

Wojciech Torzewski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
w Bydgoszczy

O relacji między namysłem etycznym a praktyką moralną. Uwagi dotyczące etyki Tadeusza Kotarbińskiego

Zdolność namysłu nad tym, co robimy stanowi istotny składnik ludzkiej rozumności. Nie oznacza ona wyłącznie zdolności do rozważania sposobów działania, które mają doprowadzić nas do zamierzonego celu, ale również, a może przede wszystkim, zdolność namysłu nad samym kierunkiem naszych działań, owego „po co?”, które nadaje im spójność i sens, i stanowi o tym, że warto je realizować. W namyśle nad działaniem często chodzi nam więc nie tylko o to, by skonstatować i przeanalizować to, co faktycznie robimy, lecz również o to, by odpowiedzieć na pytanie, co warto jest robić bądź co, powinniśmy robić. Przedmiot etyki jako systematycznego namysłu filozoficznego często sytuuje się w orbicie tego drugiego rodzaju pytań. Hume'owska separacja sądów o tym, co jest i sądów o tym, co być powinno sugeruje, że jeśli etyka jest w ogóle możliwa, to tylko jako etyka opisowa (wówczas zajmuje się ona sferą „faktów”, jak w pozytywistycznym projekcie etyki jako nauki o moralności) albo jako etyka formułująca oderwaną od tego, co jest – płaszczyznę powinności moralnej (na wzór Kantowski). Praktyka moralna, jak by się wydawało, jako dziedzina tego, co jest, stanowi zatem albo szczególny obszar przedmiotowy nauki zajmującej się opisem różnorodnych sposobów realizacji ludzkich wyobrażeń dotyczących tego, co i jak warto jest robić, albo stanowi ona obszar, który dzięki namysłowi etycznemu należy przekształcić tak, by odpowiadał rozumnemu ideałowi moralnemu bez względu na to, jak daleko jest od niego usytuowany. Zgodnie ze wzorcem Kantowskim, formułowanie obowiązku moralnego nie może przecież brać pod uwagę faktycznych, przypadkowych okoliczności naszego działania. Można stąd wyprowadzić wniosek, że etyka, jeśli chce być czymś więcej niż tylko opisywą nauką o moralności, musi móc ustanawiać standardy działania w oderwa-

niu od praktyki moralnej, a jako taka musi móc odwołać się do jakiegoś źródła poznania, które nie miałyby z tą praktyką nic wspólnego. Dopiero wówczas etyka nabrałaby charakteru istotnie ukierunkowującego nasze życie ze względu na ideę dobra i stanowić by mogła płaszczyznę krytyki zastanych praktyk moralnych, tj. takich praktyk, które realizowane są z wewnętrznym dla nich roszczeniem do dobra, nie dającego się sprowadzić do kategorii instrumentalno-strategicznych.¹ Wszelka zatem etyka, która pod względem epistemicznym odwołuje się do praktyki moralnej jako swego źródła, spotyka się z zarzutami, iż: 1) nie jest w stanie sformułować niezależnej od przypadkowych okoliczności naszego działania teorii dobra moralnego; 2) jest w istocie tylko eksplikacją tego, co jest w tych praktykach już zawarte; 3) jako taka jest pozbawiona sensu, bowiem dobro, o którym mówi, już faktycznie realizujemy w naszych praktykach. Etyka taka nie może spełniać swego praktycznego celu, jakim jest ulepszenie naszego działania, nie może też być instancją krytyczną wobec zastanych praktyk, a w końcu ma charakter relatywistyczny, ponieważ nasza praktyka moralna nie jest jednolita pod względem realizowanych w niej dóbr, włączając w to dobra najwyższe. Jako niepotrzebna moralnie, niekrytyczna i relatywistyczna, i to jest kolejny możliwy zarzut wobec etyki odwołującej się do praktyki moralnej jako przedmiotu i źródła swego poznania, naraża się na ideologizację w tym negatywnym, marksowskim sensie, który sprowadza ją do „fałszywej świadomości” jako narzędzia usprawiedliwiania niesprawiedliwych praktyk i sugerowania zarazem, że są one realizacją jakiegoś dobra, a więc, że są godne akceptacji.

„Praktyczny”, „krytyczny” i „absolutystyczny” aspekt namysłu etycznego jest dostrzegalny w każdej etyce filozoficznej. Nadaje on namysłowi etycznemu, jak się wydaje, sens, który nie sprowadza się do tego, by wiedzieć, lecz obejmuje również to, by lepiej działać i w ogóle lepiej żyć (zarówno w sensie indywidualnym, jak i społecznym). W aspekcie praktycznym, każda etyka jest wezwaniem do realizacji dobrego życia, w aspekcie krytycznym jest wezwaniem do oceny i zmiany, w aspekcie absolutystycznym wysuwa roszczenie do ważności. Pytanie, jakie w tym miejscu trzeba sformułować brzmi: czy namysł etyczny jest w stanie realizować przypisany sobie sens tylko wówczas, gdy pozostaje odseparowany od realizowanej już praktyki moralnej? (Można również odwrócić relację i zapytać: czy odseparowana od praktyki moralnej etyka jest jeszcze w stanie realizować swój praktyczny sens?)

