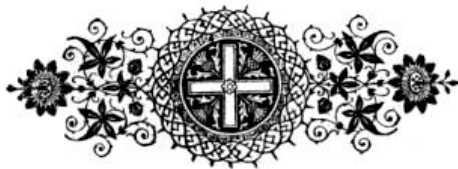


Ks. DR MACIEJ SIENIATYCKI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

**GŁÓWNE ZASADY ETYKI KANTA
A ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA**



KRAKÓW 2017

www.ultramontes.pl

SPIS TREŚCI

	Str.
Wstęp	3
1. Norma moralności w etyce Kanta	4
2. Obowiązek w etyce Kanta	5
a) Autonomia w etyce Kanta	6
b) Motyw działania w etyce Kanta	16
3. Sankcja w etyce Kanta	23
Zakończenie	25



Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska

KS. DR MACIEJ SIENIATYCKI

PROFESOR UNIwersYTETU Jagiellońskiego w Krakowie

Kant wywiera po dziś dzień przemożny wpływ na nowoczesne kierunki filozoficzne, nie tyle szczegółami swego systemu, ile przewodnimi jego ideami. Od szczegółów odstąpiono, ale myśli przewodnie systemu Kanta stanowią i dziś punkt wyjścia dla filozofii. Niewielu pewnie dziś zechce przysięgać na kategorie Kanta, ale większość filozofów wychodzi z kantowskiego założenia, że umysł ludzki nie jest zdolny poznać metafizycznej strony rzeczy – *das Ding an sich* – czyli co na jedno wyjdzie, że metafizyki nie można na serio uznawać za prawdziwą umiejętność. Zwłaszcza gdy idzie o Boga, o duszę nieśmiertelną, to bezowocny trud zabierać się do tych kwestyj, gdyż one leżą całkowicie poza sferą ludzkiego poznania.

Nie inaczej jak z metafizyką Kanta ma się rzecz i z jego etyką. Znowu niewielu godzi się na kantowskie postulaty praktycznego rozumu, niewielu na uzasadnienia systemu, ale niemal wszystkie poza katolickimi systemy etyczne – a jest ich legion – stoją na stanowisku kantowskim emancypacji etyki od Boga, wszystkie czerpią siłę obowiązującą dla swych etycznych postulatów nie z Boga ale z człowieka, z kategorycznego imperatywu rozumu ludzkiego, we wszystkich ostatecznym celem etycznego działania nie jest Bóg ale człowiek.

Kant spodziewał się swą etyką na nowo przywrócić religii podwaliny jak: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolność woli, które był zburzył w metafizyce. Usiłowania były chwalebne, niestety prawa logiki okazały się silniejszymi od dobrej woli Kanta. Co w "krytyce czystego rozumu" uznało się za nieprawdziwe, lub leżące poza sferą ludzkiego poznania, to nie mogło w "krytyce praktycznego rozumu" stać się znowu prawdziwym i być przystępnym dla rozumu ludzkiego. Wszak ten sam rozum, który okazał się tak nieudolnym w rozwiązywaniu metafizycznych problemów, ten sam jest czynnym i w etyce: tu i tam posługuje się tymi samymi prawami logiki, jakżeżby mógł do wprost przeciwnych dochodzić konkluzyj? Chyba przez niekonsekwencje. Te niekonsekwencje etyki Kanta stały się widocznymi dla jego następców i dlatego,

kiedy Kant cieniuchną jak pajęczyna nitką wiązał jeszcze swą etykę z Bogiem, następcy tę nitkę przecięli i etykę od Boga oderwali. Dla całego ruchu etyki bez Boga, Kant, mimo woli ale faktycznie, stał się patronem i ojcem duchowym. Nie trzeba szeroko się rozwodzić, ile złego przyniosła etyka Kanta religii, której chciała się stać podporą. Podkopała same zasady wszelkiej etyki; etykę, której celem ostatecznym zawsze było dotąd niebo i Bóg, zaprzęła do wyłącznej służby celom ziemskim, doczesnym, postawiła na miejscu Boga człowieka, z etyki wieczności uczyniła etykę doczesności. Dla tych brzemiennych następstw etyki Kanta, po dziś dzień aktualnych, nie od rzeczy może będzie poznać główne zasady tej etyki i zestawić je z odpowiednimi zasadami etyki chrześcijańskiej.

* * *

W każdym systemie etycznym szukamy odpowiedzi na trzy pytania: co w danym systemie jest normą odróżniającą czyn moralnie dobry od złego, od kogo prawo moralne ma moc obowiązującą i wreszcie czy system posiada sankcję praw moralnych i jaką? Przypatrzmy się, jakie odpowiedzi daje etyka Kanta na te trzy pytania.

1. Norma moralności w etyce Kanta.

Za normę etycznego postępowania przyjmuje Kant sądy praktycznego rozumu, powszechnie za etyczne uznane. Dlatego zastrzega się stanowczo przeciw posądzeniu, jakoby w swej etyce nowe jakieś zasady stwarzał. "Któż śmiałby, mówi, choćby tylko jedną nową zasadę moralności wprowadzać, jako wynalezioną po raz pierwszy przez siebie? tak jakby przed nim świat nie wiedział, co to jest obowiązek, albo był na tym punkcie w błędzie" (1). Skąd się biorą te zasady? Rozum ludzki je tworzy. Wysnuwa je sam ze siebie jak pajak swą nitkę. Wszystko, co leży poza nami jest zmienne, względnie tylko dobre, gdy tymczasem zasady moralne są niezienne, mają bezwzględną wartość moralną. Nie mogą tedy być wzięte – tak utrzymuje Kant – ze świata nas otaczającego, ale są nam z naturą dane, są sędami syntetycznymi *a priori*. W umyśle muszą być kategorie etyczne na wzór kategorii metafizycznych, które pozwalają człowiekowi intuicyjnie, z koniecznością, choć na ślepo, uznać pewne czynności za dobre, inne za złe.

Nie będziemy zastanawiali się nad owymi sędami syntetycznymi *a priori* w etyce – rzeczą filozofii rozprawić się z nimi – nam wystarczy tutaj tylko

stwierdzić, że według Kanta rozum ludzki jest ostatecznym i jedynym twórcą praw moralnych. Nie normy moralności stanowią oryginalność etyki Kanta ani tu tkwi jej błędność. Nie zatrzymując się przeto dłużej nad tym punktem przechodzimy do dalszego pytania, mianowicie, co w etyce Kanta daje prawom moralnym moc obowiązującą?

2. Obowiązek w etyce Kanta.

Nie dość w systemie etycznym znaleźć normy etycznego postępowania, trzeba jeszcze wyjaśnić, skąd one czerpią moc obowiązującą. Bo, że taką moc posiadają prawa moralne, nie ulega wątpliwości. Nikt może tak entuzjastycznie i dobitnie, jak właśnie Kant, nie podkreśla obowiązku, jaki na nas nakładają prawa moralne. "Obowiązk! wzniosłe i wielkie imię, który nie zawierasz w sobie nic dla nas ponętnego i schlebiającego nam, ale żądasz bezwzględnej uległości dla siebie... wobec którego milkną wszelkie popędy, choć może skrycie ci się opierają, jaki jest twój początek, gdzie się znajduje źródło twego szlachetnego pochodzenia, który wszelkie paktowanie z namiętnością dumnie odrzucasz..." (2). Kant ze wszech miar godzien jest pochwały, że tak uwydatnia moc obowiązującą prawa moralnego. Ale skąd prawo moralne czerpie tę moc?

Zdaniem Kanta tę moc mu daje znowu rozum, zwany w tym wypadku praktycznym, iż do życia praktycznego się odnosi. Rozum rozkazuje apodyktycznie człowiekowi: musisz ten czyn wykonać, tamtego zaniechać – innymi słowy: rozum nakłada człowiekowi obowiązek moralny. Rozkaz ten to ów sławny kantowski "kategoryczny imperatyw". Według etyki Kanta sam sobie człowiek nakłada obowiązek tak jak sam prawo tworzy; sam jest prawodawcą i sam swoim podwładnym. Na tym polega kantowska zasada "autonomii moralnej". Tylko te czyny, zdaniem Kanta, są moralne, które są wykonane na rozkaz własnego prawa, stąd autonomicznym zwanego, pod wpływem kategorycznego imperatywu własnego rozumu. Prawo nie ode mnie pochodzące jest "heteronomią" tj. prawem wydanym przez obcą mi osobę, czy nią będzie Bóg czy człowiek – wszystko jedno. Kto jest posłuszny tego rodzaju prawu, spełnia wprawdzie uczynek legalny, ale nie jest to jeszcze uczynek moralny. Autonomia jest osią systemu Kanta.

Lecz nie dość tego. By uczynek był etycznym, nie dość, by był autonomicznym, trzeba jeszcze, by był spełniony nie z innego motywu jak tylko z poczucia obowiązku. Dobro winno się spełniać jedynie z obowiązku, z szacunku dla rozkazu prawa. Wszelki inny motyw, jak miłość Boga, miłość

rodziców, bliźnich w ogóle, odbiera uczynkowi wartość moralną. O miłości bliźniego tak się wyraża Kant: "Pięknie to z miłości do ludzi i z życzliwości dla nich dobrze im czynić, albo być sprawiedliwym dla zachowania porządku, ale to jeszcze nie jest prawdziwą moralną zasadą" (3).

