

## ZAŁOŻENIA ETYCZNE H. SCHWARZA — TEORETYKA NARODOWEGO SOCJALIZMU

Lektura encykliki papieża Piusa XI *Mit brennender Sorge*<sup>1</sup> wzbudzić może niepokojące pytanie, czy u podstaw idei, przed którymi przestrzegał Ojciec św., a które miały wydać tak przerażająco nieludzkie owoce, nie leżały pewne kierunki myślowe, absorbujące — przez subtelność swej formy — niejeden umysł? Czy ideologia narodowego socjalizmu nie była jedną z konsekwencji, jakie tkwiły potencjalnie w niektórych twierdzeniach filozoficznych, twierdzeniach uważanych może niejednokrotnie za zbyt nieżyczliwe, by ich autorów obarczać odpowiedzialnością za bieg ludzkich spraw? Wydaje się, że częściowe rozwiązanie tego niepośledniej wagi zagadnienia może dać analiza dzieł Hermanna Schwarza (1864—1951), długoletniego profesora na uniwersytetach w Greifswaldzie i w Berlinie, jednego z czołowych teoretyków narodowego socjalizmu.

Reprezentował on ten kierunek wspomnianej ideologii, który nie zadowalał się rozwiązaniami łatwymi i powierzchownymi. Mając tedy na uwadze z jednej strony zależność praktycznego życia od ściśle teoretycznych rozważań<sup>2</sup>, a z drugiej przejawiającą się u Schwarza tendencję do sięgania w swej pracy nad zbudowaniem nowej etyki od założeń podstawowych, należy przypuścić, że jego dorobek pisarski będzie materiałem, pozwalającym wnieść więcej światła do problemu niemieckiego nacjonalizmu aniżeli pisma takich teoretyków, jak np. Bergmanna, Beaumlera czy Rosenberga, którzy może takich aspiracji naukowych nie mieli.

Schwarz, aktywny członek Niemieckiego Stowarzyszenia Filozoficznego (*Deutsche Philosophische Gesellschaft*) uchodził w swoim kraju za jednego z pierwszych, którzy stawiali filozoficzne podwaliny pod rozpowszechniane wówczas hasła.<sup>3</sup> Wiele

---

<sup>1</sup> Pius XI, *Mit brennender Sorge*, Lublin 1937.

<sup>2</sup> Por. J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Graz — Wien — Köln 1954, t. V, s. Vn.

<sup>3</sup> Gott, Seele, Geist, H. Schwarz zum 70 Geburtstag, Herausgegeben von Heinz Heinsoeth, Berlin 1934, s. 5; H. Schwarz als Philosoph der deutschen Erneuerung, 70 Geb. Festschrift, Berlin 1934; M. Herpel, H. Schwarz und der Nordische Gedanke, Leipzig 1934, s. 46 n.

mówiący może być tutaj fakt, że niektóre z jego dzieł, treściowo związane z narodowym socjalizmem oraz zawierające po części zasady, które podkreślała encyklika Piusa XI jako charakterystyczne dla ówczesnych Niemiec, ukazały się przed pierwszą wojną światową<sup>4</sup>, względnie podczas wojny<sup>5</sup>, a więc przed powstaniem narodowego socjalizmu jako ruchu społeczno-politycznego. Kontynuacją tej pracy były jego późniejsze pisma, których często sam tytuł i umieszczona w niej oficjalna aprobata partyjna wskazują, że należał on do wojujących narodowych socjalistów<sup>6</sup>. Warto wreszcie zwrócić uwagę na to, że słowa Piusa XI, ostrzegające przed próbami zastąpienia prawdziwej religii religią narodową prawdopodobnie odnosiły się do niezwykle, zdaniem Hessa, aktywnego i silnego Niemieckiego Ruchu Wyznaniowego, którego przywódcą był właśnie Schwarz<sup>7</sup>.

1. Istotne przyczyny woluntaryzmu moralnego. Jeżeli zamierzeniem naszego autora było zbudowanie etyki i religii narodowej w oparciu o filozofów niemieckiej przeszłości<sup>8</sup>, to nie należy tego rozumieć, jakoby praca jego posiadała charakter eklektyczny. Usiłował on wydobyć z nauki Ekeharta, Kanta, Fichtego, Nietzschego i innych myślicieli tradycji pewien wspólny, jego zdaniem typowy dla filozofów niemieckich wątek i poprowadzić go konsekwentnie dalej. Tą drogą doszedł on do wykrycia tej boskiej rzeczywistości, jaką jest według niego naród. Rzeczywistość ta tkwi w sferze emocjonalnej człowieka. Mówiąc językiem Schwarza człowiek przeżywa bóstwo narodu<sup>9</sup>. Godne uwagi jest to, że opis tego przeżycia jest podobny do tych, jakie znajdujemy u przedstawicieli etyki wartości. I nasz autor

<sup>4</sup> Chodzi tu o takie dzieła, jak *Grundfragen der Weltanschauung*, Leipzig 1912 oraz *Der Gottesgedanke in der Geschichte d. Philosophie*, Heidelberg 1913.

<sup>5</sup> *Fichte und wir*, Osterwieck 1917.

<sup>6</sup> Dla przykładu: *Zur philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus*, Berlin 1936; por. J. Fischl, op. cit., s. 34 n.

<sup>7</sup> J. Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, Freiburg i. B. 1937, s. 133; J. Fischl, op. cit., s. 34 nn; por. T. Steinbüchel, *Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934 s. 116 n.

<sup>8</sup> H. Schwarz, *Politisch-philosophische Schriften*, Berlin 1940, s. 3; M. Wundt, *Das Ungegebene bei Plotin*, Berlin 1934, s. 7; por. G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943, s. 470 nn.

<sup>9</sup> Schwarz, *Vorlesungen zur Ethik und Volkstumsphilosophie*, Berlin 1942, s. 445 nn; *ibid.*, s. 609 nn.

nazywa przeżycie to przeżyciem wartości najwyższej lub inaczej — wartości etycznej<sup>10</sup>.

Dopatrując się w wartości etycznej wyłącznie treści emocjonalnej podkreśla on, że jest ona tworem woli oderwanej od rozumu. Powstaje pytanie, jakimi przesłankami kierował się nasz autor usuwając rozum poza krąg życia moralnego? Zagadnienie to jest tym bardziej interesujące, ponieważ kojarzy się ze znamioną dla ideologii narodowo-socjalistycznej nieufnością wobec rozumu przy jednoczesnym pojawianiu się w niej kultu woli.