Powyższe pytanie formułujemy jako wstęp do krótkich rozważań nad etyką Kotarbińskiego. Pytanie o relację między namysłem etycznym a praktyką

¹ Nawiązuję tu do pojęć, którymi posługuje się Habermas w swej *Teorii działania komunikacyjnego*, rozróżniając racjonalność instrumentalną i strategiczną. Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tłum. A. M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 304-306.

moralną będzie motywem przewodnim, choć w poniższym tekście nie próbujemy na nie odpowiedzieć wprost. Pokazuje ono raczej problem, z którego zdawał sobie sprawę Kotarbiński i w pewien sposób go rozstrzygał. Jako motto dalszych wywodów mogą nam posłużyć słowa Gadamera: „Ale czy sama praktyka niczego nie wie? [...] Czy w ogóle słusznie rozdziela się teorię i praktykę, jeśli są one tylko widziane z perspektywy wzajemnego przeciwieństwa?”²

Poniższy tekst podzielimy na cztery części. W pierwszej omówimy kwestię przedmiotu i źródła etyki w ujęciu Kotarbińskiego, w drugiej zajmiemy się głównym problemem stosunku między praktyką moralną a namysłem etycznym, trzecią poświęcimy postulatowi niezależności etyki, natomiast czwartą kwestii praktycznego znaczenia namysłu etycznego.

1.

Etyka w wąskim sensie tego słowa dotyczy, według Kotarbińskiego, zagadnienia godziwości postępowania i życia. Nazywana jest deontologią lub teorią obowiązku moralnego, a podstawowymi kategoriami oceny czynów jest ich „czcigodność” bądź „haniebność”. W ten sposób odróżnia się ona od innych działów szeroko pojętej etyki, mianowicie od nauki o szczęśliwości (felicytologii czy też eudajmonologii) oraz nauki o praktyczności działania (prakseologii).³ Tak rozumiana etyka odróżniona ponadto zostaje od etyki opisowej, socjologii moralności, czyli etologii – jak określa ją Kotarbiński,⁴ wskazując przy tym na konieczność badań w zakresie etyki filozoficznej. Pozytywistyczna i neopozytywistyczna redukcja etyki filozoficznej do opisowej nauki o obyczajach nie odpowiada ludzkim potrzebom rozumnego namysłu nad tym, co powinniśmy robić w życiu.

W powyższym podziale pobrzmiewa zarówno Arystotelesowski podział działań za względu na ich główne cele: przyjemność, pożytek i dobro, jak również Kantowskie rozumienie etyki jako nauki o obowiązku moralnym odróżnionej wyraźnie od „wiedzy” na temat o szczęśliwości.

Jeśli jednak przyjrzeć się wypowiedziom Kotarbińskiego na temat obowiązku moralnego, to wyraźnie różnią się one od refleksji Kantowskich. Przede wszystkim punktem wyjścia dla Kotarbińskiego jest faktyczna ludzka praktyka,

² H.-G. Gadamer, *Pochwała teorii*, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. A. Przyłębski, PIW, Warszawa 2008, s. 27.

³ Por. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 106.

⁴ Por. tamże, s. 107.

w szczególności praktyka oceniania czynów pod względem moralnym. Otóż, jak zauważa Kotarbiński, intuicyjnie stosujemy określenia moralne, z których najistotniejszą wedle niego rolę pełnią określenia „czcigodny” i „haniebny”. Poczucie moralne zawarte w tych ocenach tożsame jest z intuicją tego, co moralnie dodatnie i ujemne. Można zaryzykować twierdzenie, że owo poczucie moralne jest odpowiednikiem „faktu” moralnego, od którego wychodzi Kant w swych rozważaniach na temat warunków możliwości moralności i który jest związany z tzw. „pospolitym rozumem”. „Faktem”, na który wskazujemy jest szacunek, który Kant interpretuje jako szacunek dla prawa moralnego. W myśli królewieckiego filozofa szacunek okazuje się szczególnego rodzaju „uczuciem rozumowym”,⁵ które pojawia się wówczas, gdy rozumiemy prawo moralne i nie oznacza nic innego, jak oddziaływanie tego prawa w nas, tzn. odczucie jego zobowiązującej mocy. Szacunek dla prawa moralnego jest zobowiązaniem jego realizacji. U Kotarbińskiego, jeśli trafnie odczytujemy jego filozoficzne intencje, ujęcie kogoś (lub czegoś) jako czcigodnego jest wyrazem podobnego szacunku. Również z tym właśnie szacunkiem wiąże się dla nas obowiązek moralny czynienia tak, by zasługiwać na czcigodność i nie dopuszczać do czynów haniebnych.⁶ Z szacunkiem wiąże się więc uznanie dla osób, które są czcigodne, jak również uznanie, że sami posiadamy wartość moralną, o ile w ocenie innych jesteśmy czcigodni. Jakby to może powiedział Ricoeur, możemy poważać innych, jeśli poważamy siebie, a siebie możemy poważać tylko, gdy poważają nas inni⁷.

