>3</sup> teorii, a wprowadzenia w praktykę zburzy wszelką etykę, otwierając szerokie pole sceptycyzmowi.

---

## Zakończenie.

Złośliwość szatańska — pisze O. Tilman Pesch S. I.<sup>1)</sup> — włożyła w usta wielu bluźniercze twierdzenie, że po latach stu zajmie Kant miejsce Chrystusa na ziemi. Przepowiednia ta jednakże zawiodła w zupełności; Kant w oczach wielu uczonych uchodził zawsze i dziś uważany bywa za burzyciela porządku moralnego<sup>2)</sup>, a jego etyka autonomiczna ustąpiła już z pola walki i chociaż okrawki jej obiegają jeszcze świat pod nazwą „nieśmiertelnych zdobyczy Kanta“, to jednakże nawet zwolennicy kancjanizmu przeczą ich podstawie t. j. apriorycznemu formalizmowi.

Inne systemy etyczne, które uczucia moralne tłómaczą empirycznie, stawiają wprawdzie ciekawe teorie genezy uczuć, zwanych etycznymi, ale w tych uczuciach niema ani odrobiny pierwiastku etycznego,

---

<sup>1)</sup> Dfe Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg in B. 1877, str. 120.

<sup>2)</sup> Zobacz cytaty z Hartmanna, Herdera i Schopenhauera o Kancie tamże str. 100 i 126.

między złem a dobrem istnieje co najwyżej różnica fizyczna, nie inna, jak między prawidłowym stawianiem gmachu, a uchybieniem tym prawidłom tak, że gdyby taka etyka zawładnęła światem, nie byłoby zupełnie moralności.

A wszystkie te teorie stoją bezradne wobec powszechnego zjawiska, znanego każdemu z wewnętrznego doświadczenia, t. j. wobec głosu sumienia. Różne próby tłumaczenia sumienia wikłają jeszcze więcej tę zagadkową stronę życia ludzkiego, zamiast ją wyświecić i umotywić. Etyka zaś, która nie umie dać odpowiedzi na najważniejsze kwestje życiowe, nie może mieć autorytetu i jako system moralny musi być przekreślona<sup>1)</sup>.

Jakże inaczej wygląda system etyki katolickiej! Na wszystkie zagadki życia ma gotową odpowiedź, którą człowiek wyczytuje równocześnie w głębi swej duszy, która stwierdza tylko i Bożą prawdą umacnia własny sąd człowieka.

Szczególnie w nauce o sumieniu łączy się dziwnie wspaniały majestat i potęga Boga z nadzwyczajną godnością ludzką, prawdziwa heteronomia i należąca człowiekowi autonomia spotykają się harmonijnie w teonomji: sposób głoszenia prawa

---

<sup>1)</sup> Por. Dr. Waitz, Die Herrlichkeit der sittlichen Weltordnung w „Moralprobleme“ dz. przyt. str. 325.

moralnego dla istot rozumnych świadczy z jednej strony o wielkiej mądrości i potędze Boga, a z drugiej o nadzwyczajnej godności człowieka, który, jako dziecię Boże, we wnętrzu swej duszy z Bogiem się łączy i z Nim przestaje.

O. A. M. D. G.

---

## LITERATURA.

1. Aristotelis opera omnia graece et lat., ed. Didot, Parisiis 1878 (vol. II. Ethica Nicomachaea).
2. Arranaei Senecae opera, quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata, Antverpiae 1615 (Epistolae).
3. Augustini, Enarratio in Psalmos (Migne, Patr. lat. XXXVI).
4. Bucceroni Joannes, Institutiones theol. moralis<sup>2</sup>, Romae 1863.
5. Carring Dr. G., Das Gewissen, Berlin-Bern, 1901.
6. Cathrein Dr. Victor S. I., Moralphilosophie<sup>4</sup>, Freiburg in Breisgau, 1904.
7. Ciceronis M. Tullii opera, quae supersunt omnia ex recensione Orellii<sup>10</sup> (oratio pro Milone, de legibus, de lege naturae, de nat. deor).
8. Darwin Charles, Die Abstammung des Menschen<sup>4</sup>, übersetzt v. V. Carus, Stuttgart 1883.
9. Diels H., Heraklitos v. Ephesos, Berlin 1909.
10. Döring J., Philosophische Güterlehre, Berlin 1898.
11. Elbel B., Theol. moralis, Paderbornae 1891.
12. Elsenhans Dr. Th., Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894.
13. Encyklopedja kościelna, Warszawa 1913, tom 37 i 38, zeszyt 149—150 art. sumienie (X. Bączek).

