

Logos i Ethos

2(9)/2000

PAT Kraków

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skapska (sekretarz
redakcji), Zbigniew Stawrowski, Karol Tarnowski, Adam Workowski,
ks. Władysław Zuziak

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Studio Grafiki Komputerowej i Fotoskładu „PM”

Logos i Ethos nr 1(8)/2000 oraz 2(9)/2000
zostały wydane dzięki dotacji
Komitetu Badań Naukowych

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY

Tadeusz Biesaga SDB, <i>Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego</i> . . .	3
ks. Dariusz Oko, <i>Wolność, wartość i kreatywność</i>	23
o. Jan Mariusz Berny OSPPE, <i>Argumentacja E.L. Mascalla za istnieniem Boga</i>	53
Paweł Kłoczowski, <i>Nawrócenie Brzozowskiego – próba interpretacji</i> . .	68
Jacek A. Prokopski, <i>Kierkegaard – chrześcijaństwo a obiektywne standardy</i>	82
Anna Budkowska, <i>Absurd zła</i>	93
Mishka Jambor, <i>Rodowód zła: głębiej niż struktury zła</i>	111

PORTRET

ks. Władysław Zuziak, <i>Jean Nabert – dojrzewanie świadomości do pragnienia Boga</i>	129
Jean Nabert, <i>Boskość a Bóg</i>	138

Z WARSZTATU MŁODYCH

Dobrosław Kot, <i>Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentального Edmunda Husserla</i>	150
--	-----

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Mariusz Kapczyński, <i>O czytaniu świata</i>	168
Aleksander Bobko, <i>W poszukiwaniu nowego „punktu Archimedesowego”</i>	175
ks. Dariusz Oko, <i>W obronie człowieka i metafizyki</i>	181
ks. Jan Bednarczyk, <i>Rzeczywistość w swych aspektach zmysłowo sposstrzegalnych oraz niesposstrzegalnych</i>	188
ks. Stanisław Radoń, <i>Eutanazja a religijność</i>	191
Monika Wątorska, <i>Psychologowie o przełomie tysiącleci</i>	195

TADEUSZ BIESAGA SDB

NORMA MORALNOŚCI W ETYCE CZCI DLA ŻYCIA ALBERTA SCHWEITZERA I W ETYCE GODZIWEGO ŻYCIA TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

1. NORMA MORALNOŚCI W ETYCE CZCI DLA ŻYCIA ALBERTA SCHWEITZERA

1.1. Konieczność znalezienia normy moralności

Według Alberta Schweitzera wszyscy wielcy filozofowie, którzy zajmowali się etyką, poszukiwali nie tyle norm szczegółowych, lecz normy moralności pozwalającej odróżnić dobro od zła. „W każdym trudzie myślowym, w którym chodzi o etykę – pisał on – wyraźnie lub mniej wyraźnie tkwi poszukiwanie podstawowej zasady moralnej, w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich moralnych postulatów.”¹ Etyki nie da się rozwijać bez znalezienia kryterium moralności. „Problem etyczny – stwierdzał on – jest zatem problemem podstawowej zasady moralnej (...) Myślenie winno zatem skierować swą uwagę na podstawową zasadę moralności. Samo zestawienie cnót i obowiązków brzmi tak, jakby ktoś brzdąkał na fortepianie i myślał, że gra.”²

¹ Albert Schweitzer, *Pozycja etyki*, w: Ija Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 175. Tekst oryginalny zatytułowany: *Das ethische Problem*, znajduje się jako III rozdział w: A. Schweitzer, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, I-II Teil, München 1960, s. 114-121.

² Tamże, s. 176.

Poszukiwaniem takiej normy moralności zajmuje się – jego zdaniem – nie tylko filozofia, ale każda wielka religia. W obu dziedzinach szuka się tego samego. „Podstawowa zasada moralności rozbita zarówno w głębokich wypowiedziach moralnych [etycznych myślicieli dod. TB], jak w błogosławieństwach Jezusa.”³ Jego zdaniem odkryciu tej zasady służy przeżycie intuicyjne, a szczególnie mistyczne.

Na pytanie, czy normę moralności już okryto, Schweitzer odpowiada negatywnie. „Nigdy nie udało się wszakże – pisze on – tej zasady sformułować. Wydobywano tylko na jaw jej elementy i przedstawiano je jako całość, póki trudności, które się w związku z tym wyłaniały, nie zniszczyły iluzji.”⁴ Posługiwanie się w kulturze fragmentami podstawowej zasady moralnej doprowadziło do chaosu głoszonych poglądów etycznych i upadku kultury zachodniej. Dla przezwyciężenia tego kryzysu należy znaleźć właściwą zasadę moralności. Słabość dotychczasowych zasad głoszonych przez etyków polega zdaniem Schweitzera na tym, że były odezbyt abstrakcyjne i nie oddziaływały na przeżycia człowieka. „Prawdziwa podstawowa zasada etyczna – pisze on – przy całej swej ogólności musi być czymś ogromnie elementarnym i wewnątrznie przeżytym, czymś, co człowieka, jeśli już raz w nim się zrodzi, nie opuszcza, co w naturalny sposób ingeruje we wszelkie jego refleksje, (...) i ustawicznie prowokuje do konfrontacji z rzeczywistością.”⁵

1.2. Krytyka dotychczasowych prób uzasadniania normy moralności

Mimo że Schweitzer podejmuje ostrą krytykę dotychczasowej kultury i filozofii, to jednak również wiele z niej przejmuje. Sądzi on, że filozofia zachodnia a szczególnie pokartezjańska, odwołująca się w punkcie wyjścia do czystej myśli, do czystej abstrakcji „rodziła zawsze tylko nietrwałe fragmenty rysującego się przed nią światopoglądu”⁶. Skutkiem tego fragmentaryzmu „znaleźliśmy się w światopoglądowej, a tym samym i kulturowej próżni”⁷.

³ Tamże, s. 177.

⁴ Tamże, s. 175.

⁵ Tamże, s. 178. Na tej podstawie I. Lazari-Pawłowska twierdzi, że A. Schweitzerowi nie tyle chodziło o naczelną zasadę systemu etycznego, lecz o określoną postawę życiową, o zasadnicze psychiczne nastawienie wobec wszystkich istot żywych. I. J. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992, s. 389.

⁶ A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, w: I. J. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, jw., s. 158. Fragment z: Schweitzer, *Kultur und Ethik*, jw., Vorrede, s. 81-97.

⁷ Tamże.

Podziela on pogląd filozofii nowożytnej negującej celowość w świecie, w ludzkiej naturze i dostrzega, że w konsekwencji nie da się już uzasadnić sensu świata. „Jeśli brać świat takim, jaki jest – stwierdza – nie sposób przypisać mu jakiegos sensu, w świetle którego sensowne stają się również działania człowieka i ludzkości. Nie można uzasadnić ani afirmacji życia i świata, ani etyki w oparciu o to, co może orzec o świecie nasze poznanie.⁸ Życie istot na naszej planecie – jego zdaniem – nie ma żadnego zabezpieczenia i nic nie gwarantuje, że nie padnie ono wkrótce ofiarą jakiejś kosmicznej katastrofy. Nie da się odkryć całościowej celowości naszej planety, a tym bardziej całego kosmosu.