Otóż pozycję wyjątkową w wysuwanej przez Schwarza etyce posiada wolność woli. Jest ona jego zdaniem jedynym istotnym czynnikiem, kwalifikującym działanie ludzkie pod względem moralnym<sup>12</sup>. Taki sposób ustawienia problemu wolności nie jest nowy, bo wzięty od Kanta, a także — dodajmy — bliski pokantowskiemu idealistom<sup>13</sup>. Przejęcie od swego królewieckiego mistrza tego bagażu myślowego, który był tak silnie związany z działalnością Hume'a i Newtona<sup>14</sup>, a który kazał mu (Kantowi) widzieć istotę moralności w ustawicznej walce ducha o swą autonomię wobec naporu „natury”, w podobnej, jak się wydaje, mierze wpłynął na wytworzenie się u naszego autora przekonania, że wartości etyczne są dziełem niezależnej w sensie absolutnym woli. Przyjmując z jednej strony konieczność powiązania wartości moralnych z istnieniem w człowieku władzy, zdolnej do samookreślenia, a mając z drugiej strony przed oczyma obraz człowieka, ukształtowany przez nauki przyrodnicze, nie umiał oprzeć się kantowskiej sugestii o dwupłaszczyznowość ludzkiego jestestwa, a mianowicie rządzonego prawami fizycznymi człowieka przyrody oraz stojącego w stosunku do niego w opozycji, odizolowanego od ciała, uduchowionego człowieka autonomicznego.

Atoli schwarzowska autonomia woli różni się zasadniczo od tej, którą głosił królewiecki filozof. Jest, jak się wydaje, rozwi-

<sup>10</sup> Ibid., s. 201.

<sup>12</sup> *Vorlesungen*, s. 78.

<sup>13</sup> Por. P. Bednarski, *Realizm etyczny św. Tomasza z Akwinu*; „Ateneum Kapłańskie”, L (1958) 42—51.

<sup>14</sup> Por. S. Swieżawski, *Problem filozoficznej teorii człowieka*, „Znak”, XI (1959) 698—714; A. Wenzl, *Immanuel Kants bleibende Bedeutung*, *Münchener Universitätsreden*, München 1954, z. 6.

nięciem tej ostatniej. Autor nasz wyznaczając rozumowi wyłącznie rolę narzędzia, które by dobierało odpowiednie środki do zaspokojenia pędu człowieka do przyjemności<sup>15</sup>, nie różni się jeszcze od Kanta, według którego rozumna władza poznawcza, jeśli się ją ujmuje jako część przynależną do świata przyrody, taką właśnie pełni funkcję<sup>16</sup>. Jej usługową działalność regulują wielkość i różnorodność zmysłowych potrzeb człowieka. Nie umiając przewyciężyć swego przekonania, że rozum jest wycinkiem materialnego świata, musiał również nasz etyk uznać tradycyjne łączenie rozumu z moralnością jako błąd<sup>17</sup>.

Nietrudno dostrzec, że u podłoża tego poglądu leży zasada, według której rozum ludzki jest niezdolny do wyprowadzenia z rzeczy zaobserwowanych istnienia rzeczy ponadzmysłowych. Jeżeli według św. Tomasza z Akwinu rozum potrafi z materiału doświadczalnego wyprowadzić poprzez abstrakcję pojęcia ogólne, to wychodzi on z zupełnie odmiennych założeń epistemologicznych<sup>18</sup>. Pomijając analizę tych zagadnień powiemy tylko, że stanowisko teoriopoznawcze Schwarza w konsekwencji doprowadzi do zerwania łączności pomiędzy tym, co materialne, a życiem moralnym człowieka<sup>19</sup>.

Jest logicznie uzasadnione, że rozum, obracając się wyłącznie w świecie zjawiskowym, nie może być regułą moralności, tak jak to ma miejsce u Akwinaty. Wiemy, że również Doktor Anielski zgadzał się z tym, iż rozum może podchodzić do przedmiotów doświadczenia wyłącznie pod kątem ich przystosowalności do zmysłowych pragnień człowieka. Wtedy to człowiekowi nie przysługuje atrybut prawości<sup>20</sup>. Lecz rozum taki wyraża pewną nieprawidłowość. Naturalna tendencja rozumu objawia się w podporządkowaniu sobie dziedziny zmysłowej. Rozum jest wtedy sobą, kiedy panuje nad zmysłami<sup>21</sup>. Przedmiotem właściwym rozumu

<sup>15</sup> Schwar z, *Ethik*, Breslau 1925, s. 14; *ibid.*, s. 35.

<sup>16</sup> Por. T. Litt, *Ethik der Neuzeit*, München u. Berlin 1927, s. 98.

<sup>17</sup> Schwar z, *Das sittliche Leben*, Berlin 1901, s. 95 n.

<sup>18</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 457 nn.

<sup>19</sup> Por. T. Litt, *op. cit.*, s. 101.

<sup>20</sup> Św. Tomasz, In II Sent. d. 24, q. 3.

<sup>21</sup> Św. Tomasz, *Quaest. disp. de virtut. a. 8 ad 17*; por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris — Tournai 1954, s. 167 n.

praktycznego jest zatem dobro *par excellence* duchowe<sup>22</sup>. Natomiast we formie wypaczonej ukazuje się nam rozum wówczas, gdy celem jego pracy poznawczej jest dobro zmysłowe. Burzy on wtedy porządek natury w tym znaczeniu, że w miejsce odpowiadającego człowiekowi celu rozumnego stawia jako cel zmysły<sup>23</sup>. Przez swą służebność w stosunku do władz zmysłowych zaprzecza on swej naturalnej misji podporządkowania ich sobie. Ustąpienie rozumu z roli kierowniczej jest równoznaczne z uchwyceniem inicjatywy przez zmysły. Przejawiająca się w nim pewna bierność<sup>24</sup> musi w rezultacie prowadzić do ograniczenia wolności woli. Można zatem częściowo zgodzić się z naszym etykiem, kiedy mówi on o niewoli człowieka, u którego zmysły pełnią rolę dominującą<sup>25</sup>. Jednakże ten upodabniający rozum do materii bezwład pochodzi stąd, że wola zadowolając się przyjemnością zmysłową, nie pobudza go do przełamania sfery zjawiskowej w poszukiwaniu dóbr duchowych<sup>26</sup>. Podobnie jak wola ulegając namiętnościom nie rozwija całkowicie swej aktywności, tak i rozum w swej funkcji służebnej w stosunku do zmysłów, rezygnuje z pełnej realizacji swych możliwości<sup>27</sup>. Rozbieżność pomiędzy św. Tomaszem a stanowiskiem reprezentowanym przez naszego etyka leży w tym, że to, w czym Akwinata widzi karykaturalność rozumu, skrzywienie jego naturalnych dążeń — w drugim wypadku nazywa się czymś normalnym dla rozumu.