Tego rodzaju ujęcie uznania tego, co moralne odwołuje się niewątpliwie do pojęcia sumienia. I tutaj właśnie znajdujemy istotną różnicę poglądów Kotarbińskiego w zestawieniu ich z etyką obowiązku u Kanta. Sumienie u Kanta tożsame jest właściwie z rozumem praktycznym, ze zdolnością do mniej lub bardziej wyraźnego uchwycenia prawa moralnego jako imperatywu kategorycznego. Nie wynika więc ono z przygodnych okoliczności np. z obyczajów i praktyki społecznej, lecz jest nam dane jako powszechna i niezbywalna instancja zawarta w naszej naturze.⁸ U Kotarbińskiego znajdujemy natomiast inną wykładnię sumienia. Poniższy fragment dobrze to zilustruje, jeśli tylko pamiętać, że sumienie jest „głosem intuicyjnej oceny moralnej”:

„Przypuszczam mianowicie, że specyficzna ocena etyczna wyrobiła się w dziejach społeczeństw jako reakcja na zachowania się członków własnego społeczeństwa, którzy bronili innych jako członków w sytuacjach o charakterze zagrożenia wymagającym wysiłku i sta-

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 122.

⁶ Por. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, w: tenże, wyd. cyt., s. 109.

⁷ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 320-321.

⁸ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 111.

wiania czoła niebezpieczeństwom. [...] Wszystko w sumie, co uzyskuje dodatnią ocenę etyczną, to zespół usposobień znamienych dla pozytywnego zachowania się w sytuacjach tego rodzaju.”⁹

Sumienie więc, inaczej niż u Kanta, ukierunkowuje się w swej dynamice przede wszystkim ku usposobieniom właściwym osobie, którą uznajemy za czci-godną. Dlatego też efektem refleksji etycznej nie jest rekonstrukcja imperatywu kategorycznego, lecz wykształcenie wzoru opiekuna spolegliwego. Ponadto, i jest to druga istotna różnica, sumienie ma swój rodowód, a jako takie również swój historyczny i przygodny charakter. Genetyczne wyprowadzenie sumienia z praktyki społecznej realizującej się w pewnych szczególnych okolicznościach życia może prowadzić oczywiście do tezy relatywistycznej, na co z pewnością Kant by się nie zgodził. Kotarbiński zdaje sobie oczywiście sprawę z takiej możliwości. Dlatego też stara się on neutralizować relatywizm, a czyni to na dwa sposoby. Pierwszy polega na tym, by wskazać na „tendencję do uniwersalizacji” cechującą sumienie, a polegającą na tym, że postawa opiekuna spolegliwego, która wykształca się w relacjach z najbliższymi osobami ekstrapolowana jest na coraz szersze kręgi osób, a ostatecznie na wszystkich ludzi. Poczucie obowiązku moralnego bycia opiekunem spolegliwym wobec najbliższych rozszerza się spontanicznie na najdalszych, bowiem, jak można przypuszczać, bycie dobrym moralnie nie wiąże się z charakterystyką poszczególnych czynów, lecz z przymiotami osoby działającej, a nie można określić osoby jako np. odważnej czy opanowanej, jeśli – co zgodne jest z Arystotelesowskim pojęciem *arete* – nie odnajdujemy w niej tych cech stale i nie realizuje ona ich wobec wszystkich. „Sumienie, ów głos intuicyjnej oceny etycznej, wyrosło wprawdzie w psychikach na gruncie ograniczonych solidarności, ale ma w sobie, z natury rzeczy, dynamikę rozwojową zmierzającą do uniwersalności.”¹⁰ Drugim sposobem neutralizacji zagrożenia relatywizmem jest wskazanie na stałość warunków, w jakich kształtuje się sumienie w dziejach. Jeśli mianowicie sumienie jest wytworem praktyki społecznej w ramach pewnych okoliczności związanych z warunkami istnienia społeczeństwa, to wedle Kotarbińskiego „sytuacje macierzyste, w których się ten głos [sumienia – W. T.] urabia, powtarzają się wszędzie i stale.”¹¹ Na podstawie takiego przekonania Kotarbiński stwierdza: „Chodzi o zmienność treści głosu sumienia. Obstaje przy twierdzeniu o jego rdzennej, zasadniczej tożsamości u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów.”¹²

⁹ T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, w: tenże, dz. cyt., s. 111.

¹⁰ Tamże, s. 112.

¹¹ Tamże, s. 114, por. także: T. Kotarbiński, *Próba charakterystyki oceny etycznej*, tenże, dz. cyt., s. 123.

¹² T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, dz. cyt., s. 114.

