

# ETYKA

INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

39  
2006

w tym numerze piszą

J. WOLEŃSKI • M. PRZEŁĘCKI

R. WIŚNIEWSKI • J. DUDEK • A. BROŻEK

J. J. JADACKI • S. BUCKLE

M. MACIEJEWSKA • M. KITTEL • M. ŚRODA



## Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego

Artykuł zawiera zarys rekonstrukcji poglądów etycznych Tadeusza Kotarbińskiego.

Analiza pism etycznych Kotarbińskiego — niestety dalekich od ideału precyzji — pozwala sądzić, że na jego system etyczny składają się m.in. następujące tezy.

Podstawową negatywną normą moralną jest norma „Nie powinieś nikomu czynić zła ponad niezbędną potrzebę”, a podstawową pozytywną normą moralną jest norma „Powinieś komuś czynić dobro”; stąd etykę Kotarbińskiego wolno nazwać „altruizmem lokalnym”. Za naczelną cnotę moralną uznaje Kotarbiński opiekunczość (przeciwstawioną samolubności); stąd jego system etyczny nazywany bywa „etyką spolegliwego opiekuna”. Działanie opiekuna polegać powinno przede wszystkim na zapobieganiu i usuwaniu nieszczęścia; stąd system etyczny Kotarbińskiego wolno nazwać „minimalistycznym”.

Normy etyczne uzasadniane są za pomocą procedury indukcyjnej wspartej intuicją etyczną. Najpierw intuicyjnie rozpoznajemy czyny ewidentnie dobre lub ewidentnie haniebne, a następnie wyabstrahujemy z nich istotę czcigodności i haniebnosci.

System etyczny Kotarbińskiego pretenduje do niezależności: względem poglądów filozoficznych i religijnych; pozostaje jednak «treściowo» bliski etyce ewangelicznej.

Przypadająca w tym roku sto dwudziesta rocznica urodzin Tadeusza Kotarbińskiego jest dobrą okazją do rekonstrukcji jego poglądów filozoficznych — a w szczególności etycznych. Jest to o tyle ważne, że system etyczny Kotarbińskiego jest uważany w Polsce za jeden z najoryginalniejszych systemów XX wieku.

Kotarbiński pisał pod koniec życia:

Kształtował się on [*scil.* system etyczny Kotarbińskiego] w ten sposób, że przede wszystkim musiałem się uporać z tradycją, tradycją wychowania, a potem z systemami etyki, znanymi już w starożytności grecko-rzymskiej. A później, w najnowszych czasach zwłaszcza, w myśli angielskiej. I po tym wszystkich konfrontacjach i antytezach zaświtało mi coś w głowie, z czego się ułożyła pewna całość, w której chciałbym widzieć całość konsekwentną<sup>1</sup>.

Wolno więc sądzić, że poglądy etyczne Kotarbińskiego aspirowały do systemowości i konsekwencji. Tymczasem pisma etyczne, które po nim pozostały, dalekie są od oficjalnego ideału precyzji obowiązującego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, której Kotarbiński był koryfeuszem. Stąd bez stosownej eksplikacji nie jest jasne, jakie dokładnie poglądy etyczne żywił autor tych pism.

Szkoda, że nikt — o ile nam wiadomo — nie podjął się takiej eksplikacji. Skądinąd faktem jest, że nie sposób dokonać jej jednym pociągnięciem analitycznego skalpela. Dla-

<sup>1</sup> Rozmowa Aleksandra Małachowskiego z Tadeuszem Kotarbińskim, [w:] T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 29 (dalej: *Rozmowa*). Por. też T. Kotarbiński, *Idealy*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Tom I: *Myśli o działaniu*, PWN, Warszawa 1957, s. 450 (dalej: *Idealy*).