Takiej celowości czy sensu nie znajdujemy również, obserwując przyrodę.

Przyroda jest piękna i wspaniała, gdy się jej przyglądać z wierzchu, ale wystarczy zagłębić się w jej mechanizm, aby człowieka ogarnęła groza. Jej okrucieństwo jest tak straszne! Najbardziej cenne życie pada ofiarą najniższego (...) Przyroda każe istotom żywym popelniać najpotworniejsze zbrodnie.⁹

Jest ona terenem walki jednych przeciw drugim. Budzi ona grozę, gdyż jedno życie niszczy drugie. Człowiek również dla swego przetrwania łastwo może się poddać temu mechanizmowi, niszcząc rośliny, zwierzęta i coraz bardziej tracąc wrażliwość na życie. Należy więc znaleźć taką zasadę, dzięki której moglibyśmy przeciwstawić się temu barbarzyństwu. Nie da się jej oprzeć na prawach przyrody, na dotychczasowej wiedzy nauk ścisłych. Jeśli nie da się wyprowadzić sensu życia z sensu świata, to może należy – zdaniem Schweitzera – iść odwrotnie: znaleźć bezpośrednio sens życia i nadać go światu i przyrodzie.

1.3. Punkt wyjścia filozofii i odkrycie zasady etyki czci dla życia

W tym celu Schweitzer proponuje przekształcenie kartezjańskiego punktu wyjścia filozofii. Jego zdaniem wybrana arbitralnie, abstrakcyjna zasada Kartezjusza: „Myślę, więc jestem” „nie znajduje dojścia do etyki i daje martwy pogląd na świat i życie”¹⁰. W jej miejsce formuluje on swoją zasadę, która stawia u podstaw filozofii, a szczególnie – etyki.

⁸ Tamże, s. 162.

⁹ A. Schweitzer, *Strassburger Predigten*, München 1966, s. 130, za: Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 385.

¹⁰ A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: Ija Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, jw., s. 183. Jest to rozdz. XXI: *Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, w: Schweitzer, *Kultur und Ethik*, jw., s. 328-353.

Prawdziwa filozofia – pisze on – musi wychodzić z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości: Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć. Nie jest to wyspekulowane prawo. Trwa obecne we mnie dzień za dniem, godzina za godziną. W każdej chwili refleksji staje na nowo przede mną (...) Wyrasta z niego wieczny żywy pogląd na świat i życie, obejmujący wszystkie fakty bytu. Wyrasta z niego mistyka etycznego jednoczenia się z bytem.¹¹

W genezie tej zasady Albert Schweitzer będzie się powoływał zarówno na swoje moralne przeżycia dotyczące świata zewnętrznego, które można określić jako mistyczne przeżycia przyrody, jak i przeżycia swego świata wewnętrznego, w którym pojawia się cześć dla swego życia i odpowiedzialność za życie w ogóle. Mimo iż wielokrotnie będzie powtarzał, że do tej zasady dochodzi się przez otwarte myślenie, to jednak bliższe jego stanowiska – jak zauważyła Ija Lazari-Pawłowska – jest stwierdzenie w autobiografii, że zasadnicze prawdy odkrywamy „nie przez poznanie świata (*Erkennen*), lecz przez jego doznanie (*Erleben*)”¹².

Wyprowadzenie tej zasady nie wynika więc z filozoficznej spekulacji, z jakiegoś rozumowania czy wiedzy naukowej, ale z etycznego przeżycia, doznania, odczucia, którego przedmiotem jest życie. Doświadczenie takie można określić jako specyficzną mistykę etyczną.

Odczuwać cześć dla wszystkiego, co jest życiem, współdoznawać ze wszystkim, co jest życiem: oto początek i podstawa wszelkiej moralności. Kto raz doświadczył i doświadcza nadal (...) staje się moralną osobowością. Nosi moralność w sobie, nie może jej utracić, wciąż ją w sobie rozwija. Kto tego nie doświadczył, ma moralność tylko wyuczoną, nie przyswojoną na własność, nie zakorzenioną w sobie, która łatwo od niego odpadnie.¹³

Taką afirmację i część dla życia odkrywamy – zdaniem Schweitzera – bezpośrednio w sobie, w naszej „woli życia”¹⁴. W nas samych znajdujemy pierwotne pragnienie dane nam w woli życia. Wola życia zwrócona do siebie samej, jak również do podobnych pragnień życia w świecie, pozostaje wierna temu praimpulsowi woli życia i konsekwentna w stosunku do własnego życia i wszelkich otaczających ją przejawów woli życia, przybiera postawę czci dla życia (*veneratio vitae*)¹⁵. Sens

¹¹ Tamże.

¹² Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 386. A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1932, s. 174.

¹³ Schweitzer, *Strassburger Predigten*, jw., s. 124.

¹⁴ Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, jw., s. 163.

¹⁵ Tamże, s. 166.

tego życia i właściwą postawę wobec niego odkrywamy nie z poznania świata, lecz wprost z zetknięcia się z życiem. „Moje życie w sobie samym zawiera swój sens. Polega on na tym, że żyję najwyższą ideą, która występuje w mojej woli życia, ideą czci dla życia.”¹⁶ Część dla mojego życia nie jest ujęta egotycznie, lecz rozszerza się nieskończenie na wszystko, co żyje. „Cześć dla życia dokonuje się na zasadzie w s p ó ł p r z e ży w a n i a s t a n ó w ż y c i a z innymi istotami żywymi, współdoznawania cierpienia czy radości, współczucia, wpisane w nią są uczucia miłości, miłosierdzia i wszelkie cenne uczucia entuzjazmu.”¹⁷ Ujawniona w naszej woli życia tęsknota za jego wzmocnieniem i lęk przed jego uszczupleniem przez cierpienie czy śmierć r o z c i ą g a m y n a w s z y s t k o , c o ż y j e .

W nieskończenie rozszerzonej odpowiedzialności za wszystko, co żyje, stajemy się dopiero istotą moralną. Nadając głębszą interpretację poświęceniu się dla życia, Schweitzer stwierdza, że w tym akcie „moja skończona wola życia przeżywa jednoczenie się z wolą nieskończoną, w której wszelkie życie jest jednością”¹⁸. W doświadczeniu czci dla życia zawierają się jego zdaniem „intuicje i tęsknoty wszelkiej głębokiej religijności”¹⁹.

1.3. Istota moralności według etyki czci dla życia

„Cześć dla życia – pisze Albert Schweitzer – wskazuje podstawową zasadę moralności, która głosi, że dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe.”²⁰ „Istotą dobra jest: utrzymywać życie, sprzyjać życiu, pomagać życiu rozwinąć swe najwyższe wartości. Istotą zła jest: unicestwiać życie, szkodzić życiu, hamować rozwój życia.”²¹ Cześć dla życia nazwie najwyższą instancją rozstrzygającą o dobru i złu.²² Określi ją jako zasadą bezwzględną, absolutną, która przeciwstawia się wszelkiej etyce kompromisowej. „Etyka czci dla życia nie uznaje etyki względnej. Jako dobre każe traktować tylko zachowanie i krzewienie życia. Wszelkie niszczenie i szkodzenie życiu, w jakichkolwiek okoliczno-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 186.