Wydatnie zaznaczające się dotychczas podobieństwo pomiędzy Schwarzem a jego mistrzem z Królewca zaciera się w rozwiązaniu problemu wolności. Kant sądził, że wystarczy oderwać rozum od zmysłów, a trudność z uwolnieniem woli od niepożądanych wpływów zostanie przewyciężona<sup>28</sup>. Rozum rządząc się własnymi, niezależnymi od świata przedmiotowego regułami, daje jego zda-

<sup>22</sup> Por. *Quaest. disp. de virtut.* a. 9.

<sup>23</sup> S. th. I — II q. 39, a. 4.

<sup>24</sup> Por. S. th. II — II q. 20, a. 4.

<sup>25</sup> S c h w a r z, *Ethik*, s. 27.

<sup>26</sup> Por. S. th. I q. 83.

<sup>27</sup> Ks. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, t. VI (1958), z. 2, s. 13—33.

<sup>28</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. z niemieckiego M. Wartenberg, (bmw) 1953, s. 95 n; T. Litt, op. cit., s. 402; por. J. Mausbach, *Die katholische Moral und ihre Gegner*, Köln 1921, s. 88 n.

niem podstawy do prawdziwej wolności. Nasz autor jest natomiast przekonany, że Kant popadł przez swoją autonomię rozumu w sprzeczność z własnymi założeniami<sup>29</sup>. Wprawdzie za zarzutem Schwarza, sprowadzającym się do twierdzenia, że autonomia rozumu oznacza poddanie woli tyranii rozumu, kryje się siłą rzeczy arsenał tez, z którymi nie sposób się zgodzić, niemniej nabiera on, jak się wydaje, głębi, jeśli nań spojrzeć poprzez pryzmat nauki Akwinaty.

Wiemy, że etyka św. Tomasza ma swe źródło w przeświadczeniu, że zasady postępowania nie są tworem apriorycznych form myślenia, lecz wiążą się wewnętrznie z bytem<sup>30</sup>. Przystępując do określenia dobroci ludzkiego czynu, uciekamy się do doświadczenia, a mianowicie do idei, jaką sobie wyrabiamy o dobru w ogóle<sup>31</sup>. Mówimy, że rzecz jest wtedy dobra, kiedy odpowiada celowi, dla którego została stworzona. Dobroć zasadza się więc na odniesieniu bytu do właściwego mu celu<sup>32</sup>. Im doskonalej rzecz realizuje w sobie ideę, jaką miał autor przy jej stworzeniu, tym jest ona lepsza<sup>33</sup>. Udział stworzenia w dobru mierzy się tedy jego udziałem w bycie<sup>34</sup>. Zdajemy sobie sprawę z tego, że dobro to stało się nieuchwytnie dla niezwiązanego z doświadczeniem rozumu Kanta. Pojęcie dobra nie będzie u niego związane z rzeczywistością transsubiektywną, bo ta jest nieosiągalna, lecz będzie wynikiem subiektywnych konstrukcji myślowych<sup>35</sup>. Jednakże burząc ontologiczne podstawy dobra moralnego tym samym zerwał on związek woli z rozumem.

Chcąc zrozumieć aktywność woli należy zwrócić uwagę na to, że w bytach stworzonych, nie posiadających doskonałości skończonej, znajduje się napięcie do pełnej doskonałości<sup>36</sup>, czyli do pełni bytu. To nam wyjaśnia, dlaczego dobro, nie będąc niczym innym jak bytem, ujętym pod kątem widzenia jego stosunku do celu,

<sup>29</sup> *Vorlesungen*, s. 20; *Ethik*, s. 75.

<sup>30</sup> Por. Ks. bp K. Wojtyła, *Czym powinna być teologia moralna*, „Ateneum Kapłańskie”, LI (1959) 97—105.

<sup>31</sup> O. Lottin, op. cit., s. 114.

<sup>32</sup> Ibid; A. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1916, s. 39.

<sup>33</sup> S. c. gent. III, 24.

<sup>34</sup> S. th. I — II, q. 29, a. 5; S. c. gent. III, 7; *De veritate* q. 20, a. 4.

<sup>35</sup> Por. M. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 37—69.

<sup>36</sup> O. Lottin, op. cit., s. 51.

bytem pod aspektem doskonałości, jest równocześnie tym, czego wszystko pragnie, tym, co jest przyczyną poruszeń woli<sup>37</sup>. Jej aktywność to wyraz duszy ludzkiej, dążącej do ubogacenia swojego bytowania. Jednakże wola, jako władza ślepa, jest uzależniona w swym chceniu dobra od rozumu, który by jej to dobro przedstawił<sup>38</sup>. Ze strony rozumu jest to możliwe, bo chociaż jego przedmiotem właściwym jest byt ujęty jako prawda, to fakt tożsamości bytu z dobrem sprawia, że to, co rozum ujmuje jako prawdę lub fałsz, jest dla woli dobrem lub złem<sup>39</sup>.

Mając na uwadze to, że według św. Tomasza zasady moralne są immanentne w stosunku do natury ludzkiej, że moralne jest to, co naturalne, co zgodne z rozumną naturą ludzką, stwierdzić trzeba, iż *dictamen rationis*, jeśli wyraża naturalną skłonność rozumu do właściwego celu, posiada charakter normy moralnej<sup>40</sup>. W tym kontekście ukazuje się wyraźnie jak funkcja normatywna rozumu zrasta się z naturalną tendencją woli, a co za tym idzie — powiązanie wolności woli z rozumem<sup>41</sup>. Nakładając na wolę obowiązek wyboru spośród różnorodnych dóbr tych, które są zgodne z jego wymogami, tzn., które udoskonalają człowieka — dopełniają jego bytowanie, idzie on po linii istotnych dążeń woli. Płynące z rozumu normy moralne zwiężają wprawdzie wachlarz naszych możliwości, lecz to jest konieczne następstwo wolności, pojętej jako wolność od błędu<sup>42</sup>. Normy moralne, chroniąc wolę przed dobrem sprzecznym z jej naturalnym chceniem, gwarantują możliwość pełnego samookreślenia, co należy do definicji wolności<sup>43</sup>.

Zgoła odmienną pozycję zajmują władze duszy w nauce Kanta i Schwarza. Pozbawiając rozum zdolności nawiązania kontaktu z obiektywną rzeczywistością, a w rezultacie możliwości uchwycenia pełnego obrazu człowieka<sup>44</sup>, nie sposób umieścić władze ludz-

<sup>37</sup> S. th. I — II q. 36, a. 3; S. c. gent. I, 37; *ibid.*, III, 3; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, s. 23.