Można oczywiście wskazać, że z perspektywy Kantowskiej powyższe sposoby neutralizacji tezy relatywistycznej nie są wystarczające, by ugruntować moralność. Co do przekonania o dynamice uniwersalizacji, można uznać, że występuje ona wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z etyką wzorca osobowego. Jeśli bowiem mamy jakiś wzorec osobowy, a więc źródeł dobrego działania upatrujemy w tym, jaka jest osoba, która działa, to założenie o integralności osobowej każe nam domniemać, iż człowiek realizujący jakiś wzorec będzie go realizował wobec wszystkich, a nie tylko wobec wybranych. Dodać tylko należy, że wzorce osobowe bywają różne, a niektórych sam Kotarbiński nie uznałby za choćby zbliżone do „opiekuna spolegliwego”, cechującego się odwagą, obrończą wstrzeźliwością, silnym charakterem i prawością.¹³ Jeśli natomiast chodzi o twierdzenie dotyczące „tożsamości sumienia” w dziejach, to i ono, choć oczywiście wzorce doskonałości w aspekcie ogólnym nie zmieniają się szybko, nie upoważnia nas do przejścia od etyki „heteronomicznej” do „autonomicznej”, do zobowiązania moralnego *par excellence*. Tutaj też ukazuje się Arystotelesowski wymiar przekonań etycznych Kotarbińskiego. Najpełniej dostrzegamy go w stosunku teorii etycznej do praktyki moralnej. Pomimo więc operowania takimi pojęciami, jak czcigodność, sumienie, obowiązek moralny itd., które przywodzą na myśl deontologiczną etykę Kanta i pomimo wspomnianego już deklarowanego podziału zagadnień etycznych, z których najistotniejszą rolę etyczną przypisuje się nauce o obowiązku moralnym, etyka Kotarbińskiego jest etyką cnotliwego człowieka. Problemem wiodącym pozostaje, jak z płaszczyzny nauki o ujętym w intuicji moralnej opiekunie spolegliwym przejść do zobowiązania moralnego w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tak sformułowany problem jest paralenny do problematyki stosunku teorii etycznej do praktyki moralnej.

2.

„Uzasadnienie jej [etyki – W. T.] też jest empiryczne, opiera się ona bowiem o narzucające się z oczywistością spostrzeżenia, że takie a takie dokonane działania są czcigodne, a inne dokonane działania są haniebne.”¹⁴ Punktem wyjścia określenia stosunku teorii etycznej do praktyki moralnej jest stwierdzenie, w którym Kotarbiński niejako abstrahuje od problemu relatywizm-absolutyzm etyczny. Konieczność obstawania przy empirycznym punkcie widzenia przy konstruowaniu teorii etycznej oraz przedstawione powyżej zarzuty wobec neutralizacji relatywizmu są, jak się wydaje, przyczyną, dla której autor hasła etyki niezależnej,

¹³ Por. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴ T. Kotarbiński, *Próba charakterystyki oceny etycznej*, dz. cyt., s. 123.

stara się zdystansować wobec dyskusji wokół istoty sumienia. W jednym z artykułów pisze on: „Nie ucichły spory między wyznawcami nadprzyrodzonego pochodzenia, a więc i zawartości nadprzyrodzonej tzw. głosu sumienia (która to supozycja nosi wszelkie znamiona fantastyki), a socjologami tłumaczącymi jej genezę i zasadność warunkami bytu społecznego.”¹⁵ Autor pozostawia jednak, nie licząc uwagi poczynionej w nawiasie, dyskusję te bez rozstrzygnięcia. Natomiast w innym miejscu pisze wprost:

„Nie chcemy w tej chwili uprawiać etologii, lecz etykę... Nie idzie nam o to, by opisywać, co kiedy uważano za dobre lub złe, lecz o to nam idzie, by ująć istotę dobra i zła moralnego, rozumianego w tym sensie, w jakim my je tutaj i teraz rozumiemy. Idzie o to, by uwyraźnić głos naszego własnego obecnego sumienia. Wolno założyć, że ono w gronie Czytelników jest wspólne.”¹⁶

Tak więc punktem wyjścia dla teorii etycznej jest praktyka moralna (w tym praktyka oceniania moralnego) zastanej wspólnoty – *ethos*. Dodatkowo przyjmuje się, że z etosu tego daje się wyeksplikować jakąś etyczną treść roszczącą sobie pretensję do bycia „istotą” tego, co moralne. Jest to jednak istota dobra i zła w rozumieniu danej wspólnoty. Badamy zatem w etyce, jakie są roszczenia moralne pewnej dziejowo ukształtowanej wspólnoty przekonań i praktyk moralnych, uznając, jak się domyślamy, że z punktu widzenia działającego i rozważającego indywiduum wspólnota praktyk i przekonań, w której ono tkwi ma jakieś wyróżnione znaczenie i nie da się jej postawić po prostu „obok” innych tego rodzaju wspólnot. Jeśli bowiem pojęcie dobra i zła jest przynależne zawsze jakiemuś skończonemu etosowi, to rozum ludzki nie ma kompetencji odnajdywania uniwersalnych i ponadhistorycznych kategorii etycznych oraz nie może jakby z lotu ptaka porównywać i zestawiać różnych etosów. Jako zawsze uwarunkowana istniejącą świadomością moralną i moralnymi praktykami może „jedynie” służyć do tego, by uwyraźnić intuicje zawarte w tych praktykach i tej świadomości. Teoria etyczna nie może mieć charakteru ani „absolutnego” ani relatywistycznego. Przyjmuje po prostu warunki wstępne w postaci określenia własnych kategorii przez środowisko społeczne, w którym jest dokonywana. Teoria etyczna ma wobec praktyki moralnej charakter przede wszystkim analityczno-eksplikacyjny, a krytyczny tylko o tyle, o ile jest świadoma własnej perspektywiczności. Jak się wydaje podobny stosunek między teorią i praktyką panuje u Arystotelesa. Pytaniem jednak pozostaje, czy należy jeszcze obstawać przy pojęciu obowiązku moralnego i czy nie jest to pewna dezinterpretacja pozostająca pod wpływem deontologicznej tradycji etycznej, w szczególności tradycji Kantowskiej. Mówiąc