Dwa tedy zasadnicze punkty zauważyliśmy dotąd w etyce Kanta: źródłem prawa moralnego to kategoryczny imperatyw praktycznego rozumu czyli autonomia, motywem zaś to poczucie obowiązku. Przypatrzmy się bliżej obydwom zasadom.

a) Autonomia w etyce Kanta.

Autonomia moralna w etyce Kanta polega, jak już wyżej zaznaczyliśmy, na tym, że człowiek jest sam sobie prawodawcą tj. sam sobie tworzy normy moralności, sam też sobie nakłada obowiązek spełnienia prawa.

Od czasu Kanta stało się w kołach uczonych modnym twierdzenie, że w etyce tylko autonomia ma wartość, heteronomia żadnej wartości nie posiada. Hartmann nazywa spełnianie cudzej woli objawionej w formie rozkazu tylko "zewnętrznym, mechanicznym działaniem, którego rezultatem może być najwyżej zewnętrzna, mechaniczna legalność, ale nie wewnętrzna moralność" (4). Gdzieindziej dość trywialnie powiada, że chcieć przez spełnienie cudzej woli wykonać uczynek moralny "jest równie niemożliwym, jak chcieć utyc przez to, że drugi się nasyca" (5). Herrmann nazywa katolicką moralną "nauką legalności". Prawo moralne u katolików "nie jest, zdaniem H., wyrazem ich wewnętrznego usposobienia. Katolik uważa prawo moralne za więzy mu narzucone, które dźwiga, bo musi, ale chętnie by się ich pozbył" (6). A przecież człowiek działa etycznie tylko wtedy "gdy temu jest posłuszny – słowa Herrmanna – co sam uzna za koniecznie potrzebne". Prawo Boże, aby nas obowiązywało musi wprzód przez nas za słuszne być uznane. "Człowiek działa tylko wtedy moralnie, gdy temu tylko jest posłuszny, co sam uzna jako uprawnione" (7). A więc najwyżej te przykazania Boże nas obowiązują, które my zaaprobowujemy, które trafią do naszego przekonania, których moralny przymus w sobie odczujemy. Nie dlatego słuchamy, że Bóg tak rozkazuje, ale, że to naszemu odpowiada przekonaniu, w przeciwnym bowiem razie byłoby rzeczą niemoralną być posłusznym prawom Bożym. Prawo Boże nie dlatego nas wiąże, mówi Herrmann na innym miejscu, iż jest prawem Bożym, "ale iż jest prawdziwym" (8), tj. przez nas za takie uznany.

Jeszcze więcej heteronomicznymi są, zdaniem naszych przeciwników, przykazania kościelne, przeto posłuszeństwo dla nich tym mniej może być czynem moralnym. Tschackert utrzymuje: "Moralność katolicka polega na posłuszeństwie Kościołowi... Prawo moralnego postępowania leży całkiem poza osobą działającego, wola katolicka jest uległa obcemu prawu, jest heteronomiczna. Moralność rzymskiego katolicyzmu polega, na braku własnej woli; brak woli znowu jest zniszczeniem osobowości. A tak rzymski katolicyzm jest w najgłębszym słowa znaczeniu niemoralnym" (9).

Co sądzić o etycznej autonomii Kanta?

Twierdzimy z całą stanowczością, iż wcale nie tłumaczy onej bezwzględnej powinności, jakiej się domaga od nas prawo moralne.

Prawo moralne, jak wiadomo, nakłada na nas za pośrednictwem sumienia przymus moralny, mówi: masz obowiązek to zrobić, tamto zaniechać. I nic nie jest w stanie wpłynąć na sumienie, by zmieniło swe sądy. Sumienie nie da się przekupić. Można uniknąć ludzkiej kary za występki, można nieraz zyskać od społeczeństwa uznanie, poklask dla swego złego czynu, dojść do zaszczytów, bogactw, sumienie mimo wszystko zły czyn potępi. Przeciwnie, można doznać za dobry uczynek ze strony ludzi prześladowania, stracić cześć, majątek, pójść do więzienia, na wygnanie, a przy tym zasłużyć sobie na największe pochwały sumienia. Od spełnienia obowiązku, jaki na nas nakłada prawo moralne, nie zwalnia nas ani wiek, ani miejsce pobytu, ani przynależność do pewnej narodowości, ani zdolności, zaszczyty, dostojęstwa, choćby królewskie, jak znowu ani ubóstwo, najniższe choćby stanowisko w społeczeństwie, nic zgoła, zawsze i wszędzie domaga się prawo moralne przez głos sumienia kategorycznie posłuszeństwa dla siebie. Jakiś majestat królewski bije od dobra moralnego, które nie znosi żadnych wymówek, żąda dla siebie i największych ofiar, chce całego człowieka wziąć w swe posiadanie. Sumienie stoi na straży tego dobra, niewzruszone jak skała, którą na próżno starają się rozbić, wyźłobić, zamulić fale namiętności ludzkich, popieranych pseudo-nauką, bogactwami, siłą, przemocą, często prawodawstwem ludzkim.

W jakim sposobie autonomiczna etyka Kanta tłumaczy ów wolny a przecież bezwzględny przymus, jaki idzie od prawa moralnego? Oto tzw. kategorycznym imperatywem praktycznego rozumu. Rozum nakłada woli powinność bezwzględną.

Kant utożsamia miejscami w swych dziełach rozum praktyczny z wolą człowieka, nie tą, która jest bezpośrednio źródłem czynu, ale, mówiąc językiem dzisiejszych, z prawolą (*Urwille, Grundwille*) (10). Ponieważ Kant nie wszędzie konsekwentnie w tym względzie postępuje, oprzemy naszą argumentację najpierw na przypuszczeniu, że rozum praktyczny jest władzą odrębną od woli, a później przyjmiemy i to drugie założenie, iż identyfikuje się z wolą. Zobaczymy, iż w jednym i drugim razie ów kategoryczny imperatyw nie może sprowadzić bezwzględnego zobowiązania.

Skąd rozum ma prawo wydawać woli kategoryczny rozkaz? Wszak rozum, o ile jest władzą różną od woli, ma za jedyne zadanie podawać pobudki skłaniające wolę moją do takiego lub innego postępowania. Rozkaz może mi wydać tylko inna wola, jeśli rozum wykaże, że ta inna wola ma prawo nakładać mi obowiązek. Widział Kant te niczym nieuzasadnione pretensje rozumu nakładania bezwzględnego obowiązku woli i dlatego na pytanie skąd rozum ma prawo do wydawania woli owego kategorycznego imperatywu, albo utożsamia rozum praktyczny z wolą – wola tylko woli może coś rozkazywać – albo odpowiada, iż kategorycznego imperatywu już dalej analizować nie można. Rozkaz ów "płynie ze źródeł nie dających się nigdy odkryć". "Pytanie – mówi gdzieindziej – w jaki sposób możliwym jest kategoryczny imperatyw, nie da się przez żaden ludzki rozum pojąć" (11). I znowu: "Wyjaśnić, w jaki sposób czysty rozum może się stać praktycznym, nie potrafi żaden umysł ludzki i wszelki trud i praca stracona szukać rozwiązania tej zagadki" (12). Pociesza się atoli tym, że wprawdzie "nie pojmujemy bezwarunkowej konieczności moralnego imperatywu, ale pojmujemy jego niepojętość" (13). A więc ucieczka do tajemnic wynalazku ludzkiego!

Ów kategoryczny imperatyw jest to jedna z owych słynnych kategorii kantowskich, są to owe sądy syntetyczne *a priori*, których istnienie przyjmuje się na słowo mistrza. Tym mniej można w etyce tego rodzaju kategorię przyjąć, że wtedy wolna wola, a tym samym moralność byłaby na szwank narażona. Bo ów przymus, pochodzący od kategorycznego imperatywu, byłby chyba jakąś fizyczną koniecznością, wywieraną na wolę, bez podawania racji, któremu znowu z konieczności, nie wiedząc dlaczego, ulega wola. Byłoby to zniesieniem wolnej woli i zapoznaniem natury woli ludzkiej. Wola bez racji ani nie musi słuchać danego rozkazu ani nawet nie powinna. Wola z natury swej jest wolną i tylko przez racje, przedstawiające jej pewne dobro, może zezwolić na uszczuplenie swej wolności. Bez dostatecznej racji posłuszeństwo woli byłoby bez moralnej wartości, a nawet nierozumnym, lekkomyślnym i niemoralnym.

Wola wystawiałaby się w każdym wypadku takiego posłuszeństwa na niebezpieczeństwo popełnienia niemoralnego czynu, a tym samym działałaby niemoralnie. To samo trzeba powiedzieć w hipotezie, w której rozum praktyczny identyfikuje się z wolną wolą i wola wydaje sobie bezwzględny rozkaz, nie podając racji, to samo także, gdyby była jakaś prawola z koniecznością i bez racji wywierająca przymus na wolę. Ani rozum ludzki nie jest nieomylnym, ani wola nie jest samą świętością, żeby ich rozkazom można bezpiecznie zaufać, nie pytając o etyczną wartość rozkazów.