¹⁸ Tamże, s. 187.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, jw., s. 166.

²¹ A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, w: Lazari-Pawlowska, *Schweitzer*, jw., s. 232. Przemówienie wygłoszone 20 października 1952 w Academie des Sciences Morales et Politiques w Paryżu, zamieszczone w: A. Schweitzer, *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*, t. V, s. 143-159

²² Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 196.

ściach by następowało, określa jako zło.²³ Kiedy ratujemy dżdżownicę, która się zabłąkała i może zginąć podeptana, lub owada, który wpadł do kałuży i może się utopić – realizujemy normę czci dla życia. Rolnik, który wracając z pola dla kaprysu zrywa polny kwiat – łamie tę zasadę.

1.4. Cześć dla życia a godność osoby

Etyka afirmacji życia, czy czci dla życia (*veneratio vitae*), zrodziła się jako protest przeciwko kulturze technicznej, utylitarnej, w której człowiek utracił więź z przyrodą i jako jej absolutny władca rozpoczął dzieło niszczenia. Z tego też względu jest ona inspiracją dla postaw i ruchów filoanimalistycznych czy ekologicznych. Jest ona i przez to atrakcyjna, że wprost w swym sformułowaniu normy moralności zdaje się obejmować zarówno osoby, jak i wszystkie istoty żywe. Niemniej etyka ta wyrasta ze swej epoki, niesie związane z nią ograniczenia i do tego nie oddaje istoty moralności jako specyficznej rzeczywistości świata osób.

Przed wszystkim trudno jest określić, czym jest owa etyczna mistyka życia, z której Schweitzer wyprowadza swą normę etyczną. Zapewne wiele sugestii znajdujemy w jego wielkiej wrażliwości względem wszelkiego cierpienia, potwierdzonej jego poświęceniem dla chorych w Afryce.²⁴ Jego mistyczne przeżycia przyrody – a szczególnie opisywane przez niego samego przeżycie podczas wyprawy w buszu afrykańskim na rzece Ogowe, kiedy to mijając przy zachodzie słońca stado hipopotamów, po raz pierwszy odkrył poszukiwane przez siebie określenie „czci dla życia” – mimo swej głębi, trudno uznać za podstawę uzasadniająca kryterium tego, co dobre i złe moralnie. W jego pismach widać, że podzielał on sceptycyzm swej epoki. Stąd rodzi się pytanie, czy przezwyciężył ten sceptycyzm, wprowadzając w miejsce kartezjańskiego rozumu mistyczne przeżycie życia. Jego sympatia dla filozofii odwołującej się do przeżyć, do woli życia zbliża go do nurtów witalistycznych i emotywistycznych. Sam zdawał sobie sprawę, że u podstaw swej etyki odwołuje się do pewnych irracjonalnych doznań. „Wszelkie cenne przekonanie – napisze – jest irracjonalne i ma charakter entuzjastyczny, ponieważ nie może pochodzić z poznania świata, ale

²³ Tamże, s. 192.

²⁴ Zob. Ilse Kleiberger, *Albert Schweitzer: das Symbol und der Mensch*, Berlin – München 1993.

rodzi się z refleksyjnego przeżywania woli życia, w którym wykraczamy ponad wszelkie poznawanie świata.”²⁵

Tak więc pytanie o uzasadnienie mistycyzmu witalistycznego i powstałego na tej drodze entuzjazmu czy wiary w odnowę ducha – pozostaje bez odpowiedzi. W związku z tym budzi wątpliwości cały program uratowania etyki i kultury, w której Schweitzer – zgodnie z mentalnością swej epoki – proponuje zastąpić mistykę Boga mistyką życia. Zastąpienie mistyki Boga czy mistyki osoby – mistyką życia nie tylko nie jest lepszą podstawą dla etyki, ale może prowadzić do zatarcia specyficznych, a więc istotnych cech humanizmu, które odkrywamy w godności osoby jako osoby.

Już Towarzystwo Przyjaciół A. Schweitzera musiało zawęzić określenie „cześć dla życia”, podejmując w swym programie propagowanie „etyki czci dla istot żywych”. Zdaniem I. Lazari-Pawłowskiej przez odwołanie się do czci dla życia nie da się uzasadnić norm specyficznych dla ludzi np. „aby ludzie zachowywali się rzetelnie, prawdomówne i aby byli wierni sobie. Jeśli chodzi o te normy moralne, należy się odwołać do „poczucia własnej godności”²⁶. Tak więc cześć dla życia nie nadaje się na kryterium dobra moralnego, gdyż z jednej strony pomija nasze etyczne odniesienie do przyrody martwej, z drugiej – paraliżuje nasze zachowanie względem przyrody ożywionej oraz pomija moralne zachowania specyficzne dla świata osób.

Okazuje się więc, że podstawowy w etyce Alberta Schweitzera termin „życie”, w swym zakresie i treści nie jest bliżej określony. Te wypowiedzi, w których traktuje się życie jako siłę czy energię wychodzącą z prąźródła i do prąźródła powracającą, sugerują jakieś witalistyczne, energetyczne pojmowanie życia i w tym również życia człowieka. Dlaczego tego rodzaju mistycyzm witalistyczny miałby być podstawą życia duchowego i moralnego człowieka, trudno powiedzieć. Dlaczego takie życie wymaga czci, jeśli samo jest energią i samo zmierza do prąźródła, też nie wiadomo. Jeśli pierwotną treść „oddawania czci komuś czy czemuś” zaczerpnijemy ze sformułowania: „oddawanie czci Bogu”, to oczywiście oddawanie takiej samej czci życiu, czy istocie żywej, byłoby jakimś aktem bałwochwalstwa.

Zasada czci dla życia nie da się też przełożyć na jakieś normy szczegółowe. Zabrania ona bowiem jakiegokolwiek szkodenia wszystkiemu, co żywe. Nie jest możliwa jej realiza-

²⁵ Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, jw., s. 168.

