

Henryk Jankowski

Niełatwa umiejętność życia

Etyka 3, 250-253

1968

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

nacjonalizm, na gruncie wiedzy — typ faustowski, na gruncie miłości — typ Don Juana. Jest to zjawisko tego, co Frings nazywa *Vergaffung* (odurzenie), które jest przykładem fałszywej miłości. Resentymentowi podlegać mogą indywidualia, grupy, związki, rasy. Na gruncie religii resentymentem będzie ograniczanie sensu i celu religijności do uczęszczania do kościoła i praktykowania kultu. Jest to sytuacja, którą Pascal nazwałby *desordre du coeur*. Dla Schelera źródłem resentymentu jest szczególna niemoc (*Ohnmacht*) i pogrążenie w omamieniu i iluzji (*Täuschung*).

Na marginesie analiz stwierdzić należy m.in. cennosc spozrzezeń Fringsa, iż schelerowska typologia wartości obejmuje właściwie nie cztery, lecz pięć modalności wartości (s. 61). Wzory osobowe (*Vorbilder und Führer*) są dla Schelera ekspresją wartości. Wartości tego, co boskie odpowiada ideał świętego, wartości duchowej — geniusz, witalnej — bohater, hedonistycznej — mistrz użycia. Scheler posługując się pojęciem „wiodący duch cywilizacji” (*der führende Geist der Zivilisation*), szuka odpowiednika w świecie wartości w postaci tego, co on nazywa *das Nützliche*. (Scheler pisze o tym zresztą w swych po śmierci wydanych pismach *Schriften aus dem Nachlass*, I, Bern 1957, s. 262).

Z obowiązku recenzenckiego zasygnalizować należy jedną uwagę krytyczną pod adresem artykułu Fringsa: akceptując schelerowskie kryteria poziomu wartości nie ustosunkował się on do klasycznej już dziś krytyki Hartmanna, który w *Ethik* wykazał całkowitą nieefektywnosc i nieprzydatność owych kryteriów, traktując je jako „miarę nazbyt grubą”².

Jerzy Trębicki

NIEŁATWA UMIEJĘTNOŚĆ ŻYCIA

Tadeusz Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, ss. 179.

Paradoksem współczesnej cywilizacji technicznej jest to, iż najdrobniejsze nawet przedsięwzięcia w dziedzinie techniki czy produkcji poprzedzane są starannymi badaniami i studiami, dokonywane są w oparciu o przedyskutowaną technologię i plany, podczas gdy tak subtelny i złożony problem, jakim jest kierowanie własnym życiem z reguły uchodzi uwadze nie tylko ludzi nie zajmujących się etyką czy filozofią, lecz również uwadze specjalistów w tych dziedzinach.

Rozbudowany w czasach antycznych dział filozofowania, jakim była felicytologia nie jest w naszych czasach przedmiotem studiów i rozważań bądź filozoficznej refleksji. Owszem — rozważa się problematykę szczęścia i cierpienia, poczucia sensu czy bezsensu istnienia, lecz czyni się to wyłącznie w kategoriach zdrowia psychicznego czy fizycznego, bądź też rozważając kształt stosunków międzyludzkich i jego konsekwencje w odniesieniu do szczęścia i cierpienia.

² N. Hartmann, *Ethik*, Leipzig 1926, s. 252—5. Chodzi tu o następujące kryteria, uwzględnienie których Scheler w *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern 1954, s. 110) przyjął jako gwarancję właściwego dokonania preferencji: Wartości są tym wyższe: 1. im są bardziej trwałe (*dauerhafter*), 2. im mniej ekstensywne i nie podlegają podzielności, 3. w im mniejszym stopniu są fundowane przez inne wartości, 4. im większe jest zaspokojenie (*Befriedigung*), 5. im ich odczucie (*Fühlen*) jest mniej zrelatywizowane.

