

WŁODZIMIERZ SZEWCZUK

## ODMETAFIZYCZNIENIE SUMIENIA

Rewolucyjna partia proletariatu jest rozumem,  
honorem i sumieniem epoki.

W. I. Lenin.

### 1.

Jak za czasów Talesa, Sokratesa czy Arystotelesa, jak później za czasów Kopernika, Newtona, tak i dziś gwiazdy świecą w przeróżnych konstelacjach, słońce wędruje po niebie, wody oceanów parują, chmurami wędrują po dalekich przestrzeniach, deszczem spadają na ziemię, pęcznieją sokami w roślinach, jak wtedy tak i dziś zwierzęta walczą o byt, schodzą się na gody miłosne, ludzie pracują, zmiernają do określonych celów, cieszą się przy tym, smucą, cierpią, przeżywają uniesienia, myślą o swojej pracy, o gwiazdach, o ziemi, o roślinach, zwierzętach, o człowieku, o tym, że ludzie cierpią, cieszą się, o tym że ludzie myślą. Niby wciąż to samo, a jednak wciąż co innego. I w tych odległych konstelacjach gwiazdnych i na naszej ziemi, a już szczególnie w naszym ludzkim życiu zachodzą bezprzerwne zmiany. Raz są one mniejsze, ledwo dostrzegalne, innym razem, gdy już narosły drobne zmiany ilościowe, dokonują się gwałtowne zmiany uderzające swą nowością.

Zmienia się, może najmniej widocznie dla oka, otaczająca nas przyroda, zmieniają się sposoby naszej walki z przyrodą, sposoby opanowania jej przez nas, a wraz z tym zmieniają się nasze ludzkie stosunki, nasz sposób myślenia o przyrodzie i człowieku.

Przed trzema tysiącami lat można było łączyć słońce, gwiazdy, planety w związki rodzinne, prowadzić zawile spory na temat ich hierarchii i genealogii, można było wywodzić odwagę ze spożytego serca dzielnego wroga, swoje istnienie od lwa lub jaszczurki, ze snów można było przepowiadać przyszłość jednostek i narodów. Jak pry-

mitywne były sposoby walki z przyrodą, tak prymitywne były i sposoby myślenia o niej i o sobie.

Każdy z nas dąży mniej więcej świadomie do określonych celów w działaniu; podobnie człowiek dążył do określonych celów przed wiekiem i przed kilkudziesięciu wiekami. Każdy z nas, jak ludzie minionych pokoleń, przeżywa swoje tragedie i swoje radości. Cechą każdego człowieka jest świadome działanie, cechą każdego człowieka jest przeżywanie różnorodnych uczuć, wzniesień i upadków. Ale nasze dążenia, nasze myśli, nasze uczucia zmieniając się, mają jednak swoją prawidłową historię, wyznaczoną realnymi stosunkami społecznymi, które istnieją i zmieniają się równie obiektywnie, jak cała przyroda.

Nieprzewidziany zbieg warunków, niedostateczne przemyślenie lub brak rozważli sprawiają, że człowiek postępuje czasem nie tak, jak chciałby postąpić. Wówczas budzi się w nim jakiś wewnętrzny sprzeciw, budzi się w nim niezadowolenie połączone z wściekłością na samego siebie. Tak jak dzisiaj, tak było wczoraj i tak było bardzo, bardzo dawno temu, jak daleko sięga pamięć ludzka utrwalona w piśmie lub przekazywana w żywym słowie z pokolenia na pokolenie, gdy ręka nie umie jeszcze kreślić znaków wyrażających myśli.

Angielski kolonizator Thomas starał się w czasie swego pobytu w Australii o nabycie skóry koali, czyli tzw. niedźwiedzia australijskiego. Starał się o to równie długo, jak bezskutecznie. Śmierć koali spowodowana przez tubylca sprowadza nieszczęście na plemię. Australczycy wierzą, że koala jest panem i opiekunem wód. Gdy tubylec ściągnie z koali skórę, posucha nawiedza kraj. Raz zdarzyło się, że młody Australczyk przyniósł do obozu zabita koalę. Korzystając z nieobecności innych tubylców, Thomas starał się wyłudzić od wyrostka koalę. Tłumaczył mu, że nikt o tym nie będzie wiedział i wzmacniał naleganie podarunkami. Młody Australczyk dał się namówić i wymienił zwierzę na podarki. Nie dało mu to wszystko jednak spokoju. Zaczął wnet biadać: „Biedni czarni. Biedni czarni. Nie mieć wody”. Wpadł w takie przygnębienie, że starsi zauważyli to natychmiast po powrocie i zaczęli go wypytywać o powody. Opowiedział im wszystko.

Rzecz dzieje się w najbardziej zapóźnionym w rozwoju szczepie ludzkości. Jego członek dokonał czynu, który przynosi uszczerbek dobrobytu gromady, którego starsi zakazują. I oto opadają go wyrzuty sumienia.

Już w najstarszych eposach greckiego natrafiamy co krok na ślady tego stanu, któremu brak jeszcze językowego określenia. Ale za nieporęcznym słowem czuje się realną treść, dobrze znaną każdemu człowiekowi.

Wejdzmy na chwilę między ludzi i bogów Iliady i bacznie obserwujmy.

Hera trzyma stronę Posejdon, zagrzewającego Achajów cofających się pod naporem Trojan. Spieszy więc na Ido, uwodzi Zeusa i pozostawia

go po uczcie zmysłów pogrążonego w głębokim śnie. Z tego korzysta Posejdon, i sam prowadzi Achajów do ataku. Trojanie cofają się. Lecz Zeus budzi się, w mig orientuje się w sytuacji i zaraz śle Izydę do Posejdona ze stanowczym rozkazem opuszczenia pola walki. Posejdo nnie chce ustąpić z pola walki, czując się równym Zeusowi i Hadesowi, bo wszystkich ich matka miała z Kronosem. Lecz Zeus jest starszy. Posłanka Izyda przypomina o tym.

Lubo czasem zbłądzi  
Nigdy się wielkie serce uporem nie rządzi  
Znasz doskonale, jakie stopnie są rodzeństwa  
Mszczą się jędze za prawa zgwałcone starszeństwa

I Posejdon ustąpił.

Jest więc jakaś siła, która zmusiła Posejdona do posłuszeństwa wobec starszego brata. A przecież to bogowie. Cóż więc dopiero ludzie?

Powiedzmy sobie odrazu: bogów stworzyli Grecy na obraz i podobieństwo swoje. Jeżeli więc tam u wszechwładnych bogów są prawa, których przekroczyć nie wolno, to cóż dopiero u ludzi. Dowiadujemy się przy tem od razu, że gdy prawa te ktoś przekroczy, nawet bóg, to mszczą się na nim jędze, inaczej Erynie. Za chwilę wrócimy do nich.

Świat Odysei nie jest inny od świata Iliady. Jesteśmy na uczcie w Itace. Przemawia Telemach. Mówi rodakom o tym, jak bezwzględnie gospodarzą gachy w domu ojca, po czym woła:

Dom mój do szczętu złupion. Ujmijcież się przecież  
Krzywd mych, jeśli się wstydzić sąsiadów nie chcecie  
Dokoła mieszkających, wszak was bogi mściwie  
Mogłyby skarać za ich gwałty niegodziwe —

Nemesethete — „ujmijcie się krzywd mych”. Czujemy poza tymi słowami jakąś siłę, która jest mieszaniną gniewu, poczucia prawości, honoru. Ale siła ta nie ma jeszcze swej nazwy. Jest to uzewnętrzniiona „Nemesis”, siła czuwająca nad porządkiem rzeczy świata bogów i ludzi, nad nieprzekraczaniem granic. To już nie jest tylko uginanie się przed opinią phemis, która aprobowała waleczność, dzielność a ganiła ich przeciwieństwo, to nie jest tylko reakcja na motywy zewnętrzne; ale to jest zachowanie zrodzone z głębokiej świadomości jakiegoś świętego ładu, porządku rzeczy, zdarzeń i jego nieprzekraczalności. Jest to siła działająca od wewnątrz. A co dzieje się, gdy granica ta zostanie przekroczona?

Wtedy mszczą się:

- 1) Erynie:  
„Mszczą się jędze Erynie za prawa pogwałcone”
- 2) Ludzie:  
„Na progu wezwałaby jeszcze groźne Erynie — i zemsta  
Zrodzi się ku mnie u wszystkich ludzi...”
- 3) sam winowajca; bo nauczył się siebie nienawidzić,  
brzydzić się sobą i odczuwać swą nędzę wewnętrzną:  
„Bracie, tej co was gubi, co zbrodnią shańbiona  
Oby wprzód, skorom wyszła z mojej matki łona,  
Nagły mię porwał wicher gdzie pomiędzy skały,  
Niżlim, nędzna, na takie puściła się kroki”.

W tym jednym słowie „nędzna” mieści się cała groza poczucia winy i wyrzutów sumienia. Znowu jest tu świadomość winy i ocena i samooskarżenie i gniew na siebie. Wszystko to jeszcze nie ma swoich określeń ale jest.

Wróćmy jeszcze na chwilę pod Troję i Olimp. Zeus przedstawia zgromadzeniu bogów do rozstrzygnięcia, czy układ Trojan i Achajów ma być dotrzymany, a tym samym Troja ocalona, czy nie. Ostatecznie Troja skazana została na zagładę i Zeus poleca Atenie doprowadzić do zerwania wieczystego układu. Pallas Atena namawia Pandora do zdradzieckiego strzału.

„Wypuść na Madeja z łuku zgubną strzałę,  
Pozyskasz stąd u Trojan znakomitą chwałę”

I cóż, Pandor usłuchał.

„Rzekła bogini, dał się głupiec zwieść nadziei”

Dlaczego nie po prostu:

„dał się Pandor zwieść nadziei”.

Homer ma coś na myśli, chce coś więcej powiedzieć, bo przecież „głupiec” to już wyrok, to już zasądzenie, a i trochę ironii. To jedno słowo w rozwinięciu języka abstrakcyjnego wyglądałoby tak: usłuchał Pandor bogini, jakby nie wiedział, że w ten sposób przekracza granicę ustalonego porządku i to nie ujdzie mu płazem. „Jakby” nie wiedział, bo jednak pełen jest nieokreślonego wewnętrznego niepokoju. Walka rozgorzała na nowo. Pandor rani dwukrotnie jednego z najdzielniejszych Achajów, Diomedesa, Eneasza, jego towarzysza, zachęca go do nowych czynów. Lecz Pandor nieskory jest do zapału.

„W złą godzinę snadź z kołka zdjąłem ten łuk krzywy  
Kiedym z mymi zastępy z ojczystej miał niwy  
Ciągnąć gwoli Hektora ku Troi uroczej  
Ale niechno powrócę, obaczę na oczy  
Ojczyznę i małżonkę i progi domowe  
To niech wróg mi natychmiast z karku zdejmie głowę  
Jeśli w jasny nie wrzucę płomień za tę sprawkę  
Połamawszy rękoma tę marną zabawkę”.

A więc mimo sukcesów nie raduje się, nie cieszy, coś go gnębi, coś męczy i gasi jego zapał. Cóż to takiego? O tym Homer nie mówi, względnie nie nazywa tego, lecz wiemy bardzo dobrze, co to jest. Są to wyrzuty sumienia za wiarołomstwo. O. Homer o tym wiedział. Nie darmo nazwał Pandora głupcem. Brak mu tylko nazwy dla tego zjawiska.

Zbierzmy wszystko razem. Nad wszystkim panują prawa będące zrębem ładu i porządku wszystkiego co boskie i ludzkie. One zakreślają granicę między tym co wolno i należy, a tym czego nie wolno i nie powinno się czynić. Gdy tylko ktoś przekroczy tę granicę, budzi się w nim niepokój, poczucie winy, złość na siebie i gorzkie samooskarżenie ... wyrzuty sumienia.

Ale Grecy Homera nie formułowali jeszcze zagadnienia: co to jest co budzi się w człowieku przeciw niemu samemu. Myśleli jeszcze obrazami, mitologizowali przejawy życia, myśli, wyobraźni. Cokolwiek działo się koło nich i z nimi, było sprawą, dziełem bogów. Jeśli budziła się w nich waleczność, to Ares budził w nich nowe siły ;jeśli pałali miłością, to Kupido maczał w tym palce; jeśli śnili coś to za sprawą Hypncsa, A jeśli mieli wyrzuty sumienia, to było to dziełem Eryinii, mszczących się za przekroczenie niedozwolonej granicy.

Eryinie zrodziły się z krwawego odwetu na tle wiary w dusze. Eryinie to obrazowo uogólnione dusze zamordowanych, pałające zemstą i pełne gniewu na tego, czy na tych, przez których musiały opuścić ciało i odejść w krainę cieniów.

Stopniowo to zindywidualizowanie Eryinii mszczącej, karzącej zaciera się, zanika obraz, a jego miejsce zajmuje mniej uchwytna nadrzędna istota o boskim charakterze, sędzia moralny, boskiego charakteru strażnik porządku moralnego, bóstwo ładu ogólnego. Wkracza ono wszędzie tam, gdzie narodzony zostaje porządek spraw ludzkich. Ono odzywa się w człowieku jako poczucie winy, gniewu, złość, świadomość upadku, rozterka wewnętrzna. Z czasem pojawi się i nazwa zbiorcza dla tych zjawisk, pojawi się nazwa głosu, bóstwa w człowieku: synteresis — s u m i e n i e.

Grecy homeryccy i późniejsi, to obywatele państwa, w którym panuje

ustrój niewolniczy. Dane, jakich dostarczyły prehistoria i etnologia pouczają nas, że w poprzedzającej ustrój niewolniczy wspólnocie rodowej istniały również „czynniki” dogląające przestrzegania ładu społecznego. Był to najczęściej „wielki tłum przodków” rekrutujący się zarówno ze zmarłych ludzi jak i zwierząt, z którymi, jak wiadomo człowiek pierwotny czuł się ściśle spokrewniony.

Ustrój niewolniczy powstał na gruzach wspólnoty pierwotnej. Czyżby w tej sytuacji zasadniczej zmiany układu ekonomiczno-społecznego „nad głowami” ludzi wszystko pozostało po dawnemu?

Nie mogło tak być. Przecież ustrój niewolniczy jest ustrojem, w którym po raz pierwszy zaistniała prywatna własność środków produkcji, w którym stosunki społeczne przestały być stosunkami wolnych ludzi. „...pospolita chciwość, brutalna żądza używania, brudne skąpstwo, egoistyczny rabunek dobra publicznego — oto co stało u kolebki nowego cywilizowanego, klasowego społeczeństwa”.

Czy w tych warunkach mogło wszystko zostać po dawnemu?

Klasa panująca wraz z środkami produkcji zagarnęła do swojej dyspozycji również bogów, jako oręż ideologiczny szczególnie użyteczny w społeczeństwie antagonistycznym.

Czy może być jednakowym stosunek bóstwa strzegącego ładu społecznego do tego człowieka, który jest tylko instrumentem *vocale* i jako taki częścią inwentarza w pańskim majątku i do samego pana majątku? Naturalnie że nie. Człowiek, który dzieci niewolników traktuje jako przychówek do bydła dwunożnego, człowiek który mięsem niewolników karmi ryby w swoim stawie, nie może być podporządkowany tym samym prawom boskim, co niewolnik.

To też wysoce niemoralnym czynem było np. zjedzenie przez chwiejącego się z głodu niewolnika kawałka surowego ciasta w piekarni, natomiast zupełnie moralnym było nałożenie mu na szyję drewnianych kręgow, które uniemożliwiały włożenie do ust surowego ciasta.

Boski stróż moralności musiał stać na straży praw klasy rządzącej. Człowiek tej klasy musiał tak myśleć, bo inaczej zmierzałby do pozbawienia siebie władzy. Dlatego myślał tak nie tylko przeciętny obywatel ale i najwyższy umysł starożytności Arystoteles. Obywatele, według Arystotelesa, nie powinni zajmować się ani rzemiosłem ani kupiectwem, gdyż te sposoby życia mają w sobie coś nikczemnego i sprzeciwiającego się cnocie. Do nich powinna należeć własność, pracującymi powinni być niewolnicy, barbarzyńcy albo poddani. To nie przeszkadzało mu w zachwycie. Ani gwiazda wieczorna, ani jutrzienka nie wzbudzają tyle podziwu, co piękno sprawiedliwości. Ponieważ u niewolnika na pierwszym miejscu ciało, a u pana dusza, jakże można było mówić o jednakowej sprawiedliwości tam i tu. Dlatego też na pytanie: Czy

sprawiedliwie będzie, jeśli biedni na podstawie tego, że stanowią większość zaczną dzielić między sobą majątek bogatych? Arystoteles odpowiada bez wahania przecząco.