²⁶ Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, jw., s. 390.

cja. Mimo że Schweitzer odcinał się od hierarchizacji istot żywych, to jednak konsekwentnie nie przyjął – co zdaje się sugerować ta zasada – z r ó w n a n i a życia człowieka z życiem owada. W rozstrzygnięciach szczegółowych wprowadzał więc z powrotem wyrzuconą przez siebie hierarchię. „Wydaje się – pisze I. Lazari-Pawłowska – że Schweitzer sam p e w n ą stałą hierarchizację posiadał. Nie do pomyslenia było przecież, aby kiedykolwiek konflikt między utrzymaniem życia człowieka a utrzymaniem życia zwierzęcia rozstrzygnął inaczej niż na rzecz człowieka. Sądzę – pisze dalej – że dałaby się znaleźć u niego również stała hierarchizacja odnosząca się do świata zwierząt.”²⁷

Można więc pytać, czemu służy propagowany przez Schweitzera s e n t y m e n t a l i z m m o r a l n y, w którym mamy wyrzuty sumienia i cierpimy nad niechcący nadepniętą dżdżownicą czy utopionym w kałuży komarem, a nie mamy norm chroniących godność osoby jako osoby. Czy czymś słusznym jest ów sentymentalizm cierpiętniczy, w którym nie możemy mieć czystego sumienia (czyste sumienie to zdaniem Schweitzera wymysł szatana), gdyż codziennie szkodzimy życiu. Czy nie jest u ł o d ą przeżywanie satysfakcji moralnej, a nawet religijnej z uratowania owada, który wpadł do kałuży. Wydaje się, że bez właściwej hierarchii bytów czy hierarchii wartości nie da się określić obowiązków moralnych. Moralność jest specyficzną rzeczywistością świata osób i nie można jej znaleźć wśród roślin czy zwierząt. Normy formułowane na podstawie kategorii życia są normami pozamoralnymi. Można najwyżej pomieszać pseudoobowiązki z właściwymi zobowiązaniami moralnymi. Dietrich von Hildebrand odróżniając w swej aksjologii to, co jest dla nas kategorię moralnym zobowiązaniem, od tego, co jest jedynie moralnym zaproszeniem, przestrzegał przed zwalnianiem się z pierwszych zobowiązań na rzecz drugich.²⁸ W ten sposób bowiem np. kapitalista wyzyskuje swoich pracowników (nie zauważając kategorię moralnych zobowiązań do uczciwej, sprawiedliwej zapłaty) i przekazuje równocześnie duże sumy na schroniska dla zwierząt (zaspokajając przez takie zobowiązania zapraszające swoje uczucia moralne).

Powstaje pytanie, czy przeżywanie w s p ó ł c z u c i a lub w s p ó ł c i e r p i e n i a z roślinami i zwierzętami pozwała nam odkryć nasze podstawowe obowiązki moralne względem ludzi głodujących lub cierpiących, czy też te drugie zasłania, wtedy kiedy troska o zwierzęta absorbuje

²⁷ Tamże, s. 398.

²⁸ Dietrich von Hildebrand, *Moralia. Gesammelte Werke IX*, Regensburg 1980, cz. III, rozdz. 38-41: *Sittlich obligatorische und sittlich verdienstliche Handlungen*, s. 407-444.

nas i zaspokaja nasze subiektywne, emocjonalne poczucia moralne. Gdyby się nawet tak nie działo, to dziwne byłoby to, że dopiero przez współczucie dla owa da dochodzimy do współczucia dla człowieka. Ujawnia się tu wyraźny brak doświadczenia aksjologicznego drugiego człowieka, osoby jako osoby. Nasza odpowiedź na wartość, nasza afirmacja musi być zgodna czyli współgrać z naturą, treścią wartości, której dotyczy. Inaczej mamy do czynienia z zafałszowaniem aktów poznania i nadbudowanych na nich aktów afirmacji tego, co w swej specyficzności winno być odkryte i afirmowane. Etyka czci dla życia zdaje się nie dostrzegać wsobnej, nieużytecznej wartości osoby i stąd nie potrafi dotrzeć do źródeł moralności.

Etyka ta wszędzie dostrzega cierpienie w przyrodzie i cały swój program etyczny i duchowy formułuje jako walkę z cierpieniem. Nie podaje jednak uzasadnienia dla tego zaangażowania, a tym bardziej entuzjazmu i wiary, którą się kieruje. Jeśli bowiem sentymentalnie rozczulimy się nad cierpieniem istot żywych, a nie znajdziemy uzasadnionego sensu takiego życia, to może łatwo zrodzić się myśl, czy nie zgasić tego cierpienia świata wraz z jego życiem na zawsze. Skutek byłby taki sam: wraz z życiem znikłoby i cierpienie. Sentymentalizm we współczuciu bez obiektywnych, racjonalnych uzasadnień sensu życia może zarówno zwalczać cierpienie, jak i sprzyjać postawom proeutanatycznych. Nie widząc głębszego sensu życia poza naszą bezskuteczną walką z cierpieniem zbyt łatwo opierając się na współczuciu można formułować oceny, że „takie życie nie jest warte życia”. Oczywiście, że etyka czci dla życia przeciwstawia się takim postawom, ale przywołując jedynie sentymentalne współczucie, skazuje nas niejako na bezsilność. Wbrew pozorom odrzucenie mistyki Boga czy mistyki człowieka nie wzmacnia mistyki życia. Zostajemy w próżni.

2. ETYKA GODZIWEGO ŻYCIA TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

2.1. W poszukiwaniu normy moralności

Do zajęcia się etyką zmusiły Tadeusza Kotarbińskiego jego własne przeżycia egzystencjalne. Szczególnie ważnym wydarzeniem było odrzucenie przez niego chrześcijańskiego, dziecinnego poglądu na świat i utrata wiary w 15 roku życia. „Utrata wiary była dla T. Kotarbińskiego – pisze o tym Ija Lazari-Pawłowska – doświadczeniem burzliwym i bolesnym. Mo-

gła – jak sam stwierdza – spowodować »ugrzęźnienie w amoralizmie«, gdyby w jego młodzieńczym światopoglądzie obok składnika metafizycznego nie było także składnika etycznego (...)»²⁹. Mimo, że swoje przekonania religijnych z dzieciństwa kategorycznie odrzucił, to jednak nie przekreślił tym samym etyki chrześcijańskiej. Sądził, że etyka miłości bliźniego może być niezależna od religii, a nawet od filozofii. Po utracie światopoglądu religijnego tym bardziej chciał zbudować „światopogląd” oparty na etyce. Jego poszukiwanie niezależności metodologicznej dla etyki nie prowadziło go wprost do zanegowania zasadniczych treści czy idei etyki chrześcijańskiej. W konfrontacji etyki utylitarystycznej z etyką chrześcijańską wyraźnie opowiedział się za tą drugą. Jeśli kalkulację utylitarystyczną można stosować do rzeczy i „jedną sztukę złota zawsze warto poświęcić dla ocalenia dziecięciu”, to nie można jej stosować do osób. Nie widać żadnych racji „dlaczego człowiek miałby poświęcić jednego dla dziesięciu, a nie odwrotnie”³⁰. W tym względzie należy przyznać rację etyce chrześcijańskiej, która przeciwstawia się pogładowi, jakoby wolno było poświęcić mniejszą liczbę ludzi dla szczęścia większej liczby.