¹⁵ T. Kotarbiński, *Trzy główne problemy*, w: tenże, dz. cyt., s. 138.

¹⁶ Tenże, *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: tenże, dz. cyt., s. 142.

bowiem o obowiązku moralnym w kontekście etyki Kotarbińskiego, musimy zdawać sobie sprawę, że nie jest to jakiś absolutny obowiązek działającego jako istoty rozumnej i osobowości moralnej jako takiej, lecz obowiązek jako zobowiązanie uczestnika wspólnotowych założeń co do tego, co należy czynić. Pytaniem w takim kontekście jest, co taki „społeczny” obowiązek sankcjonuje. Z punktu widzenia etyki Kantowskiej jest to pytanie zasadnicze. Jeśli bowiem obowiązek moralny bycia czcigodnym, tj. spolegliwym opiekunem, nie jest obowiązkiem moralnym w sensie Kantowskiego imperatywu kategorycznego, to musi mieć jakąś zewnętrzną wobec siebie sankcję nadającą mu charakter obowiązku, nawet jeśli „sumienie” wedle Kotarbińskiego wzywa nas po prostu do jego realizacji. Jediną sankcją, jaka wchodzi tu w grę jest poważanie ze strony innych uczestników wspólnoty bądź pogarda, jaką mogą wobec nas żywić. Przy takim rozumieniu nauki o obowiązku, staje się ona działem służebnym i wstępnym wobec innych działów etyki. Jest „nauką ostrzegawczą”, a dzięki wzorowi opiekuna spolegliwego ukazuje człowieka, który stwarza podstawę i owo minimum, które konieczne jest do tego, by żyć. „Opieka – mówi Kotarbiński – to ochrona przed klęską, nieszczęściem, cierpieniem w ogóle.”¹⁷ Przy czym „mamy wszędzie na myśli nie byle jakie cierpienie, lecz cierpienie o randze nieszczęścia.”¹⁸ Oczywiście nie chodzi tu tylko o innego, który jest przedmiotem troski opiekuna spolegliwego, lecz również o samego tego opiekuna. Jest on poważany przez innych tylko wtedy, gdy poważa siebie na tyle, by być opiekunem spolegliwym. Nauka o tym, co godziwe lub haniebne (etyka w najściślejszym rozumieniu) staje się wiedzą o tym, co stanowi warunek rozwijającej się, historycznie danej wspólnoty, której opiekun spolegliwy jest uczestnikiem oraz o tym, co jest warunkiem tego uczestnictwa.

3.

Na tym tle staje się zrozumiały metodologiczny postulat niezależności etyki. Niezależność etyki ma oznaczać jej niezależność przede wszystkim od religii i od światopoglądu. Jest on zrozumiały w tym sensie, że zgodnie z „etnocentryzmem” Kotarbińskiego, etyki nie można uzasadniać jakimś uniwersalistycznym projektem religijnym czy światopoglądowym, w szczególności takim, który byłby obcy jakiejś konkretnej wspólnotie sumienia. Etyka jest też niezależna od dyskusji, jakie toczyłyby się wokół religijnego bądź „filozoficznego” poglądu na świat. Zadajmy jednak pytanie, czy etyka jako eksplikacja zawartości wspól-

¹⁷ Tenże, *Próba charakterystyki oceny etycznej*, dz. cyt., s. 120.

¹⁸ Tamże.