Nie sposób oczywiście kwestionować wagę owych rozważań. Jednakże drugą niejako stroną owej problematyki jest umiejętność zaplanowania swego życia i takiego nim pokierowania, by uwzględniając wskazania moralne jednocześnie w miarę możliwości minimalizować cierpienia i maksymalizować szczęście. Ta kwestia wszakże w naszej współczesności w o wiele większym stopniu interesuje laboratoria przemysłu farmaceutycznego niż filozofów. Wszak obecnie dysponujemy już całym arsenałem pigułek, które mają przy pomocy oddziaływań fizjologicznych wprawiać nas w stan pożądany w aktualnej chwili, a więc mogą łagodzić smutek, wywoływać poczucia szczęścia, warunkować ataraksje czy nawet twórczą euforię. W ten sposób rozum praktyczny zdegradowany został przez różnego rodzaju medykamenty, które autentyczne przeżycia człowieka wywołane przez jego kontakt z rzeczywistością zastępują subiektywnymi odczuciami wywoływanymi sztucznie poprzez oddziaływanie chemiczne na różne ośrodki dyspozycyjne ludzkiego mózgu. Jest to element dehumanizacji ludzkich przeżyć, którego skutków nie sposób jeszcze w całej rozciągłości przewidzieć, które wszakże już na podstawie dotychczasowej obserwacji mają charakter niewątpliwie negatywny. Stwarzanie sztucznych podniet, stwarzanie sztucznego spokoju wiąże się z jednej strony z ucieczką od rzeczywistości, jej problemów i konfliktów, z drugiej zaś strony wywołuje potrzebę ciągłej intensyfikacji owych sztucznych środków, która częstokroć prowadzi wprost do narkomanii.

Nie da się również ukryć, iż ściśle teoretyczne i metodologiczne rozważania prowadzone szczególnie na gruncie współczesnej metaetyki nie mogą z natury rzeczy pozostawać w żadnym stosunku do tak odwiecznych problemów jak sens życia, szczęście czy cierpienie. Rozważania te pozwalają ujednoznaczyć terminy używane w rozważaniach owej problematyki, pomagają ustalić możliwości i granice naukowego rozstrzygnięcia owych zagadnień, co wszakże nie oznacza zaspokojenia odwiecznego i ogólnoludzkiego zapotrzebowania na rady z zakresu tego, co nazywa się mądrością życiową. Nie jest bynajmniej ewidentne, by swój walor zachowały te i tylko te odpowiedzi na owe odwieczne pytania, które mogą poszczycić się statusem twierdzeń naukowych. Co więcej — twierdzenia naukowe jako odpowiedzi na pytania dotyczące tego jak żyć, są niemożliwe. Dlatego też istnieje ciągle niezaspokojone zapotrzebowanie na rozumną, życzliwą radę, na pomoc w rozstrzygnięciu konfliktów i trudnych sytuacji.

Próby owych odpowiedzi zawarte są w prawie całej twórczości prof. Tadeusza Kotarbińskiego.

Przypomnijmy, iż omawiany Autor już w jednej z swych najwcześniejszych prac — *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera* — poruszał kwestię stosunku zachodzącego między zasadą maksymalizacji szczęścia właściwą etyce utilitaryzmu, a wysuniętą przez siebie zasadą minimalizacji cierpienia. Następne prace, a więc *Idealy*, *Istota oceny etycznej* i wreszcie *Sprawy sumienia* zawierały w sobie nic innego, jak rozbudowanie, dodatkowe uzasadnienie i pełną ekspozycję systemu etyki niezależnej opartej o postulat minimalizacji cierpienia. Aczkolwiek prace te powstawały w różnych, często bardzo oddalonych od siebie okresach twórczości Tadeusza Kotarbińskiego, to jednak ich wewnętrzna etyczna treść pozostawała zawsze ta sama. Treścią tą było uznanie, iż walor moralny mają przede wszystkim te działania, które uchylają zło, które minimalizują cierpienia. Już w poprzednich pracach prof. T. Kotarbiński nie ograniczał się do etyki właściwej, etyki w najwęższym tego słowa rozumieniu, a więc etyki która odpowiada na pytanie, jak żyć czcigodnie, aczkolwiek na tych zagadnieniach się koncentrował. W poprzednich pracach bowiem również uwzględniał pewne aspekty felicytologii o tyle, o ile potrzebne to było do rozwinięcia zagadnień z zakresu etyki właściwej.