Nic więc dziwnego, że sumienie odzywało się w innych sytuacjach u niewolnika, niż u jego pana. Pan mógł ewentualnie ćwiartować niewolnika na pokarm dla ryb bez wyrzutów sumienia. Był on równocześnie wrażliwy na drobne cierpienia swego stanu. Za to sumienie niewolnika było wrażliwe na krzywdę każdego człowieka.

W początkach ustroju niewolniczego, niewolnik sam był przekonany najczęściej o słuszności istniejących stosunków, bo zwycięzcy mogli go zabić, a przecież darowali mu życie. Zwycięzcy urabiali zresztą ich świadomość w tym kierunku. Niejednokrotnie udawadniano oficjalnie, że niewolnik może osiągnąć w wyższy stopień wolności, pozostawając niewolnikiem, jeśli tylko ograniczy swe chęci i żądze. W ten mniej więcej sposób Seneka uzupełniał Arystotelesa.

Dopiero gdy wzrośnie ucisk niewolników, gdy wyzysk przekroczy granice bezpieczeństwa ich życia, zacznie się rodzić bunt i świadomość konieczności zmiany istniejącego stanu rzeczy.

Klasie panującej obca była myśl o tego rodzaju zmianie. Klasa panująca umacniała wszelkimi sposobami, a więc i swoją filozofią, niewolniczy sposób produkcji. Jeżeli nawet czasem śmiało wdzierająca się w istotę rzeczywistości myśl któregoś z przedstawicieli tej klasy dostrzegała zręby tej istoty, nawet wtedy nie potrafiła widzieć w świetle swych odkryć stosunków społecznych, w których się rodziła i dojrzewała. Wielki mędrzec z Efezu, Heraklit, który zrozumiał, że zmiana, że przechodzenie starych form w nowe jest na drodze walki przeciwieństw podstawową cechą rzeczywistości, nie potrafił wznieść się w sprawach społecznych ponad obskurantyzm ludzi swego stanu. Proporcja wartości niewolnika i pana wyrażająca się w skrajnym wypadku stosunkiem 1 : 10.000 w jego ujęciu nie miała żadnych perspektyw zmiany, chociaż w teorii... panta rei.

Ileokroć myśl wolnych ludzi skierowała się ku obiektywnej rzeczywistości, obserwowanej a nie raz badanej w toku działalności lekarskiej, hodowlanej czy rzemieślniczej, tyleokroć powstawały urywki obiektywnego poznania rzeczywistości, tyleokroć zarysowywało się stanowisko materialistyczne. Niestety, umysł rozbudzony rozwojem ekonomicznym, podróżami związanymi z kolonizacją rzadko zastanawiał się nad stosunkami społecznymi. Jego właściciel żył wygodnie, nie musiał walczyć o elementarne warunki bytu, uważał ten stan za naturalny i nie odczuwał potrzeby zmiany. A gdy myślał o istniejących stosunkach społecznych, myślał już nie materialistycznymi kategoriami poznawania przyrody, które przynosiły mu tylko korzyść,

lecz kategoriami członka klasy panującej, w której interesie leżało pozostanie klasą panującą.

Tam, gdzie zarysowuje się choćby niebezpieczeństwo zagrożenia istniejącego stanu rzeczy, tam powszechnej zmianie przeciwstawi Parmenides niezmiennosc, wiecznotrwalosc istniejących form, tak skierowaniu uwagi na zagadnienia społeczne przez sofistów z Protogorasem na czele przeciwstawi Sokrates ucieczkę w samego siebie, a Platon idąc tą drogą odwiedzie umysły aż do zaświatów, w których istnieją wieczne i niezmiennie idee. Czy rzeczywiście przypadkiem tylko było, że w czasie tej walki teoretycznej o utrzymanie status quo zaginęły niemal doszczętnie pisma wielkiego Demokryta?

Dopiero w okresie konsolidowania się ustroju niewolniczego, którego istnieniu nic nie zagrażało, myśl wolnych ludzi parała się z przyrodą przynosiła ona materialistyczne choć spekulatywne uogólnienie poznania świata otaczającego. Kiedy zdobywcza myśl postępowawa zaczęła coraz wyraźniej godzić w religię, kiedy zaczęło się relatywizowanie wartości, rodzi się reakcja idealistyczna i odtąd walka ta trwa, raz nasilając się, raz słabnąc, w zależności od historycznych warunków.

Z żywiołowego poznawania otaczającego świata i opierającego się na nim buntu przeciw oficjalnemu światopoglądowi religijnemu dopatrującemu się przyczyn wszystkiego w mitologizowanych siłach przyrody i bóstwach rodził się i rozwijał nurt materialistyczny. Nurt idealistyczny był usubtelnianiem i ufilozoficznianiem kultu religijnego religii. Nie zawsze istniała między nimi wyraźna linia demarkacyjna, zarówno w teorii jak w praktyce. I to również zależało od historycznych warunków. Inaczej było w czasach stabilizacji, inaczej w okresach przemian.

Postępowanie ludzkie jest łatwo dostępne obserwacji i jest czymś, co interesuje każdego człowieka. Ci, którzy patrzyli na to postępowanie tak, jak na wszystkie inne zjawiska świata otaczającego, ci zauważyli jego cechy obiektywne. Dla tych, którzy widzieli w człowieku istotę we wszystkim podporządkowaną woli bogów, te obiektywne cechy stawały się czymś nieistotnym, przypadkowym. Najważniejsze wynikało dopiero ze stosunku człowieka z czynnikami nadprzyrodzonymi.

Człowiek postępuje w określony sposób i mówi: czynię dobro. Inny widząc to unosi się i mówi: dlaczego zło czynisz. Ten sam człowiek dziś nazywa dobrem to, co przed czasem złem mu się zdawało. Co jeden naród uważa za dobro, inny za zło uważa i unika tego. Kapłani inaczej postępują, niż nakazują innym postępować. A przecież w każdym człowieku budzi się jakiś głos, który dyktuje mu co ma robić, a czego unikać.



W obliczu tych faktów, które dostrzegał każdy, a szczególnie ci, którzy więcej podróżowali (który z filozofów starożytnych nie podróżował?), trudno było nie postawić sobie pytania: jak to wszystko pogodzić.

Fakty wskazywały wyraźnie kierunek, w którym należało szukać odpowiedzi: dobro jest pojęciem względnym, to co jest dobre dziś, mogło nie być dobrym wczoraj, lub może przestać nim być jutro; to, co jest dobrem u jednych, nie musi być dobrem u innych. Po tej linii szło rozumowanie tych, którzy starali się trzymać faktów, obserwowanych i badanych zjawisk, po tej linii szło rozumowanie mniej lub więcej dojrzałych materialistów starożytności, od filozofów jońskich i hipokratyków zaczynając po Empedoklesa, Protagorasa, Demokryta i Epikura.

Moralność jest tworem społecznym i dlatego kształtuje się z biegiem historii — uczył Protagoras. Stąd właśnie u różnych narodów spotykamy się z różną, nieraz bardzo różną moralnością. Zmieniają się warunki, w których człowiek żyje, zmienia się jego pojęcie dobra.

Najwyższym dobrem człowieka jest zadowolenie, powstające wówczas gdy zaistnieje w nim harmonia wewnętrzna, gdy zaistnieje harmonia między nim i społeczeństwem. Środkiem prowadzącym do tego jest rozum, który wskazuje człowiekowi prawdę, a więc i sposób działania. Demokryt był tutaj wyrazicielem trzeźwego poglądu postępowej inteligencji greckiej.

Zasad moralności nie należy szukać w zaświatach — uczył Epikur — lecz w naturze człowieka, żyjącego w społeczności. Celem człowieka jest jego osobiste szczęście, a więc moralne jest wszystko to, co prowadzi do tego celu bez uszczerbku dla społeczeństwa.

Wszędzie tam, gdzie postępowanie człowieka popada w konflikt z tym, co w jego warunkach jest dobre, wszędzie tam gdzie przekroczy umiar na rzecz osobistego nadmiaru i krzywdy innych, budzi się w nim wewnętrzny sprzeciw, jakaś złość, niezadowolenie. Panowanie nad sobą to rozumne zachowywanie umiaru. Tam, gdzie myśl nie dojrzała, tam trudno o umiar, tam łatwo o dysharmonię.

Widać z tego, jak materialistyczna myśl grecka nieskrępowana więzami religii, w zetknięciu z rzeczywistością odzwierciedla jej najbardziej zasadnicze cechy, odzwierciedla dialektyczne powiązanie wszystkich zjawisk podlegających nieustannej zmianie. Moralność przestała być bytem samoistnym, przestała być wyrazem boskiego kierownictwa sprawami ludzkimi, została związana ściśle z konkretnymi historycznymi warunkami społecznego życia człowieka.

Ujemną stroną materialistycznej koncepcji był brak choćby próby ujęcia prawidłowości tych zmian, w wyniku czego zrelatywizowanie

moralności prowadziło do subiektywizmu. Stwierdzenie względności moralności nie daje żadnych kryteriów obiektywnego wartościowania czynów ludzkich i może być bronią w rękach najbardziej zagorzałych wrogów postępu. Któż ma i w jaki sposób rozstrzygnąć, czy ustrój niewolniczy jest dobry — jak sądzą wolni panujący, czy zły — jak sądzą władani przez tamtych niewolnicy? Bez bliższego rozwinięcia istoty historyczności moralności względność moralności graniczy z jej przypadkowością.

Ostrze koncepcji materialistycznej było skierowane głównie przeciw religii. W jej obronie, w obronie wysublimowanej w abstrakcyjnym myśleniu religii występowali ideologowie klasy panującej eleaci a szczególnie Platon.

Platon uznał obiektywną rzeczywistość za cień wiecznych i niezmiennych idei stanowiących istotę prawdziwego bytu. To, co spostrzegają nasze zmysły jest jedynie jawieniem się nieziemskiego pochodzenia bytu idealnego.

Czym jest moralność, konkretna moralność ludzi? Jest stopniowym — za światłem rozumu — jawieniem się idei moralności. Był to fundament pod utrzymującą się przez dwie dziesiątki wieków koncepcją naturalnego pochodzenia pierwiastków moralnych.

„Wpatrujcie się w to, co boskie, a ujrzyście i dowieście się, czym sami jesteście i na czym polega wasze dobro” — mówi Platon ustami Alcybiadesa Pierwszego.

Moralność jest wieczna i niezmienna, jak wieczne i niezmiennie są wszystkie idee. Człowiek wznosi się stopniowo do poznawania tej niezmiennej idei.

Czy każdy człowiek?

O nie. Prawdziwa moralność dostępna jest tylko dla wybranych, to znaczy dla klasy panów. A tzw. lud, pospólstwo zdolne jest tylko do „moralności negatywnej”, której istotę stanowi podporządkowanie się i jak najdalej idące umiarkowanie.

Czy można sobie wyobrazić lepsze ideologiczne zabezpieczenie panowania klasowego? Z jednej strony władcy niewolników „wpatrzeni w to, co boskie” i wyciskający ostatnie poty z „narzędzi mówiących”, po przeciwnej stronie pospólstwo, czy jak tam się je nazwie, pełne po najdrobniejsze włókno mięśniowe „cnoty podporządkowania”. Ponieważ zawsze istnieje możliwość zakłócenia tej idealnej harmonii (o tym, czy idea tej harmonii też istnieje, Platon osobno nie pisał) bądź od wewnątrz, przez niezadowoloną z cnoty podporządkowania się masę, bądź z zewnątrz, Platon umieszcza w swoim idealnym państwie warstwę środka — wojsko.

Nie ulega chyba wątpliwości, że gdyby Platonowi udało się zrealizować ideę swego „idealnego państwa” regulowało by ono moralność w interesie klasy panującej znacznie lepiej niż to czyniły Ateny, w których mógł swobodnie myśleć Demokryt.

Zmienne oceny moralne, różne oceny moralne tłumaczy się bardzo prosto. Człowiek obdarzony rozumem, mający możliwość podglądania idei wie co moralne, a co nie. Człowiek, który zdolny jest myśleć tylko rękami, człowiek od czarnej roboty nie ma zdolności podglądania odwiecznych idei i stąd chwiejność a najczęściej błędność jego ocen moralnych. Prymitywne bóstwa, niegodne umysłu, który wzniósł się już na wysoki szczebel uogólnienia, zostały zamienione na idee. Istota ich jest ta sama. Poza i ponad człowiekiem istnieją obiektywne idee moralne, niezależne i wcześniejsze od niego i w zależności od stopnia w jakim rozum jego potrafi je wypatrzeć w swojej istocie, jego postępowanie jest w mniejszym lub większym stopniu moralne. Ci, którzy nie potrafią odczuć w sobie tych boskich pierwiastków, powinni zdać się na wytrawne kierownictwo filozofów lub kapłanów. Oni zaprowadzą ich niezawodnie do wiecznego spoczynku, wycisnąwszy z nich wpierw siły jak moszcz z winnej latorośli, w stopniu zależnym od ich łaskawości.

Koncepcja Platona nie nadawała się na oręż podboju i panowania nad szerszym światem. Konkretnie wojsko, konkretni rzemieślnicy, nie ci wytresowani z idealnego państwa, nie czuli by się dobrze na fundamencie takiej koncepcji.

Trzeba było zachować istotę ujęcia, a zmienić formę. Tego dokonali stoicy. Miejsce idei zajmuje „powszechny rozum świata” (już Anaksagoras myślał o tym), który wyraża się w prawach rządzących całym wszechświatem i człowiekiem. Prawa moralne wynikają w tym ujęciu z praw wszechświata. Życie moralne to życie zgodne z naturą. Życie zgodne z naturą to życie według poznanych przez rozum praw natury tkwiących w człowieku, tkwiących w naturze człowieka, praw stałych i niezmiennych.

Człowiek, jak wszystko inne, podlega tym odwiecznym prawom kosmicznym wypisanym na swoisty sposób w jego naturze. One są regulatorami jego życia, stanowiącego część życia wszechrzeczy, one stają się wewnętrznymi normami jego postępowania. Gdy postępowanie nie jest zgodne z tymi normami, rodzą się w duszy człowieka wyrzuty sumienia. W ten sposób sumienie staje się stróżem baczącym pilnie, by człowiek szedł po linii prawa moralnego, czyli prawa wszechrzeczy obowiązującego w ludzkim świecie.

Znikły Erynie, znikły Furie, miejsce ich zajęło sumienie. Cicero poucza senatorów: nie powinniście sądzić, że jak widzicie na scenie,

Furie z podniety bożej, straszą zbrodniarzy płonącymi żagwiami; własny grzech, własne zło czynstwo, własna zbrodnia, własne zuchwalstwo pozbawia człowieka zdrowia umysłowego i rozsądku; to są Furie bezbożników, to ich płomień, ich żagwie.

Dając psychologiczny obraz wyrzutów sumienia, Cicero daje jednak odrazu i jego metafizyczne uzupełnienie „*conscientia custos perpetuus: sacer intra nos spiritus sedet malorum, honorum nostrorum observator et custos*”. Sacer spiritus mogłoby się nazywać równie dobrze *divinus spiritus*, bo jest to przecież przenośna nazwa na ten boski pierwiastek wszechrzeczy wyrażający się w każdym przedmiocie a więc i w człowieku, w prawach rządzących jego naturą.

Stoicy nie zamykają oczu na podstawowy fakt, że człowiek jest istotą towarzyską, społeczną. To nie zmienia w niczym istoty zagadnienia i nie stanowi żadnej trudności. Prawa natury ludzkiej muszą zawierać w sobie współczynnik społeczny. Jeżeli człowiek postępuje społecznie źle, to tylko i jedynie na skutek braku znajomości praw rządzących życiem wszechświata i jego własnym życiem. Jeżeli istnieje społeczna niesprawiedliwość, jeżeli istnieje ustroj niewolniczy, to zmiana niesprawiedliwych stosunków społecznych może się dokonać jedynie w oparciu o poznanie niezmiennych praw natury ludzkiej. Ba, stoicy uważali nawet, że dążenie do dobra społecznego musi być uznane za wrodzoną właściwość człowieka i dlatego nie widzieli przeszkód zasadniczych na drodze do wszechludzkiego braterstwa i w pojęciu ludzkości pierwsi kładli wzniosłą treść.

Niestety, oderwawszy moralność od realnych warunków życia społecznego, stworzyli z niej byt niewiele się różniący od idei platońskich. Byt stały i niezmienny. Koncepcja stoików miała akcenty postępowe, ale w gruncie rzeczy była to tylko bardziej życiowa koncepcja idealistyczna. O ile u pierwszych stoików postępowe akcenty występowały wyraźnie, o tyle u ich kontynuatorów powszechny rozum świata przybierał coraz wyraźniej kształty boskie, aż zmienił się niepostrzeżenie w Boga chrześcijańskiego.