<sup>38</sup> S. th. I — II 2. 4, a. 4; *ibid.* q. 17, a. 2; De carit. a. 3 ad 12.

<sup>39</sup> S. th. II — II q. 20, a. 1; L. Lehu, *La raison, règle de la moralité d'après s. Thomas*, Paris 1930, s. 215.

<sup>40</sup> S. th. II — II q. 8, a. 3; I — II q. 71, a. 6; A. Sertillanges, *op. cit.*, s. 556; O. Lottin, *op. cit.*, s. 167 n.

<sup>41</sup> De verit. q. 17, a. 1; M. Wittmann, *op. cit.*, s. 77 n.

<sup>42</sup> S. c. gent. IV, 70.

<sup>43</sup> Por. T. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934, s. 51.

<sup>44</sup> Por. S. Swieżawski, *Problem filozoficznej teorii człowieka*, „Znak”, XI (1959) 698—714.

kie w jakimś całościowym kontekście. Rozum i wola, nie będąc elementami obiektywnej struktury człowieka, bo ta jest niepoznawalna, ukazują się nam we formie zatomizowanej, tzn. jako władze wewnętrznie ze sobą niepowiązane. Tym, co dotąd wzajemnie uzależniało rozum i wolę, był byt, który rozum poznawał, a wola pożywała. Byt ten, stając się niedostępny dla rozumu, przestał także istnieć jako dobro dla woli. Znikła więc racja, która by władze te ze sobą łączyła. Dlatego w tej sytuacji można mówić nie tyle o autonomii człowieka, bo to zakłada przyjęcie organicznego związania jego władz, ile o autonomii jednej z nich, tj. rozumu lub woli, która skupiać będzie w sobie istotę człowieczeństwa, przejmie jego definicję, spychając tym sposobem władzę drugą na peryferie życia moralnego. Bowiem rozum i wola, nie będąc ze sobą spokrewnione przez odniesienie do tego samego bytu, mogą oddziaływać na siebie jedynie jako siły sobie obce i przejęcie inicjatywy przez jedną z nich oznaczać musi zniszczenie drugiej.

Jeśli rozumowanie to zastosuje się do kantowskiej autonomii, to trzeba przyznać, że powiedzenie Schwarza, iż sprowadza się ona do tyranii rozumu, nie jest gołosłowne. Czyniąc oderwany od świata transsubiektywnego rozum centrum życia ludzkiego trzeba przenieść na niego całą ludzką aktywność — kosztem woli. U Akwinaty rozum poznając dobro wyzwala w woli jej dynamizm do dobra, podczas gdy rozum autonomiczny jest bezradny wobec jej zapotrzebowań. Nie znając dobra jako takiego nie może go ukazywać woli. Tak jak według św. Tomasza prawidła rozumu naturalnego, ponieważ prowadzą do prawdziwego dobra, wyzwalały wolność woli, tak kantowskie zasady powszechnego prawodawstwa, wypływając z rozumu, który nie posiada wspólnych interesów z wola, muszą być dla niej zasadami obcymi, krępującymi swobodę jej działania. Narzucone woli paraliżują jej żywotność. Nic więc dziwnego, że wola stała się u Kanta cieniem tej woli, jaką znał Doktor Anielski.

W kantowskim sposobie myślenia zabrakło dla aktywności woli po prostu miejsca. Wola została niejako zasłonięta dynamizmem rozumu, tak że Kant jej wprost od rozumu nie odróżni<sup>45</sup>. Przez

<sup>45</sup> Kant, op. cit., s. 38; por. H. Kohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907, s. 120.



wprowadzenie zasady powszechnego prawodawstwa niewątpliwie zaakcentował on w etyce pierwiastek rozumowy. Rozum ma wnosić pewien porządek w życie według swych apriorycznych formuł. Lecz równocześnie wyeliminował on z czynu moment ludzkiej sprawczości. Albo utożsamiając się czyn ludzki z aktem rozumu eliminując element wolitywny, albo odwrotnie podkreślił sprawczość człowieka, rezygnując z jego (człowieka) rozumności. Czyn moralnie dobry, który będąc syntezą aktu rozumu i woli wyrażałby zarówno ład jak i ludzką sprawczość jest nie do przyjęcia w tym sposobie myślenia. Należy atoli zwrócić uwagę, że pobudką do podjęcia tej radykalnej przebudowy etyki było dla Kanta uwy puklenie w moralności momentu wolności. Duch jego etyki, zasadzający się na walce człowieka z przyrodą o zapewnienie sobie swobody działania, niesie z sobą konieczność wysunięcia prymatu woli. Przecież Kant postawił zasadę, przeciwstawiającą się etyce teleologicznej, że dobro moralne rodzi się nie z tego, co osiąga wola przez swój akt, lecz z samego chcenia; że dobroć woli nie jest uzależniona od jego przedmiotu, lecz od jej wolności<sup>46</sup>.

Należy zatem przyznać słuszność naszemu etykowi, że te założenia przesądziły rozwiązanie problemu wolności na korzyść skrajnego woluntaryzmu.

Odcięcie rozumu od bytu oznaczałoby dla Akwinaty uśmiercenie woli. Znikła bowiem racja jej działania, tj. dobro jako takie. Jednak w naszym przypadku warunkiem jej trwania będzie nadanie jej innej natury. Wyodrębni się mianowicie z aktu woli moment działania, pomijając jego kierunek. W zdolności woli do działania, bez ujęcia jego celu, tkwić będzie jej istota. Co dla św. Tomasza było nie do przyjęcia — akt woli bez świadomości celu — tutaj musiało stać się zasadą. Przyjął ją Schwarz jako kamień węgielny swej etyki<sup>47</sup>.

Jeżeli zwróci się uwagę na tę nową naturę aktu woli — na ich niezależność od przedmiotu — to od razu narzuci się nam wniosek, że akty te nie są istotowo uwarunkowane działalnością rozumu. Wola została usamodzielniona. Powie tedy nasz autor, „że mo-

<sup>46</sup> Kant, op. cit., s. 12; M. Wittmann, *Ethik*, München 1923, s. 155; V. Cathrein, *Moralphilosophie*, Freiburg i. B. 1911, s. 236.