Autor – pisał o sobie we *Wstępie do Wyboru pism* (1957) – wraz z licznymi poszukiwaczami (...) [etyki] przeszedł przez szkołę utylitaryzmu, lecz wkrótce został zmuszony do wysiłków na gruzach tego również kierunku, nie wytrzymującego konkurencji z bliższą prawdą etycznej moralnością ewangeliczną (rozumianą jako hasło absolutnie ofiarnego oddania się na usługi walczki z cudzym nieszczęściem).³¹

Wydaje się, że jednym z ważnych powodów, z których Kotarbiński odrzucił religię, a jednocześnie wiele zaczerpnął z etyki chrześcijańskiej, było to, że nie mógł on pogodzić idealnej wizji świata z dzieciństwa ze światem, z którym zetknął się w rzeczywistości. W dzieciństwie towarzyszyło mu poczucie harmonii, ładu i celowości otaczającej go przyrody i ludzi. „Wierzył – pisze I. Lazari-Pawłowska – w doskonale boskie kierownictwo światem.”³² Wraz z dorastaniem, ten pięknie uporządkowany świat doznał wstrząsu. Katechizmowa idea Opatrzności spotkała się z jej przeciwieństwem. Bliższa obserwacja przyrody, jak

²⁹ Ija Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, w: Ija Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, jw., s. 449.

³⁰ T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1957, s. 184.

³¹ Tamże, s. 8. Zob. J. F. Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, Wrocław 1997, s. 28nn.

³² Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 449.

również pisma nowożytnych filozofów, ujawniały jej okrutne oblicze. Nie ma w niej jakiegoś ładu, lecz b e z w z g l ę d n a w a l k a o b y t . „Poszczególne gatunki – pisze Kotarbiński – dbają o siebie kosztem innych i niszczenie życia przez życie jest kardynalną życia zasadą.”³³ Należy więc odrzucić „fantazmat powszechnego, rozumnego i opiekuńczego ładu” ze strony Opatrzności czy przyrody i samemu podjąć się tego opiekuństwa. „Skoro Bóg nie istnieje – komentuje to J. F. Choroszy – wówczas człowiek winien przyjąć na siebie to wszystko, co dotąd przypisywał on Bogu, winien on wziąć w swe ręce swój los. Odtąd c z ł o w i e k d l a c z ł o w i e k a w i n i e n b y ć o p a t r z n o ś c i ą , i n a c z e j m ó w i ą c : s p o l e g l i w y m o p i e k u n e m .”³⁴ Tak więc podstawowy termin tworzonej przez niego etyki – choć Kotarbiński nigdy tego wprost nie przyznał – jest antropologiczną kopią chrześcijańskiej idei Opatrzności Bożej. Upadająca wiara w Boga nie kończy się fatalizmem, lecz zatrzymuje się na wierze w człowieka.

Z polskich myślicieli, którzy wpłynęli na kształtowanie się poglądów etycznych Kotarbińskiego, można wymienić K. Twardowskiego, którego wykłady o autonomii logiki, estetyki i etyki „zachwiały „wiarę” Kotarbińskiego w etykę związaną z teorii ewolucji i etykę utylitarystyczną czy L. Petrażyckiego, który utwierdził Kotarbińskiego w tym, że uczucia moralne są czymś podstawowym w odróżnianiu dobra i zła moralnego.³⁵ Z innych większych myślicieli zapewne oddziałał na Kotarbińskiego m.in. G. E. Moore prezentacją swego intuicjonistycznego ujęcia dobra moralnego i sformułowaniem błędu naturalistycznego, czy F. Brentano prezentowany przez Twardowskiego.³⁶ Sugerując się pewnymi ideami tych myślicieli, Kotarbiński podjął się „uzasadnić” etykę w swej treści zasadniczo ewangeliczną w nowy sposób niezależny od religii i filozofii.

2.2. Geneza normy spolegliwego opiekuna

Tadeusz Kotarbiński – tak jak inni filozofowie jego czasów – stanął przed problemem, jak z walki o byt przejść do etyki. Trudno dostrzec jakiś wzorzec moralny w przyrodzie czy w historii gatunku ludzkiego. Aby go znaleźć, Kotarbiński h u m a n i z u j e i n s t y n k t w a l k i . „Odziedzyczyliśmy po przodkach przedczłowieczych – pisze – potężny instynkt walki, a wyrobił się on jeszcze jako spuścizna ludzkich już dziejów społecznych, peł-

³³ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 21.

³⁴ Choroszy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 36.

³⁵ Tamże, s. 44, 157nn.

³⁶ Tamże, s. 75nn, 197nn

nych zmaganiach na śmierć i życie.”³⁷ Jest on faktem oczywistym, ale można z „tego nieszczęścia zrobić narzędzie uszczęśliwienia powszechnego, użytkować instynkt walki do celów życzliwego, pozytywnego współdziałania”³⁸. Jego zdaniem, postawa spokojnego opiekuna ukształtowała się w walkach obronnych.³⁹ Źródłem walki nie była przyrodnicza zachłanna agresywność, ale chęć zapewnienia swoim podopiecznym, dzieciom i żonom znośnych warunków życia. To właśnie człowiek dobry i kochający mu bliskie istoty zrywa się do walki w ich obronie. Odwaga w walce nie prowadziła – zdaniem Kotarbińskiego – do grupowej nienawiści, gdyż walczący opiekun dostrzegał, że jego przeciwnik też broni ukochanych przez niego podopiecznych. Zauważał on, że

nieprzyjacieli broniący swoich bliskich godzien jest za to sympatii i szacunku. I oto dobre serce porządnego człowieka zaczyna promieniować uczuciem na wszystkie istoty godne umiłowania, co więcej, na wszystkie istoty zdolne do przeżywania cierpienia, i jego marzeniem jest, by świat był tak urządzony, żeby nikt nikomu nie był zmuszony zadawać ciosów sprowadzającym nieszczęście, lecz żeby wszyscy wszystkim wzajemnie dopomagali w obronie przed klęską.⁴⁰

Wobec tej propozycji można postawić pytanie: czy z walki i odwagi rodzi się dobroć i wrażliwość na cierpienia innych, czy też walka i związana z nią odwaga taką dobroć serca zakładają. Tym bardziej, że chodzi o taką wrażliwość serca na cierpienia innych, aby jej żadna walka, żaden spór nie zniszczył. Trudno bowiem z samej walki wyprowadzić wrażliwość i dobroć serca, a tym bardziej miłość do nieprzyjaciół.

Odwaga jest cnotą formalną. „Może ona służyć – pisze Lazari-Pawłowska – zarówno dobrej, jak złej sprawie.”⁴¹ Jej zdaniem Kotarbiński stawia odwagę w pierwotniejszym względem niej, milcząco przyjętym przez siebie kontekście aksjologicznym, w którym dobroć i życzliwe nastawienie do ludzi jest pierwotniejsze i ono kieruje odwagą ku dobru. Okazuje się więc, że zakładana dobroć serca jest podstawową, istotą cechą spokojnego opiekuna i ona rodzi inne jego cechy, takie jak życzliwość, wrażliwość na cudze cierpienie, współczucie czy odwagę.⁴²

³⁷ Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, jw., s. 55.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 62.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 457.

⁴² Tamże, s. 458.

Tadeusz Kotarbińskie przyznaje się, że zakłada dobroć i życzliwość serca ludzkiego, która rozszerza się jego zdaniem od solidarności rodzinnej poprzez solidarność klanową do solidarności z wszystkimi ludźmi i z wszystkimi istotami cierpiącymi.