## 2.

W ustroju feudalnym, w którym podstawowym środkiem produkcji stała się ziemia, wyzysk człowieka przez człowieka istniał dalej. Jak w ustroju niewolniczym, tak i tutaj społeczeństwo nie opierało się na niczym innym, jak na rozwoju drobnej mniejszości kosztem wyzyskiwanej i uciskanej olbrzymiej większości. Różnica polegała na tym, że pan feudalny nie posiadał prawa zupełnej własności w stosunku do wytwórcy, którym był chłop pańszczyźniany, nie miał już prawa za-

bicia go, jakkolwiek mógł go sprzedać, względnie kupić i miał prawo do jego pracy i zmuszenia go do wypełniania wszystkich świadczeń. Dalsza różnica polegała na tym, że chłop pańszczyźniany był prywatnym właścicielem narzędzi produkcji i opartego na osobistej pracy gospodarstwa prywatnego, które odpowiednio do wzrostu wyzysku pana feudalnego w coraz mniejszym stopniu wystarczało mu do zaspokojenia podstawowych potrzeb.

Nowe, ale jak poprzednio antagonistyczne stosunki społeczne znajdowały swoje odbicie w świadomości z jednej strony poddanych, z drugiej strony ich panów, odbicie podobne jak w ustroju niewolniczym. Klasy panujące w ustroju feudalnym przejęły wiele treści z ideologii właścicieli niewolników, moralność ich dopuszczała nie mniejszy wyzysk poddanych jak poprzednio niewolników. Moralność tę ugruntował kościół, który po bardzo krótkim okresie głoszenia haseł postępowych, stawania w obronie małych, pokrzywdzonych, gdy tylko stał się czynnikiem oficjalnym, gdy doszedł do władzy państwowej, stawał się w coraz większym stopniu filarem ustroju feudalnego. Jeżeli się uwzględni władanie przez kościół ponad 30% ziemi uprawnej w Europie Zachodniej, łatwym się staje zrozumienie zaciekłości, z jaką kościół walczył o zachowanie status quo, o utrzymanie ustroju feudalnego, łatwym się staje zrozumienie zacietrzewienie, z jakim jego ideologia zwalczała wszelką myśl postępową, od ruchów religijnych tzw. heretyckich zaczynając, a na próbach wywalczenia drogi do prawdy przez obiektywne poznanie wielkich badaczy przyrody kończąc. Zcentralizowana organizacja kościelna z papieżem jako namiestnikiem boga na ziemi zapewniała sprawną koordynację tej walki ideologicznej, z metodami przymusu państwowego włącznie, z torturami jako egzekwowaniem praw boskich.

Religia zagarnęła w systemie feudalnym monopol na moralność. Bez religii niemożliwa jest moralność. Ta fundamentalna faza będzie od-tąd trwać w świadomości społecznej urabianej przez klasy panujące aż do współczesnych czasów. Ponieważ rozwój społeczny postępuje niepowstrzymanie naprzód, ponieważ w świadomości uciskanych i wyzyskiwanych budzi się coraz wyraźniej zrozumienie przyczyn swej nędzy, klasa wyzyskiwaczy zmuszona była wywołać przez siebie ujemne zjawiska okrywać płaszczem miłości, albo negować, zmuszona była uprawiać konwencjonalną obłudę.

Chrześcijańska koncepcja człowieka opierała się na twierdzeniu, że człowiek jest z natury zły. Nieistotne jest przy tym ubieranie tego twierdzenia w legendę o listku Ewy, jabłku, wężu i grzechu pierwotnym. Religia chrześcijańska przejęła wschodni światopogląd kosmogoniczny o odwiecznej walce Dobra ze Złem, i dobro ulokowała

w Bogu, a zło w siłach szatańskich, które dochodzą do głosu w naturze człowieka. Jeżeli człowiek jest z natury zły, to dobrym może się stać jedynie w oparciu o ingerencję czynnika pozaludzkiego i tym nadnaturalnym czynnikiem staje się Bóg. Tym samym religia jest koniecznym środkiem do uczynienia człowieka dobrym.

W oparciu o taki fundament można już kierować wygodnie życiem człowieka, można go już wyraźnie urabiać, zapewniając go, że przecież wszystko robi się w tym celu, ażeby go uczynić dobrym, ażeby mu umożliwić wejście do królestwa niebieskiego — naturalnie po śmierci.

Na ziemi może być różnie. Może być tak, jak właśnie było za czasów feudalnych. Garstka panów używających życia kosztem nędzy ludu i olbrzymia większość narodu cierpiąca wzrastającą stopniowo nędzę. Nie tylko może tak być, ale tak powinno być. Przecież życie ziemskie jest czymś chwilowym, jest wstępem do życia wiecznego. Szczęśliwi ubodzy, cisi, pokorni, maluczcy, albowiem oni wejdą do królestwa niebieskiego i będą oglądać samą doskonałość i tam będą żyć w doskonałości wiecznej. Po co przejmować się nędzą tu ziemską, skoro tam czeka wieczna szczęśliwość. Więcej, właśnie ci, którzy najbardziej cierpią którzy są najbardziej poniżani, ci będą wywyższeni w oczach feudała wszechrzeczy-Boga.

Znamy już ten pogląd w nieco mniej obrazowej postaci z poprzedniego okresu. Posłuszeństwo było najwyższą cnotą u Platona i jego kontynuatorów. Posłuszeństwo i pokora jest uważana przez ojców kościoła, przez jego ideologów za największą cnotę chrześcijańską. Już przez apostołów Piotra i Pawła posłuszeństwo niewolników wobec panów było uważane za cnotę. Apostoł Piotr w liście pierwszym (r. 2 w. 18,25) pisze: „Słudzy, bądźcie poddani panom z wszelką bojaźnią, nie tylko dobrym i skromnym, ale także przykrym”, gdyż „nie ma zwierzchności jeno od Boga”. Święty Tomasz z Aquinu ma już uторowaną drogę do uznania niewolniczego poddaństwa za „prawo boskie”.

Czyżby więc ludzie mieli rzeczywiście różne prawa i różne obowiązki? Nie, to tylko pozorne. Wszyscy mają równe prawa ale tylko do... miłości Chrystusa, który szczególnie maluczkich sobie upodobał. W obowiązkach są pewne różnice. Poddani powinni być posłuszni Bogu i swoim panom. Panowie — tylko Bogu. Ostatecznie w perspektywie wieczności drobiazg. Nacierpi się lud, namęczy, ale ma zapewniony żywot wieczny w Bogu. A panowie? Żyją z ich pracy, uważają ich za bydło, ale za to będą musieli chwilkę poczekać w czyścju zanim będzie im dane oglądać Boga.

Było to doskonałe narzędzie ideologicznego ujarzmania ludu. Szczególnie dzięki systemowi wychowania, na którym kościół położył swą

rękę, kierując nim tak, aby utrzymać społeczeństwo w jak największej ciemności, „rozświecanej” jedynie werbalizmem klepanych na pamięć wersetów pisma świętego i psalmów.

Na kanwie obrazczo-legendarnej postaci moralności religijnej wyrastał stopniowo system filozoficzny, przeznaczony zarówno dla odbiorców świeckich, których umysł był na nieco wyższym poziomie rozwinięty, jak i dla sług bożych, w których umysłach czasem budziły się wątpliwości przy zestawianiu propagowanej przez siebie nauki z konkretną rzeczywistością.

Bóg jest stwórcą i najwyższym dobrem, jest początkiem i celem wszystkiego. Jedynym zadaniem człowieka jest osiągnięcie tego najwyższego celu. Czy istnieje drogowskaz wskazujący drogę do tego celu? Istnieje, jest nim sumienie. Bóg przy pomocy sumienia ingeruje w życie człowieka, umożliwiając mu przezwycięzenie zła swej natury i osiągnięcie dobra.

O tym, co dobre a co złe, mówi człowiekowi sumienie, które jest odbiciem praw boskich w człowieku. Ten spersonifikowany stoicki powszechny rozum świata, jakim jest Bóg, wypisał w „sercu” człowieka prawa moralne i jeśli tylko człowiek posłuszny jest tym prawom, niezawodnie stanie się dobrym i osiągnie dobro wieczne.

Wszystko byłoby proste, gdyby nie te same fakty, z którymi parali się już filozofowie Hellady, fakty względności ocen sumienia. Różnym ludziom sumienie co innego nakazuje, a czego innego zakazuje. Czyżby istniały różne sumienia? Niedopuszczalne przypuszczenie podważające cały system. Sumienie musi być stałe, bezwzględne, niezmiennie, wiecznie jednakowe, jak stałe i niezmiennie są prawa boskie.

Idealisci systemu niewolnictwa poradzili sobie z tym trudnym problemem w ten sposób, że przyjęli za niemożliwe doskonałe poznanie praw boskich czy wszechbytowych, sądząc iż człowiek stopniowo może się zbliżać do poznania swej natury, a więc i praw nią rządzących. Im doskonalsze poznanie, tym pewniejszy głos sumienia. Gdzie brak poznania, sumienie błądzi. Filozofia chrześcijańska, czerpiąca pełnymi garściami z idealistów greckich, skorzystała z tego ujęcia, nadając mu tylko scholastyczną postać.

Znana jest powszechnie wizja Ezechjela. Do tej wizji Hieronimus napisał w IV wieku komentarz. Postacie Ezechjela wytłumaczył jako uosobienie sił duszy ludzkiej i nadał im następujące znaczenie: postać człowieka to rozum, postać lwa to gniew, postać cielęcia to pożądanie, postać orła to odrębna siła duszy- *s y n t e r e z i s*. „Quatrague ponunt, quae scintilla conscientiae in Adami quaque pectoru, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptationis vel furore ipsaque interdum rationis similitudine noo pessare nentimus” (Rom.

VIII. 26). Ta czwarta siła duszy super haec et extra haec tria est. Stąd orzeł jako symbol unosi się nad tamtymi i bystrym okiem obserwuje tamte. Synterein znaczy właśnie obserwować, a później: pilnować, strzec, zachowywać.

Określenie synteresis quae scintilla conscientiae zostało zinterpretowane jako dwojakie sumienie.

Jeżeli sumienie będąc głosem praw boskich nie może się mylić, nie może się zmieniać, jeżeli niedoskonały rozum człowieka może w różnym stopniu poznawać te prawa, to wyjście jest proste. Prawa są stałe i niezienne, moralność jest wieczna, natomiast jej poznanie zmienia się, staje się doskonalsze, ale znajduje się w nim miejsce na błąd. Sumienie jest w swej istocie stałe i niezienne, ale jego głos wyrażający się w naszych zdaniach wartościujących może się zmienić, może być błędem. Sumienie w swej istocie to sumienie wyższe, a jego przejawianie się w aktualnych ocenach moralnych to sumienie niższe.

Pierwszym który to rozróżnienie wprowadził, był Wilhelm z Auvergne. Aleksander z Hales uzasadnił je „naukowo”, w swej Summa universitheologiae. Sumienie wyższe czyli synteresis non extinguitur, podczas gdy conscientia, czyli sumienie niższe może się mylić, może błędzić. Synteresis obejmuje principia operabilia, natomiast conscientia to ich applicatio w konkretnych sytuacjach. W ten sposób stałość postulowanej przez idealistyczną filozofię istoty sumienia nie pozostawała już w sprzeczności ze zmiennością objawów.

Najpełniejsze rozwinięcie, uzasadnienie i sprecyzowanie tej teorii dał Tomasz z Akwinu.

Mądrość boża jest normą wszystkiego co istnieje. Ona wyznacza każdemu stworzeniu jego cel. Jak u zwierząt instynkt określa przedmioty poznania i granice zachowania się, tak u człowieka syntereza normuje i określa umysł i zarazem wolę człowieka w ten sposób, że dąży on do najwyższego dobra, postępuje zgodnie ze swym prawem moralnym, które jest odbiciem, wpływem rządzącego wszystkim prawa boskiego. Ale syntereza zobowiązuje człowieka tylko ogólnie, a więc np. w postaci zasady: „dobro czynić należy”. Rozpoznanie jednak w konkretnym wypadku, co jest dobrem, a co nie, to nie należy już do domeny synterezy lecz conscientii. A zatem dziedziną sumienia to przystosowanie ogólnych zasad moralnych zawartych w synterezie do czynności konkretnych, do codziennego postępowania człowieka. Może się ono dokonywać w dwa sposoby, albo sądzimy, że coś czynić, lub czegoś zaniechać należy i wtedy mamy sumienie przeduczynkowe, albo sądzimy, że czynność była spełniona dobrze lub źle i wtedy mamy sumienie pouczynekowe.



Tak pojęte sumienie nie może być wrodzone, gdyż musiałoby być jednakowe u wszystkich ludzi, a przecież 1) ludzie mogą błędzić w dziedzinie tego co dobre i tego co złe, 2) różni ludzie w różnym stopniu osiągają to poznanie.

Syntereza jako sumienie wyższe obowiązuje powszechnie i nieomylnie: dobro czynić należy, ale w sumieniu niższym przybiera postać szczegółową: to dobro należy czynić, a tego zła unikać; spełnienie tego czynu jest dobrem, spełnienie tamtego jest złem. I w tym szczegółowym sądzie może się mylić. W ten sposób filozoficzna teoria sumienia świętej teologii, metafizyczna konstrukcja idealistyczna rozcięła gordyjski węzeł, ratowała bezwzględność praw moralnych, ratowała religię jako fundament moralności, ratowała jej społeczną treść.

Postulat pokory, podporządkowania się, uległości powstrzymywał klasy uciskane od sprzeciwu, a gdy w obliczu sprzeczności społecznych i krzywdy budziły się wątpliwości, kościół był zawsze gotów do usługowej funkcji poprowadzenia za rękę do poznania głosu sumienia wyższego przez tych, którym słaby umysł nie pozwalał poznać „prawdy”. A że oporniejszych trzeba było niekiedy przeprowadzić przez salę tortur, lub postarać się o to, by ich wycięto w pień, to już wina samych opornych, że nie chcą głośniejszy, wyraźniej słyszeć głosu bożego w swym sumieniu.

W filozofii klas panujących teoria ta w różnych modyfikacjach panowała do schyłku feudalizmu, a w następnej formacji przepoczwaczyła się tylko w bardziej „naukową”, świecką postać.

Jeśli teoria ta panowała oficjalnie, to nie znaczy że przez cały ten okres istniała tylko moralność przez nią wyznaczona. Obok moralności klas panujących istniała i rozwijała się moralność klas ciemionych, moralność poddanych. Poddani ci podnoszą coraz częściej bunt przeciw ciemnydziom. Bunt ten staje się coraz bardziej świadomy swoich celów. Raz zwraca się on w imię ideałów religijnych królestwa bożego przeciw kościołowi i przybiera postać ruchów religijnych, domagających się królestwa bożego tu na ziemi, innym razem bunt ten jest skierowany po prostu przeciw feudałom, przeciw gnębicielom. Biorą w nim udział najczęściej chłopci, bierze udział w późniejszym czasie zubożałe mieszczaństwo. W XIII wieku ruchy albigensów, powstania chłopskie w Italii. W XIV wieku we Francji Żakeria, w Anglii powstania chłopskie. Wiek XV — ruchy taborytów czeskich, potem w Holandii anabaptystów. Wiek XVI — wojny chłopskie w Niemczech. I tak bez przerwy, niemal aż po ruchy wolnościowe XVIII wieku. Wszędzie treścią postulatów wolnościowych, żądania sprawiedliwości.

Bunty tłumiono krwawo. Setki tysięcy ludzi wymordowali błogosławieni przez następców apostołów, względnie oni sami. Ale z rewolu-

cyjnego buntu cięmiężonych nie stanowiących jeszcze klasy, z ich sprzeciwu przeciw niegodziwościom społecznym rodziła się już nowa moralność, dojrzewały nowe normy sprawiedliwości, kształtowało się nowe sumienie.

Ferment społeczny powiększały coraz to wybuchające wojny, nie w interesie ludu toczone, a kosztem jego życia.

Rozwijający się system feudalny popychał rozwój sił wytwórczych. Wzrastał społeczny podział pracy na wsi feudalnej, podnosiła się stopniowo technika gospodarki rolnej, powstawały nowe gałęzie rolnictwa, podnosiła się technika rzemieślnicza. Wyprawy krzyżowe zaznajamiają Europę z lepszą w wielu dziedzinach techniką inżynieryjną, rolniczą. Prowadzenie częstych wojen pobudzało technikę. Pojawiają się piece hutnicze, doskonalili się technika żeglarska, powstają nowe gałęzie przemysłu. Coraz wyraźniej dokonuje się rozdział wsi i miasta. Dokonywane są coraz to inne odkrycia geograficzne. Wzmaga się produkcja rzemieślnicza. Rozwija się gospodarka pieniężna. Powstaje i rośnie rynek światowy. Drobną produkcją rzemieślniczą przekształca się w manufaktury. Stosunki produkcji społeczeństwa feudalnego stawały się coraz dotkliwszym hamulcem dalszego wzrostu sił wytwórczych. Feudalizm wstępował w stadium rozkładu.