<sup>47</sup> Jego nauka o chceniu bezprzedmiotowym zawarta jest w wykładzie o powstawaniu wartości (*Psychologie des Willens*, Leipzig 1900, s. 107 n; *Das sittliche Leben*, Berlin 1901, s. 32 nn).

zemy... pragnąć postępować w sposób moralny, nie zdając sobie jednocześnie wyraźnie sprawy z tego, czego pragniemy”<sup>48</sup>. Jest to, jak się wydaje, rezultat dokonanego już przez Kanta oderwania dobra od bytu. Dobrem jest sam wolny czyn.

Wydaje się przeto, że słusznie mówi M. Scheler, iż aprioryczna zasada powszechnego prawodawstwa, która miała zabezpieczyć zasadę wolności, w rzeczywistości ją pogrzebała<sup>49</sup>. Ten sam myśliciel zaznacza, że Schwarz jest tym filozofem, który po raz pierwszy ten błąd Kanta zauważył<sup>50</sup>. Wydaje się, że kantowska definicja wolności, zasadzająca się na niezależności woli<sup>51</sup> została lepiej uwypuklona w nauce naszego etyka o autonomii woli.

2. Nowa moralność na tle teorii wartości. Umieszczając, wskutek refleksyjnego ujęcia kantowskiego postulat wolności, życie moralne w sferze emocjonalnej nawraca Schwarz ku obserwacji<sup>52</sup>. Pozostanie on jednak spokrewniony z królewieckim mistrzem w sposobie ujmowania doświadczenia.

Według Doktora Anielskiego aktualne odniesienie się władz pożądawczych do dobra lub zła objawia się w uczuciach<sup>53</sup>. Tą drogą wykrył św. Tomasz istotę uczuć. Natomiast nasz etyk, nie mając możliwości wykrycia istoty uczuć, zatrzymuje się przy ich stronie zewnętrznej. Dysponując jedynie psychologicznym opisem<sup>54</sup>, nie mógł on znaleźć tego dobra, które zna św. Tomasz, a które jest istotnym kresem poruszeń władz pożądawczych. Za to wykrył szczegółową postać dobra, a mianowicie o ile ono się objawia w podmiocie działającym w formie uczuć. Biorąc je tak, jak się one bezpośrednio ukazują świadomości<sup>55</sup>, nadaje im następnie taką interpretację, jaką dyktuje mu niezwiązany z obiektywną rzeczywistością rozum. Na tym tle zrodziła się jego nauka o wartości.

Pragnąc lepiej scharakteryzować schwarzowską wartość etycz-

<sup>48</sup> ...dass wir... sittlich wollen können..., ohne eben auch klar zu wissen, was wir wollen (ibid., s. 87).

<sup>49</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, s. 403.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Kant, op. cit., s. 86 n.

<sup>52</sup> Por. A. Messer, *Kants Ethik*, Leipzig 1904, s. 138.

<sup>53</sup> Por. S. th. I — II q. 31, a. 3; ibid., q. 35, a. 1 ad 3.

<sup>54</sup> Por. J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, (Wertlehre), München 1948, t. II, s. 19 n.

<sup>55</sup> Ibid., s. 24.

ną trzeba zwrócić uwagę na wszechstronność Tomaszowego ujęcia dobra. Jego doktryna uprawnia nas do rozpatrywania dobra moralnego w podwójnym aspekcie, a mianowicie od strony przedmiotowej, tj. o ile ono realizuje obiektywny, przez Boga ustanowiony porządek<sup>56</sup>, oraz od strony podmiotu, tj. o ile wypełnia ono naturalne pragnienia człowieka<sup>57</sup>. Wiemy, że z tym drugim aspektem dobra moralnego wiążą się uczucia. Nie należą one do istoty dobra moralnego, lecz są znakiem jego posiadania lub braku. Metoda, jaką stosuje nasz autor, pozwoliła mu, jak się wydaje, uchwycić tę przypadłościową treść dobra moralnego.

Wyróżnienie wartości etycznej, jak to czyni Schwarz, jako zjawiska *sui generis*<sup>58</sup> może mieć zatem swe uzasadnienie w tym, że dobro moralne udoskonala człowieka w jego istocie i dlatego jego uczuciowy wydzźwięk cechuje pewna wyjątkowość<sup>59</sup>. Nawiązując do twierdzenia naszego autora, według którego wartość etyczna towarzyszy wyłącznie czynom bezinteresownym<sup>60</sup>, można przypuścić, iż wyłowił on z przeżycia etycznego te treści, które nam mówią, że miarą dobra moralnego nie jest osobista korzyść<sup>61</sup>. Dalszemu wnioskowi naszego etyka, według którego wartość etyczna nie może być celem naszych pragnień<sup>62</sup>, przyznać należy, jak się wydaje, o tyle słuszność, o ile przyjemność duchowa nie może być celem samym w sobie<sup>63</sup>.

Jednakże autor nasz opisując życie emocjonalne z wnikliwością właściwą fenomenologom, co stanowi zapewne jego pozytywny wkład naukowy, nie tylko musi rezygnować z jego obiektywizacji, lecz nadto wskutek swych teoretycznych założeń wtłoczy w sferę wolitywną elementy, które żadną miarą nie dadzą się do niej sprowadzić.

Z punktu widzenia doktryny św. Tomasza usunięcie z życia moralnego rozumu oznaczałoby zniszczenie istotnej dla moralności świadomości obowiązku. Jednakże nasz autor trudności tej

<sup>56</sup> S. th. I — II q. 71, a. 6; II — II q. 130, a. 1; S. c. gent. III, 81.

<sup>57</sup> O. Lottin, op. cit., s. 507.

<sup>58</sup> *Vorlesungen*, s. 221; *ibid.*, s. 229.

<sup>59</sup> Por. J. Mausbach, op. cit., s. 161.

<sup>60</sup> *Ethik*, s. 24.

<sup>61</sup> Wittmann, *Ethik*, München 1923, s. 148 n.

<sup>62</sup> *Das sittliche Leben*, s. 81 n.

<sup>63</sup> S. th. I — II q. 34, a. 4 ad 3; M. Wittmann, *Die Ethik d. hl. Thomas*, s. 27.

nie dostrzega, ujmując powinność jako akt woli. Poczucie obowiązku jest częścią treści przeżycia wartości, będącego wynikiem działalności odizolowanej od rozumu woli<sup>64</sup>. Chcąc zrozumieć to stanowisko Schwarza nie wystarczy zadowolić się stwierdzeniem, że jest ono dobitnym wyrazem braku karnośći myślenia. Wydaje się, że przystępniejszy stanie się nam powyższy pogląd, jeśli nawiążemy do doświadczenia jako do środka porozumiewawczego etyki wartości z etyką św. Tomasza.