Ale przypuśćmy, że rozum praktyczny czy wola rozumna podaje racje swego kategorycznego rozkazu. Jakież te racje mogą być, jeśli się wyklucza Boga od wpływu na obowiązek moralny? W kantowskiej etyce tylko takie: Czyń to, bo to zgodne z rozumem, bo inaczej ubliżałbyś swej ludzkiej godności, bo byłbyś w sprzeczności z powszechnie przyjętymi sądami ludzkości itp. Czy te i tym podobne motywy mogą mi pewną czynność nakazać jako obowiązek bezwzględny, niezający żadnych kompromisów? Nakaz ów może być tylko warunkowy: jeśli chcesz rozumnie postępować, jeśli chcesz swą ludzką godność szanować, jeśli nie chcesz działać wbrew opinii całej ludzkości itd. to czyń tak lub tak, lub zaniechaj tego czynu. Ale kto mnie zobowiąże rozumnie działać, cenić swą godność ludzką, iść z prądem opinii publicznej, zwłaszcza jeśli przestrzeganie tych względów dużo wymagałoby ode mnie zaparcia? A jeśli ja dla dogodzenia swej namiętności wolę zrezygnować z wszystkich korzyści materialnych czy moralnych, jakie daje postępowanie rozumne, to kto mi i na jakiej podstawie powie: nie spełniasz swoich obowiązków? Motywy zdolne są tylko wykazać racjonalność normy etycznej, ale nigdy same przez się nie sprowadzą obowiązku. Tylko wtenczas czułaby się wola związaną bezwzględnie rozkazem, gdyby jej rozum dowiódł, że ten rozkaz wychodzi od osoby mającej bezwzględne prawo rozkazywania, a więc od osoby posiadającej nad wolą bezwzględną władzę i prawo domagania się bezwzględnego posłuszeństwa, od osoby, której rozum nieomylny a wola samą świętością, a więc która daje gwarancję, iż jej przepisy tylko świętością tchnąć będą, a zatem posiadają ten majestat świętości, któremu oprzeć się byłoby niegodziwością, od osoby, która jest dobrem bezwzględnej wartości, którego nie pożądać jest dla woli do dobra stworzonej niemożliwością. Czy godność natury ludzkiej ma taką bezwzględną wartość, taką świętość bez skazy cześć budzącą, władzę posłuch nakazującą? Nic z tego wszystkiego. Człowiek jest zbyt marnym stworzeniem, z tysiącami wad, ułomności, braków fizycznych i moralnych, by mógł woli kategoryczne stawiać imperatywy, zniewalające ją do posłuchu. "Moralny obowiązek może

mieć swą ostateczną rację tylko w bezwzględnie czci godnym dobru, które staje przed moją duszą jako władza prawodawcza i przed którą wszystko inne musi zamilknąć. Człowiek nie może być tą ostateczną racją. Prawo moralne wznosi się w niepokalanym swym majestacie wysoko ponad niego, nie jest pod nim, trzyma nad nim tarczę świetlaną, która osłania jego ludzką godność, daje mu siłę bohaterską nad samym sobą, niesie go wysoko ku słonecznej wyżynie moralnego ideału, idzie za człowiekiem, gdy się mu ten chce wymknąć, oskarża go i zniża go do swych stóp, gdy prawo przekroczył" (14).

W teorii Kanta człowiek sam sobie nakłada obowiązki. Sam jest prawodawcą i sam jest swym prawom posłuszny. Czy to możliwe? Wszak być prawodawcą jest pojęciem relatywnym, wymagającym przynajmniej dwóch osób, z których jedna jest przełożoną a druga podwładną.

Ale przypuśćmy, że człowiek może siebie samego zobowiązać, to zaraz nasuwa się pytanie, czy zobowiązuje się dobrowolnie, czy jakąś fatalną koniecznością jest do tego zmuszony? Jeśli dobrowolnie, to tak samo dobrowolnie może się zwolnić od zobowiązania, co jest wbrew naturze etycznego obowiązku, który nas wiąże bezwzględnie, nawet wbrew naszej woli – jeśli z konieczności, a tak musi Kant utrzymywać, to gdzie jest źródło tej konieczności, co się stanie wtedy z wolną wolą, czemu wola musi ulegać temu zobowiązaniu? Nie można powiedzieć, że konieczność z obowiązku pochodzi od motywów, które rozum podaje człowiekowi. Już widzieliśmy, że motywy, z wyjątkiem rozkazu Bożego, mogą tylko warunkowe sprowadzić zobowiązanie.

Jeśli znowu kto rozum praktyczny utożsamia z wolą, wtedy oprócz już poruszonych trudności, powstaje jeszcze ta nowa, dlaczego w takim razie wola nieraz opiera się rozkazowi, jeśli ten rozkaz z niej samej wychodzi? Tym bardziej, jeśli ten rozkaz płynie z koniecznością z natury samej woli, to jak może ta sama wola mu się opierać?

Nie podobna zatem kategorycznym imperatywem Kanta wytłumaczyć obowiązek moralnego, trzeba koniecznie odnieść się do osobowego prawodawcy Boga.

Ależ to heteronomia, wołają przeciwnicy, a ta może sprowadzić najwyżej legalność, a nie moralność. Rozpatrzmy ten zarzut.

* * *

Heteronomia w rozumieniu Kanta oznacza prawo od obcego pochodzące, nie z nas ale z poza nas, od prawodawcy stojącego poza nami, a także, iż takie prawo jest naszej naturze obce, gwałtem jej narzucone, nie znajdujące w niej podkładu ani oddźwięku. Czy w rzeczy samej prawo Boże jest nam w tym znaczeniu obce? A najprzód czy Bóg może się nazwać osobą nam obcą?

Obcym nam jest ten, kogo nie łączą z nami żadne ściślejsze węzły ani pokrewieństwa, ani przyjaźni, ani stosunek dobrodzieja do obdarowanych, ani pana dobrego do swych poddanych. Czy Bóg jest nam takim obcym?

Czy Stwórca – Kant był wierzącym – może być dla swego stworzenia obcym? Od Niego mamy wszystko: naturę, byt, opiekę, w "Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy" (Act. Ap. 17, 28). Dusza nasza jest podobizną Jego i już z tego tytułu jesteśmy dziećmi Jego, bardziej jeszcze i ściślej przez łaskę. Bóg nas odkupił, uświęcił, kiedyś ma być naszą zapłatą zbytnie wielką, a więc nieporównanie ściślejsze nas łączą węzły z Bogiem niż dzieci z ojcem ziemskim. Czy ojciec jest dla swych dzieci obcym?

A prawo Boże czy jest naszej naturze obce, tj. nie mające z nią nic wspólnego, więzami gwałtem jej narzuconymi, nie odpowiednim naturze ludzkiej?

Dwojakie jest prawo Boże: naturalne i objawione. Czy prawo Boże naturalne jest nam obce? Tak jak nie obcą nam jest nasza natura, tak też nie obce nam jest i prawo naturalne. Wszak prawo naturalne na naszej się opiera naturze i z niej wypływa. To jest zgodne z prawem naturalnym, co jest zgodne z rozumną naturą ludzką. Natura ludzka jest najbliższą miarą moralności. Praktyczny rozum ludzki, zwany sumieniem, jest bezpośrednim sędzią tego, co dobre a co złe. Także i wola nasza już z natury swej ma dążność ku dobru, pewne odczucie i oddźwięk dobra moralnego. W duszy ludzkiej jest już z natury pewien nastrój do dobra moralnego, tak, że ono czy w drugich czy w nas spotkane, wywołuje w niej miłe uczucie, pewien jakby ton przyjemny, sympatię, pochwałę, przeciwnie zło moralne sprawia niesmak, przykre uczucie, boleść i reakcję. Jest w duszy ludzkiej już z natury pewne przystosowanie jej do dobra moralnego, jest w niej podkład moralny. Prawa tedy Boskie naturalne nie są czymś naturze ludzkiej zewnętrznie tylko narzuconym, niedostrojonym do jej potrzeb, ale raczej są jej czymś wrodzonym, do niej z natury należą, są jej uzupełnieniem, są jej prawami. Rozum, uczucie i wola "razem pracują z ciągłością, stałością i wytrwałością dla jednego wspólnego celu, dla zapanowania dobra moralnego w człowieku. Stoją w służbie i na żołdzie wysokiego majestatu moralności"

(15). A więc prawo Boże naturalne nie jest obce naszej naturze. Ono jest potencjonalnie w nas, choć nie od nas pochodzi, ale z naturą od Stwórcy nam jest dane. Przez nie uczestniczy nasza natura w świętości Bożej. Boska wola znajduje swój wyraz w naszej duchowej naturze. Prawo Boże jest więc i naszym prawem, jest dostosowane do naszej natury, jest *lex homogenea*, jak powiada św. Tomasz a nie *heterogenea* (16). Rozum ludzki jako odbłask rozumu Boskiego razem z obudzeniem się myśli rozpoznaje i pierwsze zasady moralności. Dobrze mówi Schneider: "Nawet świat materialny nie bywa poruszany prawami poza nim leżącymi, ale wewnętrznymi, których pierwowzór znajduje się w Bogu. Jeszcze ściślej musi człowiek być złączony z wolą Stwórcy, a przeto musi tę wolę znajdować mieszkającą i działającą w swej naturze. Jest tedy o tyle sam sobie prawem, że porządek moralny nie jest dla niego normą martwą, obcą jego naturze, ale żywą, w nim mieszkającą i z nim spokrewnioną" (17). Oczywiście prawo naturalne tak jest prawem naszym, że my nie jesteśmy jego twórcami, ani mu też mocy obowiązującej nie dajemy. Widzieliśmy już powyżej, że autonomia eliminująca Boga z etyki jest bezsilną.