W kim zrodziła się i wybujała życzliwość – pisze on – kto poczuł w sobie poryw przemożny do obrony tych istot przed groźącymi im nieszczęściami, ten staje się skłonny do żywienia podobnych uczuć względem istot do tych istot podobnych. Dzieci wroga to także dzieci. Człowiek dobry, a takim musi być opiekun spolegliwy, musi się czuć solidarnym z ludźmi dobrymi, gdziekolwiek oni są, czy we własnym, czy w jakimś innym społeczeństwie.⁴³

W ten sposób kształtowane sumienie rodziło się wprawdzie na gruncie ograniczonej solidarności, to jednak przez swą dynamikę do uniwersalnego ogarnięcia opieką wszystkich, zmierzało do okrycia istoty dobra. Sumienie takie – zdaniem Kotarbińskiego – występuje u wszystkich ludów świata we wszystkich okresach dziejów. Dziś sumienie takie, jako sumienie spolegliwego opiekuna, intuicyjnie, bezpośrednio wskazuje, co czcigodne, a co haniebne.

2.3. Uzasadnienie normy spolegliwego opiekuna

Paradoksalnie opiekuńczość ujawnia się i utwierdza w sytuacjach największych zagrożeń. Wtedy bowiem obrona podopiecznych jest najtrudniejszym i przez to najczcigodniejszym zadaniem. „Opiekun wtedy jest spolegliwy – pisze Kotarbiński – kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach.”⁴⁴ Podaje on różne cechy opiekuna spolegliwego. Opiekunem takim może być ten, „kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, (...) czyli człowiek dobry, o dobrym sercu, wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania.”⁴⁵ Nieodzowną jednak cechą takiego opiekuna jest odwaga. Dzieje się tak dlatego, że w sytuacjach zagrożeń trzeba przezwyciężyć lęk i to nie tylko lęk przed utratą różnych dóbr, ale również własnego życia. Tchórzostwo jest wadą dyskwalifikującą spolegliwego opiekuna.

⁴³T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Wrocław - Łódź 1987, s. 112.

⁴⁴Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, jw., s. 59.

⁴⁵Tamże, s. 60.

Z powyższego można wyciągnąć wniosek, że dla Kotarbińskiego o d w a g a i t c h ó r z o s t w o t o s y n o n i m y d o b r a i z ł a m o r a l n e g o . Tymczasem posługuje się on szerszymi, pierwotniejszymi terminami. Twierdzi, że „postawie dzielnego opiekuna odpowiadają czyny czci g o d n e , g d y t y m c z a s e m c z y n y h a n i e b n e s t a n o w i ą a n t y t e z ę d z i e l n e j o p i e k u ń c z o ś c i ”⁴⁶. Sądzi, że to, co czcigodne i co haniebne, rozumiemy wszyscy na zasadzie intuicyjnej, spostrzegawczej, niejako empirycznej oczywistości. „Uzasadnienie jest empiryczne – pisze – opiera się bowiem o narzucające się z oczywistością spostrzeżenia, że takie a takie dokonane działania są czcigodne, a inne dokonane działania są haniebne.”⁴⁷ Jest to jego zdaniem taka sama metoda, jaka stosowana jest w naukach ścisłych np. w fizyce, czy chemii. „Jest to postępowanie równie empiryczne – stwierdza on – jak postępowanie obserwatora, badającego za pomocą własnej reakcji smakowej, które ciecze są kwaśne. Empiryczny jest również sposób wykrywania cech wspólnych dla wszystkich postaci postępowania oczywiście czcigodnego (*respective* oczywiście haniebne-go).”⁴⁸ Podobnie jak coś jest dane wprost jako kwaśne albo żółte, tak również dane nam jest wprost, że coś jest czcigodne czy haniebne. Mimo tej metody empirycznej zakładane tu jest wcześniejsze intuicyjne, bezpośrednie uchwycenie tego, co czcigodne czy haniebne. Tak jak pierwotnie intuicyjnie uchwycony kolor czy smak możemy poszukiwać empirycznie w różnych rzeczach, podobnie intuicyjnie uchwyconą w swej specyficzności czcigodność możemy empirycznie poszukiwać w różnych czynach czy postawach.

To właśnie prawdopodobnie dzięki intuicji tego, co moralne, stojące u podstaw etyki, przeciwstawia się Kotarbiński uprawianiu etyki jako empirycznej, socjologicznej nauki o obyczajach (czyli jako etologii).⁴⁹ Odczucie tego, co czcigodne, i tego, co haniebne, jest dla nas intuicyjnie oczywiste i jako głos sumienia jest w s p ó l n e w s z y s t k i m l u d z i o m i t o w różnych kulturach i etapach historii.

Obstaję przy twierdzeniu – pisze Kotarbiński – o rdzennej, zasadniczej tożsamości [sumienia] u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów. Sądzę bowiem, że sytuacje macierzyste, w których się ten głos urabia, powtarzają się wszędzie i stale. Wszędzie bowiem i stale trzeba było i trzeba nadal dzielnie i odważnie bronić podopiecznych, zyskując za tę obronę sza-

⁴⁶T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, jw., s. 108.

⁴⁷T. Kotarbiński, *Próba charakterystyki oceny etycznej*, w: *Pisma etyczne*, jw., s. 123.

⁴⁸T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, w: jw., s. 193.

⁴⁹Stąd dyskusja T. Kotarbińskiego z propozycją etyki M. Ossowskiej. Zob. T. Kotarbiński, *Maria Ossowska: Podstawy nauki o moralności*, w: *Pisma etyczne*, jw., s. 492nn.

cunek lub ściągając na siebie ocenę haniebną za tchórzostwo, marazm lub sobkostwo.⁵⁰

Obok intuicyjnej, empirycznej oczywistości tego, co czcigodne czy haniebne, Kotarbiński proponuje oceniać moralność postępowania przez to, czy zasługuje ono na szacunek ludzi godnych szacunku. „Zacnie postępuje ten – pisze – kto zasługuje przez to na szacunek ludzi godnych szacunku.”⁵¹ „Etyczne cenne jest to, co zasługuje na szacunek, co jest godne szacunku, etycznie ujemne jest to, co zasługuje na pogardę.”⁵² Obok szacunku czy pogardy ludzie godnych szacunku, Kotarbiński odwołuje się też do szacunku czy pogardy potencjalnego i d e a l n e g o o b s e r w a t o r a, który będąc istotą maksymalnie czcigodną, spełnia podobną rolę co Bóg w etyce religijnej.⁵³

Wobec tej propozycji rodzi się pytanie, czy to, co czcigodne, mamy określać przez szacunek jakieś grupy ludzi, czy odwrotnie to, co godne szacunku, przez to, co czcigodne. W pierwszej propozycji zachodzi niebezpieczeństwo redukcji etyki do etologii. O tym, co jest dobre, decydowałyby zachowania jakiejs grupy ludzi. Odrzucając – co deklaruje sam Kotarbiński – redukcję etyki do nauki o obyczajach, nie rozwiązujemy tym samym problemu określenia dobra moralnego. W definiowaniu bowiem tego, co czcigodne, przez szacunek ludzi godnych szacunku, wpadamy albo w błędne koło, albo w ciąg w nieskończoność. Błędne koło jest w tym, że to, co czcigodne, definiujemy przez szacunek, a szacunek przez to, że jest on czcigodny. Dla uniknięcia tego błędu skazani jesteśmy przyjąć szacunek jako kryterium tylko dlatego, że wyraża go pewna grupa ludzi. Na pytanie o kryterium wyboru tej a nie innej grupy możemy się wprawdzie odwołać do następnych grup, ale wpadamy przez to w ciąg w nieskończoność.