Należy mianowicie zauważyć, że w przeżyciu etycznym moment uczuciowy jest nie tylko obecny, lecz swą intensywnością może niejako pokrywać element rozumowy<sup>65</sup>. Wydaje się, że tę pewną niewidoczność treści rozumowej w przeżyciu dobra moralnego łatwiej zrozumieć, jeśli się weźmie pod uwagę to, że obowiązek nie wypływa z myślenia dyskursywnego, lecz rodzi się w rozumie jako zasada sama przez się oczywista. Nie potrzeba żadnego wnioskowania, by uznać za prawdziwą regułę, iż dobro należy czynić, a zła unikać. Reguła ta narzuca się bezpośrednio świadomości jako pierwsza zasada rozumu praktycznego<sup>66</sup>. Kiedy więc sięgniemy do pierwocin życia moralnego, nie mamy jeszcze do czynienia z intensywną pracą rozumu<sup>67</sup>. Stąd dynamizm pierwszych zasad może się bardziej wyraźnie zaznaczyć w woli, która jest przede wszystkim powołana do działania. Wydaje się, że w tym kontekście jest usprawiedliwione mówienie o uczuciu powinności. Nie pomija się tutaj nawet współdziałania aktów zmysłowych władz pożądawczych, jako że zasada synterezy wyraża interes całego człowieka.

Nie trzeba na nowo wyluszczać, że schwarzowskie ujęcie aktu synterezy jako aktu woli doskonale odpowiada jego schematom myślowym.

Należałoby zatem powiedzieć, że wartość etyczna eliminująca tradycyjne dobro moralne, o ile odnosi się do woli jest tym, jak się wydaje, co św. Tomasz nazywa uczuciem duchowym, zawarta zaś w niej powinność — to nic innego jak akt rozumu. Mając na uwadze to, że każdy człowiek jako człowiek jest realistą<sup>68</sup>,

<sup>64</sup> *Vorlesungen*, s. 274 n; *Ethik*, s. 45.

<sup>65</sup> Por. T. Müncker, op. cit., s. 34.

<sup>66</sup> S. th. I q. 79, a. 12.

<sup>67</sup> Por. Müncker, op. cit., s. 35.

<sup>68</sup> Por. M. Krąpiec, op. cit., s. 56.

nie będziemy się dziwić, że nasz etyk uznaje podstawową zasadę rozumu praktycznego, iż dobro należy czynić, a zła unikać. Rzecz w tym, że dał jej fałszywą teoretyczną oprawę. To teoretyczne stanowisko Schwarza w kwestii synterezy może mieć niepożądane konsekwencje praktyczne. Dopatrując się w synterezie subiektywnego tworu woli, odrywając ją w konsekwencji od prawa wiecznego podkopuje jej fundamenty<sup>69</sup>. Powinność, która z natury swej zawiera w sobie moment bezwzględności, trzeba rozumieć jako odwrotną stronę chcenia Istoty Najwyższej<sup>70</sup>, będącej jednocześnie odbiciem Jej mądrości. Trudno mówić o obowiązku, który nie jest nałożony przez nikogo i nie zobowiązuje wobec nikogo<sup>71</sup>. Absolutny charakter nakazów moralnych można wyjaśnić jedynie przez odniesienie ich do Mądrości i Woli Absolutnej. Autor nasz, przekreślając związki moralności z Bogiem, przygotował podłoże do zaprzeczenia wartości synterezy<sup>72</sup>.

Schwarz przypisuje poruszeniom woli funkcje normatywne<sup>74</sup>. Warto przy tym zaznaczyć, że również św. Tomasz obdarza uczucia duchowe zdolnością mierzenia dobroci czynu. Lecz ta normatywność uczuć jest u niego wynikiem wewnętrznych związków, łączących uczucia duchowe z rozumem. Radość, będąc zaspokojeniem woli w dobru, jest odzwierciedleniem obiektywnego ładu i na tej podstawie może być uważana za miarę dobra moralnego. Owa normatywność uczuć jest tutaj względna, tzn. nie przysługuje uczuciom samym w sobie, lecz ujętym jako wydzźwięk współdziałania rozumu i woli<sup>75</sup>. Normą dobra pozostanie rozum.

Jeśli nasz autor podnosi uczucie do rangi normy, to nie oznacza to, by w rzeczywistości w jego etyce uczucia kierowały człowiekiem bez udziału rozumu. Uczucia, będące same w sobie bez-

<sup>69</sup> Por. M. Wittmann, op. cit., s. 327 n.

<sup>70</sup> Por. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, Münster i. W. 1954, t. I, s. 66.

<sup>71</sup> M. Scheler, op. cit., s. 94.

<sup>72</sup> Por. Wittmann, *Ethik*, s. 287; *ibid.*, s. 313; Ks. Fr. Sawicki, *Religia i życie moralne*, „Homo Dei”, XXVI (1957) 45—56.

<sup>74</sup> *Vorlesungen*, s. 11; *ibid.*, s. 232; *Psychologie des Willens*, s. 20; *ibid.*, s. 362.

<sup>75</sup> S. th. I — II q. 31, a. 5 ad 3.

kształtne, otrzymują i u naszego autora swój wyraz od rozumu <sup>76</sup>. Również u Schwarza rozum kieruje czynami ludzkimi, z tym atoli zastrzeżeniem, że nie jest to rozum naturalny. Nie wyraża on z zasady, wbrew swemu wewnętrznemu powołaniu, ustanowionego przez Opatrzność Bożą ładu, lecz opiera się na kryteriach subiektywnych. Jest to bowiem rozum wewnętrznie niezwiązany z realnym światem ponadsubiektywnym.

Wydaje się, że tą drogą wykryliśmy zarodek niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą nowa etyka. Jeżeli etyka Kanta przez swój formalizm posiada cechy nieżyciowości, to etyka narodowa zachowując teoretycznie formalizm, objawiający się w twierdzeniu, że wola kierując się obowiązkiem nie pragnie żadnego dobra <sup>77</sup> — w praktyce wyznacza woli ściśle określone cele. Niebezpieczeństwo tkwi w tym, że nasz etyk przez zwrócenie się do doświadczenia ożywia na powrót wolę, wyznaczając jej cele subiektywne.

Akwinata przypisuje uczuciom takie znaczenie, jakiego wymaga natura rzeczy. Radość z dobra pozornego sprzeciwiałaby się ustanowionemu przez Opatrzność Bożą porządkowi i dlatego byłaby znakiem złej woli <sup>78</sup>. Tymczasem Schwarz takiej konieczności wynikania nie zakłada. Wyrzekając się kryteriów prawdziwości swych twierdzeń <sup>79</sup>, ma on pełną swobodę nadawania uczuciom najrozmaitszych znaczeń, przez co można łatwo uczynić z uczuć narzędzie dla celów, nie mających nic wspólnego z moralnością.