Oprócz praw naturalnych są jeszcze prawa Boże pozytywne, objawione. Właściwie i prawa naturalne są faktycznie objawionymi, ale przez objawienie nie przestały być naturalnymi, dlatego nie straciły w nas natury praw autonomicznych, w znaczeniu dopiero co wyłożonym.

Są atoli nadto prawa objawione, o których tylko z objawienia wiedzieć możemy i które nam Bóg pozytywnie nadał np. obowiązek przyjmowania Sakramentów świętych. Czy te prawa są nam obce, heteronomiczne? Na to pytanie odpowiada Mausbach: "Także i pozytywne prawa, które Chrystus przydał, nie są samowolnymi przepisami; one łączą się z prawem naturalnym najpierw przez to, że się mu nigdy nie sprzeciwiają a nadto, bo, jak np. przyjmowanie Sakramentów, pobudzają do ćwiczenia się w cnotach i podnoszą stan naszego życia duchowego. Taki też jest cel w ogóle objawienia: podnieść życie duchowe przez wskazanie nadprzyrodzonych celów, ale w ten sposób, by to co naturalne było włączone w to co nadprzyrodzone a nie wyrugowane z niego" (18). Prawa nadprzyrodzone nie są obce naszej naturze tak jak łaska Boża nie jest jej obcą. Łaska bywa zaszczepiona na naturze jak szlachetna latorośl na pniu dziczki, aby naturę oczyścić, podnieść do wyższego stanu i uszlachetnić. Natura nie traci nic z tego, co jest w niej dobrego, ale pod wpływem łaski rozwija wszystkie swe naturalne zdolności, rośnie duchowo pod wpływem łaski jak roślina pod wpływem rosy i promieni słonecznych. Pod wpływem łaski

człowiek nie zatracą swej indywidualności – rozwój indywidualności jest dla wielu dzisiejszych etyków bez Boga normą moralności – ale tę indywidualność w najszlachetniejszy sposób rozwija, chroniony od fałszywych kierunków, od narażeń szkodliwych jak egoizm, zmysłowość itp. Dość przyjrzeć się świętym katolickim, by się przekonać, jak pięknie rozkwitły pod wpływem łaski naturalne ich do cnoty zdolności. Miłość Boga, ludzi, bezinteresowność, poświęcenie dla drugich jedna im cześć i podziw nawet u niechętnych. Łaska wydobyła z ich duszy wszystkie dobre skłonności natury, uszlachetniła je, dała im wzrost i rozkwit. Ich indywidualność nic przez łaskę nie straciła, bo jakżeż różnorodne są charaktery między świętymi, jak wybitne indywidualności! A więc i prawo objawione, które nam każe czerpać z nadprzyrodzonych źródeł łaskę, dającą taki cudowny wzrost naturalnym przymiotom duszy, nie może się przecie nazywać obcym dla tej duszy, jej naturze przeciwnym, narzuconym jej, czymś dla niej szkodliwym.

Przeciwnicy etyki chrześcijańskiej, mówiąc o heteronomii prawa Bożego, widocznie wychodzą z fałszywego założenia, lub podsuwają je niesłusznie nauce katolickiej, że Bóg narzuca samowolnie przepisy swym rozumnym stworzeniom. Nie to jest dobre, co z natury rzeczy jest takim, ale, co Bóg chce, aby było dobrym tak, że gdyby Bóg chciał, to morderstwo mogłoby być czymś dobrym, a miłość rodziców czymś złym.

Tego rodzaju zapatrywanie jest zgoła fałszywym, bo kwestionuje świętość Bożą. Bóg nie może chcieć czynności z natury swej złej, tak jak nie może Jego wola nie miłować świętości, z którą się całkiem jednoczy. Świętość jest regulatorem dla woli Bożej. Świętość Boża to nic innego tylko natura Boża z całą pełnią doskonałości. Tak jak w naturze Bożej nie może być najmniejszego braku, tak i w świętości Bożej nie może być nic złego moralnego. Otóż owa najświętsza natura Boża przedstawia rozumowi i woli Bożej całe dobro moralne, cały ideał doskonałości i świętości. Wtedy wola Boża nie samowolnie, ale według tego ideału świętości, w sobie widzianego, stanowi prawa moralne, określa co dobre a co złe. Taką jest nauka katolicka. Tyle co do praw Bożych. A prawa kościelne czy są dla nas heteronomiczne? Tak mówią nasi przeciwnicy – zobaczmy.

Kościół trzeba uważać pod dwojakim względem. Odnośnie do praw Bożych Kościół jest tylko tych praw nieomylnym głosicielem i tłumaczem. Tutaj posłuszeństwo Kościołowi jest posłuszeństwem Bogu i wszystkie powyższe uwagi co do heteronomii prawa Bożego mają i tu swe zastosowanie.

Kościół jest też prawodawcą we własnym zakresie. W prawodawstwie swoim Kościół jest związany prawem Bożym tak naturalnym jak i pozytywnym: nic nie może nakazać, co by się prawu Bożemu sprzeciwiało. "Wszelkie prawo ludzkie, mówi św. Tomasz, o tyle jest prawem, o ile się opiera na prawie naturalnym, jeśli zaś odstępuje w czymś od prawa naturalnego, już nie będzie prawem, ale zepsuciem prawa" (19). A i to z Mausbachem należy zauważyć, że "obowiązki uregulowane przez przykazania kościelne zajmują bardzo mało miejsca w życiu katolika i w katolickiej nauce moralnej. W teologicznej sumie św. Tomasza brak osobnego artykułu traktującego o przykazaniach kościelnych; na 1000 stron etycznego materiału u św. Tomasza, może 5 stron odnosi się do przykazań kościelnych. Katechizm rzymski traktuje w ustępie poświęconym moralności tylko o 10 przykazaniach Boskich; nowsze katechizmy mówią także o przykazaniach kościelnych, ale tylko jako o rzeczy dodatkowej do przykazań Boskich" (20). Tylko tam, gdzie potrzeba bliższego objaśnienia i praktycznego zastosowania prawa Bożego do życia, tam Kościół występuje ze swymi prawami. Kościół przez swe prawa nie stawia też najwyższych norm moralności, tylko uczy kiedy i jak uczynek, skądinąd moralny, ma być w praktyce życia wykonany.

Zdaniem kantystów prawo pochodzące z zewnątrz – heteronomia – wytwarza tylko legalność a nie moralność, bo przychodzi do mnie w formie cudzego nakazu, bez podania motywów, nie pozwala mi wglądać w cel, treść prawa, w jego wewnętrzną wartość tak, że ja spełniam prawo nie przez cześć dla świętości prawa, nie z umiłowania przedmiotu prawa, a może nawet wbrew memu przekonaniu o rzeczywistej jego wartości. Stąd w prawie, w ten sposób mi narzuconym, możliwym jest tylko samo zewnętrzne zastosowanie się do prawa, jako wyrazu woli prawodawcy, bez cenięcia samego prawa – a to jest przecie czystą legalnością.

Tak nie jest. Przede wszystkim świętość Boża gwarantuje nam, że prawo przez nią wydane musi być święte, cenne, godne wszelkiej czci i uległości. Przykazanie Boże daje mi pośrednio poznać i świętość rozkazu. Bo Bóg, świętość i dobroć sama, nie może nakazywać zła moralnego. Kto tedy spełnia prawo przez wzgląd na wolę Bożą, ten ubocznie ceni i czci samo prawo i przedmiot jego nakazu. Po wtóre, prawa Boże naturalne są, jak widzieliśmy, wypisane w sercu naszym. Człowiek znajduje w sobie już z natury zrozumienie dla ich wartości, niektóre budzą wprost naturalny pociąg ku sobie np. prawo: czcij ojca i matkę swoją. Prawa takie zniewalają nas do czci dla siebie. Ten sam

Bóg, który włożył w serce dzieci miłość ku rodzicom, włożył także w serce i w rozum zdolność do poznania wartości prawa i obowiązku względem niego. Dlatego wszystkie katolickie etyki, dzieła pedagogiczne i naukowe przywodzą na udowodnienie swych etycznych postulatów wszystkie, ale to wszystkie, motywy przytaczane w niezależnej etyce jak: piękność cnoty, szacunek dla siebie, udoskonalenie własne, sprawiedliwość, słusność itp.