tego poniższe uwagi traktujemy jako robotę zaledwie przygotowawczą. Do spraw, które wymagają dalszych studiów, należy m.in. kwestia ewolucji poglądów etycznych Kotarbińskiego. Jest ona faktem, na który zwracają uwagę jego uczniowie (m.in. Marian Przełęcki). Jest jednak również faktem, że Kotarbiński nie opublikował nigdy jakiegos odpowiednika tekstu „Fazy rozwojowe konkretyzmu”<sup>2</sup>, w którym by wyraźnie zdystansował się od tego, co pisał w sprawach etyki np. w okresie międzywojennym. Pewne wzmianki «etologiczne»<sup>3</sup> o własnych poglądach etycznych umieścił Kotarbiński w „Zarysie autobiografii filozoficznej”<sup>4</sup>, ale dotyczą one tylko genezy tych poglądów.

### 1. Etyka *sensu largo*, etyka *sensu stricto*, etologia i filozofia etyki

Kotarbiński odróżnia etykę *sensu largo* od etyki *sensu stricto* oraz od etologii i filozofii etyki.

Etyka *sensu largo* jest to — chyba — teoria działania<sup>5</sup>. Piszemy „chyba”, gdyż sformułowania Kotarbińskiego na ten temat pozostawiają wiele do życzenia. Czytamy więc:

Etyka w szerszym rozumieniu to [...] tzw. mądrość życiowa, ogół dorad — oczywiście usiłujących być racjonalnymi, a odpowiadających na pytanie, jak żyć<sup>6</sup>.

Mądrość życiowa — to pewna umiejętność (*scil.* umiejętność działania: radzenia sobie w życiu), nabyta w drodze doświadczenia życiowego. Umieć zaś coś robić — to nie to samo, co wiedzieć, jak się to coś robi, a więc znać odpowiednie „dorady”, czyli reguły działania w tym zakresie.

Etyka *sensu largo* obejmować ma — według Kotarbińskiego — trzy części<sup>7</sup>. Są to kolejno:

(1) hedonistyka<sup>8</sup> — czyli teoria działania zmierzającego do osiągnięcia przyjemności, a w szczególności szczęścia;

(2) prakseologia — czyli teoria działania sprawnego, a więc zarazem skutecznego i gospodarnego<sup>9</sup>;

<sup>2</sup> T. Kotarbiński, *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, [w:] tenże, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław 1961, s. 504–514 (dalej: *Elementy*).

<sup>3</sup> Por. niżej.

<sup>4</sup> T. Kotarbiński, *Zarys autobiografii filozoficznej*, [w:] tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, dz. cyt., s. 317–321.

<sup>5</sup> Dla uniknięcia nieporozumień słownych zgódźmy się, że działanie jest ciągiem czynów — niekiedy jednoelementowym. Poniżej jednak — tam, gdzie nie będzie to prowadzić do nieporozumień słownych — będziemy posługiwać się terminami „działanie” i „czyn” zamiennie, gdyż w języku polskim mają one nieco inną łączliwość gramatyczną.

<sup>6</sup> T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, [w:] tenże, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Ossolineum, Wrocław 1970, s. 94 (dalej: *Zasady*), (dalej: *Studia z zakresu filozofii*); T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 105 (dalej: *Medytacje*).

<sup>7</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] tenże, *Sprawy sumienia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 208–209 (dalej: *Zagadnienia*).

<sup>8</sup> Hedonistyka jest tu reprezentantką obszerniejszej grupy, w której Kotarbiński umieszcza: felicytologię, eudajmonologię i biotechnikę (zob.: *Studia z zakresu filozofii*, s. 221).

<sup>9</sup> Ma ona dotyczyć „technicznych walorów działania” (zob. T. Kotarbiński, *Drogowskazy etyki niezależnej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 22 (dalej: *Drogowskazy*)). Chodzi o teorię takiego działania, „by [...] nie było tak, że nie wie prawica, co robi lewica, a sprawca działań to obraz nieporadności, lecz przeciwnie, by wszystko, co się czyni, układało się w sprawną całość” (zob. *Medytacje*, s. 5; zob. też s. 17). Problematyką prakseologiczną nie będziemy się tutaj zajmować. Dla przykładu przytoczymy tylko kilka — nieuporządkowanych — reguł sprawnego postępowania, czyli „dobrej roboty”, które Kotarbiński podaje przy okazji omawiania problematyki

(3) etyka *sensu stricto*<sup>10</sup> — czyli teoria działania moralnie wartościowego, a więc czci-godnego lub haniebnego<sup>11</sup>.