14 Ferreti Augusto, *Instit. philosoph. moralis*, Romae 1867.

15. Fouillée Alfred, *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris 1883.

16. Hartmann v. E., *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Berlin 1879.

17. Hofman Rudolf, *Die Lehre vom Gewissen*, Leipzig 1866.

18. Jähnel J., *De conscientiae notionē, qualis fuit apud veteres et apud Christianos*, Berolini 1862.

19. Jeremias A. Dr., *Handbuch der orientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913.

20. Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (wyd. Hartensteina, Berlin 1838).

21. Jödl Dr. Fr., *Die Geschichte der Ethik*, Stuttgart 1882, tom I II.

22. Köhler M., *Das Gewissen*, Halle 1878.

23. Kirn Dr. Otto, *Grundriss der theologischen Ethik*, Leipzig 1906.

24. Kachnik Dr. Joseph, *Ethica cath. generalis*, Olomucii 1910.

25. Kneib Dr. Philipp, *Das Gewissen, sein Wesen und Entstehung w czasop. „Der Katholik“*, z r. 1906, tom 33 i 34.

26. Le Page Renouf, *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion*, Leipzig 1882.

27. Lübkers Fr., *Reallexikon des klassischen Alterthums*<sup>6</sup>, Leipzig 1882.

28. Mausbach Dr. J., *Die katholische Moral und ihre Gegner*, Köln 1911.

29. Mercier D., *Psychologie*, übers. v. Habrich, Kempten und München.

30. Mausbach Dr. J., Die sitliche Ordnung und ihre Verkündigung im Gewissen (wykład II. w „Moralprobleme“, Freiburg in B. 1911).

31. Morawski Ks. Dr., Podstawy etyki i prawa, zesz. 1, Kraków 1891.

32. Palhoriès F., Le problème morale et la sociologie w Revue Neo-Scholastique 1910.

33. Pawlicki Ks. Dr., Historja filozofji nowożytnej, Kraków 1886 (litografowane).

34. Nietsch, Eine bestätigte Konjektur, hist. Beitrag zur Lehre vom Gewissen w Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha 1908, t. XVIII.

35. Pesch Dr. T. S. I., Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg in B. 1877.

36. Pruner Dr. H., Lehrbuch der kathol. Moraltheologie<sup>2</sup>, Freiburg in B. 1883.

37. Pindari carmina recensuit W. Christ, Lipsiae 1889.

38. Rée Paul, Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885.

39. Schulze G., Der Unterschied zwischen der kath. und evangelischen Sittlichkeit, Leipzig 1888.

40. Seydl Dr. E., Das ewige Gesetz, Wien 1902.

41. Simar Dr. H., Das Gewissen und die Gewissensfreiheit, Freiburg in B. 1902.

42. Sofokles, Antygona, wyd. Schuberta, Wiedeń 1894.

43. Spencer Herbert, Data of Ethics<sup>3</sup>, London 1881, übers. v. Vetter, Stuttgart 1889.

44. Stimmen aus Maria Laach 1909, zesz. 7., Cathrein, Dr. V., Monistische Eetwiclungslehre und Ethik.

45. Thomas Aquin. Summa theol. 1, 2, qu. 91, 93, 94.

— De veritate q. 6. i 17.

— In Sententiar. 1. 2, d. 24.

46. Weiss Fr. Alb., Apologie des Christenthums<sup>4</sup>, t. I., Freiburg in B. 1905.

47. Willmann O., Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1894.

48. Wundt W., Ethik<sup>3</sup>, Stuttgart 1892.

49. Świętochowski A., — Źródła moralności, Warszawa 1912.

50. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie<sup>8</sup>, Berlin 1894.

51. Ude Dr. J., Der Darwinismus und sein Einfluss auf das moderne Geistesleben, Graz u. Wien 1909.

52. Virey Philipp, La religion de l'ancienne Egypte, Paris 1910.

53. Żychliński Ludwik, Związek moralności z religią w pogańskiej starożytności, w Przeglądzie powszechnym z r. 1885. t. VIII.

---

## ERRATA:

Strona	wiersz
6	22 po „zawiodły“ przecinek
10	n. 1 zamiast „Geschliche“ Geschichtliche
15	wiersz 8 po „przestępcy“ przecinek, opuścić „i“
15	„ przedostatni zamiast „orfijskich“ orfickich
16	9 zamiast „znajdują“ znajduje
29	11 zamiast „jestestwa“ jestectwa
37	1 zamiast „istotnę“ istotną
38	6 zamiast „zewnątrz“ wewnątrz



Biblioteka Główna  
Akademii Sztuki Wojennej

25518/1



11-025518-000-0