nego poczucia etycznego jest niezależna od jakichkolwiek przekonań religijnych i światopoglądowych. Wydaje się, że rzecz ma się inaczej. Można bowiem przyjąć, że w istniejących praktykach i istniejącej świadomości moralnej danej wspólnoty bardzo dużą rolę odgrywają mniej lub bardziej uświadomione przesądzenia natury religijnej (a dotyczy to również wspólnot „laickich”) czy „filozoficznej” (światopoglądowej). Widać to, jak się wydaje u samego Kotarbińskiego, który tylko o tyle unika zarzutu „uzależnienia” etyki, o ile stara się podać ją w bardzo minimalistycznej wersji. Ale i ta minimalistyczna wersja etyki opiekuna spolegliwego zawiera w sobie założenia dotyczące takich „faktów” podstawowych, jak społeczna natura sumienia i jego historyczny charakter. Wydaje się, że etyka niezależna od religii i światopoglądu musiałaby prezentować się nie jako eksplikacja etosu, lecz raczej jako etyka o ambicjach uniwersalistycznych, ahistorycznych i czysto racjonalistycznych, na wzór Kantowski (przynajmniej postulatycznie). U samego Kotarbińskiego dostrzec można rodzaj wahania pomiędzy świadomością historyczności kategorii etycznych a ich uniwersalistycznymi roszczeniami. Na temat niezależności etyki nie znajdujemy pogłębionych rozważań, co może świadczyć o (ponownie) minimalistycznym zamiarze postulatów, jakie formułuje Kotarbiński. Jak można mniemać, nie chodzi w nich o jakąś radykalną niezależność od ludzkich poglądów na naturę rzeczywistości i sensu ludzkiej praktyki, lecz „jedynie” o uwolnienie rozważań etycznych od ideologicznych podstaw i konsekwencji. Dostrzec to można w polemice ze zwolennikami poglądu, że etyka możliwa jest tylko jako uzasadniona religijnie, tj. z tymi, którzy twierdzą w szczególności, że sumienie musi mieć charakter nadprzyrodzony, ponieważ zobowiązuje nas do czynów niezgodnych z naturą, do działania wbrew własnym interesom. W swej argumentacji odwołuje się Kotarbiński do tezy o społecznym pochodzeniu sumienia jako całkowicie wiarygodnej, a więc takiej, która może stanowić intelektualną alternatywę dla jakoby jedyne go sposobu wyjaśnienia zobowiązującej mocy sumienia (intuicji tego, co godne szacunku). Nie sposób się w tym aspekcie z Kotarbińskim nie zgodzić. Nie dowodzi to jednak, że tak historycznie ukształtowane sumienie jest niezależne od światopoglądu, co może się przekładać na twierdzenie, że i etyka, która opiera się na eksplikacji tego sumienia, jest od przekonań pozaetycznych zależna. Tutaj też uświadamiamy sobie ważny punkt dodatkowy, mianowicie wątpliwość, czy eksplikacja natury sumienia jako wytworu społeczno-dziejowego nie podważa zobowiązującej siły jego nakazów. Nie chodzi przy tym o kwestię czysto teoretycznego relatywizmu, który można w ten lub inny sposób, jak już mówiliśmy, neutralizować, lecz o praktyczne konsekwencje refleksji „relatywistycznej” na owo poczucie oczywistości, o którym mówi Kotarbiński jako o tożsamym z sumieniem. Czy po rozpoznaniu, że intuicja, czyli bezpośrednie ujęcie czegoś (np. tego, co godne szacunku), jest zapośredniczona przez treści przygodne (np. przez sytuację spo-

leczno-dziejową), można jeszcze żywić taką samą „intuicję”, tj. oczywiste przekonanie i zarazem przekonanie o oczywistości? Może zatem lepiej byłoby redefiniować pojęcie sumienia, odrywając je od pojęć intuicji i oczywistości, które związane są przecież z pewnymi i odpowiednio waloryzującymi koncepcjami wiedzy (w tym wypadku wiedzy moralnej)? Postępując w ten sposób, tj. ujawniając dziejową i wspólnotową charakterystykę sumienia (podstawy uznawania czegoś za godne szacunku lub pogardy) nie musielibyśmy utrzymywać pozorów, iż jest ono instancją nabierającą charakteru ostateczności, ponieważ na przykład dociera do ostatecznych podstaw.

Natrafiamy tutaj na problem bardzo istotny. Czy świadomość uwarunkowania oznacza zarazem i nieuchronnie utratę ważności tego, co uwarunkowane. Czy, jeśli zdamy sobie sprawę, że sumienie i kategorie moralne związane są i uwarunkowane przygodnymi okolicznościami rozwoju pewnej szczególnej społeczności, to czy wówczas tracą ważność oceny moralne i zarazem to, czy w oczach innych, jak i swoich własnych postępujemy podle czy też czcigodnie (mówiąc słowami Kotarbińskiego)? Jak się wydaje, dzieje się tak tylko wówczas, gdy radykalnie oddzielimy od siebie, a nawet przeciwstawimy sobie sfery tego, co nieuwarunkowane, absolutne oraz tego, co uwarunkowane, przygodne, a ponadto nadamy tej dychotomii wyraźnie wartościujący charakter, to co uwarunkowane uznając za niegodne szacunku jako wtórne, podległe i zależne, a temu co nieuwarunkowane przypisując jedyną wartość. Dla skończonej istoty, jaką jesteśmy, byłoby to jednak niewątpliwie bardzo ryzykowne. Oczekiwanie, którego nie mogłaby ona spełnić z powodu charakterystyki swej kondycji (skończoności), mogłoby z góry skazać ją na porażkę. Marquard wyraził to przekonanie formułując tezę, że późnonowozżytne poczucie utraty sensu związane jest z przerostem oczekiwania na sens.¹⁹ Rozbudzone ambicje uchwycenia tego, co nieuwarunkowane,