Odwołanie się do szacunku Idealnego Obserwatora jest przyznaniem roli kryterium moralności rzeczywistości fikcyjnej. Być może mimo swego materializmu, w etyce Kotarbiński jest idealistą. Przyznaje on sam, że „dotychczas etyki lepiej nauczali idealiści niż materialiści. Trzeba się od nich tego i owego nauczyć, by materializm uetycznić.”⁵⁴

Wobec powyższej dyskusji wydaje się bardziej zasadne przyjęcie stanowiska, że w etyce spolegliwego opiekuna czcigodność czynu jest pod-

⁵⁰ Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, jw., s. 114. Zob. opracowanie: Choroszcy, *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 112nn, 232nn; J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Zielona Góra 1997, s. 69n.

⁵¹ Kotarbiński, *Zagadnienie etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, jw., s. 141.

⁵² Kotarbiński, *Problematyka etyki niezależnej (2)*, w: jw., s. 171.

⁵³ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 459.

⁵⁴ Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, jw., s. 193.

stawą szacunku, a nie odwrotnie. Wyrażona tym określeniem istotna cecha moralności dana jest według Kotarbińskiego na zasadzie bezpośredniego, intuicyjnego, emocjonalnego, spostrzegawczego, empirycznego, oczywistego przeżycia.

Z tej pozycji można twierdzić, że w etyce Kotarbińskiego mamy do czynienia zarówno z założeniami epistemologicznymi, dotyczącymi poznania tego, co czcigodne czy haniebne jak i – antropologicznymi dotyczącymi dobrego, życzliwego serca i sumienia.

2.4. Związki z etyką personalistyczną

Już samo zatytułowanie dojrzałego ujęcia swej etyki: *Medytacje o życiu godziwym* świadczy, że Tadeusz Kotarbiński dotyka ważnych terminów z etyki personalistycznej. Niejako skupia się on na godziwości czy niegodziwości czynu jako odpowiednikach ich moralności czy niemoralności. Takie określenia jak: czyn „czcigodny” czy „godny szacunku” są terminami zbliżającymi się do swego źródłowego znaczenia, które ujawnia się, kiedy mówi się o godności osoby. „Czcigodność” ujawnia swój źródłowy sens w naszym odniesieniu do Boga. To właśnie zasadniczo Bóg jest godny czci. Można to w sensie aksjologicznym odnieść do osoby, która przez swą wsobną wartość (*imago Dei*) i swoje szlachetne postępowanie (*similitudo Dei*) ujawnia dobroć Boga i jest godną podobnej czci. Termin ten ujawnia więc wyjątkowy status osoby, jej wsobną, nieredukowalną i niezbywalną wartość. Taką, że najwłaściwszą postawą wobec niej jest miłość.

Umiejszczenie etyki przez Kotarbińskiego na linii: *życliwy opiekun – podopieczni* nadaje jej perspektywę personalistyczną. Etyka spolegliwego opiekuna związaniem jest ze światem osób i z troską jednych o drugich.

Opieka ta mimo walki, konfliktów i zagrożeń wyklucza – zdaniem Kotarbińskiego – utylitarystyczne potraktowanie osoby. W tym względzie odrzuca się utylitarystyczny rachunek dopuszczający w razie konfliktów poświęcenie jednej osoby dla uratowania kilku. Osoby nie da się porównać z rzeczami, o których wiadomo, że rozsądnie jest stracić jedną dla posiadania kilku.

Opieka nad drugimi jest przez Kotarbińskiego tak pojęta, że – jak było stwierdzone – może nawiązywać do idei *Opatrności Bożej*, do miłosiernego czuwania nad światem i człowiekiem. W etyce laickiej Kotarbińskiego możliwe jest jedynie *życzliwe czwanie człowieka nad*

człowiekiem. Jest to próba budowania etyki na zasadniczych relacjach międzyludzkich. Jako podstawową z tych relacji bierze się pod uwagę opiekę nad drugimi, chęć uchronienia ich przed różnymi zagrożeniami i cierpieniem.

Ciągle przywoływanie przez Kotarbińskiego sformułowania, że człowiek „chce żyć z cnie”, jest bliskie określeniu, że „chce żyć godnie”. Można to rozszerzyć, że chce żyć godnie jako człowiek, chce żyć zgodnie z godnością osoby jako osoby. Przy precyzowaniu podstaw zobowiązań moralnych Kotarbiński stwierdza: „Zasługiwanie sobie na czci-godność jest obowiązkiem. Reszta – to naddatek, dzieło możliwej hojności moralnej, lecz nie moralnego obowiązku.”⁵⁵ W sformułowaniach tych jesteśmy blisko odkrycia godności osoby. Kotarbiński posługuje się jednak raczej godnością osobowościową, nabytą dzięki dobremu postępowaniu, dla której inni winni wyrazić szacunek i cześć.

Do odkrycia godności osoby zmuszają go niejako opisywane przez niego sytuacje, kiedy trzeba poświęcić największe w jego etyce wartości, jak życie czy zdrowie. Zauważa on, że spolegliwy opiekun musi ryzykować swoje zdrowie, mienie, wolność a nawet życie. „Uderza przy tym – pisze Kotarbiński – odrębność swoista oceny etycznej, która narzuca się ludziom sumienia jako główna i rozstrzygająca w przypadkach konfliktów, kiedy uczciwość, godność, honor (wyczuwane jako walory etyczne) stawiają oni wyżej nad ochronę przed bólem, nad zdrowie, mienie, wolność, istnienie.”⁵⁶ Kotarbiński stwierdza, że honor, godność, uczciwość wyczuwamy jako zobowiązujące walory etyczne, ale nie odkrywa w pełni podstaw tych odczuć. Stąd też jego nieporadność w odpowiedzi jak z walki o byt, z konfliktów i obrony swoich i siebie przejść do dobroci i życzliwości i to nie tylko względem podopiecznych, ale i wrogów. Sama bowiem walka o przetrwanie, jak sam zauważa, może się skończyć witalistycznym amoralizmem. Stąd też sam jest zaskoczony paradoksem sumienia, które godność, honor stawia wyżej niż życie. Wyrosło ono z walki, a teraz krępuje nasze działanie, domagając się od nas uczciwości, szacunku, a nawet życzliwości i dobroci dla wrogów.

Kotarbiński przez brak pełnego odkrycia godności osoby wspiera moralność elementami drugorzędnymi. Odwołuje się on do szacunku, jaki mamy dla ludzi szlachetnych, i pogardy dla łotrów i nędzników. „Pogarda to chyba w istocie pewna odmiana nienawiści” – stwier-

⁵⁵ Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, jw., s. 109.