Nowa książka T. Kotarbińskiego — *Medytacje o życiu godziwym* zmienia owe proporcje. W pracy tej prof. T. Kotarbiński przyjmuje założenia etyki niezależnej jako podstawę rozważań o charakterze felicytologicznym.

Na książkę tę składają się artykuły publikowane w różnym czasie i różnych miejscach, felietony i inne formy wyrazu. Książka ta składa się z dwóch części. Pierwsza z nich (*Pogwarki na rozdrożach*) traktuje o bardzo różnych materiałach poczynając od kwestii celu i sensu życia, a kończąc na problematyce miłości i przyjaźni. To, co łączy owe rozważania to fakt, iż stanowią one egzemplifikację zastosowania zasady minimalizacji cierpień i postulatu spolegliwego opiekuna do przeróżnych sytuacji życiowych i wiążących się z nimi problemów i konfliktów. Część druga książki (*Co robić a czego nie robić*) różni się nieco charakterem od części pierwszej, a to z tego względu, iż znowu Autor przesuwając punkt ciężkości z felicytologii na etykę właściwą.

Powstaje jednak problem ogólniejszy. Mianowicie w jaki sposób w ogóle można oddzielać felicytologię od etyki właściwej na gruncie systemu etyki niezależnej prof. T. Kotarbińskiego. Wszak u podstaw tego systemu nie tkwi ani zasada rygoryzmu ani nawet zasada perfekcjonizmu, lecz właśnie w specyficzny sposób rozumiana reguła eudajmonistyczna. Prof. T. Kotarbiński uzasadniając regułę minimalizacji cierpień uzasadnia ją nie czym innym, lecz względem na eudajmonię. Posługując się przenośnią powiada on, iż w gospodarstwie ważniejsze są potrzeby elementarne niż to, co je przyozdabia, podobnie w etyce ważniejsze jest zmniejszanie cierpień niż zwiększanie szczęścia. Z tego wszakże nie wynika, by szczęście nie mogło być przedmiotem aprobaty na gruncie etyki niezależnej. Oczywiście treści etyki niezależnej żadną miarą nie da się zredukować do postulatu minimalizacji cierpień, zaś racji przemawiających za tą etyką do eudajmonii. Wszakże można bez wątplenia stwierdzić, iż w etyce tej dobro i szczęście spletają się ze sobą w sposób nierozdzielny, co powoduje sytuację, w której felicytologia i etyka właściwa są niczym innym jak ujęciem ludzkiego działania i ludzkich wyborów przez tę samą etykę, lecz w dwóch niejako aspektach. Wynika z tego, iż *Medytacje* są niczym innym jak rozbudowaniem myśli przewodnich etyki niezależnej wszczepionej, przez okazanie felicytologicznych aspektów i konsekwencji tej etyki.

Nie sposób w krótkiej recenzji ustosunkować się do całego bogactwa myśli i wskazań omawianej książki. Jak się rzekło, prof. T. Kotarbiński porusza w niej szereg bardzo różnych zagadnień, formułując w sposób skrótowy, często wręcz aforystyczny rady i oceny. Chciałbym skoncentrować się na jednym tylko zagadnieniu ujętym w paragrafie rozdziału I, *Rzeczniczy sprawiedliwości*.

Profesor Kotarbiński rozróżnia dwa rozumienia sprawiedliwości. Pierwsze z nich to sprawiedliwość w rozumieniu pozytywizmu prawniczego, stosownie do którego sprawiedliwość to tyle, co przyznawanie każdemu tego, co mu przysądza przepis obowiązującego prawa. Wedle T. Kotarbińskiego godne aprobaty jest inne rozumienie sprawiedliwości, mianowicie takie, w którym „zawsze idzie... o jakąś równość i o jakąś słuszną zależność między tym, co kto czyni, a tym, co z tego dla niego wynika” (s. 84). I oto zgodnie ze swą ogólną regułą realizmu praktycznego prof. Kotarbiński uważa, iż pierwszym krokiem do uzyskania sprawiedliwości jest likwidacja jawnej niesprawiedliwości. Z tego punktu widzenia rozważa on problem kary słusznej. Występuje przeciwko karze traktowanej li tylko w kategoriach prewencji ogólnej i szczególnej, domagając się, by z karą wiązało się jakieś zadośćuczynienie. Chodzi o to, by nie traktować kary jako zemsty czy odpłaty czy też jako środka odstraszającego, lecz również jako stan rzeczy, w którym złoczyńca sam w miarę swych możliwości starał by się — o ile to możliwe —