¹⁹ Por. O. Marquard, *W sprawie dietyki oczekiwania na sens*, w: tenże, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 31-53. Podobne przekonanie wyraża również Taylor, gdy za rozpowszechnienie relatywizmu etycznego czyni odpowiedzialnym dążenie do uchwycenia absolutnych i uniwersalnych podstaw moralności: „Ponieważ śledzenie argumentacji na rzecz jakiejś teorii w naukach przyrodniczych wymaga od nas, abyśmy zneutralizowali nasze antropocentryczne odczucia, nazbyt łatwo wyciągamy wniosek, że argumenty w sferze rozumowania praktycznego nie powinny się opierać na naszych spontanicznych reakcjach moralnych. Powinniśmy być zdolni do przekonania ludzi, którzy nie podzielają absolutnie żadnych naszych podstawowych intuicji moralnych dotyczących słuszności naszej sprawy, ponieważ w przeciwnym wypadku rozum praktyczny byłby bezużyteczny. Niektóre ze współczesnych doktryn starały się podjąć to wyzwanie, my jednak nie musimy chyba przyglądać się z bliska ich potknięciom, aby zrozumieć, że temu wyzwaniu sprostać nie sposób. Błąd tkwi w przekonaniu, że powinno się mu sprostać. Jeśli popełnimy ten błąd, rozum praktyczny wyda nam się czymś żalonym i tym łatwiej poddamy się naturalistycznej redukcji.” Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Łatek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001, s. 142.

ostateczne, fundamentalne i ich porażka stawiane są w roli powodu, dla którego człowiek współczesny tak boleje nad utratą sensu i w tak przeróżny sposób próbuje to poczucie kompensować. „Dietetyka oczekiwania na sens” proponowana przez Marquarda jest wyrazem sceptycznego zrównoważenia wybujałych pragnień. Dotyczyć to może również kwestii sumienia, bowiem z perspektywy proponowanej „dietetyki”, nawet gdyby było ono ukształtowanym „tylko” dziejowo i wspólnotowo sposobem ukierunkowania w życiowych pytaniach dotyczących tego, co godne szacunku i tego, co haniebne, jest ono zarazem „aż” jedynym przypominającym „autonomię” sposobem uczestnictwa w naszym dążeniu do tego, co dobre moralnie.

Jeśli przyjmiemy taką perspektywę, wówczas naczelnym problemem nie jest kwestia, czy realizuję w swym życiu jakieś absolutne dobro, co do którego upewnia mnie sumienie pojęte jako intuicja tego, co „naprawdę” godne szacunku, lecz pytanie, czy jestem zainteresowany raczej w czynieniu dobra niż zła. W tym sensie etyka Kotarbińskiego ujawnia swój praktyczny sens, mianowicie jest ona nie tyle sposobem czysto intelektualnego poznania tego, co ahistorycznie godne szacunku lub podłe, lecz eksplikacją i uogólnieniem założeń zawartych w praktykach i przekonaniach członków pewnej wspólnoty ludzi, dla których zasługiwanie na szacunek jest rzeczą istotną. W ten sposób autor *O życiu godziwym* realizuje postulat etyki Arystotelesa, zgodnie z którym etyka jest namysłem nad tym, co czyni życie ludzkie wartym przeżycia.

4.

W tym kontekście pojawia się kolejne pytanie o znaczenie namysłu etycznego. Czy wobec takiej roli etyki, roli na wskroś praktycznej, nie jest pozbawione sensu roztrząsanie problemów moralnych przez zawodowych intelektualistów? Czy nie „wystarczy – jak mówi Kotarbiński, przywołując domniemane głosy przeciwników refleksji etycznej – dobrze mieć utrwalone w sumieniu takie proste przepisy, oparte na prostych prawdach, a będzie się porządnym człowiekiem bez filozofowania, o ile tylko nie zawiedzie charakter”²⁰ Czy etyka nie czyni wręcz szkody moralności „kując formuły i systemy” i przyczyniając się do fanatyzmu, który jest wynikiem połączenia idei z praktyczną gorliwością²¹? Czy, z kolei, w przypadku doktryn relatywistycznych i redukcjonistycznych, nie potęguje ona „indeferytizmu moralnego i cynizmu”²² Wszystkie te zarzuty są bardzo ważne

²⁰ T. Kotarbiński, *Kultura filozoficzna*, w: tenże, dz. cyt., s. 95.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

i z wszystkich zdaje sobie sprawę Kotarbiński, w szczególności dlatego, że pojmuje praktyczne zainteresowanie teorii etycznej. Odpowiedzi, jakie na te zarzuty przedstawia warte są uwagi. Ujawniają one bowiem praktyczną funkcję rozumu.