To samo trzeba powiedzieć o prawie nadprzyrodzonym, objawionym. Ono wprawdzie dotyczy przedmiotu leżącego w sferze nadprzyrodzoności, ale Bóg w Piśmie św., Kościół w swym nauczaniu, teologowie w swych uczonych dziełach, asceci w swych głębokich pismach, mistycy w swych intuicyjnych podpatrzeniach rzeczy Bożych dają nam dostateczne zrozumienie wartości rzeczy nadprzyrodzonych, rozbudzają miłość, cześć ku nim tak, że treść i wartość prawa moralnego odnoszącego się do rzeczy nadprzyrodzonych jest nam aż nadto dobrze znana.

Przez te uwagi daną jest także odpowiedź na zarzut, często ze strony protestantów podnoszony, niesamodzielności sądu u katolików w rzeczach moralnych. Za katolików, powiadają, myśli jego spowiednik, kaznodzieja, doradca duchowny itp.

Oczywiście, że Kościół poucza swych wiernych czy to w kazaniach, czy w konfesjonale o obowiązkach moralnych, ale nie broni nikomu wglądać samemu w treść nauki; przy tym podaje motywy z rozumu także zaczerpnięte, przez co pomaga do wnिकnięcia w prawdy nauczane. Tak postępuje cały świat przy nauczaniu drugich tak i protestanci pastory wobec swych owieczek. Wielu nie byłoby w stanie bez pomocy drugich poznać wartości czynu moralnego i obowiązku, wskutek tego samym sobie zostawieni popadliby łatwo w błąd, a tak bezwzględna samodzielność stałaby się dla nich szkodliwą. Własna miłość zaślepia, że łatwo człowiek uważa za dobre to, co dogadza jego egoizmowi i schlebia namiętnościom. W tym wypadku jest rzeczą wielce wskazaną, zostawić ocenę czynu drugiemu, do którego się ma uzasadnione zaufanie. "Samodzielność, dobrze mówi Kneib, nie jest znowu takim absolutnym dobrem, żeby jej bronić nawet z narażeniem się przez to na pobłądzenie i nawet wtedy także, gdy się najwidoczniej nie jest w stanie mieć własnego sądu o danej sprawie" (21). Autorytet kościelny nie występuje przeciw samodzielności nieprzyjaźnie, ale ją uzupełnia i chroni przed zejściem na bezdroża. Oczywiście zdarzyć się może, że bądź to spowiednik, bądź katecheta zanadto arbitralnie swój urząd wykonuje tak, że tłumi rozwój moralnych sądów

w swym pupilu, ale to już wina osób a nie zasad katolickiej etyki. Usterki w zastosowaniu zasad są nieuniknione. "Zasadniczo samodzielność nie powinna być tłumiona, ale budzona, popierana i rozwijana".

Może będzie tu na miejscu dotknąć jeszcze zarzutu tak często powtarzanego, że praktyki religijne Kościoła katolickiego wytwarzają zewnętrzną i wysuszają życie wewnętrzne.

W rzeczy samej może się zdarzyć, że ktoś, przywiązujący wielką wagę do pewnych praktyk kościelnych, stoi, mimo to, nisko moralnie. Nieraz może się mieć za świętego właśnie dlatego, że skrupulatnie zachowuje praktyki kościelne. To wszystko może się zdarzyć, ale czy temu winny praktyki kościelne? Czy Kościół nie kładzie głównego nacisku na ducha praktyk religijnych, czy nie tłumaczy wiernym ich znaczenia, celu, związku z przykazaniami Boskimi, by wierni mogli wejść w myśl Kościoła ustanawiającego pewne praktyki religijne, zrozumieć ich wartość, potrzebę? Czy Kościół zalecając praktyki religijne, nie podkreśla przy tym, że główna rzecz wiodąca do uświęcenia to spełnienie przykazań Bożych? Kościół zawsze potępiał pobożność zewnętrzną przy równoczesnym zaniedbaniu pracy nad uświęceniem wewnętrznym. "Nigdy w Kościele nie zastępowała zewnętrzna poprawność wewnętrznej świętości i cnoty. Wstrętny typ bigota nie świadczy przeciw prawdziwej pobożności" (22). Tysiącom nie przeszkodziły przykazania kościelne i praktyki religijne do gruntownego i wysokiego udoskonalenia się – widać, że przyczyna zewnętrzności religijnej nie leży w naturze samych przepisów i praktyk, ale gdzieindziej jej szukać należy np. w lekkomyślności danego osobnika, w jego płytkości duchowej itp. Mimo braków, jakich okazją dla jednostek mogą się stać prawa czy praktyki kościelne, są one dla ogółu katolików prawdziwym dobrodziejstwem: wskazują, jak należy prawo Boże rozumieć i w praktyce stosować, podtrzymują słabą wolę ludzką, przynaglają do powstania z upadków, do spełniania praw Bożych, podpierają i rozwijają życie wewnętrzne.

b) Motyw działania w etyce Kanta.

Zdaniem Kanta, by czyn był etycznym, nie dość, żeby był autonomicznym, trzeba jeszcze, by motywem działania nie było nic postronnego, zewnętrznego. Jedynie działanie z poczucia obowiązku stanowi czyn moralny, wszelki inny motyw odbiera czynowi wartość moralną. A więc działanie z pobudki miłości Boga lub bliźniego, w nadziei nagrody, z obawy kary itp. jest co najwyżej czynem obojętnym dla moralności, jeśli zgoła nie

złem. Zdaniem bowiem Kanta wszelki motyw poza poczuciem obowiązku jest egoistycznym, a wszelki egoizm niszczy moralność. Szczególnie działanie z pobudki nagrody lub kary ma być wprost czymś niemoralnym.

Liberalni epigonowie Kanta są niewyczerpanymi w potępianiu etyki katolickiej właśnie dlatego, że nie zabrania kierować się w działaniu nadzieją nagrody lub bojaźnią kary. Powiadają, iż w katolickim systemie moralność stała się spekulacją na nagrodę, że moralność chrześcijańska jest dobrze obrachowanym interesem, pozbywającym się przyjemności doczesnej, by mieć wieczną, jest zwykłą geszefciarską lichwą, jest więc "poniżeniem godności etyki chrześcijańskiej". Nie wzgląd na samo dobro moralne, ale na interes własny ma popychać katolika do czynu; jest to czystej wody eudajmonizm z tą tylko różnicą, że nie doczesne ale wieczne dobra ma na oku. Shaftesbury nazywa cnotę dla nagrody "korzystną zamianą", "prostym żydowskim handlem" (23), inny pisarz zowie ją dobrze obrachowanym samolubstwem, dowodem jeszcze nie rozwiniętego zmysłu moralnego, duchem niewolnictwa (24).

Z tych wynurzeń każdy już zrozumie, w jak rażącej sprzeczności zostaje etyka Kanta i jego zwolenników z nauką Chrystusa i Apostołów! Wzgląd ten winien, przynajmniej dla wierzących zaważyć przy ocenie etyki nowoczesnej. Nie potrzeba chyba dużo słów tracić na udowodnienie, że miłość Boga i bliźniego i posłuszeństwo Bogu – a więc pobudki potępione przez etykę Kanta – są motywami najczęściej przez Boga zalecanymi ludziom w ich działaniu. Sam Syn Boży tymi pobudkami się kierował, podejmując się dzieła odkupienia. "Chrystus umiłował i wydał samego siebie za nas" (Ephes. 5, 2). Z posłuszeństwa dla woli Ojca idzie Chrystus na krzyż: "Sam się poniżył stawszy się posłusznym aż do śmierci a śmierci krzyżowej" (Philip. 2, 8). Miłość, która jest "związką doskonałości" (Coloss. 3, 14) nadaje wszystkim naszym czynom najwyższej wartości. Bez niej wszystkie nasze czyny, choćby były męczeństwami są niczym: "I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogich i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże" (1 Cor. 13, 3). W listach św. Pawła pełno napomnień do posłuszeństwa dzieci rodzicom, sług panom, poddanych zwierzchności (Ephes. 6, 1-8; Tit. 3, 1). Pełne poświęceń życie Apostołów i ich śmierć męczeńska, bohaterskie ofiary, jakie ze siebie czyniło miliony świętych, to wszystko wyraz apostołowskiego płomiennego okrzyku "miłość Chrystusowa przyciska nas" (2 Cor. 5, 14). Cóżby na to Kant powiedział, gdyby chciał te czyny oceniać według swego systemu? Pewnie wzruszyłby ramionami z politowaniem, bo to wszystko w jego systemie etycznym nie były uczynki

moralne, gdyż motywem ich była miłość Boga lub posłuszeństwo Jego woli. Dość posłyszeć taką konkluzję, by sobie wyrobić pojęcie o wartości systemu, z którego ona logicznie wypływa.

Szerzej musimy omówić twierdzenie Kanta i kantystów, iż nadzieja nagrody lub obawa kary psują wartość uczynku moralnego. Słyszeliśmy bowiem niedawno, jakim kamieniem obrazy jest ta pobudka dla zwolenników Kanta. Zacznijmy od słów Chrystusa i Apostołów.