W tym ogólnym fermentcie ekonomiczno-społecznym za ciasno było myśli w szrankach teologicznych dogmatów. Rodzi się postępową badawczą myśl. Pomimo drastycznych przeszkód czynionych przez kościół zainteresowanie człowieka skierowuje się w coraz większym stopniu z zaświatów na ziemię. Nie psuje rozprawy o bogu lecz poznanie przyrody otwiera przed człowiekiem perspektywę poprawy warunków bytu, szczęścia ludzkiego.

Zapotrzebowanie społeczne rodzi coraz to nowe wynalazki odkrycia, rodzi coraz śmielszą myśl postępową. Pierwszą jej falą było Odrodzenie. Drugą, potężniejszą i skuteczniejszą — Oświecenie. Behaim, Mercator, Galileusz, Kopernik, Servet, Gilbert, Lippershey, Kepler, Harvey, Torricelli, Boyle, Leeuwenhoek, Huyghens, Newton, Franklin, Priestley, Herschel, Jenner, Galvani, Laplace — oto słupy i filary myśli badawczej od XV do XVIII wieku, myśli wyzwolonej całkowicie lub częściowo z pęt werbalizmu scholastycznego, myśli poszukującej prawdy w bezpośrednim badaniu rzeczywistości, w bezpośrednim oddziaływaniu na tę rzeczywistość.

Na podglebiu przemian ekonomicznych, fermentu społecznego i idącego za nim rozbudzenia myśli wyrastały coraz śmielej tendencje materialistyczne, reprezentujące to, co było postępowe w tych ogólnych przemianach. Często jest tak, że umysł w badaniu i uogólnianiu jest postępowy, a w założeniach czy wnioskach ostatecznych cięży jeszcze

do ideologii feudalnej. Ale im żywszy nurt walki klasowej im szybszy postęp wiedzy, im bliżej schyłku feudalizmu, im bliżej Oświecenia, tym wyraźniejsze się staje wyzwolenie myśli. Reakcja feudalna czyni rozpaczliwe próby dławienia postępu, czyni to Kościół w XVII wieku, czyni to absolutyzm XVIII wieku, ale daremnie, postęp jest niepokonany, droga historii nieodwracalna.

W tyglu tych ogromnych przemian krystalizują się przeciwieństwa tego co postępuje i tego co postęp hamuje. Im jawniejszą staje się racja myśli materialistycznej, tym bardziej zawoalowuje się światopogląd idealistyczny. Z jednej strony odżegnywuje się od teologii, z drugiej mnoży się pluralizmem coraz liczniejszych odmian, nieraz zwalczających się wzajemnie, ale zawsze stojących na tym samym gruncie. Ambicja o prymat oryginalności i monopol na poznanie „prawdy” miesza się tutaj z chytryością wprowadzenia w błąd niewytrwałych umysłów. Maskowania wymaga w coraz większym stopniu wzrastający wyzysk feudalny, maskowania istotnej tendencji wymaga potężniejący rozwój wiedzy i rozwijający się umysł odbiorców, których krąg od XV wieku zwiększa drukowana książka i komplikująca się praca rąk ludzkich, wymagająca w coraz szerszym zakresie wykształcenia. Pierwszym myślicielem który ośmielił się odrzucić zdecydowanie nadprzyrodzone siły w objaśnianiu przyrody i życia społecznego z jego moralnością, był Roger Bacon. Za odważną walkę o prawa nauki budowanej na doświadczeniu, za swoje postępowe poglądy przesiedział czternaście lat w więzieniu.

Bacon był pierwszym, który uwolnił moralność od religii. Można być moralnym, nie będąc religijnym. Tak rewolucyjnej myśli nie mógł mu świat panów feudalnych darować. Godziła ona w serce ich najpotężniejszego narzędzia ideologicznego.

Bacon śmiało zaatakował i obalił koncepcję człowieka złego z natury. W siódmej księdze „Instauratio magna” (rozdz. I) czytamy: „Wszystkie istoty posiadają popęd do dobra dwojakiego rodzaju: jeden rodzaj to dobro dla samej istoty, drugi dla istoty jako części większej całości; ten drugi instynkt jest cenniejszy i silniejszy od pierwszego, ponieważ przyczynia się do zachowania tego, co ma większy zasięg. Pierwszemu dobru można dać miano dobra jednostkowego lub osobistego, drugiemu — dobra gromady. Więc tak bywa w ogóle, że instynkty kierują zachowaniem tego, co ma większy zasięg”. Według Bacona nawet u zwierząt instynkt towarzyski jest silniejszy od instynktu samozachowawczego.

W oparciu o takie założenie, dla którego prawdziwości dowodów dostarczyła Baconowi obserwacja życia zwierząt i ludzi musiała powstać metafizyczna teoria moralności. Przez to jednak, że przyczyn mo-

ralności doszukiwała się w naturze człowieka — podobnie jak to czy- niły teorie starożytnych materialistów — a nie w Bogu i zaświatach, teoria Bacona była głęboko postępową.

W czternastym wieku nacisk kościoła wzmógł się znacznie. Ockhama potępił kościół za sceptycyzm, choć nie przestał on w zasadzie wie- rzyć w Boga. Szerzący się mistycyzm był Kościołowi znacznie bardziej na rękę, jakkolwiek bezpośrednio oglądanie boskości przez byle kogo nie było zbyt budujące, bo usuwało potrzebę pośrednika, tzn. właśnie Kościół.

Odrodzenie niosło na swej fali postępową myśl zrodzoną z trzeźwej obserwacji rzeczywistości. W naturze człowieka zarysowały się dwa pierwiastki, jeden stały, wrodzony i drugi zmienny, wytworzony przez cywilizację. Humanisci nawiązujący do koncepcji starożytnych skłonni byli mieć większe zaufanie do tego pierwszego. Tak było np. u Montaigne'a. Ci, którzy opierali się głównie na obserwacji konkretnych lu- dzi swoich czasów dopatrywali się w naturze człowieka zarówno pierwiastków dobra jak i zła, zabarwiając swój pogląd z reguły od- cieniem sceptycyzmu. Brak zgłębienia zagadnienia nadawał obrazowi człowieka w ujęciu La Rochefoucauld, czy La Bruyère'a więcej przy- padkowości, niż prawidłowości.

Jakby nie było, poszukiwania źródeł moralności człowieka przenios- ły się zdecydowanie z terenu zaświatów podległych bezpośrednio Bo- gu na teren człowieka rozluźniającego coraz bardziej swój stosunek do Boga i jego zaświatów i interesującego się coraz bardziej sprawami tego świata, w którym żyje.

Poprzez coraz mniej pewne próby nawiązania do scholastyki lub mistycyzmu klasycznego średniowiecza, poprzez koncepcję Kartezju- sza, Pascala, Malebranche'a i innych, przedzieraa się coraz bardziej teoria moralności bez religii, teoria będąca kontynuacją śmiałej kon- cepcji Rogera Bacona.

Nawet tam, gdzie Bóg ma wciąż jeszcze zabezpieczony udział w ge- nezie praw świata, jak u Hugo Grotiusa, moralność wypływa już z samej natury człowieka bez osobistej ingerencji stwórcy. Natura ta jest ujęta metafizycznie, jako stała i niezmienna. Zadaniem czło- wieka przestaje wobec tego być obciążanie umysłu religią, a staje się poznawanie praw swej natury. Postępowanie zgodne z tymi prawami jest właśnie postępowaniem moralnym. Podstawowym elementem pra- wa natury ludzkiej jest t o w a r z y s k o ść. Jej zaczątki wyraźne wi- dzi Grotius za Baconem już u zwierząt. Z potrzeby towarzyskości zro- dził się związek państwowy zabezpieczający równocześnie interesy jednostek. Ani metafizyczna koncepcja moralności, ani nawet ideal-

styczna koncepcja umowy społecznej nie niweluje zasługi Grotiusa uziemienia moralności.

Materialistyczne sformułowanie otrzymuje ta tendencja u współczesnego Grotiusowi, T. Hobbesa (1588—1679). Nie istnieje nic poza materią (ciałami) — twierdzi Hobbes. Świadomość jest funkcją całego ciała. Człowiekiem, jak całą przyrodą rządzą mechaniczne prawa. Prawem natury człowieka jest egoizm. Dobrze jest to, co służy zaspokojeniu potrzeb jednostki, przy czym potrzeby te zmieniają się z czasem i dlatego nie mogą istnieć żadne wieczne prawa moralne, nie może istnieć bezwzględne dobro. Ale człowiek jest jednak częścią społeczeństwa i jako taki musi się liczyć z prawami innych jednostek zresztą w interesie własnym. Interes społeczeństwa staje się siłą rzeczy interesem jednostki. Wraca milcząca umowa i z nią państwo, analogicznie jak u Grotiusa. Wraz z państwem powstają prawa i obowiązki, wraz z prawem powstaje obiektywna miara dobra i zła.

Hobbes uwolnił całkowicie moralność od religii, a dobru, obowiązkowi, sumieniu odebrał charakter niezmienny, absolutny. Normy i oceny moralne zostały uzależnione od potrzeb społeczeństwa.

Resztki metafizyki pozostały w samej koncepcji państwa, którego mechanizmu historycznego Hobbes nie rozumiał, koncepcji państwa, którego tym razem idealnym wzorem jest według niego samowładny ustrój monarchiczny.

Koncepcja egoizmu jako prawa natury ludzkiej była przy całej jego relatywistycznej interpretacji, schematem metafizycznym. Schemat ten odzwierciedlał narastający egoizm ukapitalizującego się feudalnego wyzysku i ucisku z jednej strony, z drugiej strony dawał oręż w ręce tym, którzy walczyli o zaspokojenie swoich potrzeb. To ostatnie tłumaczy fakt popularności Hobbesa wśród tzw. „bezmienną masę”.

Postępowe myśli wniósł do zagadnienia moralności Spinoza. I u niego dobrym jest to, co sprzyja, złym co szkodzi jednostkowemu bytowi człowieka. Moralne zasady są wynikiem swobodnie i prawidłowo myślącego rozumu, który dochodzi do uzgodnienia interesów swego jednostkowego bytu z interesem społeczeństwa, a tym samym do moralnego ustosunkowania się do innych ludzi. Im doskonalsze jest poznanie, tych stosunków jednostkowo-społecznych, tym doskonalszą staje się moralność.

Lock uzasadniał absurdalność koncepcji idei wrodzonych. Pojęcia człowieka o naturze, o człowieku, o moralności powstają, zmieniają się wraz z warunkami życia, wraz z postępem wiedzy.

Hume uzasadniał, że religia, prawo, moralność powstały jako wytwory rozwoju społecznego. Moralność ma charakter społeczny

i historyczny. Wprawdzie w ujęciach tych prawidłowości mają charakter psychologiczny a nie obiektywnie historyczny, ale przyczyniały się one do pełniejszego zrozumienia niezależności moralności od religii, do zrozumienia jej społecznej istoty.

Nurt postępowy myśli materialistycznej i postępowe elementy tkwiące w koncepcjach niematerialistów podsumowało Oświecenie francuskie pogłębiając jej treść i czyniąc ją orężem ideologicznym w walce politycznej.

Atak filozofii Oświecenia, filozofii wzrastającej na siłach burżuazji był skierowany głównie przeciwko Kościołowi jako opoce ideologicznej feudalizmu. W rozumieniu konieczności podniesienia świadomości warstw zainteresowanych w obaleniu ustroju feudalnego krępującego swobodną ekspansję ekonomiczną burżuazji, filozofowie burżuazyjni zamieniają ścisłą wiedzę na wiedzę dostępną, popularyzują wiedzę, tworzą Wielką Encyklopedię, aby zestawić w niej wszystkie zdobycze nauki i wyzyskać je dla celów oświecenia.

Wyprzedzający Encyklopedię La Mettrie, współtwórcy Encyklopedii Holbach i Helvetius byli filozofami materialistycznymi francuskiego Oświecenia. La Mettrie: dobrem, do którego człowiek dąży, jest rozkosz szczęścia osobistego. Helvetius: dobro człowieka określa jego interes. Holbach: dobrem jest szczęście osobiste człowieka. Interes jednostkowy jest wspólnym mianownikiem ich ujęcia działania ludzkiego.

Interes jednostkowy musi być rozumny. Co to znaczy?

La Mettrie: Prawo do kierowania interesem jednostkowym mają wszyscy ludzie. Jednostkowe interesy muszą być uzgodnione. Gdzie brak ich uzgodnienia, powstaje stan choroby społecznej, wymagający leczenia. Leczeniem może być tylko reforma ustroju społecznego.

Helvetius: Siłami poruszającymi człowieka są fizyczne przykrości i przyjemności. Te odczuwane przez niego fizyczne potrzeby są niezmiennymi czynnikami natury ludzkiej. Z nich wynika wszelkie działanie, którego kierunek można wobec tego bliżej określić jako interes osobisty niezależny od warunków historycznych. Dobrym jest działanie, które zmierza do zaspokojenia własnych potrzeb, do zabezpieczenia własnego interesu, a nie szkodzi przy tym innym. Najlepszym a więc najbardziej moralnym jest to postępowanie, które służy interesom własnym a równocześnie służy interesom innych ludzi. Interes ogółu staje się w tym ujęciu normą nadrzędną, właśnie w interesie jednostki. Rozumienie tego nie przychodzi samo, a jeśli nawet przychodzi, to z opóźnieniem i w niedoskonałej formie. Celem wychowania jest doprowadzenie do zrozumienia tego. Nie należy;

czekać na dobrych ludzi, lecz pomagać im być dobrymi. Helvetius nie wyzbył się pojęcia „szczęśliwych danych naturalnych”, nie może więc zostawić w pełni wolnej drogi przed wychowaniem. Ale rola wychowania w wiązaniu interesu osobistego ze zbiorowym jest duża.

Holbach: Autor „Système de la nature” nazywanego powszechnie biblią materializmu przenosił schemat mechaniki z przyrody na człowieka, na życie społeczne, podobnie jak to czynił Helvetius. „Jak wszystkie istoty — czytamy tam — człowiek dąży do samozachowania, sprzeciwia się swemu zniszczeniu, doznaje siły bezwładności, ciąży ku samemu sobie, przyciągają go zgodne z nim przedmioty i odpychają go przeciwne, poszukuje on pierwszych i unika lub stara się usunąć drugie”.

Człowiek dążąc do osobistego szczęścia, kieruje się jednak rozumem. Rozumne poznanie warunków osobistego szczęścia musi je związać z szczęściem społecznym, musi doprowadzić do postulatu sprawiedliwości społecznej. „Złych ludzi nie tworzy przyroda — pisze w tym samym „Systemie” — lecz nasze urządzenia zmuszają ich do stania się takimi”. Wszyscy ludzie mają prawo do szczęścia, jak wszyscy odczuwają jego fizyczną potrzebę. Wszyscy ludzie mają jednakowe prawo do środków prowadzących do szczęścia osobistego. Moralnym jest wszystko, co prowadzi ich do zdobycia tych środków i osiągnięcia szczęścia bez uniemożliwiania przez to innym osiągnięcia go. W imię tych zasad Holbach z całą zaciekleścią potępiał feudalne stosunki społeczne. Był przekonany, że społeczeństwo w zrozumieniu tych stosunków (tu rola Wielkiej Encyklopedii, której był współtwórcą) odbierze panującym władzę i zaprowadzi sprawiedliwy ustrój społeczny.

Materialiści odrzucili religię, odrzucili Boga z jego przykazania-  
mi czy prawami jako źródłami moralności, wykazali bezsensowność wrodzonych zasad, wrodzonych uczuć moralnych, wrodzonego instynktu moralnego. W zmysłowym świecie, w świecie ludzkim szukali źródeł moralności. Człowiek dąży do własnego szczęścia, ale ponieważ szczęście to jest współzależne od szczęścia ogółu, w zaspakajaniu własnych potrzeb liczy się z potrzebami innych. Tam, gdzie tego nie ma, powstaje konieczność zmiany stosunków społecznych które uzależniają realizację potrzeb ludzkich. Kierowanie się przez wszystkich rozumnym egoizmem doprowadzi do stosunków społecznych zadawających wszystkich. Takie stosunki przynieść ma ustrój burżuazyjno-demokratyczny, o który właśnie burżuazja walczy.