⁵⁶ Kotarbiński, *Trzy główne problemy*, w: *Pisma etyczne*, jw., s. 138.

dza Ija Lazari-Pawłowska.⁵⁷ Jej zdaniem nie da się takich słów pogodzić „z uniwersalnie dobrym w stosunku do ludzi nastawieniem”⁵⁸. Tak więc bez odwołania się do niezbywalnej godności osoby nie da się oddzielić oburzenia i pogardy wobec zła (czynów, nabytych postaw) od pogardy wobec człowieka jako człowieka.

Tadeusz Kotarbiński sam zastanawia się, czy to, co moralne, winno być oparte na poczuciu godności własnej. Zgodnie z założeniami swej filozofii dochodzi do wniosku, że godność własna jest pochodna, gdyż dopiero przez czyn czcigodny zasługujemy na szacunek, jesteśmy godni szacunku, mamy poczucie godności własnej.⁵⁹

Można powiedzieć, że Kotarbiński nie rozróżnia – co wyraźnie uczynił np. Adam Rodziński – godności osoby od godności osobowości, od godności osobistej czy własnej.⁶⁰ Godność osoby dana jest wraz z naturą osoby jako ta cenna, wsobna wartość czy dostojność (*dignitas humana*), na które wskazujemy, mówiąc, że człowiek jest kimś, a nie czymś. Godność ta dana jest wraz z naturą człowieka, a więc przysługuje wszystkim ludziom i jest niestopniowalna i nieutralna. Godność osobistą odkrywamy w poczuciu godności własnej. Może ona być zgodna z wymaganiami godności osobowej, ale przez swój subiektywny wymiar może być uwarunkowana różnymi postawami w osobie. Stąd np. przez pychę może ona przybrać charakter roszczeniowy w nieuprawniony sposób skoncentrowany na sobie. Na godność osobowościową składają się zarówno wrodzone, jak i nabyte cechy charakteru, a szczególnie nabyte zalety moralne.

Tadeusz Kotarbiński traktuje godność jako cechę nabytą oraz wiąże ją z szacunkiem ludzi godnych szacunku. Posługuje się on więc pojęciem godności osobowościowej. Być może w tych przypadkach, gdy odwołuje się do poczucia godności, honoru posługuje się godnością osobistą. W swych intuicjach zbliża się, ale nie dociera do okrycia godności osoby, przynależnej każdej osobie z racji tego, że jest osobą, a nie z racji tego, że zostały spełnione takie czy inne czyny.

Na brak odkrycia godności osoby wskazuje też to, że etyka spolegliwego opiekuna wyczerpuje się w walce z cierpieniem. Jak zauważają interpretatorzy Kotarbińskiego, w etyce tej trudno dopatrzeć się troski o po-

⁵⁷ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 460.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, jw. s. 187.

⁶⁰ A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 2, s. 47nn; A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prymitywizm i miłość*, Lublin 1995, s. 43nn; H. Piłus, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1997, s. 22nn; M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1972, s. 52.

zytywne wartości.⁶¹ Dla Henryka Elzenberga etyka rozumiana jedynie jako walka z nieuchronnym cierpieniem przekreśla sens samego życia. Łatwo jest dojść do wniosku, że przedłużanie takiego życia, w którym nie ma pozytywnej wartości, jest bezsensowne.⁶² Być może uznanie, że życie niewarte jest życia, i pozbycie się go byłoby ostatecznym rozwiązaniem. Brak uzasadnienia sensu życia w oparciu o godność osoby i jej ostateczne przeznaczenie prowadzi do tego, że przegrywając z cierpieniem, nie widzimy sensu takiego życia. Nic dziwnego, że Kotarbiński dopuszcza możliwość eutanazji. Bez odkrycia sensu życia ta sama wrażliwość i współczucie, które nakazywało bronić życia, w sytuacjach trudnych „nakazuje” to życie zlikwidować. Wrażliwość i współczucie bez znalezienia sensu życia mogą zarówno służyć podtrzymywaniu życia, jak i przekreśleniu jego wartości. To, na czym opiera swą etykę Kotarbiński, nie wystarcza, by dostrzec wartość życia człowieka ciężko chorego. Przez ten brak etyka ta ociera się o bezsensowność takiego życia. Jeśli tak, to przy tezie, że wszelkie życie dotknięte jest cierpieniem, można uznać, że nie jest ono warte życia. Mimo więc optymistycznego zaangażowania w walkę z cierpieniem, optymizm ten załamuje się w pewnym miejscu i wtedy ujawnia brak uzasadnień.

Nie mając głębszych podstaw w wartości osoby jako osoby i ostatecznych wyjaśnień, Kotarbiński skazuje spolegliwego opiekuna na beznadziejny wysiłek. Nie znajduje dla niego głębszych uzasadnień poza szacunkiem jakiejś grupy ludzi.

Podsumowując, można stwierdzić, że Tadeusza Kotarbińskiego etyka spolegliwego opiekuna, albo godziwego życia jest bliższa etyce personalistycznej niż etyka czci dla życia Alberta Schweitzera. Zbliży się ona bardziej do odkrycia sytuacji macierzystej moralności, do odkrycia kryterium tego, co moralne. Jeżeli etyka czci dla życia zamazuje różnice między rośliną, zwierzęciem i człowiekiem, to etyka spolegliwego opiekuna unika tego, wychodząc od relacji międzyludzkich: opieki, troski, szacunku. Odkrywa ona godność osobowościową i godność własną, nie dociera jednak do odkrycia godności osoby.

⁶¹ Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, jw., s. 456.

⁶² H. Elzenberg, *Realizm praktyczne w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*, w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 135.

SUMMARY

The article reconstructs and critically evaluates the norm of morality as presented by two chosen thinkers.

Albert Schweitzer held that no norm of morality had been discovered so far. It led to a chaos in ethical views and the fall of the western culture. He thought that the proper norm could be formulated as "I am life which wants to live among life which wants to live".

However, he justified that norm with only irrational, mystical experience of living. The norm lacks a specific axiological experience of another man as a person. It equals the life of an insect and the life of a human person. Therefore, it is easy to mix the pseudo-obligations with proper moral duties.

The ethics of Tadeusz Kotarbiński is close to the personalistic ethics. It focuses on the care for another man. He tries to overcome the naturalism of ethics of evolution and his own materialism. He does so by separating ethics from metaphysical and scientific views. He humanises the ethics of fight. He does not justify but explicitly rejects the utilitarian sacrifice of one person to save ten. This proposal matches the idea of the Providence of God. In this case the providence is to be man for man.

One can say that the ethics of reliable guardian is close to discover the dignity of person as the basis of morality. However, it uses only the dignity of personality which was gained and which can be revealed by the respect of those people who are worthy of respect. The above mentioned defects of this ethics lead to the fact that this ethics is for the euthanasia of terminally ill. The guardian does not see the dignity of person as person, does not understand the sense of life of a sick person, does not reach any final justifications of such a life.