naprawić wyrządzone zło. Z tego też punktu widzenia prof. T. Kotarbiński stanowczo wypowiada się przeciwko karze śmierci, do licznych i znanych już argumentów dorzucając ze swej strony argumentację wynikającą z założeń etyki niezależnej. Proponuje również, by w sytuacjach, w których usunięcie człowieka poza nawias społeczeństwa jest absolutnie ewidentną koniecznością, nie traktować tego jako kary, lecz jako rodzaj obrony koniecznej.

Zgodnie wszakże z całym duchem swej filozofii i etyki prof. T. Kotarbiński nie odrywa powinności etycznej od faktów. W związku z tym powiada, iż „... jeśli już ułomne prawo danego kraju dopuszcza podobną postać represji, niechajże egzekucja dochodzi do skutku pod narkozą, jak każda nieuchronna operacja chirurgiczna, dla oszczędzenia zbędnych cierpień dodatkowych zarówno obiektowi operacji, jak też jej wykonawcom” (s. 87).

*

Dobrze się stało, iż w epoce powszechnej, daleko posuniętej specjalizacji, która również nie ominęła i etyki w szerokim tego słowa rozumieniu, ukazała się książka, która podejmuje trud ponownego połączenia trzech ważnych dyscyplin dotychczas ludzkiego działania — etyki właściwej, prakseologii, i felicytologii, które przecież starożytni traktowali jako organiczną całość. Tym lepiej, iż integracja ta dokonała się nie tylko w tej pracy prof. T. Kotarbińskiego, lecz również w pracach poprzednich pod hasłami racjonalizmu, humanizmu i — co nie najmniej ważne — postępu społecznego. Warto pracę tę nie tylko przeczytać, lecz również wracać do niej szczególnie w tych momentach, kiedy drażą nas wątpliwości co do tego, jak postąpić należy. Lektura tej pracy może być pomocna w rozstrzygnięciu owych wątpliwości.

Henryk Jankowski

PROBLEMY MARKSISTOWSKIEJ ANALIZY POJĘĆ MORALNYCH

William Ash, *Marxism and Moral Concepts*, Monthly Review Press, New York 1964, ss. XIV + 204.

Książka Asha — *Marxizm a pojęcia moralne*, stanowi próbę określenia materialnego podłoża etyki. Nie są to jednak, jak by się mogło wydawać, refleksje normatywne lub ściśle etologiczne. Jest to próba skonstruowania swoiście marksistowskiej filozofii moralnej. Za Marksem przyjmuje Ash, że wartości moralne, prawa, powinności, a także wyrażający je język moralności tkwią korzeniami w materialnych warunkach życia. Można zatem — i to właśnie zamierza autor — „wywieść podstawowe pojęcia moralne z materialnych warunków życia w różnych formach społeczeństwa” (s. XI). Teoretyczną podstawą takiego zabiegu są twierdzenia zawarte w *Kapitale* Marksa. *Kapitał* jest dla Asha najwyższym autorytetem etycznym, filozoficznym i ekonomicznym. Autentyczny marksizm, to marksizm wywiedziony z *Kapitału*. Chcąc dowieść, że w późniejszym okresie twórczości Marks odciął się od swych wcześniejszych poglądów, a zwłaszcza od kategorii alienacji, autor poświęca temu specjalny rozdział — „Alienacja i zmiana polityczna”. Kategoria alienacji, choć — zdaniem autora — nader użyteczna w naukach