Zwalczając metafizykę idealistyczną materialiści sami nie uwolnili się od metafizycznego sposobu myślenia. Helvetius w pierwszym tomie

„Système sociale” pisze: „moralisci popadłszy w metafizykę, mówią o wiecznych, niezmiennych, niezależnych nawet od bóstwa prawach moralności. Czy nie należałoby zapytać ich, co rozumieją przez prawa istniejące wcześniej od istot, dla których mogłyby być stosowane?” Ale walcząc o tuziemość moralności, o jej względnosc, posługiwali się materialisci metafizycznymi pojęciami „człowieka naturalnego” „naturalnej organizacji człowieka”, lub po prostu „natury ludzkiej”, o której metafizycy idealistyczni tyle już napisali. Materialnych podstaw jednostkowego interesu szukali w istotnych „fizycznych” potrzebach człowieka. Społeczna i klasowa treść interesów była dla nich niezrozumiała, jak niezrozumiała była dla współczesnego im ekonomisty angielskiego Smitha, który wprowadzie ujmuje moralność jako powstającą i rozwijającą się na podłożu życia społecznego, ale równocześnie prawidłowość tego rozwoju sankcjonuje prawodawstwem boskim, którego stałe i niezmiennie przedstawicielstwo w postaci bezstronnego sumienia, znajduje się w każdym człowieku i zabezpiecza tym samym interesy boskie w świecie ludzkim. U materialistów „fizyczna natura” człowieka zabezpiecza interesy wyzysku burżuazyjnego. Wprowadzie „fikcyjnym interesem nieba” przeciwstawiali zdecydowanie „realne interesy ziemi”, ale te interesy ziemi były wyłącznie interesami burżuazji, choć nadawało im się ogólnoludzki charakter z uwagi na konieczność zmobilizowania mas do walki o ich interesy. „Motywami, z których składa się moralność natury, są oczywiście interesy każdego człowieka, każdego społeczeństwa, każdej ludzkiej okolicznościach” — pisze Holbach w „Système de la nature” (podkreślenia moje). Zasady postępowania są zmienne, dopóki oświecony rozum nie pozna w pełni praw naturalnych, które „wynikają z naszej natury, z naszej istoty”, a jako takie są ponadczasowe.

Marks nazywa utylitaryzm etyczny materialistów XVIII wieku śmiałym krokiem naprzód, „oświeceniem zrywającym maskę z politycznego, patriarchalnego, religijnego i idyllicznego przyodziewku, który odpowiadał ówczesnej formie eksploatacji i był usystematyzowany przez teoretyków monarchii absolutnej”. Ale to nie zmieniało postaci rzeczy, że u podstawy zasady użytecznej leży teoria burżuazyjnego wyzysku, wyzysku nieskrępowanego pętami feudalizmu.

Materialisci rozumieli zależność świadomości ludzi od potrzeb materialnych, od warunków życia, ale nie mogli się wznieść do zrozumienia historycznej prawidłowości tych warunków. Metafizyka natury ludzkiej przeszkadzała im w tym w sposób zasadniczy. Helvetius potrafił przeciwstawić się tłumaczeniu Diderota zacofania kobiet ich fizjologiczną budową, twierdząc, że przyczyną tego zacofania jest położenie społeczne kobiet, które ogranicza ich możliwości rozwojowe,



a z drugiej strony ahistorycznie i antyhistorycznie patrzy na wszelkie zmiany społeczne, które swą przypadkowością wiszą w próżni historycznej.

Przy całym metafizycznym charakterze swego materializmu, stanowili materialiści taran burżuazji w ustrój feudalny. Nie dziw przeto, że teologowie i uczeni obskuranci atakowali zajadle ich filozofię, „obalając” ją przy pomocy pamfletów, oszczerstw, paszkwili. Nie pomogły „Lettres sur quelques esprits du temps” wydawane specjalnie w tym celu przez Frezona. Nie pomogło zabranianie, palenie książek La Mettriego, Helvetiusa, Holbacha, Diderota i Rousseau’a. Nie pomogło karanie więzieniem za ich kupowanie.

Feudalizm w przeciwieństwie do ustroju niewolniczego, dzięki temu, że opierał się na drobnej produkcji pańszczyźnianych chłopów i miejskich rzemieślników, stwarzał coraz dogodniejsze warunki dla wzrostu sił wytwórczych. Rodzący się w łonie feudalizmu układ kapitalistyczny stawał się podstawą dla podniesienia poziomu techniki. Jego rozwój odbywał się tak szybko, że coraz wyraźniej ujawniała się sprzeczność między nowymi siłami przyjmującymi postać kapitalistyczną, a ekonomicznym i politycznym ustrojem feudalizmu. Okowy feudalizmu musiały być zburzone. Na fali tej rodzącej się nowej bazy rodziła się i krystalizowała ideologia młodej burżuazji, która walczy w interesie tej nowej bazy, przyspieszając społeczną, polityczną walkę o tę bazę.

Zagrzewająca do rewolucji postępową moralność uzasadniana przez materialistów reprezentujących interesy burżuazji, nabierająca coraz wyraźniejszych kształtów w bohaterskich walkach zrujnowanych chłopów i rzemieślników, podstawowej masy rewolucyjnej, gdy tylko burżuazja odniosła zwycięstwo, przestała być moralnością zwycięzców. Zwycięzka klasa zastąpiła wyzysk feudalny wyzyskiem kapitalistycznym. Rewolucyjna moralność pozostała w szeregach tych, dzięki którym burżuazja odniosła zwycięstwo, pozostała w szeregach klas wyzyskiwanych w nowy sposób.

### 3.

W łonie ustroju feudalnego, w okresie pierwotnej akumulacji kapitału tkwi swymi początkami moralność burżuazyjna i jej ideologowie teologiczni, filozoficzni i naukowci. „Wywłaszczenie szerokich mas ludowych z ziem, z środków utrzymania i z narzędzi pracy... (które stanowi prehistorię kapitału — W. S.) odbyło się z najbezwzględniejszym wandalizmem i pod wpływem namiętności najbardziej haniebnych, najbardziej brudnych i najbardziej ohydnych w swej małostkowości — pisze Marks w „Kapitał”. A szczytne hasło wolności,

równości i braterstwa? Głosząc je razem z wszechpotęgą rozumu, burżuazja korzysta z tego potężnego narzędzia ideologicznego swoich postępowych myślicieli do mobilizowania mas ludowych do walki w ich sprawie pod sztandarem walki o prawo dla ludzi. Ale gdy tylko zdobyła władzę, zastąpiła feudalny ucisk kapitalistycznym uciskiem. Jawną eksploatację niewolników i chłopów pańszczyźnianych zastąpi ukryta forma ucisku i wyzysku, forma maskowania stosunkami „wojnego” najmu, pozorami równowartości opłat za wykonywaną pracę.

Nie chcąc się przyznać do wyzysku (przecież co tylko zwinęli sztandary równości i braterstwa), burżuazja musiała brnąć coraz głębiej w największą cnotę ich moralności-obłudę. Moralność burżuazyjna stała się moralnością wyzysku. W ustroju kapitalistycznym wszystko przybiera postać towaru. Do wszystkiego stosuje się zasada kupna-sprzedazy. Kupić w nim można zarówno przedmioty użytku, środki żywności, jak i siłę roboczą ludzi, życie ludzkie, sumienie człowieka.

Im bardziej zwiększał się ucisk burżuazji, im bardziej rósł wyzysk kapitalistyczny, tym bardziej klasa wyzyskiwaczy zmuszona była tuszować, maskować, upiększać, lub negować wywołane przez siebie ujemne zjawiska.

Jeszcze u narodzin nowej bazy, ataki na jej ideologię były jawne. Największym i ostatnim z jawnych był atak Kanta. W tym czasie gdy zapadały wyroki na Wielką Encyklopedię, gdy więziono za kupowanie pism materialistów Oświecenia, gdy potępiano „Emila”, a Rousseau’a skazano na opuszczenie Francji, w tym samym czasie Kant podejmuje w nowy sposób udowadnianie istnienia Boga.

Burżuazja niemiecka zbyt słaba do podjęcia walki o swe prawa przeciw okowom feudalnym świecko-kościelnym, cofała się ze strachem przed materializmem, reagując spekulacją idealistyczną na rewolucję francuską. Kant stworzył bezprzestrzenny i bezczasowy świat rzeczy samych w sobie, świat prawdziwego a niepoznawalnego bytu, ażeby umożliwić istnienie Boga, który już zatroszczy się w rewanżu o to, aby zaistniało i prawo moralne i dotychczasowy stan rzeczy w układzie stosunków społecznych.

Jako rzecz sama w sobie, człowiek należy do Boga i jest wolny. Jego czyny nie zależą od jakichkolwiek stwierdzonych w doświadczeniu przyczyn lecz jedynie od istniejącego w nim prawa moralnego. Tu następuje zachwyt w stylu Arystotelesa: „Dwie istnieją rzeczy, które przejmują umysł coraz to większym uczuciem podziwu, czci i pokory, im częściej i dłużej zastanawiam się nad nimi: niebo gwieździste nade mną i prawo moralne we mnie”. Miejsce arystotelesowskiej gwiazdy wieczornej i jutrzeńki zajęło w „Krytyce praktycznego rozumu” niebo gwieździste, a miejsce piękna sprawiedliwości zastąpiło

prawo moralne. Istota zachwytu i istota rzeczy pozostała ta sama, klasowa. Arystotelesowi zachwyt nad pięknem sprawiedliwości nie przeszkadzał w uważaniu niewolnictwa za rzecz sprawiedliwą, a Kantowi zachwyt nad prawem moralnym nie przeszkadzał w uważaniu feudalizmu za rzecz sprawiedliwą.

Podstawą moralności jest świadomość obowiązku istniejąca w człowieku jako cecha konstytutywna jego natury samej w sobie. Rozum dochodzi do jej pełnego poznania, przejawiającego się w niewahającym się głosie sumienia, na tej samej drodze, na jakiej dochodzi do aksjomatów w matematyce, na drodze niezależnej od doświadczenia, które wszak nie może odsłaniać istoty rzeczy.

Kantowi obce było myślenie kategoriami historycznymi, wycofał się się nawet z frontu analizy psychologicznej — jedno i drugie prowadzi w jego przekonaniu do relatywizmu — skrył się w fortecy aprioryzmu zabezpieczającej bezwzględność moralności. Człowiek partycypując swoją istotę w rzeczy samej w sobie, krócej i prościej w Bogu, przynosi z sobą na świat jako istota rozumna prawo moralne, strukturalną własność ducha. Prawo moralne, względnie jego świadomość ujawnia się z chwilą rozwinięcia się zdolności sądenia. Jako strukturalna właściwość ducha obowiązuje zawsze i wszędzie.

Postępowanie człowieka czasem jest zgodne a czasem niezgodne z prawem moralnym. Uświadomienie sobie tej zgodności lub jej braku, naucza Kant w „Nauce o cnocie”, jest uczuciem moralnym, z którym sumienie nie ma nic wspólnego. Praktyczny rozsądek przedstawia człowiekowi reguły powinnościowe, władza moralnego sądenia rozstrzyga o tym, czy dany wypadek podpada pod tę regułę czy nie. Rozum uniewinnieniem lub zasądeniem łączy skutek działania z samym działaniem. Ta skomplikowana procedura oceny moralnej dokonuje się przed rodzajem trybunału wewnętrznego. Świadomość tego wewnętrznego trybunału to właśnie... sumienie. Ile tu zakamarków, zakrętów zanim się dojdzie do istoty rzeczy. Zupełnie tak, jak w życiu feudała, zanim się dojdzie do istoty rzeczy, do... wyzysku, zupełnie tak, jak w zamku feudała, zanim się dojdzie do... skarbcza. To nie tylko analogia.

U Kanta sumienie nie jest ani prawem, ani władzą, ani zdolnością, ani procesem — jest czymś czysto formalnym. Błądzące sumienie jest dla Kanta „ein Unding”. Można mylić się w sądzie, jako przedmiocie racji, ale w świadomości, czy się rzeczywiście wierzy w rację sądu absolutnie nie można się mylić.

Jeśli ten trybunał jest nawet tylko formą, co już jest absurdem, to jak każdy trybunał, zakłada istnienie sędziego. Sędzia musi mieć

siłę gwarantującą posłuch dla prawa. Wobec tego sędzią może być tylko... Bóg.

Kant wyprowadził z gmachu wiedzy Boga bocznym wyjściem, a potem w nieco innym przebraniu wpuścił go z całym ceremoniałem przez bramę praktycznego rozumu, do której kluczy dostarczyła mu nauka Tomasza z Akwinu w postaci koncepcji synterezy i consciencji.

Gdyby ktoś zapytał Kanta, skąd wie, że tym sędzią trybunału sumienia jest Bóg. Kant odpowiedziałby z godnością Kopernika filozofii, że „tajemniczość pochodzenia tej zdolności naszego rozumu (jaką jest wrodzona moralna dyspozycja — W. S.) świadczy o jej boskim pochodzeniu” wskazując na to swoje twierdzenie w pracy „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”. Argument, którego można by się spodziewać na 4000 lat przed Kantem.

Ta tajemniczość — pisze w tej samej pracy autor „Kritik der reinen Vernunft” powinna wznosić ducha naszego do entuzjazmu i umacniać w nas dążenie do wszelkiego poświęcenia, jakiego zażąda od nas poszanowanie obowiązku”.

Jakże nisko musiał Kant oceniać materialistów francuskich, którzy nie tylko nie chcieli wznosić swych duchów do entuzjazmu dla panujących stosunków, ale wręcz przygotowywali rewolucję społeczną. Zamiast czekać, aż każda jednostka polepszy się moralnie — ideał zarówno feudałów jak kapitalistów — postępowe umysły dążyły do rewolucji.

Nie wstrzymał postępu Kościół, ani bez pomocy Kanta, ani z jego wydatną pomocą. „Żadna inna „nauka” (cudzysłów mój — W. S.) nie odczuła w tak wysokim stopniu wpływu filozofii kantowskiej, jak teologia.. Tu właśnie znalazł Kant najbardziej przygotowany grunt dla swych zasad i jednocześnie w dotychczasową metodę myślenia wniósł pogłębienie i ulepszenie, które tak bardzo potrzebne były teologii”. Możemy wierzyć na słowo burżuazyjnemu historykowi Zellerowi choć w tej swojej historii filozofii niemieckiej, z której cytuję jego wypowiedź, teologię nazywa nauką.

Zapotrzebowanie na teologię zdolną do skuteczniejszej walki z materializmem wzrastało od rewolucji równie gwałtownie, jak wzrastało szeregienie się materializmu wśród wykształconych i rozpoczynających swe kształcenie. A właściwie może nie tyle na teologię ile na narzędzia mniej uchwytnie, mniej przejrzyste w swym działaniu a bardziej skuteczne na płaszczyźnie ideologicznej. Takich narzędzi dostarczały burżuazji różnorakie „filozofie” i „nauki”. Teologiczne uzasadnienie wyzysku przestarzało się, powstało zapotrzebowanie na uzasadnienie „naukowe”.

Już w swej nazwie przeciwstawił C o m t e swój pozytywizm wszel-

kiej metafizyce. Cenę obiektywności zapłacił antypsychologizmem. Fakty, fakty i tylk ofakty. Żadne szukanie podstaw w wyjaśnieniach. Gromadzenie wyników nauk w encyklopedię nauk ogólnych było celem jego filozofii.

Fakty były obroną przed problemem niepoznawalnego, który dla Comte'a istniał i wyładował się za jednym razem w jego religijnych pomysłach z ostatnich lat życia. Idealizm pozytywizmu tkwił w kulcie i ucieczce przed myśleniem poznającym istotę rzeczywistości, w kulcie faktów, który prowadził albo do agnostycyzmu albo do subiektywizmu.

W dziedzinie moralności pozytywizm Comte'a opierając się tylko na „faktach” doszedł do koncepcji na wskroś metafizycznej.

Według Comte'a uczuć moralnych nie można wyprowadzać z psychologii jednostek lecz jedynie z historii rozwoju społeczeństwa ludzkiego. Teza przekonywująca, rozwinięcie niestety nie. Człowiek posiada według niego społeczne skłonności, które dadzą się objaśnić tylko przez wrodzone właściwości jego natury. Rozum rozwija to, co jest wrodzone, rozwija nasze wrodzone skłonności formułując je jako zasady moralne. A zatem rozwój moralny to dojrzewanie naszych skłonności moralnych, z którymi przychodzimy na świat. Prócz tych, w naszej naturze są jeszcze inne skłonności tzw. zwierzęce. Rozwój moralności idzie w kierunku ostatecznego zwycięstwa tamtych dobrych skłonności. Metafizyka czystej wody.

Bentham wypracował dość szczegółową „arytmetykę przyjemności” na podstawie której można obliczać, że szczęście jednego człowieka powinno się równać szczęściu drugiego człowieka. Ta powinnośćowa postać „równania” była bardzo kłopotliwa. Bentham wiedział dobrze, że nie można położyć znaku równości między fabrykantem i jego robotnikiem. Bolał nad tym i dawał wyraz temu że jest za równym szczęściem wszystkich „byleby tylko osiągnięcie tej równości nie prowadziło do rewolucyjnych wystąpień”.