Pan Jezus każe odciąć rękę i nogę gorszącą, oko wyłupić, bo "lepiej jest tobie wniknąć do żywota ułomnym, niż mając obie ręce iść do piekła w ogień nieugaszony" (Marc. 9, 42). Nie każe się lękać tych, którzy zabijają ciało "lecz bójcie się, powiada, Onego, który, gdy zabije, ma moc wrzucić do piekła" (Luc. 12, 5). Obiecuje temu "który opuścił dom, braci, siostry, ojca, matkę, żonę, syny dla imienia Jego, żywot wieczny" (Mat. 19, 29). Każe Chrystus dawać jałmużnę, modlić się, pościć nie dla chwały ludzkiej, bo kto dlatego czyni "nie będzie miał zapłaty u Ojca, który jest w niebiesiech" (Mat. 6, 1-8). Wszędzie, w cytowanych miejscach, za motyw cnoty podaje Chrystus nagrodę lub karę wieczną. A przecie Chrystus i w kołach liberalnych bywa sławiony jako ideał moralności! Nadzieja nagrody wiecznej dodawała też św. Pawłowi siły w jego pracy apostołskiej: "Potykaniem dobrym potykałem się, zawodu dokonałem, wiarę zachowałem, na ostatek odłożony mi jest wieniec sprawiedliwości, który mi odda Pan, sędzia sprawiedliwy w on dzień, a nie tylko mnie, ale i tym, którzy miłują przyjsie Jego" (2 Tim. 4, 7-8). Dla nadziei zmartwychwstania i nagrody wiecznej był "każdej godziny w niebezpieczeństwie", "każdy dzień umierał", "potykał się ze zwierzętami w Efezie". Bo "jeśli umarli nie powstają, cóż mi za pożytek? Jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy" (1 Cor. 15, 32). Gorszy się Jodl (25) tym ostatnim powiedzeniem Apostoła, nazywa je obrazą ludzkości w jej najszlachetniejszych uczuciach, ale dla chrześcijanina bezpieczniejszą jest w każdym razie rzeczą trzymać się etyki św. Pawła niż p. Jodla.

Etyka Kanta uznająca czyny ludzkie za etyczne tylko wtedy, gdy pochodzą z poczucia czystego obowiązku, bez przymieszki własnego interesu, jest etyką nie dla ludzi. Gdyby była prawdziwą, musielibyśmy czynom ogromnej większości ludzi odmówić moralnej wartości, a nawet nasuwałaby się wątpliwość czy w ogóle na świecie znajdują się moralnie dobre uczynki. Sam Kant przyznaje, że w pewnych chwilach przychodziła mu wątpliwość, "czy w ogóle na świecie można spotkać prawdziwą cnotę" (26).

Taka przesada potępia sam system! Ludzie nawet najcnotliwsi powszechnie nie robią sobie skrupułów, gdy z innych pobudek, byle dobrych, a nie z samego tylko poczucia obowiązku, spełniają dobre uczynki. Matka ani na chwilę nie wątpi, że spełnia uczynek etycznie dobry, gdy dziecko pielęgnuje, żywi, odziewa, pracuje dla niego, idąc za popędem macierzyńskiej miłości. Gdyby etyka Kanta była słuszną, to inne motywy poza poczuciem obowiązku, byłyby poważną przeszkodą moralności. "Wielcy ludzie, których się musi czczyć jako bohaterów cnoty, nie trapiłi się takimi poważnymi przeszkodami. Robili olbrzymie wysiłki, by żyć cnotliwie z najczystszych pobudek, ale zatapiali się także z radością i trwogą zarazem w myślach o rzeczach ostatecznych, by być uzbrojonymi na godzinę pokusy" (27).

Etyka Kanta sprzeciwia się naturze ludzkiej. Natura wlała w serce ludzkie nie samo poczucie obowiązku, ale wiele innych dobrych i szlachetnych uczuć jak współczucie z nędzą ludzką, miłość macierzyńską, a przede wszystkim nienasycone pragnienie szczęścia. To ostatnie uczucie jest powszechne, budzi się od dzieciństwa, zamiera dopiero z ostatnim uderzeniem serca, jest pobudką wielkich wysiłków, zabiegów i prac ludzkich. Czy natura te wszystkie uczucia a zwłaszcza pragnienie szczęścia włożyła w serce jako przeszkodę moralności? A wszakże tak by było, gdyby tylko z poczucia obowiązku spełniony czyn był moralnym. W takim razie pragnienie szczęścia, które się w nas miesza do każdego czynu, niemal do każdej myśli, byłoby pokusą, z którą musiałby człowiek ustawicznie walczyć, by mu uczynku prawdziwie moralnego nie popsuła, a przynajmniej nie obniżyła jego wartości. Czy podobna przypuścić, by natura tak sprzeczne, jak chce hipoteza Kanta, uczucia umieściła w jednej i tej samej osobie? Zaznaczyliśmy już wyżej, że w człowieku wszystkie władze, rozum i wola, sumienie i uczucie wstydu służą moralnemu ideałowi, odczuwają jego piękno, naglą człowieka do pogoni za nim, karzą go, gdy nie jest mu posłuszny – miałyby tylko najgłębsze z uczuć, pragnienie szczęścia nie iść w służbę moralności, być jej zawadą, obniżać jej wartość – to chyba niepodobieństwem! Prawda, że nieraz niezgodne z rozumem pragnienie szczęścia może być przeszkodą moralności, ale my mówimy o pragnieniu utrzymanym w granicach rozumnych. Również przyznajemy, że to pragnienie nigdy tu na ziemi całkowicie nie bywa zaspokojone i to nieraz właśnie gwoli zadość uczynienia poczuciu moralności, ale to tylko dowodzi, że ta dysharmonia tu na ziemi między dwoma przez naturę wlanymi uczuciami, pragnieniem szczęścia i poczuciem etycznym, musi znaleźć w drugim życiu skojarzenie i wyrównanie. Etyka, która, jak etyka Kanta, nie uwzględnia wszystkich władz

w człowieku i nie czyni im zadość, ale jedną władzę kosztem drugiej wynosi, jak Kant wywyższa rozum kosztem uczucia, musi być fałszywą, bo nieodpowiadającą potrzebom natury ludzkiej. Odczuwał sam Kant, iż ów rozdźwięk, jaki zachodzi tu na ziemi między pragnieniem szczęścia a cnotą, musi być kiedyś wyrównany. I tym dowodzi swych postulatów praktycznego rozumu i istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli, bo rozumie, że tylko wtedy owa harmonia może być sprowadzoną. A więc ostatecznie szczęście i najwyższy nawet stan moralnej doskonałości nie sprzeciwiają się sobie, dla czegożby pobudka szczęścia miała być dla moralności szkodliwą?

Kant twierdzi, że wszelki motyw poza poczuciem obowiązku jest egoizmem a egoizm jest czymś nieetycznym. Pierwsza część twierdzenia jest z gruntu fałszywą, druga wymaga rozróżnienia. Ktoś może miłować Boga nade wszystko bez oglądania się na własny interes, tak samo bliźniego. Chrystus, gdy z miłości ku nam poświęcił swe życie, nie uczynił tego dla własnego interesu. Tak samo kiedy tysiące świętych z czystej miłości Boga poświęciło wolność, mienie, sławę i życie samo, to według Kanta tego rodzaju czyny byłyby dla moralności obojętne, bo na egoizmie oparte. Matka dla dziecka ponosi nieraz heroiczne ofiary bez oglądania się na własny interes, często nawet przewidując, że ją spotka niewdzięczność ze strony dziecka.

Pobudka egoistyczna jest nieetyczną, powiada Kant, dlatego pragnienie nagrody za spełnienie dobrego uczynku jest niemoralnym.

Wiele tutaj jest pomieszania pojęć, które będziemy się starali rozwikłać. Ktoś może pragnąć dla siebie nagrody z wykluczeniem wszelkich innych motywów, tak, że tylko jedynie wzgląd na nagrodę wstrzymuje go od występku. On w rzeczywistości występki całą duszą miłuje, przenosi go nad cnotę, wołą swoją go pochwała, ale obawa kary lub wzgląd na nagrodę wstrzymuje go od występku, gdyby nie to, bez skrupułu oddałby się występki.