Analizując treść, jaką nadaje nasz autor uczuciom, natrafić możemy na ślady panteizmu <sup>80</sup>. Mianowicie człowiek osiągając wartość etyczną zostaje zdaniem Schwarza przebóstwiony <sup>81</sup>. Czyn etyczny nie udoskonala go, lecz poprzez osiągnięcie wartości prawdziwej przekształca — z jestestwa skończonego, materialnego i ograniczonego staje się nieskończonością <sup>82</sup>. Odtąd posiada on udział w życiu bóstwa <sup>83</sup>. Schwarz traktuje w ten

<sup>76</sup> Por. K. Mausbach, op. cit., s. 87; ibid., s. 161; M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, Münster 1940, s. 345.

<sup>77</sup> *Vorlesungen*, s. 79; ibid., s. 297; *Das sittliche Leben*, s. 331.

<sup>78</sup> S. th. I — II q. 34, a. 4.

<sup>79</sup> Por. Ks. bp K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, s. 13—33.

<sup>80</sup> Por. T. Steinbüchel, op. cit., t. I, s. 98.

<sup>81</sup> *Vorlesungen*, s. 413 nn.

<sup>82</sup> *Vorlesungen*, s. 246; por. T. Steinbüchel, op. cit., t. II, s. 47.

<sup>83</sup> Schwarz, *Über neuere Mystik*, (bmw) 1922, s. 7.

sposób moralność jako formę kultu religijnego<sup>84</sup>. Powstaje pytanie, w jakim znaczeniu należy rozumieć ów kult, jeżeli pojęcie bóstwa nie oznacza istoty odrębnej od człowieka? Nie ma więc tutaj miejsca na jakiś dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Chodzi raczej o monolog człowieka z samym sobą<sup>85</sup>. Mój wolny czyn rodzi bóstwo, którego przedtem nie było. Bóstwo jest moim osobistym tworem. Schwarz powie dosłownie, że bóstwo jest „najpotężniejszym objawieniem duszy wobec samej siebie”<sup>86</sup>. Zatem ja, poprzez wolny czyn stwarzam siebie na nowo — na miarę bóstwa<sup>87</sup>. Obowiązek, jaki nakłada na mnie bóstwo, jest w rzeczywistości służbą wobec samego siebie. Wydaje się więc, że trudno zarzucić nielogiczność zdaniu, iż mamy tu do czynienia z kultem samego siebie, a nie z kultem religijnym w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdzie do momentów istotnych należy świadomość zależności od Boga osobowego, będącego istotą nadziemską<sup>88</sup>.

Z kolei rodzi się pytanie, jak pogodzić z kultem samego siebie tak silnie podkreśloną przez Schwarza bezinteresowność czynów, które rodzą wartość prawdziwą lub inaczej bóstwo. By rozwiązać tę trudność, należy zwrócić uwagę na konkretny kierunek, jaki nadaje on owej bezinteresowności. Wykładnikiem tego szczegółowego celu działalności człowieka jest idea narodu, będąca ideą naczelną życia moralnego<sup>89</sup>. Jej treść zasadza się na tym, że dopiero z chwilą bezinteresownego oddania się narodowi moje przeżycie wartości dochodzi do zenitu. Dopiero wtedy osiągam pełnię życia boskiego. Lecz równocześnie odczuwam, że zostałem wciągnięty wraz z innymi w metafizyczny nurt bóstwa narodowego. Jemu też powinienem podporządkować całe swoje postępowanie<sup>90</sup>. Idea ta bazuje, o czym wspomina nasz autor, na wrodzonej człowiekowi dążności do udzielania się innym<sup>91</sup>. Ze swej strony po-

<sup>84</sup> *Vorlesungen*, s. 17; *Das sittliche Leben*, s. 345 n.

<sup>85</sup> Por. T. Steinbüchel, op. cit., t. I, s. 96.

<sup>86</sup> „...die gewaltigste Offenbarung der Seele vor sich selber (*Vorlesungen*, s. 11).

<sup>87</sup> *Ethik*, s. 79; por. J. Fischl, op. cit., t. V, s. 34; T. Steinbüchel, op. cit., t. II, s. 46.

<sup>88</sup> Ks. L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań — Warszawa — Lublin 1958, s. 63.

<sup>89</sup> *Vorlesungen*, s. 445 nn.

<sup>90</sup> *Vorlesungen*, s. 601; *ibid.*, s. 606 nn.

<sup>91</sup> *Ibid.*, s. 270.

wiemy, że chodzi tu o skłonności uwarunkowane społecznym charakterem natury ludzkiej. Na takie jednakże wytłumaczenie skłonności altruistycznych, do którego dochodzi się poprzez analizę filozoficzną, nie może się oczywiście zgodzić nasz autor. Z drugiej strony, hołdując swobodzie umysłowej w formowaniu sądów, wyjaśnia, że celem wypływającej z owych skłonności dynamiki jest nie człowiek jako taki, lecz tylko członkowie własnego narodu<sup>92</sup>. W ten sposób wypacza on sens tych skłonności.

Uwzględniając różnorakie związki, jakie łączą człowieka ze swoim narodem, można powiedzieć, że interes narodu jest również jego osobistym interesem. Pomnażanie dobrobytu i chwały własnego narodu zaspokaja nasze osobiste ambicje. Miłość własnego narodu może się zatem mieścić w kręgu miłości siebie<sup>93</sup>. Jest ona czymś naturalnym, a zatem czymś dobrym. Warunkiem jej prawdziwości jest, by była podporządkowana celowi obiektywnemu<sup>94</sup>. Z tego obiektywnego ładu wyłamuje się Schwarz dowodząc, że naród jest dobrem absolutnym. Jeżeli egoizmem nazwiemy miłość bezwzględną samego siebie<sup>95</sup>, to partykularna miłość własnego narodu będzie rodzajem egoizmu, a mianowicie egoizmem narodowym. W tym świetle łatwo ujrzyć karykaturalność jakichkolwiek gestów bezinteresowności, skoro są one rozerwane tylko dla pewnej ściśle określonej grupy ludzi. Darząc swym poświęceniem wyłącznie członków własnego narodu, wykrzywia się naturalną linię skłonności altruistycznych w kierunku podkreślenia swego narodu, a więc i swego ja. Idea narodu ukaże się nam wyraźnie we formie wykładnika dążności egoistycznych, jeśli zwrócimy uwagę na zasadę, jaka tkwi u podstawy służby dla narodu. Jest nią własna boskość. Oddając się narodowi, wznoszę się na poziom pełni życia boskiego. Temu własnemu przebóstwieniu jest ostatecznie wszystko podporządkowane<sup>96</sup>. Kult narodu, w którym wyładowuje się owa bezinteresowność, jest odwrotną stroną kultu boskiego ja.