Spencer lansował koncepcję równowagi społecznej, opartej na zgodnej harmonijnej współpracy zatrudniających i zatrudnionych jako członków tego samego społeczeństwa, zmierzających do wspólnego celu, do dobrobytu. Ile cynizmu kryje się za świadomością, że w rzeczywistości jest „nieco” inaczej. Spencer wiedział dobrze, jak żyją współcześni mu robotnicy przemysłu węglowego, włókienniczego. Z proporcjonalnym do tej wiedzy namaszczeniem mówił przeto o szczęśliwej przyszłości. Ta przyszłość, tzn. harmonijne w pełni (:) współżycie wszystkich ludzi byłoby już dawno teraźniejszością, gdyby nie „złe i n s t y n k t y grabieżcze” z zamierzchłej przeszłości, które stoją na przeszkodzie rozwinięcia się w nich pełnej świadomości

praw moralnych. Warunki ustrojowe okazują się zupełnie nieistotne. Przyczyny zła należy szukać w instynktach. Nie warunki ustrojowe zmieniać należy, lecz ludzi ulepszać, tępić ich instynkty grabieżcze. Każdy człowiek powinien jak najbardziej szlachetną drogą dążyć do dobrobytu osobistego a na pewno harmonia samorzutnych sił przyrody doprowadzi społeczność ludzką do stanu szczęśliwości ogólnej.

Autorzy ci mówili o moralności ogólnoludzkiej, a myśleli z reguły o moralności sankcjonującej istniejące stosunki społeczne, stosunki nierówności i wyzysku. Nie na tej linii rozwojowej były źródła związków moralności ponadklasowej, moralności rzeczywiście ogólnoludzkiej, moralności jednego ludzkiego sumienia.

Potężniejący nurt wyzwolenia społecznego znalazł swe sformułowanie teoretyczne najpierw u socjalistów utopijnych, a następnie w socjalizmie naukowym Marksa i Engelsa.

Nie rozumiejąca mechanizmu zjawisk społecznych myśli, nawet postępową, musiała roztapiać się w fantazyjnych obrazach szczęśliwego społeczeństwa i w nierealnych pomysłach dróg do niego prowadzących.

Nawiązując do utopijnych wystąpień teoretycznych Morusa czy Campanelli w XVI i XVII wieku, które towarzyszyły zbrojnym wystąpieniom niedojrzałej jeszcze klasy ciemionych, do ich utopijnych obrazów idealnych ustrojów społecznych, do komunistycznych teorii Morelly'ego i Mably'ego, które wysuwały żądania zniesienia nie tylko przywilejów klasowych ale i samych różnic klasowych, wystąpili w XIX wieku trzej wielcy utopiści Saint-Simon, Fourier i Owen. Cechowała ich wszystkich nienawiść do zła istniejącego ustroju i niezwiązanie z interesami proletariatu, który w tym czasie staje się faktem dokonanym. Myśląc za filozofami Oświecenia o królestwie rozumu i wiecznej sprawiedliwości, ale przeciwstawiając się tej jego realizacji, jaką dała zwyciężająca pod hasłami Oświecenia burżuazja, zapomnieli w zapale entuzjazmu i nierozumieniu ekonomicznych praw rozwoju społecznego o związaniu się z klasą reprezentującą zarodek dalszego postępu, marzyli o wyzwoleniu za jednym zamachem całej ludzkości. Wyrazem gorzkiego rozczarowania owocami społeczno-politycznymi „zwycięstwa rozumu” była wyprawa w krainę marzeń o szczęśliwej przyszłości i beznadziejne próby ich realizacji. Jak niedojrzałe były jeszcze akcje proletariatu, jak niedojrzała była sama produkcja kapitalistyczna, tak też niedojrzałymi były ich teorie. Ich twórcy sądzili, że wystarczy, jak mówi Engels, „wynaaleźć nowy doskonalszy system ustroju społecznego i narzucić go społeczeństwu z zewnątrz za pomocą propagandy, a jeśli się da, to i w drodze przykładu eksperymentów wzorowych” i już szczęśliwe społeczeństwo

gotowe, społeczeństwo bardziej czasem przypominające mechanizm skomplikowanej maszyny, niż żywych ludzi w ich najróżnorodniejszych stosunkach społecznych.

Socjalizm czy komunizm jest dla każdego utopisty „wyrazem absolutnej prawdy, rozumu i sprawiedliwości i dość jest go odkryć, aby zdobył świat własną siłą, a ponieważ prawda absolutna jest niezależna od czasu, przestrzeni i ludzkiego rozwoju historycznego, przeto jest rzeczą czystego trafu, kiedy i gdzie zostanie odkryta”. Sami utopiści nie zorientowali się — pisze dalej Engels — że „prawda absolutna, rozum i sprawiedliwość są odmienne u każdego założyciela szkoły”.

Z tej samej metafizyki szlachetnie i postępowo myślących marzycieli o lepszym jutrze, wypływała ich teoria moralności. Wszyscy dążyli szczerze i z zapałem do zastąpienia istniejących warunków społecznych nowymi i szczerze wierzyli, że staną się one źródłem dobra i szczęścia powszechnego. Nie widzieli jasno wewnętrznych sprzeczności ustrojowych, nie znali ich obiektywnego mechanizmu. Warunki społeczne, które chcieli tworzyć na wzór swej rozgrzanej wyobraźni miały w ich mniemaniu wyzwolić siły moralne tkwiące w naturze człowieka i czekające tylko na sprzyjające okoliczności i światło rozumu. Idąc za śladami ich myśli o tych siłach moralnych, dochodzi się nieuchronnie do... Boga. Z niego wypływają zasady moralne, w nim jest źródło siły naszego sumienia.

Nie na utopie czekały masy. Potężniał w nich bunt przeciwko wzrastającej krzywdzie. Masy te dążyły coraz świadomiej do rzeczywistego, obiektywnego a nie wyobrazeniowego przeciwstawienia się istniejącym warunkom. Gdyby istniał sejsmograf społeczny, jego wskazówka drgała by w połowie XIX wieku coraz gwałtowniejszymi wychyleniami. Ruchy wolnościowe, narastające w sile i zorganizowaniu protesty proletariatu przeciwko ciemężycielom urabiały umysły ludzi, myśli zaś postępowych ludzi kształtowały świadomość szeregowców walki o wyzwolenie człowieka. Wśród tych wstrząsów społecznych połowy dziewiętnastego wieku, wśród sprzeczności świata rozdartego w walkach klasowych zrodził się „Manifest Komunistyczny”, jutrenka nowej epoki, która będzie realizować budowę państwa komunistycznego.

„Manifest Komunistyczny” a po nim dalsze genialne dzieła Marksa i Engelsa stają się potężnym taranem walącym w wielowiekową fortecę niewzruszonych systemów teologicznych, metafizycznych. Nie pomagają ani klątwy, objaśnianie świata, objaśnianie tym razem prowadzące do jego przeobrażenia. Bez fanfar i wizji, bez koturnów i dekoracji na arenę historii wchodzi obiektywna prawda żyjąca w mózgach i sercach milionów ludzi, którym odmawiano od tyłu wieków

prawa do szczęścia. Z walki klasowej, z walki o wyzwolenie człowieka narodziła się ta prawda i odtąd będzie służyć klasie tych, którym ustrój antagonistyczny odmówił prawa do człowieczeństwa, klasie tych, o których wyzwolenie walka trwa do dziś, zmierzając nieuchronnie do ostatecznego zwycięstwa. Od roku 1848 zaczynając, walą się co chwila w gruzy „odwieczne” prawdy.

Los jednej z nich podzieliła nauka o moralności. Marks i Engels po raz pierwszy dokonali odmetafizycznienia moralności, a tym samym odmetafizycznienia sumienia.

Ani Bóg, ani świat idei, ani odwieczny rozum świata, ani natura ludzka nie są źródłem pojęć i zasad moralnych. Moralność jako forma świadomości ma swe źródła w materialnych warunkach życia społeczeństwa. Nie istnieje wieczna moralność, gdyż nie istnieje wieczne i niezienne społeczeństwo. W społeczeństwie antagonistycznym moralność jest i musi być klasowa. Wyrastając z ekonomicznej sytuacji klasy, jest kształtowana przez politykę tej klasy po linii jej podstawowych interesów ekonomicznych. Dlatego zasady moralne burżuazji i proletariatu muszą się bardzo od siebie różnić, szczególnie w praktyce, dlatego ich sumienia muszą być różne, muszą inaczej reagować na te same sytuacje.

A gdzie jest kryterium prawdziwości głosu jednego z nich? Czy nie oznacza to zaprzeczenia obiektywności prawdy etycznej? Nie, nie oznacza. Rzecz ma się wręcz przeciwnie. Moralność, będąc jedną z form wiadomości społecznej, a jako taka będąc związana z określoną epoką historyczną, z warunkami ekonomicznymi panującymi na danym etapie rozwoju społeczeństwa, ma charakter obiektywny. O jej prawdziwości decyduje to, czy służy społecznym siłom postępu, czy też służy siłom hamującym postęp społeczny.

Panująca ideologia kapitalistycznej bazy podjęła zaciekle walkę z marksowską nauką o moralności, podobnie zresztą jak z całą filozofią materializmu dialektycznego i historycznego ugruntowaną przez Marksa i Engelsa. Walka ta toczyła się i toczy do dzisiejszego dnia na różnych frontach, różnymi metodami jest prowadzona.

Najzacieklej ale i najprzejrzystej walczy z prawdą Kościół, walczy jego teologiczna filozofia. Kościół nie miał i nie ma najmniejszej ochoty dać sobie wyrwać z rąk pieczy nad małuczkimi.

W dziewięćdziesiątych latach XVIII wieku Pestalozzi napisał taką bajkę: „Jesteśmy bardzo nieszczęśliwe bo nie możemy znaleźć żadnego wyjścia z naszej doliny — narzekały owce i kozy na jednym z zamkniętych pastwisk górskich. Słyszając ich narzekania, rzekła sarna: na pewno jest wyjście z waszego pastwiska, ale nie wskaże go wam ani pastuch, ani rzeźnik. Słyszając, co powiedziała sarna, właści-



ciel pastwiska rzekł „Ta sarna ma widocznie upodobanie do krzewienia złej oświaty wśród bydła. Moje krowy i owce nie mają prawa szukać innej drogi z pastwiska prócz tej, po której według mego rozkazu poganiają je parobcy do mojej stajni lub rzeźni”.

Jakże dobrze pasuje ona do tych, pod których adresem pisał ją wielki Pestalozzi. Kościół wszelkimi środkami walczył o prawo eksploatacji drogi „maluczkiej” do szczęścia. Jeżeli ktoś z nich stawał na rozdrożu między religią a walką o swe prawa, kościół zasłaniał drogę wałki kurtyną klątwy, okrucieństw piekielnych, zemsty miłościwego Boga. Tylko religia może uczynić człowieka dobrym, tylko ona może go doprowadzić do królestwa niebieskiego tj. szczęścia. Wszystkie wysiłki kościoła idą też głównie w kierunku wymazania z umysłów ludzi wykształconych tego, o co walczył Hobbes, o co walczyli materialści francuscy, rozdziału religii i moralności. W tym czasie, gdy kościół potępiał śmiałą myśl Oświecenia, zdobyty przez misjonarzy dla wiary chrześcijańskiej Eskimos tak pisze do swego mistrza Pawła Egedego: „Bylebyśmy mieli tyle żywności, ile trzeba, żeby się najeść i bylebyśmy zdobyli dość skór, żeby się załonić od zimna, jesteście zadowoleni, a ty sam wiesz, że nie troszczymy się o dzień jutrzejszy. Nie chcieliśmy więc toczyć wojny o morze, choćby to było w naszej możliwości. I my moglibyśmy powiedzieć, że morze obmywające nasze wybrzeże należy do nas, że do nas należą także pływające w nim wieloryby, konie morskie, foki i łosose; ale nie mamy nic przeciw temu, żeby i inni zabierali sobie z tego wielkiego zapasu tyle, ile zechcą. Posiadamy to wielkie szczęście, że z natury nie jesteśmy chciwi... Zaiste rzecz dziwna, Kochany Pawle. Wasz naród wie, że jest Bóg, że po tym życiu będą albo zbawieni, albo potępieni, w zależności od tego jak się sprawowali, a jednak żyją tak, jak gdyby im przykazano być złymi, jak gdyby grzeszenie dawało im korzyść i zaszczyty. Moi ziomkowie nic nie wiedzą ani o Bogu, ani o diable, a jednak sprawują się przywoicie, obcują z miłością i zgodą, dzielą wszystko między siebie i wspólnie zdobywają sobie środki utrzymania”.

Czy kościół mógłby dopuścić do czegoś podobnego? Przecież ludzie są zli z natury, więc jak można pomyśleć nawet o pozostawieniu ich naprawdę dobrymi, pozwolić im żyć według zasad odzwierciedlających ich zdrowe stosunki społeczne.

Jak głęboko zapuściła swe korzenie ideologia teologii, jak oplótła umysły, świadczy fakt, że dziś jeszcze spotyka się ludzi mających pretensje do wykształcenia, dla których człowiek niewierzący a moralny jest czymś niezrozumiałym, bezsensownym. Efektywność tej ideologii wynika z samych stosunków społecznych kapitalistycznej

bazy. „Społeczny ucisk mas pracujących — pisał Lenin — ich pozorna całkowita bezradność wobec ślepych sił kapitalizmu, który co dzień i co godzinę przynosi po tysiącokrotnie więcej najokropniejszych cierpień, najbardziej dzikich męczarni zwykłym ludziom pracy niż wszelkie nadzwyczajne wydarzenia, jak wojny, trzęsienia ziemi itd., — oto co jest najgłębszym, współczesnym źródłem religii. „Strach stworzył bogów. Strach wobec ślepej siły kapitału, która jest ślepa, gdyż masy ludowe nie mogły jej przeniknąć, która na każdym kroku życia proletariusza i drobnego majstra grozi i przynosi mu „nagłą”, „nieoczekiwaną”, „przypadkową” ruinę, zgubę, czyni zeń nędzarza, „paupra”, „ prostytutkę, przynosi śmierć głodową — oto owe źródła współczesnej religii”. Religia ma dać tym ludziom ukojenie nadzieją na szczęście niebieskie, ma ich powstrzymać od buntu przeciw krzywdzie społecznej ma ich uczynić pokornymi, cichymi, z pogardą znoszącymi ciosy doświadczającego ich Boga, ma ich uczynić „moralnymi”.

Gdzie nie wystarczała naiwna filozofia teologiczna, w sukurs przychodziła taka lub inna filozofia świecka w którymś z idealistycznych wariantów.

„Aby kierować najwyższymi władzami naszej natury, naszymi uczuciami i zamiarami czynów, podejmowanych w sprawach ważnych, natura zaszczerpiła nam sumienie, ten najszlachetniejszy i najbardziej boski ze wszystkich naszych zmysłów. Przy jego pomocy odróżniamy to, co przyzwoite, stosowne, piękne i chwalebne w naszych uczuciach i naszym sposobie życia, w naszych słowach i czynach. Przy pomocy tego zmysłu natura zaleca nam wyraźnie określone usposobienie czy charakter, określony rodzaj czynów, określony plan życia”. Tak pisał w swym „Wstępie do filozofii moralności”. F. Hutcheson w r. 1720, jeden z wielu przedstawicieli teorii „zmysłu moralnego” konstruowanej przez etyków angielskich XVIII wieku.

Teoria wrodzonego sumienia odżyła w XIX i XX wieku w różnych subtelniejszych wersjach.

U M. Schelera spotykamy się z mitem o ogólnie ludzkim zmyśle moralnym, który występuje w postaci „apriorycznego doświadczenia moralnego”. W tym doświadczeniu można oglądać Boga, bogów, boskość, duchowy porządek świata, ducha świata, idee konieczne, rozum świata, istotę bytu, słowem wszystko co tylko człowiek wymyślić może, zapominając o obiektywnej rzeczywistości.

W każdym człowieku są dwaj „ludzie”: „ja” przeżywające, empiryczne i „ja” oceniające, idealne — naucza filozof-pedagog-psycholog P. Haeblerlin w r. 1930. „Ja” idealne to ideał naszej osobowości. Ideał ten jest z kolei także podwójny: „chcę być takim a takim” — to jedna jego postać; „powiniennem być takim a takim” — to dru-

ga jego postać. Pierwszy jest ideałem<sup>7</sup> życzeniowym, drugi — powinnościowym. Ideał powinnościowy autorytatywny wyraża się w sumieniu. Pierwszy może się zmienić, drugi jest stały i niezmienny. Sądy sumienia stanowią stały, absolutny, jednolity system. Ten system jest jądrem naszej osobowości, jest naszym najistotniejszym elementem. System ten jako idea osobowości nie istnieje w sensie empirycznym, lecz we właściwym, metafizycznym sensie, istnieje w sensie absolutnego bytu. Z tego wynika prosta konsekwencja: przeznaczeniem ja empirycznego jest przejść w ja idealne. Przeznaczeniem człowieka jest objawienie w rzeczywistości idei swej osobowości. Głos sumienia to właśnie głos idei. Idea jest naszym sensem, naszym powołaniem. Ojczyzną jej nie jest ten świat, w którym żyjemy jako istoty empiryczne. Idea istnieje i wtedy, gdy nie pojmuje jej żaden człowiek. „Wir sollen uns stets bewusst sein, dass es noch ein Anderes gibt, eine andere „Welt“ die Welt des Seinsollenden, der ewigen Werte”.