Namysł etyczny zatem przyczyniać się ma, wedle Kotarbińskiego, do „odkrywania prawd i demaskowania błędów.”²³ Jak się wydaje odkrywanie to dotyczy przede wszystkim celów naszej praktyki, przez co jesteśmy w stanie skuteczniej realizować dobre życie. Ponadto racjonalny namysł w kwestiach moralności nie tyle prowadzi do fanatyzmu, ile właśnie mu przeciwdziała. Fanatyzm bowiem czerpie swoją siłę nie tyle z rozumu, ile z elementów nieracjonalnych naszej osobowości. Rozwijając więc postawę rozumnego poszukiwania dobra, które możemy zrealizować w działaniu, neutralizujemy niejako wpływ skrajnych emocji, nabieramy dystansu do tego, co robimy oraz chronimy nasze przekonania przed ich absolutyzowaniem. Postawa taka prowadzi więc do tolerancji i wyrozumiałości.²⁴ Kotarbiński mówi przy tej okazji o „krytyce rozumnej”. Oczywiście, „krytyka” – powiedzmy ze swej strony – może odnosić się tu tylko do środków realizacji podstawowych dóbr, a nie do nich samych. Rozum krytyczny jest przecież ograniczony tymi ideami etycznymi, które napotyka w istniejących, historycznych wspólnotach. To owe wspólnoty, wyznaczając sens naszej praktyce, określają granice rozumu krytycznego. W tym miejscu ponownie pojawia się problem wzajemnego i złożonego stosunku między naszymi faktycznymi praktykami i zawartymi w nich przekonaniem moralnymi a namysłem etycznym, który z jednej strony ogranicza się do eksplikacji i uogólnień owych przekonań, z drugiej natomiast rości sobie pretensje do bycia krytycznym narzędziem realizacji dobra. Problem ten, jak się wydaje, jest paralelny wobec napięcia, jakie zachodzi między „fanatyzmem”, któremu mogłoby nadawać siłę uświadomienie sobie celów, jakim podporządkowana powinna być nasza praktyka, a „tolerancją”, do której wedle Kotarbińskiego przyczynia się rozumny namysł. Krytyczny rozum staje się narzędziem „tolerancji i wyrozumiałości” przede wszystkim dlatego, że prowadzi do rozpoznania swych własnych granic oraz granic ideałów realizowanych i formułowanych na gruncie danej wspólnoty i jej etosu. Napięcie, na które wskazywaliśmy, nie znika jednak. Uświadomienie sobie własnych granic oraz uznanie społeczno-historycznego charakteru genezy ideałów moralnych może przecież z łatwością przerodzić się w wyraźnie odrzucany przez Kotarbińskiego indyferentyzm moralny. Trudno jest przecież, na gruncie praktycznym, uzgodnić historyczność genezy z roszczeniem do ważności. Dlaczego mielibyśmy uznać zobowiązujący moralnie charakter norm i ideałów w sytuacji, gdy rozpoznajemy, że są one wytworem historycznych przygodności? Sama więc etyka,

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 96.

w ramach której zawarte jest określenie takiego właśnie stosunku do praktyki moralnej, jaki rekonstruujemy czytając pisma Kotarbińskiego, może być wykorzystana zarówno dla celów fanatyzmu ideologicznego, jak również tolerancyjnej wyrozumiałości i nic w niej samej nie chroni jej przed tą dwuznacznością. „[...] Zarzuty przeciwko nadużyciom myślenia nie mają waloru przeciw intelektowi w ogóle”²⁵ – stwierdza Kotarbiński, jakby uprzedzając powyższe wątpliwości. Czy jednak refleksja etyczna nie powinna w sposób szczególny dbać o to, by nie dawać powodów do wykorzystania jej na sposób ideologiczny?

Pytanie powyższe, formułując wątpliwości, nie podważa oczywiście sensu ujęcia związku między praktyką moralną a namysłem etycznym, jaki znajdujemy u Kotarbińskiego. Należy zaznaczyć, że w ujęciu tym etyka pozostaje rozumnym i uzasadnionym sposobem realizacji rozumnego, choć skończonego dążenia do dobra. W ten sposób zachowuje ona przynajmniej jedną ze swych podstawowych funkcji, mianowicie przyczynia się do podtrzymywania i kultywacji ludzkiego zainteresowania życiem, które byłoby godne przeżycia, zainteresowania, które dzięki swej racjonalnej formie może stać się zainteresowaniem wspólnym, a znaczy to również: wspólnie realizowanym. To z kolei wydaje się jednym z podstawowych warunków urzeczywistniania dobra w ogóle.

**About the relationship between the ethical reflection and moral practice.
Notes on ethics of Tadeusz Kotarbiński**

The basic problem discussed in the article concerns the relationship between the ethical reflection and moral practice. On the background of broader considerations I present the basic motives of Tadeusz Kotarbiński's ethical reflection. The text is divided into four parts. The first discussed the question of the subject and the source of ethics in terms of Kotarbiński. The second is devoted to the main problem of the relationship between the moral practice and ethical reflection. The third part considers the postulate of the independence of ethics. In the end (the fourth part) I present the practical importance of ethical reflection.

Key words: moral obligation, ethical reflection, moral practice, Kotarbiński's theory of morality.

²⁵ Tamże.