Oczywiście, że tego rodzaju usposobienie jest niewolnicze i o moralności wtedy nie może być mowy. Taki stan duszy jest egoizmem w najwyższym stopniu. Człowiek wtedy czyni siebie i swe szczęście osią, około której winno się wszystko obracać: Bóg, bliźni i moralność sama, byle on tylko doznawał przyjemności. Własne nieszczęście, w naszym wypadku potępienie wieczne, uważa taki człowiek za największe zło, większe niż obraza Boga, niż zło moralne, tak, że obraza Boga, cnota, są u niego taką drobnostką, że nie warto by było nimi się krępować, gdy idzie o dogodzenie sobie, gdyby nie potępienie

własne. Taki egoizm jest czymś wstępnym, bezbożnym, niemoralnym. Gdyby Kant taki tylko miał na oku, gdy twierdził, że egoizm jest czymś nieetycznym, zgodzilibyśmy się z nim jak najchętniej. Ale czy każdy egoizm jest takim i musi być takim? czy każde pragnienie własnego szczęścia, czy zawsze bojaźń kary wyklucza inne wyższe motywy? Bynajmniej. Można przecie miłować ojca i aby go nie zmartwić nie przekroczyć jego rozkazu, ale równocześnie nie uczynić tego także i z obawy przed karą, jaką by ojciec mógł wymierzyć. Można miłować cnotę dla jej moralnej wartości i dlatego ją pełnić i w niczym jej nie uchybić, ale czuć się zarazem jeszcze więcej przez nią pociągniętym tym, że łączy się ze szczęściem moim lub chroni mnie od nieszczęścia, jakim jest w naszym wypadku wieczne potępienie. Motyw tedy nagrody lub kary nie wyklucza z natury swej innych wyższych motywów jak miłość Boga, ludzi, miłość dobra moralnego, piękno cnoty, poczucie obowiązku itp. Nagroda w pojęciu katolickim nie stanowi o moralnej wartości cnoty, ale jest jej następstwem, jakby jej dopełnieniem. Uczynek musi być już sam w sobie dobry, aby mógł rościć pretensje do nagrody. Prawda, że nagroda jest nierozdzielnie złączoną z dobrym uczynkiem, że tylko dobry czyn a nie inny bywa wynagrodzony i to koniecznie. Dlatego można powiedzieć, że to, co do szczęścia wiecznego prowadzi, jest dobrym moralnie i odwrotnie, ale przez to nie chce się powiedzieć, że nagroda daje czynowi wartość moralną. Przeciwnie, dobroć moralna czynu jest racją i warunkiem nagrody. Kto tedy pragnie nagrody za czyn dobry już tym samym wprzód musi miłować samą cnotę, bo to *conditio sine qua non* nagrody. Miłuje cnotę uczuciem aktualnym i może bardziej intensywnym za to, że daje szczęście, ale równocześnie przynajmniej habitualnym uczuciem za to, że cnota jest sama w sobie czymś dobrym, pięknym, miłości godnym. Kiedy jakaś rzecz lub osoba ma wiele przymiotów, dla których godna jest miłości, to kto ją miłuje przede wszystkim dla jednego z tych przymiotów może ją jeszcze miłować i dla reszty pozostałych przymiotów. Tak się rzecz ma i z cnotą. I ona ma rozliczne przymioty: piękność moralna odpowiada rozumowi, łączy nas z Bogiem, przynosi nam szczęście itp. Można ją tedy cenić i miłować dla każdego z tych przymiotów, nie wykluczając innych i dla wszystkich razem. Oczywiście jest rzeczą, że im pobudki naszej miłości cnoty będą wyższe, tym i uczynek nasz będzie miał wyższą wartość moralną, będzie szlachetniejszy, i dostojniejszy, ale z tego nie wynika, że uczynek z pobudki niższej, w sobie dobrej, bo zgodnej z naszą rozumną naturą jest złym, niemoralnym lub dla moralności obojętnym. Niepodobna znowu, by miłość rozumna siebie była czymś z natury swej złym. Miłować bliźniego każdy powie

jest czymś dobrym – czemu? Bo bliźni wart naszej miłości. Już z punktu widzenia czysto naturalnego człowiek posiada takie przymioty, że dla nich godzien jest miłości. Cóż dopiero, gdy się go zważy w świetle wiary, w świetle wieczności! A przecież każdy człowiek posiada dla siebie przynajmniej równie taką wartość jak jego bliźni, czemuż by tedy miłować siebie rozumnie było czymś złym, a miłować bliźniego czymś dobrym? Natura też sama zniewala nas do miłości siebie, kiedy budzi w nas wstręt do wszystkiego co naszemu szczęściu grozi, a pociąga nas ku temu co to szczęście pomnaża. Czy może natura tak postępuje, bo jest w nas sfalszowaną lub z gruntu niemoralną? Któż to na serio będzie utrzymywał? Toteż Bóg postawił rozumny egoizm jako normę miłości bliźniego, mówiąc: Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego!

Kant tedy nie rozróżnia między miłością siebie nieporządną, nierozumną, bezwzględny sobkostwem a miłością uprawnioną, trzymaną w granicach rozumu, nie wykluczającą wyższych motywów ale z nimi zgodnie zharmonizowaną. Dla Kanta nie ma w ogóle miłości własnej porządnej, nie ma uprawnionych własnych interesów.

Już wyżej napomknęliśmy, że moralna Kanta nie jest dla ludzi. Ona tylko jedną stronę uwzględnia w człowieku, mianowicie rozum, a nie bierze w rachubę tych rozlicznych innych potrzeb duszy ludzkiej, z których najgłębszą jest pragnienie szczęścia. Moralna katolicka obejmuje całego człowieka. Przez obietnicę nagrody kojarzy dwa podstawowe uczucia woli ludzkiej: uczucie moralności i szczęścia. Moralna katolicka nie czyni człowieka sztucznym, nienaturalnym, nie każe mu dusić uczuć w sobie, nie zapomina o potrzebach człowieka, jego interesach, a przez podporządkowanie tych interesów – nie przez tłumienie ich – wyższym celom, wyższym motywom, jakimi są miłość Boga i ludzi, te interesy uszlachetnia, ogranicza, w mierze właściwej trzyma. Moralna katolicka rozwija człowieka wszechstronnie. Żaden dobry popęd, żadna władza w nim nie marnieje, ale wszystkie, niższe i wyższe rozwijają się jak kwiaty różnorodne pod wpływem ciepła słonecznego i na najwyższych swych szczytach, do jakich dochodzili święci, przedziwny urok sprawują, gdzie obok seraficznej miłości Boga, błyszczą i swą prostotą, naturalnością wabią oko drobne kwiatki miłości także tego co ziemskie: ojczyzny, bliskich nam sercu, sztuk, nauk itp. Kanta etyka, spadkobierczyni etyki stoickiej, ze swoim zimnym imperatywem kategoriycznym, ze swą sztywną obowiązkowością, zawsze na szczytach chodząca, może chwilowo imponować, ale serca nie pociągnie, życia

nie umili, siły w trudach życia człowiekowi nie doda, może dobra dla nadludzi, ale nie dla nas śmiertelników. Ta wszechstronność etyki katolickiej, z jaką całego człowieka obejmuje, to dostosowanie się jej do natury człowieka, nie do jej przywar, ale do tego co w niej dobre i może być uszlachetnione, ta jej naturalność, to wyzyskanie przez nią i wciągnięcie w swe jarzmo wszystkich zasobów duszy ludzkiej, to stanowi między innymi niesłychaną jej wyższość ponad wszystkie inne, zawsze jednostronne, systemy etyczne, to także jeden z dowodów jej prawdziwości.

3. Sankcja w etyce Kanta.

Sankcję prawa stanowią nagrody lub kary wyznaczone przez prawodawcę na zachowujących prawo, względnie na jego przestępców. Sankcja może być dostateczną lub niedostateczną stosownie do tego, czy nagroda lub kara jest w takiej wielkości wymierzona i tego rodzaju, że zdolna jest odwieść wolę od złego a skłonić ją do dobrego, czy też przeciwnie.

Prawa moralne potrzebują koniecznie sankcji. Etyka, która tej potrzeby nie bierze w rachubę, jest co najmniej niezupełną. Już widzieliśmy powyżej, że nadzieja nagrody lub obawa kary nie stanowią przeszkody dla moralności, ale mogą być jednym z motywów czynu etycznego. Potrzebę sankcji przyjmie każdy, kto się zastanowi nad wymogami praw etycznych, a z drugiej strony nad naturą ludzką.

Natura człowieka skłonna jest do złego. Przyjemność grzeszna pociąga ją więcej od piękna cnoty. Namiętności mają demoniczną siłę. Pokusa często taka silna, taka nęcąca, długotrwała, uporczywa, pozorną słusznością się zasłaniająca. Zakorzenione nałogi krępują wolę jakby mocnymi więzami. Chcąc pokonać namiętności trzeba całego wysiłku woli. Muszą ją tedy silne podeprzeć motywy, działające w równej mierze lub w większej jeszcze na nią niż działa przyjemność, obiecywana przez namiętność.

Z drugiej strony ofiary, jakich się nieraz domagają od nas prawa etyczne, są nadzwyczaj ciężkie. Spełnienie obowiązku bywa nieraz połączone z utratą majątku, z wygnaniem, z nędzą, utratą zdrowia, z wyrzuceniem się z wszelkich przyjemności, podczas gdy występki przyniosłyby nam dostatek, przyjemność, sławę, uratowałyby życie nam i naszym najbliższym. Samo nałożenie obowiązku przez prawo nie wystarczy. Trzeba motywu silnego, działającego nie tylko na rozum, ale na wolę, serce i fantazję, trzeba przeciwwagi tej przyjemności, jaką

daje lub obiecuje namiętność. Sam nakaz prawa, samo poczucie obowiązku tego dać nie może. Jedynie może to dać sankcja stanowiąca odpowiednie kary za przestępstwo prawa a nagradzająca za jego zachowanie. Potrzebę takiej sankcji uznają wszyscy ludzcy prawodawcy. Prawa państwowe bywają obwarowane taką sankcją. Wszyscy też ludzie przyznają słuszość tego rodzaju sankcji dla praw państwowych. Prawa moralne tym więcej jeszcze niż prawa państwowe potrzebują odpowiedniej sankcji. Prawa państwowe dotyczą tylko zewnętrznej strony czynu ludzkiego: *de internis non iudicat praetor*. Prawo moralne dosięga głębi duszy, rozciąga się na najskrytsze myśli ludzkie, pragnienia, poruszenia serca, gdzie nie ma żadnego ludzkiego świadka, gdzie ani opinia publiczna, ani złe następstwa grzechu nie są hamulcem dla namiętności.