Jak pogodzić z tym fakt wahania się zdań sumieniowych u różnych jednostek? — wraca problem, który spędzał sen z powiek wszystkim filozofom Kościoła. Idea jest stała i niezmienna, ale my jako istoty empiryczne nie rozumiemy jej w pełni i wyrażamy się często bardzo niedokładnie — stąd te wahania. Niemniej dla Haeberlina pewne jest, że poza każdym zdaniem naszego sumienia stoi prawda absolutna wiecznej, niezmiennej, bezwzględnej idei, której nie znamy w czystej postaci. Rodzaj czy sposób w jaki my, jako osobowości empiryczne słyszymy i rozumiemy postulaty naszej idei to jest s u m i e n i e e m p i r y c z n e. Sumienie idealne to czysta postać idei naszej osobowości. Idee osobowości pojedynczych ludzi nie są identyczne, ale wszystkie wypływają z jednego źródła i do jednego celu zmierzają: do realizacji idei uniwersalnej.

Oto przykład zamaskowanej postaci teologii. Sumienie idealne to teologiczna syntereza, sumienie empiryczne to teologiczna conscientia, idea uniwersalna to teologiczny Bóg.

Ideologom burżuazyjnym wygodniej jest oczywiście szermować Haeberlinem niż Świętym Tomaszem. I to jest największa bezsprzecznie zasługa Haeberlina, autora rozprawy „O sumieniu”, która ma ostatecznie rozstrzygnąć to niepokojące zagadnienie. Metoda pracy prosta: autor tak manewruje formułowaniem teorii sumienia, ażeby obronić powszechność i bezwzględność praw moralnych. Wykorzystaniem tego do umacniania panującego ustroju zajmą się już specjaliści.

„Ciasnota pojmowania... niemoc zdolności koncentrujących i porządkujących... nabieranie... niesamowite koncepcje... oszukańcze chwytły... nikiemne maniery... pięknoduchowskie finezyjki i facecyjki... chińska uczoność... zacofanie filozoficzne i naukowe” — oto pociski jakimi ka-

pitalizm zasypał rewolucjonizującego myśl ludzką Marksa przy pomocy pukawki „Kurs filozofii” firmy A. Dühring.

Marks i Engels zdetronizowali absolutną moralność i włączyli ją w świadomość rozwijających się historycznie ludzi. W obronie zdetronizowanego absolutu wystąpił w zgiełku hałaśliwej autoklasy wspomniany już Dühring.

Dühring „uzasadnił” absolutną moralność kosmicznie. „Wartości moralne istnieją w tej samej postaci u wszystkich istot pozaludzkich, u których rozum powołany jest do świadomego porządkowania instynktownych przejawów życia”. „Poszczególne prawdy, z których w rozwoju kształtuje się pełniejsza świadomość moralna i że tak powiemy, sumienie, mogą — o ile zostały poznane w swoich najgłębszych postawach — pretendować do podobnego znaczenia i zasięgu, co zasady i zastosowania matematyki”. Zasady moralne stoją „ponad historią i ponad różnicami cech narodowych”. Prawa moralne w kosmosie muszą mieć wartość bezwzględną, a więc i prawa na jednej planecie tj. naszej ziemi nie mogą mieć innego charakteru. Dühring zna naturalnie doskonale te prawa panujące w kosmosie, ba o wiele lepiej, niż te na ziemi.

Takie wywody snuje człowiek nieświadomy doskonałości z jaką dwadzieścia trzy wieki wcześniej stoicy uzasadnili kosmicznie moralność. Nie w tym rzecz. Przecież cel był jasny. Uderzyć w prawdę nauki Marksa i Engelsa przy pomocy dogłębnych, gruntownych, kategorycznych przyrodniczych, namacalnie kosmicznych wywodów.

Gdy Darwin rewolucjonizował myśl ludzką teorią ewolucji, gdy pierwszy uzasadnił szerzej faktami rozwój moralności, godząc w jądro religii, protest ideologii burżuazyjnej szedł dwoma torami. Na pierwszym byli czynni autorzy pokroju Dühringa, na drugim „powszechnie szanowani” naukowcy.

Funkcja pierwszych polegała na intelektualnym plwaniu na Darwina. Do tych właśnie należał, między innymi, Dühring. Według tego apostoła ciemnoty i zacofania Darwin to „ordynarnie zmysłowa ciasnota pojmowania i tępota siły rozróżniania” a darwinizm to „próbka brutalności wymierzonej przeciw człowieczeństwu”.

Funkcja drugich polegała na odpowiednim preparowaniu darwinizmu. Przykładem może tutaj być uczeń i często nadgorliwy propagator-popularyzator Darwina, Huxley. Uwstecznił on niejedną myśl mistrza, a szczególnie gorliwie czynił to w dziedzinie etyki. W 1893 roku Huxley wygłosił odczyt pt. „ewolucja a etyka”. Miała to być odtrutka na darwinowską teorię ewolucji moralności. Punktem wyjścia dla Huxleya było wielce naukowe rozróżnienie „procesu kosmicznego” i „procesu moralnego”. Nie była to wcale nowość. Autor

wymyślił naukowo brzmiące nazwy dla Ormuzda i Arimana. Według Huxleya który podobnie jak inny apologeta istniejącego ustroju Spencer, widział w teorii Darwina tylko walkę o byt, w prawie kosmicznym „zwycięstwo święci potęga silnego dzioba i ostrych szponów”, proces jest „zaprzeczeniem wszelkich moralnych zasad”. „Kosmiczna natura jest główną kwaterą wroga etyki” (naukowa definicja diabła). A proces moralny? Skąd on się wziął? U Darwina sprawa wygląda prosto: rozwinął się z zaczątków „towarzyskiego” życia zwierząt. Był to potężny cios w religię. Huxley sprytnym manewrem sprowadził wszelkie dzianie się kosmiczne do uogólnionej walki o byt, czyli zła. Skoro tak jest (Huxley pragnął, by wszyscy wierzyli w to), to religia jest uratowana. Gdyby proces kosmiczny nie był zahamowany, świat uległby zagładzie. Hamuje jego destrukcyjne działanie właśnie proces moralny. Ale wraca pytanie: skąd wziął się w świecie ten proces moralny? Odpowiedź prosta: źródło jego tkwi poza naturą, źródłem jego jest Boski Stwórca.

Co było do udowodnienia zostało „udowodnione”. Huxley był przyrodnikiem, Huxley był uczniem Darwina, Huxley był powszechnie szanowanym uczonym. Jakże przyjemnie i skutecznie jest powołać się w sporze na taki autorytet w sprawie bezwzględności moralności i jej praw przemawiających w sumieniu człowieka. Nie ma tu mowy o mistycznych Ormuzdach i Arimanach, o lamusowych diablach i aniołach. Mówi się o kosmosie, życiu wszechświata, o procesie kosmicznym. Sama najczystsza nauka i to jeszcze przyrodnicza. Wykorzystaniem tego do umocnienia panującego ustroju zajmą się specjaliści. I zajmują się po dziś dzień posiłkowani przez współczesnych kosmików, których tylko litera „s” różni od komików.

Filozofii burzuzyjnej uzasadniającej w przedstawiony sposób bezwzględność moralności, dotrzymywała kroku „apolityczna”, „czysta”, „bezinteresowna” nauka burżuazyjna. Szczególnie wyraźnie wystąpiło to w psychologicznych pracach o sumieniu. Na przełomie XIX i XX wieku psychologowie chętnie posługiwali się wyjaśniającym pojęciem dyspozycji lub zdolności, w zależności od potrzeby. Wszystko, z czym nie umiano sobie dać rady, pakowano do szuflady z etykietką „dyspozycje” i problem uważano za rozwiązany.

Sumienie jest według Elsenhansa dyspozycją ocen moralnych, która jak wszystkie dyspozycje tkwi w „istocie duszy”, stanowi strukturalny element życia psychicznego. Jako dyspozycja jest czymś bezwzględnym i niezmiennym. Zmienia się tylko jego konkretna postać w miarę dojrzewania osobnika.

Dla piszącego o sumieniu w pięć lat po Elsenhansie T. Lippsa sumienie staje się zdolnością do uświadamiania sobie treści moralnych.

W skład tej zdolności wchodzi: 1) poznawanie faktów 2) wartościowanie faktów, 3) ustosunkowanie się woli do zaistniałych faktów, 4) prawidłowość duchowa ujmowania oczywistości. Wszystkie składniki tej skomplikowanej zdolności są według Lippsa wrodzone. A więc sumienie jest wrodzone, a więc sumienie ma charakter bezwzględny, a więc moralność jest bezwzględna. Co było do udowodnienia.

Najgruntowniejsza praca o sumieniu wyszła w r. 1931 spod pióra H. G. Stockera. Stocker jest uczniem Maxa Schelera. Już to samo daje prawie że gwarancję, że spotkamy się w tej naukowej pracy z Jego Majestatem Absolutem.

Mistrz podkreśla w przedmowie do pracy swego ucznia, że autor pochodzi z religijnego środowiska holendersko-burskiego kalwinizmu, sądząc widocznie, że to predestynuje Stockera szczególnie do naukowego opracowania zagadnienia sumienia. Mistrz zapewnia równocześnie, że praca Stockera jest słupem granicznym dla dalszych badań nad sumieniem. Mając takie badania w perspektywie, nie można nie przyrzec się bliżej temu słupowi granicznemu.

Czytając oskarżenie Stockera pod adresem psychologii, że tak bardzo po macoszemu traktowała dotychczas zagadnienie sumienia, jedno z ważniejszych w życiu człowieka, śledząc jego ubolewanie nad pominięciem przez etykę psychologicznego punktu widzenia na korzyść teologii, przygotowujemy się na zasadniczą zmianę stanu rzeczy. Zwłaszcza, że nieco dalej autor wyraźnie podkreśla, że za punkt wyjścia swoich badań nad sumieniem obrał nie abstrakcyjne teorie, lecz „obiektywną rzeczywistość”. „Nicht das abstrakt gedachte oder theoretisch vorgestellte, sondern nur das objektiv wirklich bestehende Gewissen, wie sie (praca autora — W. S.) in seiner Tiefe beschreibend zu erfassen und seinem Sinn zu verstehen trachtet”.

Na „dowód” tego pięć stron dalej czytamy: „zjawisko sumienia należy do najważniejszych przeżyć każdego człowieka, ponieważ jego podstawy tkwią w tym, co metafizyczne i religijne tzn. w tym, co jest w człowieku wieczne”. Właściwie to „dowód” mamy już we wstępie: „Der Kern des Gewissens fuhr uns zu einem Absolutismus; die Schalen des Kernes zeugen von einem Relativismus”. Ponieważ „łupiną” nie warto się bliżej zajmować w tak gruntownej pracy, więc Stocker niemal całą pracę poświęca „jądru” sumienia, które — od razu to już wiemy — prowadzi do absolutyzmu.

W świecie istnieją według Stockera dwa popędy, dwie moce, siły, czy jak się tam one nazywają. Jedna siła kieruje ku dobru, druga — ku złu. Siły te osiągają szczególnie intensywny stopień w walce na terenie świadomości ludzkiej. Z jednej strony istnieje w człowieku popęd ku dobru, miłości, miłości najwyższego dobra, miłości Boga

(pojętego teistycznie), z drugiej strony popęd ku złu. Bez tego ostatniego nie byłoby sumienia: W istocie bezwzględnie dobrej, a więc w Bogu, nie ma możliwości dla sumienia. Zachowanie się człowieka, całe jego życie jest walką, ścieraniem się tych dwóch popędów. Tylko tam gdzie zachodzi to ścieranie się, dochodzi do głosu sumienia. Sumienie zakłada więc albo istnienie, albo świadomość możliwości istnienia czy zaistnienia zła osobistego. Tym, co z sumienia czyni sumienie jest zło osobiste, jest das personal Böse. „Prawdziwe sumienie jest realnym jawieniem się wewnętrznym zła osobistego”. Oto kwintesencja pracy Stockera.

Bez odpowiedzi pozostało dotąd pytanie o punkt odniesienia tego „zła osobistego”. Odpowiedź na to pytanie jest zwrotnikiem zamykającym sklepienie teorii Stockera. Człowiek przeżywa swe zło zawsze te w stosunku do dobra najwyższego, do Boga. „Sumienie jest zawsze przeżyciem zwróconym w kierunku Boga”. I właśnie przez ten swój stosunek do Boga zjawisko sumienia jest czymś więcej, niż tylko moralnym zjawiskiem, jest zjawiskiem metafizyczno-moralnym”. Nad wszystkim jako sens i cel wszystkiego istnieje Bóg. W Bogu jest miłość. Człowiek popełniając zło staje się winnym wobec Boga. Człowiek musi przez miłość przewyciężyć winę i nawiązać utraconą łączność z Bogiem.

Oto wyniki badania „obiektywnej rzeczywistości” a nie jakichś tam spekulacji w dziedzinie „abstrakcyjnie pomyślanego” czy „teoretycznie wyobrażonego”. Oczywiście tych wywodów może być niezaprzeczalna, ale jedynie pod warunkiem myślenia kategoriami teologicznymi a nie naukowymi. Scheler w przedmowie akcentował, że jego uczeń i twórca granicznego słupa w badaniach nad sumieniem jest wychowankiem religijnego środowiska holendersko-burskiego kalwinizmu. W takich warunkach „obiektywna rzeczywistość” wygląda oczywiście nieco inaczej.

Aż 277 stron potrzebował Stocker na takie manewrowanie sumieniem które mogłoby doprowadzić do absolutnego charakteru praw moralnych. Manewrowanie to wcale nie nowe. Nie jest nowością kosmiczną i antropologiczną dualizm walczących z sobą sił dobra i zła. Nie jest nowością miłość sprowadzająca się do Boga. Bóg jako cel życia ludzkiego nie jest nowością od co najmniej 19 wieków. I oto tę mieszaninę teologii i filozofii idealistycznej Scheler nazwał słupem granicznym w badaniach nad sumieniem. Żadna z teorii sumienia wymyślonych przez idealistów na przestrzeni ostatniego wieku aż po dzień dzisiejszy nie wniosła właściwie nic nowego do poglądów przedstawionych na przestrzeni wieków od Platona do Comte'a, zmieniając jedynie język sformułowań. Czy się mówi o moralnym porządku kosmicznym, czy

o „prawach przyrodzonych”, czy o „prawach wypisanych przez Boga w samej naturze ludzkiej”, jak chce autor Encykliki *Quadragesimo Anno*, czy o „Absolucie”, jak chce ks. Pastuszka, nie zmienia postaci rzeczy i wychodzi na jedno. Pius XI błogosławił Mussoliniego, jego niższy poddany błogosławił Hitlera. Pius XI w dniu 20. XII. 1926 roku stwierdził oficjalnie, że „Mussolini jest człowiekiem zesłanym przez Boga”. A ks. Pastuszka, filozof z Lublina, stwierdził w roku 1938, że „Hitler rozpałił duszę narodu niemieckiego nową ideą... o wszechludzkim zasięgu, o religijnym charakterze”, a „narodowy socjalizm niemiecki zasłużył się całej ludzkości”.

Współczesny relatywizm subiektywny to także tylko inna postać tych samych teorii przeznaczona dla bardziej wytrawnych smakoszy, odczuwających potrzebę czegoś bardziej „naukowego” z lekką domieszką wykwintności sceptycyzmu. Klasycznym przykładem droga po jakiej szedł do niedawna jeszcze fanatyczny wróg komunizmu B. Russell, dla którego różnica między wartościami moralnymi „jest sprawą smaku a nie żadnej prawdy obiektywnej”. Podobnie rozumuje semantyk amerykański Stevenson: etyka nie ma nic wspólnego z prawdą. Wystarczy, że ja coś uznaję za dobre, aby to było dobre. Nie należy nikomu bronić uważania czegoś innego za dobre. Nie należy na przykład bronić dżentelmenom w Wall-Street ludobójstwa w Azji skoro oni to uważają za dobre. Podobnie apostołował przed wojną na łamach „*International Journal of Ethics*” inny apostoł „wolnej” myśli, Ch. Perry według którego „podstawą moralności jest samowola”. W myśl tej moralności Hitler mordował w Europie miliony ludzi. W ostatnich latach od takich koncepcji roi się nie przypadkowo w Ameryce. Pan profesor E. Burke w swej niezwykle sumiennej, gruntownej i wnikliwej naukowości nie odważyłby się „osądzić, czy prezydent Truman postąpił słusznie pod względem moralnym decydując się na użycie bomby atomowej”, nie odważyłby się, gdyż „moralista nie realizuje aktów sumienia dla jakichkolwiek innych czynników prócz siebie samego”. Jak niesłychanie czułe i delikatne sumienie musi mieć taki „przedstawiciel nauki”.