Pragnąc wykryć społeczne skutki etyki narodowej, należy podkreślić ważny szczegół schwarzowskiej nauki o wartości etycz-

<sup>92</sup> Ibid., s. 486; Schwarz, *Auf Wegen der Mystik*, Erfurt 1924, s. 62.

<sup>93</sup> J. Siwecki, *Istota egoizmu i jego przejawy*, Lublin 1934, s. 15.

<sup>94</sup> S. th. I — II q. 77, a. 4; A. Sertillanges, op. cit., s. 42.

<sup>95</sup> J. Siwecki, op. cit., s. 5 nn.

<sup>96</sup> *Vorlesungen*, s. 344 nn.



nej, a mianowicie to, że jest ona jedyną realną wartością<sup>97</sup>. Przebija się tutaj duch filozofii Platona, według którego, to co cielesne jest niemal niebytem<sup>98</sup>. Prawdziwym bytem jest tylko duchowość, czyli w wypadku etyki Schwarza — wartość etyczna<sup>99</sup>. Autor nasz poszedł jeszcze dalej ucząc, że rodzi się ona dopiero poprzez wolny czyn jako twór subiektywny, a więc i niekomunikatywny<sup>100</sup>. W tym miejscu wyłania się cała szkodliwość nowej moralności dla życia społecznego. Jeżeli człowiek w swym naturalnym istnieniu nie posiada żadnej wartości, to chociaż przez wolny czyn osobiście osiągam prawdziwe bytowanie, czyli życie boskie — inni ludzie pozostają nadal w moich oczach istotami bezwartościowymi. Chociaż niektórzy z nich mogą podobnie jak ja posiadać boskość, tj. swą prawdziwą godność, to jednak z racji jej niekomunikatywności nie dochodzi ona do mojej świadomości. Istnieje jednak pewna grupa ludzi, posiadająca równe z moimi prawa. Są to członkowie mojego narodu. Ich uprzywilejowanie spośród reszty ludzi pochodzi stąd, że, przynależąc do tego narodu co ja, są manifestacją tego bóstwa narodu, które we mnie pulsuje i które czczę. Konsekwencją etyki narodowej jest pogrzebanie pojęcia człowieczeństwa. Spoglądając na ludzi pod kątem samouwielbienia wyróżniam spośród bezwartościowej ludzkiej masy tylko członków własnego narodu.

Wydaje się, że etyka narodowa zrodziła się z dowolnego interpretowania nie tylko skłonności, wpływających ze społecznego charakteru natury ludzkiej, ale również skłonności, mających swe podstawy w naszej ograniczoności. Naturalny pęd ku nieskończoności, wrodzona człowiekowi tęsknota za Bogiem<sup>101</sup> została przez ideę przebóstwienia narodu wprzęgnięta w służbę egoizmu narodowego. Bóstwo narodowe staje się celem absolutnym, któremu musi być wszystko podporządkowane. Ja wraz z moim narodem, przynależąc do rzeczywistości boskiej, stoję ponad dobrem i złem — oto końcowy akord zbudowanej przez Schwarza

<sup>97</sup> Ibid., s. 395; Gott, Berlin 1928, s. 125.

<sup>98</sup> Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 51.

<sup>99</sup> *Über neuere Mystik*, s. 16.

<sup>100</sup> *Vorlesungen*, s. 299.

<sup>101</sup> Por. J. Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, s. 14; Ks. L. Kaczmarek, op. cit., s. 9.

etyki<sup>102</sup>. Tak więc nowa moralność łamiąc obiektywny ład może aktywizować człowieka w postępowaniu sprzecznym z prawem natury, a to w ten sposób, że pozoruje postępowanie takie służbą najwyższym ideałom, służbą o charakterze religijnym.

LES PRINCIPES ÉTHIQUES DE H. SCHWARZ — THÉORICIEN  
DU NATIONAL SOCIALISME

La lecture des oeuvres de H. Schwarz (1864—1951), par de longues années professeur des Universités de Greifswald et Berlin, membre actif de la Société Philosophique Allemande et chef du Mouvement Confessionnel Allemand indique son appartenance à ceux, qui ont donné des fondements philosophiques aux idées, desquelles avertit l'encyclique du Pape Pie XI *Mit brennender Sorge*, les idées dont les fruits furent tant inhumains. C'est une chose remarquable, que le principe de la pleine autonomie de la volonté fait la base de la moralité et de la religion nationale, lancées par Schwarz; le principe, qui en lumière de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, est la conséquence du postulat de la liberté, posé par Kant. Kant, en détachant le bien moral de l'être, a rendu la volonté indépendante, de la raison, ce qui eut des conséquences très graves. Car ce, que jusqu'ici avait lié la volonté et la raison, c'était l'être pénétré par la raison et désiré par la volonté. La raison, ne pouvant pas toucher l'être, ne peut pas aussi délivrer de la volonté sa tendance vers le bien, qui n'est pas autre chose que l'être pris au point de vue de son rapport avec le but. Alors, les principes de la législation universelle, qui ne possèdent pas de liaisons avec l'être, doivent être des principes étranges pour la volonté, paralysant sa vitalité. En faisant un appel à Kant, qui affirme l'indépendance de la bonne volonté de l'objet, vers lequel elle se dirige, Schwarz dira — et il y a quelque chose là-dessous — que seule la volonté indépendante de la raison peut sauver l'idée de la liberté, en donnant à son désir le caractère du loi.

En plaçant la quintessence de la vie morale dans la sphère émotionnable, détachée de la raison, il se concentre à la description, pénétrante et à l'interprétation de cette sphère, exigées à cause de sa difformité. Pendant que saint Thomas révèle le sujet des sentiments spirituels, y trouvant la résonance du contact de la volonté et du bien ou du mal, Schwarz, n'ayant pas de possibilité de la pénétration à leur essentiel — à cause des principes épistémologiques différents — leur donne une interprétation lui dictée par la raison, qui n'est pas lié avec le monde réel, transsubjectif. C'était la route l'amenant à l'idée du valeur suprême, ou autrement — à l'idée de l'idole national.

<sup>102</sup> *Vorlesungen*, s. 449 nn; por. J. H e s s e n, op. cit., s. 8.