A teraz pytamy, jaką sankcję ma etyka Kanta? Żadnej, owszem jak widzieliśmy jest zasadniczo przeciwna wszelkiej sankcji, bo ta rzekomo ma podcinać w korzeniu wszelką moralność. Czy kategoryczny imperatyw potrafi w ryzach utrzymać namiętności, gdy te z całą gwałtownością wybuchną? Musiałby ktoś być bardzo naiwny, by sobie wiele robił z rozkazu, o którym nikt nie wie, skąd się bierze, jaki ma ostateczny cel, a nieposłuszeństwo rozkazowi nie pociągnie za sobą żadnych szkodliwych dla przestępcy następstw. W każdym razie to motyw słabiuchny dla przeciętnego człowieka, z biedą może wystarczyć w chwilach wewnętrznego pokoju, wyższego nastroju duchowego, dla pewnych z natury już dobrych temperamentów, w wygodnych warunkach życia, przy ograniczeniu obowiązków do minimum. Wprawdzie mówi Kant o zharmonizowaniu kiedyś w przyszłym życiu moralności ze szczęściem jednostki, ale się zaraz zastrzega, by tego szczęścia nie uważać za sankcję moralności lub za motyw, ale tylko za jej następstwo. Zresztą dostąpią tego szczęścia wszyscy bez względu na to, czy żyli tu na ziemi jak epikurejczycy czy jak asceci chrześcijańscy. W życiu przyszłym będzie, według etyki Kanta, dalsze doskonalenie się dusz ukoronowane szczęściem zupełnym, nie jako nagrodą, ale jako jego koniecznym następstwem. A gdyby ktoś w życiu przyszłym nie chciał postępować po drodze cnoty, to mu i tak za to włos z głowy nie spadnie, najwyżej nie zazna owego bliżej nieokreślonego szczęścia, o którym Kant mówi, a którego brak może sobie każdy bezkarnie tu na ziemi i w przyszłym życiu powetować przyjemnościami, jakie występki daje.

* * *

Wielu przypuszcza, że etyka Kanta nie grozi niebezpieczeństwem etyce chrześcijańskiej. Wszak Kant, mówią, na swej etyce gruntował przekonanie w istnienie Boga, duszy nieśmiertelnej, wolnej woli, a więc w same fundamenta etyki chrześcijańskiej. Widzieliśmy, jak błędnym jest to zapatrywanie. Etyka Kanta burzy podwaliny same, na których się wspiera etyka chrześcijańska. Prawo, obowiązek moralny nie mają w etyce Kanta swego ostatecznego źródła w Bogu, jak to uczy etyka chrześcijańska lecz w rozumie ludzkim. Najszlachetniejsze według pojęć chrześcijańskich motywy etycznego działania, jak miłość Boga i bliźniego, winny być zdaniem Kanta, z etyki wyrugowane. Motyw nagrody i kary wiecznej, który tyle miejsca zajmuje w etyce chrześcijańskiej, jest zdaniem kantystów czystą egoistyczną spekulacją. Sankcja wszelka zniesiona, a nagroda w niebie i kara w piekle jako sankcja moralności zasadniczo przez Kanta potępiona, jako sprzeczna z samą istotą moralnego działania. Pytamy się wobec tego, czy choć jeden fundament chrześcijańskiej etyki pozostał w etyce Kanta?

Kant, jak zauważyliśmy we wstępie, jest nadwornym filozofem dość dziś rozszerzonego ruchu etycznego bez Boga i bez religii. Inicjatorom i zwolennikom tego ruchu nie zawsze można odmówić dobrej wiary i woli. Ruch tego przynajmniej dowodzi, że ludzkość bez jakiejś etyki, choćby etyki bez dogmatu, nie może się obejść. Ale etyka bez Boga, bez religii to dom na piasku budowany. Lada silniejszy podmuch namiętności ludzkich zburzy ją doszczętnie w sercu ludzkim. Że tego rodzaju etyka nie ostoi się wobec krytyki zdrowego rozumu, wykazaliśmy na etyce Kanta.

X. dr M. Sieniatycki.

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Tom CXVIII (kwiecień, maj czerwiec 1913), ss. 309-326; Tom CXIX (lipiec, sierpień, wrzesień 1913), ss. 54-65. Kraków 1913. ^(a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

Przypisy:

- (1) *Kritik der praktischen Vernunft*, 103. A. w *Cathreina Moralphilosophie* 5, str. 240.
- (2) *Kritik der praktischen Vernunft*, 200.
- (3) *Kritik der praktischen Vernunft*, 195.
- (4) *Ausgewählte Werke*, Bd. II: *Das sittliche Bewusstsein*, str. 86.

- (5) *ibid.*, 89.
- (6) *Römische und evangelische Sittlichkeit*³, str. 35.
- (7) *ibid.*, 16, 29.
- (8) *ibid.*, 5, 16.
- (9) *Evangelische Polemik*, Gotha 1885, str. 164.
- (10) "Der Wille ist nichts anders als praktischer Vernunft". (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 33).
- (11) *ibid.*, 90.
- (12) *ibid.*, 91.
- (13) *ibid.*, 93.
- (14) Esser, *Religion, Christentum, Kirche I*, str. 100.
- (15) Kneib, *Die Jenseitsmoral*, str. 29.
- (16) Św. Tomasz 1-2, q. 71, a. 6.
- (17) *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, str. 502.
- (18) Mausbach, *Die Katholische Moral*, 1911, str. 135.
- (19) S. Thomas 1-2, q. 95, a. 2.
- (20) Mausbach, l. c., str. 136.
- (21) Kneib, l. c., str. 72.
- (22) Mausbach, l. c., str. 147.
- (23) Kneib, l. c., str. 113.
- (24) Steudel, *Der religiöse Jugendunterricht II*. Stuttgart 1900, str. 193.
- (25) Kneib, l. c., 114.
- (26) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 28.
- (27) Zimmermann, *Das Gottesbedürfnis*, 1910, str. 136.
- (a) Por. 1) Ks. dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernistyczny Neokościół](#). e) [Problem istnienia Boga](#). f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny](#). h) [Modernizm w książce polskiej](#).
- 2) Ks. dr Jan Szymeczko, [Etyka katolicka](#).
- 3) Kardynał Gousset, Arcybiskup w Reims, [Teologia moralna dla użytku plebanów i spowiedników](#).

- 4) Ernestus Müller, Episcopus Linciensis, [*Theologia moralis.*](#)
- 5) Ks. Marian Morawski SI, a) [*Filozofia i jej zadanie.*](#) b) [*Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.*](#)
- 6) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, [*Filozofia wieczysta w zarysie.*](#)
- 7) Ks. Franciszek Pouget, a) [*Religia Kanta.*](#) b) [*Prawdziwe oblicze XVIII wieku.*](#)
- 8) Ks. Antoni Langer SI, a) [*Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.*](#) b) [*Rozwój wiary.*](#) c) [*Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.*](#)
- 9) Ks. Władysław Michał Dębicki, a) [*Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym.*](#) b) [*Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu.*](#) c) [*Albert Stöckl \(historyk filozofii i apologeta\).*](#) d) [*Wariacko-zbójcka filozofia \(Fr. Nietzsche\).*](#)
- 10) Ks. Wiktor Cathrein SI, [*Katolicki pogląd na świat.*](#)
- 11) Ks. Jacek Tylka SI, a) [*Dogmatyka katolicka.*](#) b) [*Traktat o Kościele Chrystusowym.*](#) c) [*O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii.*](#) d) [*O własnościach religii.*](#) e) [*O cnotach heroiczych.*](#)
- 12) Bp Konrad Martin, a) [*Katolicka nauka wiary.*](#) b) [*Katolicka nauka obyczajów.*](#)
- 13) Abp Antoni Szlagowski, [*Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\).*](#)
- 14) Bp Kazimierz Tomczak, [*Modernizm a protestantyzm liberalny.*](#)
- 15) Abp Walenty Zubizarreta OCD, [*O modernizmie \(De modernismo\).*](#)
- 16) Ks. [Bp] Czesław Sokołowski, [*Przysięga antymodernistyczna. Studium krytyczne.*](#)
- 17) Bp Michał Nowodworski, a) [*Wiara i rozum.*](#) b) [*Liberalizm.*](#)
- 18) Ks. Jan Rosiak SI, a) [*Wiara i "doświadczenie religijne".*](#) b) [*Suarez \(1548 – 1617\).*](#)
- (Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXVII, Kraków 2017