#### 4.

Grecy Homera wierzyli w moralny porządek świata, którego przestrzegania pilnują bogowie. Platon wywodził moralność podobnie jak prawdę z wiecznego świata niezmiennych idei, stanowiących istotę rzeczywistości. Stoicy uznawali panowanie we wszechświecie porządku o charakterze boskim, porządku, który jawi się w człowieku w jego prawach moralnych, w jego dyktującym obowiązki sumieniu. Teclogia



panująca w ideologii feudalizmu dopatrywała się wszędzie rządów rozumu boskiego, wyznaczającego każdej rzeczy i każdemu stworzeniu cel do którego ma dążyć i drogę, po jakiej ma zmierzać do tego celu; i cel i droga były niezmiennie. Dla Kanta odpowiednikiem absolutnej prawdy, dostępnej rozumowi a priori jest absolutne dobro również o charakterze apriorycznym, odzywające się w człowieku nieomylnym głosem trybunału sumienia. Kosmicy XIX wieku przeciwstawiający w kosmosie i w człowieku dwie walczące z sobą siły dobra i zła, wyprowadzają to pierwsze z Boskiego Stwórcy, który nadaje mu charakter bezwzględności. Dla Haeberlina istniejąca ponad empiryczną rzeczywistością idealna rzeczywistość określa sens rzeczy, wyznacza człowiekowi ideał, ideał będący jego istotą, jego sensem, ideał, dzięki któremu człowiek może zdążyć do jedności z ideą naczelną — Bogiem. Stocker wyznacza absolutność praw moralnych boskim porządkiem świata.

Tak uzasadniała bezwzględność praw moralnych, bezwzględność, stałość i wrodzoność sumienia ideologia klas panujących formacji antagonistycznych od niewolnictwa starożytności po imperialistyczne stadium kapitalizmu włącznie. Forma uzasadniania zmieniła się, przybierając w okresie młodości każdej formacji postać jasnej konstrukcji spekulatywnej, w okresie schyłkowym — postać bądź jawnie religijną, bądź zamaskowaną terminologią naukową, bądź cynicznie subiektywistyczną. I jej absolutystyczna postać i najbardziej relatywistyczna spełniała jedną i tę samą funkcję raz bezwiednego i niezawinionego, innym razem świadomego stróżowania istniejących stosunków ekonomiczno-społecznych.

W walce o wyzwolenie społeczne, w walce o postęp społeczny, w walce z ideologią klas panujących rodzi się, narasta, potężnieje postępową myśl reprezentująca interesy klas uciśnionych, myśl walcząca o rzeczywiste wyzwolenie człowieka.

Raz krystalizuje się ona w poglądach przedstawicieli klas uprzywilejowanych, których rzeczowa analiza istniejących stosunków społecznych bijących swą krzywdą w oczy, doprowadza do postępowych uogólnień. Innym razem krystalizuje się ona w buntach, w zbrojnych wystąpieniach, w strajkach ciemiężonych klas. Rozwój społeczny niesie na swej fali poglądy formułujące niektóre jego elementy.

Punktem wyjścia dla tych poglądów była sprawiająca ogromny kłopot idealistom zmienność zjawisk. Obserwowano ją zarówno w świecie przyrody martwej, jak i ożywionej, zarówno w zjawiskach biologicznych, jak w życiu społecznym, zarówno w poglądach ludzkich, jak w sumieniach ludzi. Idealiści uważali tę zmienność za pozór, za „szatę zewnętrzną”, za „cień”, za „łupinę” prawdziwej, niezmiennej rzeczy-

wistości. Materialiści i zblizeni do materializmu myśliciele widzieli w obserwowanych zjawiskach jedyną rzeczywistość, widzieli obiektywną rzeczywistość. Jałową spekulację na temat „prawdziwej” rzeczywistości zastępowali badaniem obiektywnej rzeczywistości, badaniem prawidłowości rozwoju obserwowanych zjawisk.

Przy całej swej postępowości, nieraz rewolucyjnej, nie potrafili oni uwolnić się od metafizycznego ujmowania zjawisk, pomimo, że czasem nawet wyraźnie zastrzegali się przed nim.

Heraklit uchwycił istotę dialektycznej zasady rozwoju przez walkę przeciwieństw, ale w dziedzinie zjawisk społecznych, w dziedzinie moralności pozostał praktycznie metafizykiem. Protagoras widzi w moralności twór społeczny, powstający w toku historycznego rozwoju, ale nie wyzwolił się zupełnie od interpretowania jej jako coraz doskonalszego przejawiania się istoty człowieka. Harmonia społeczna Demokryta bazuje na naturze ludzkiej. W naturze ludzkiej szukali zasad moralności Epikurejczycy. Wspólnym mianownikiem tych poglądów było świadome przeciwstawienie się religii, była walka o szukanie źródeł moralności w obiektywnej rzeczywistości, a nie w zaświatach, w bogu, czy boskości roztopionej w świecie.

Natura ludzka będzie przez całe średniowiecze terenem ucieczki postępowych myślicieli od absurdów ideologii kościelnej. Na badaniach nad naturą ludzką skupi się myśl etyczna Bacona, Hobbesa i później materialistów XVIII wieku. Prawidłowość formowana ze świadomości moralnej bez uchwycenia jej najściślejszego związku z rozwojem historycznym materialnych warunków życia społecznego przestaje być prawidłowością i nabiera cech czegoś zupełnie przypadkowego, a więc nieprawidłowego. Bacon i Hobbes uwolnili moralność od religii, materialiści francuscy udowodnili bezsensowność wiecznych zasad i wrodzonych uczuć moralnych, formułowali zdecydowane rewolucyjne postulaty zmiany ustroju, ale nie wyszli poza metafizykę natury ludzkiej. Ich „natura ludzka” jest zawieszona w próżni historycznej i dlatego wywodzona z niej moralność jest również zawieszona w próżni. To, co widzą w naturze ludzkiej, to są rysy postępowej burżuazji z której sami pochodzą. Nie potrafili się wznieść do zrozumienia historycznej prawidłowości warunków, które rodzą określoną moralność. Przy całej swej rewolucyjności pozostali metafizykami.

Metafizykami byli w bez porównania większym stopniu utopiści. Szczerze pragnący szczęścia wszystkich ludzi, wierzyli w prawdy absolutne, wierzyli w możliwość dobrowolnego wyrzeczenia się przez klasy panujące swego panowania, wierzyli w możliwość opartego na postępie moralnym mechanicznego budowania społeczeństwa, w którym isiota natury ludzkiej objawi się w swej naturalnej a absolutnej pełni.

Próbujący uchwycić podstawy ewolucji moralności Darwin, przy swoim niewątpliwie dialektycznym sposobie myślenia w obrębie świata zjawisk biologicznych, nie potrafił uwolnić się od metafizyki przy pojmowaniu zjawisk społecznych. Skoro już u zwierząt spotykamy się z sumieniem, to u człowieka musimy je przyjąć na samym starcie. Prowadzi to w prostej linii do koncepcji instynktu moralnego, który staje się tym samym czymś ponadhistorycznym. Koncepcja instynktu moralnego nadaje się zarówno do interpretacji materialistycznej, jak idealistycznej.

Dopiero w tej perspektywie blisko trzydziestu wieków myślenia o moralności można w pełni ocenić dzieło dokonane przez Marksa i Engelsa. To i tylko to dzieło było rzeczywiście słupem granicznym w badaniach nad moralnością. Marks i Engels dokonali odmetafizycznienia moralności, odmetafizycznienia sumienia.

Twórcy naukowego socjalizmu zaatakowali i obalili idealistyczny mit o wiecznej moralności, mit powstały u zarania formacji antagonistycznej i kształtowany odtąd stosownie do potrzeb przez ideologów klas panujących. Odwieczne idee, rozumny, boski porządek świata, duch świata, byt idealny, boski stwórca, mądrość tkwiąca w wszechbycie itd. itp. są tylko różnymi nazwami dla pierwotnego, niematerialnego absolutu, ducha, z którego wszystko powstało, z którego wynikają prawa wszelkiego dziania się, a więc i prawa moralne, prawa wieczne, niezmiennie.

„W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli-stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”. Tymi тезami wypowiedzianymi w przedmowie do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej” położył Marks fundament pod naukę o moralności jako formę świadomości społecznej w określonych historycznie warunkach.

Ideologowie burżuazyjni całe tomy zapisałi „dowodami” istnienia wiecznych, ponadhistorycznych zasad moralnych. Rejestr tych zasad był różny u różnych autorów. U wszystkich autorów w skład wiecznej moralności wchodzi zasada niezabijania bliźniego. Fakty strącania ze skały w Sparcie ułomnych noworodków, fakty strącania ze skały zniedołężniałych starców u Eskimosów, fakty zabijania przez Austral-

czyków nowonarodzonego dziecka, gdy poprzednie nie nabrało jeszcze sił do podążania za rodzicami, te i tym podobne fakty tłumaczono zbroczeniami, ciemnymi przesądami, zwyrodnieniami, nie widząc ich ekonomicznych przyczyn, przy których stawały się zjawiskami normalnymi, moralnymi.

Bywa i tak, że na przestrzeni długiego rozwoju historycznego utrzymuje się jakaś zasada, ale utrzymuje się jako sformułowanie słowne, podczas gdy jego treść zmienia się, często w sposób zasadniczy. W ustroju niewolniczym wszyscy mają równe prawa, ale wszyscy znaczą po prostu wszyscy wolni (i to z szeregiem ograniczeń). W feudalizmie wszyscy mają równe prawa, ale tylko do miłości Chrystusa i do życia pozagrobowego. W kapitalizmie wszyscy mają równe prawa już na ziemi, mają równe prawa do wolności, naturalnie najemcy do wolności najmowania siły roboczej, a najmowani do wolności sprzedawania swej siły roboczej; oprócz tego mają naturalnie podobnie jak poprzednio równe prawa do życia pozagrobowego.

Antagonistyczne społeczeństwo „w ciągu dwóch i pół tysiąca lat swego istnienia nigdy nie opierało się na niczym innym, jak na rozwoju drobnej mniejszości kosztem wyzyskiwanej i uciskanej olbrzymiej większości” pisał Engels w „Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa”. Nie można się więc dziwić, że w tym antagonistycznym społeczeństwie będą utrzymywać się pewne nakazy czy zakazy ale i one nawet zmieniają swą treść stosownie do konkretnych warunków historycznych danego narodu.

Szukając genezy ideału moralnego, usiłując zrozumieć moralność badanego społeczeństwa, nie należy „zaglądać” do dusz pojedynczych jednostek, lecz badać ekonomiczne warunki ich życia, nie należy snuć biurkowych spekulacji na temat natury ludzkiej, lecz badać historycznego człowieka. Warto w tym miejscu przypomnieć mierzące w apriorystów słowa naszego Kołłątaja pisane ku przestrodze „filozofów, metafizyków i prawodawców”, którzy „mniemali, że w niedostatku historii dość było spuścić się na sam rozum i za jego pomocą wpatrzeć się dobrze w przyrodzenie człowieka, a podług tego można było dojść całej historii o pierwszych jego początkach, przez jakie aż do dzisiejszego doszedł stanu... Cóż oni tym sposobem odkryć kiedy zdołali, czego wprzód w swej imaginacji nie przypuszczali? Albowiem prawdy historyczne, nie będąc nigdy skutkiem spekulacji metafizycznych, lecz albo działań człowieka, albo natury, nie mogą być zadnym innym sposobem odkryte, tylko przez cierpliwe dochodzenie działań ludzkich i działań natury, a to w tych samych przypadkach, w jakich je wystawia historia. Bez tej jedynej pomocy filozof lub prawodawca spokojnie w swym gabinecie pracujący, nie wystawiony na podobne

uczucia, na poruszenie podobnych pasji, zajęty samą tylko imaginacją — nie będzie nigdy w stanie poznać i zrozumieć prawdziwego położenia owych pierwszych ludzi, które ich do takich a nie innych działań moralnych skłonić mogło; nie będzie również zdolny wyobrazić sobie ich potrzeb, pasji, nałogów ani tym bardziej przypadkowych okoliczności, jeżeli je zechce wydobywać z własnego oświecenia, ze stanu terażniejszej społeczności, z praw i obyczajów pod którymi żyje, do których nawykł”.

Przecież cała filozofia moralności XVIII i XIX wieku, z którą walczyli Marks i Engels, była takim właśnie „wydobywaniem z własnego oświecenia, ze stanu terażniejszej społeczności...” istoty natury ludzkiej. W tych warunkach mogła powstać oczywiście tylko metafizyka natury ludzkiej, a z nią metafizyka moralności, metafizyka sumienia. W tych warunkach nie można było dostrzec historyczności moralności, jej klasowego charakteru, wyróżniającego się w usprawiedliwianiu panowania i interesów klas panujących, albo w buncie przeciw temu panowaniu i w uzasadnianiu interesów przyszłości uciśnionych klas. W niewolnictwie panuje moralność właścicieli niewolników, w feudalizmie panuje moralność feudałów, a w kapitalizmie — moralność burżuazji. Wszystkie one bazują na ustroju wyzysku człowieka przez człowieka.

Moralności tej przeciwstawia się coraz wyraźniej moralność klas uciskanych, od niewolników zaczynając a kończąc na proletariacie a następnie zorganizowanej klasie robotniczej.

„Dzieje całego dotychczasowego społeczeństwa — czytamy w „Manifestie Komunistycznym” — poruszały się w przeciwieństwach klasowych przybierających w różnych okresach różne formy. Jakiegokolwiek jednak formy przybierały one, wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla ubiegłych stuleci. Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich stuleci, wbrew wszelkiej różnorodności i odmienności porusza się w pewnych formach wspólnych, formach świadomości, które zanikną doszczętnie dopiero wówczas, gdy ostatecznie przestanie istnieć społeczeństwo klasowe”. Wtedy dopiero zaistnieje moralność prawdziwie ludzka, moralność ogólnoludzka, której rozwój wcale się przez to nie skończy.

Skoro zmienia się moralność, która z jej form jest prawdziwa? Żadna nie jest bezwzględnie prawdziwa — brzmi jedynie prawdziwa odpowiedź. Historycznie najwyższa jest natomiast ta, która służy społecznym siłom postępu. Za czasów Marksa i Engelsa istniało wiele moralności: feudalno-chrześcijańska, burżuazyjna i proletariacka, żeby wymienić najważniejsze. Żadna z nich nie była prawdziwa, ale „najwięcej pierwiastków rokujących trwałość zawiera — pisał Engels na

pewno ta moralność, która w teraźniejszości reprezentuje przekształcenie teraźniejszości, przyszłość — a więc moralność proletariacka".

„Moralność służy do tego — nauczał Lenin — aby społeczeństwo ludzkie podniosło się wyżej". Moralne jest to, co służy postępowi społecznemu, niemoralne jest to, co ten postęp hamuje.

W naszych czasach prawdziwą moralnością jest moralność wykuczana co dnia przez masy ludzi, najczęściej bezimienne, walczące o wyzwolenie ludzkości, przez masy walczące o pokój, jest moralność, którą wyrażają słowem pisarze i uczeni, którą wyrażają kształtem rzeźbiarze, malarze i graficy, którą wyrażają dźwiękiem muzycy i pieśniarze zbratani z tymi masami we wspólnej walce o ustrój, w którym ludzie są sobie rzeczywiście braćmi.

„Najdroższym skarbem dla człowieka jest życie. Dane mu jest tylko raz jeden i należy je przeżyć tak, by umierając móc sobie powiedzieć: całe życie i wszystkie siły oddałem najpiękniejszej sprawie świata — walce o wyzwolenie ludzkości". Te słowa Ostrowskiego znaleziono w notatniku Zofii Kosmodiemiańskiej, partyzantki, która dławioną przez pętlę zbirów hitlerowskich krztanią krzyczała: „Walczcie: Walczcie: Nie bójcie się". Krzyczała w twarz tym, którym marzyły się rządy nad światem, krzyczała w twarz mordercom bezbronnym, niewinnych ludzi, krzyczała w twarz, tym którzy niezależnie od miejsca w hierarchii cywilnej czy kościelnej swą aktywnością lub właśnie biernością pomagali Herrenvolkowi w ludobójstwie, którzy dziś jeszcze pomagają aktywnie lub swą biernością w ciemieniu ludów Afryki i nie tylko Afryki.

I jak zrozumieć, jak zrozumieć przewrotność i perfidię umysłów, które chciałyby sprowadzić do wspólnego mianownika sumienie ludzi walczących o wolność człowieka z sumieniem ludzi, którzy nie wyobrażają sobie życia bez uszczęśliwiania innych swoim panowaniem nad nimi, z sumieniem ludzi, którzy naukowo uzasadniają konieczność tego.