Oceny hedonistyczne wahają się wzdłuż linii wyznaczonej przez antytezę przyjemności i przykrości, oceny prakseologiczne oscylują między mistrzostwem a niedołęstwem, dla ocen zaś etycznych miarodajne jest przeciwstawienie tego, co czcigodne, i tego, co haniebne<sup>12</sup>.

Kotarbiński pisze przy tym:

Problemy i wskazania tych trzech działów zazębiają się wzajemnie, chociażby dlatego że dzielność potrzebna jest do tego, by unikać klęsk, by bronić się przeciw nieszczęściom, a z drugiej strony szczęśliwym być nie można, jeśli kogo nękają wyrzuty sumienia z racji popełnianych czynów haniebnych<sup>13</sup>.

Trzeba jednak zrobić zastrzeżenie poważniejsze. Jest chyba tak, że ze wszystkich teorii, o których tu mowa, prakseologia jest teorią najogólniejszą — obejmującą (przynajmniej między innymi) reguły sprawności *jakiegokolwiek* działania. Etyka *sensu largo* — w rozumieniu Kotarbińskiego — jest więc tożsama z prakseologią. Natomiast hedonistyka i etyka *sensu stricto* zawierają reguły sprawności działań pewnego typu: wyróżnionych ze względu na określony cel. Lista możliwych celów jest oczywiście bogatsza niż cele działań interesujących hedonistykę i etykę *sensu stricto*. Nie można więc — jak Kotarbiński — twierdzić, że wspomniane części (działy) etyki „wypełniają sobą jej całość”<sup>14</sup>.

Zarówno etyka *sensu largo*, jak i etyka *sensu stricto*, są teoriami sprawnego działania (ewentualnie w pewnej dziedzinie). Poszukuje się w ich obrębie odpowiedzi na pytanie, jak *należy* działać, aby czyny odznaczały się pewnymi określonymi wartościami, w szczególności — były moralnie pozytywne<sup>15</sup>. Na pytanie, jak ludzie *faktycznie* działają i co uwa-

---

etycznej *sensu stricto*: (1) Należy zapewnić działaniom „sprawną organizację” (*Medytacje*, s. 169). (2) Należy „działać energicznie, to znaczy wydatkować cały wkład niezbędnego dla sprawy wysiłku” (*Medytacje*, s. 103). (3) Należy działać ekonomicznie (*Medytacje*, s. 162), tj. „działać gospodarnie, nie marnując zasobów, zużywając ich tyle tylko, ile potrzeba dla urzeczywistnienia zamierzeń” (*Medytacje*, s. 103 i 162). (4) Należy dobierać trafnie środki do celów (*Medytacje*, s. 40 i 56). (5) Należy działać ostrożnie (*Medytacje*, s. 39): szybko, ale bez zbytniego ryzyka (Por. T. Kotarbiński, *Wypowiedź na temat prawdy i na temat patriotyzmu*, [w:] tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, dz. cyt., s. 39). (6) Należy dostosowywać zamierzenia do uzdolnień (*Medytacje*, s. 103) i unikać zachłanności (*Medytacje*, s. 41). (7) Należy doskonalić „przyrodzone dary” (*Medytacje*, s. 58). (8) Należy korzystać z cudzych doświadczeń i przejmować „zdobycze poprzedników” (*Medytacje*, s. 59). (9) Należy się specjalizować (*Medytacje*, s. 60). (10) Należy być powściągliwym i zmieniać istniejący stan rzeczy tylko wtedy, gdy jest to konieczne. „Istniejący stan rzeczy przez samo swoje istnienie okazuje się możliwy, a więc możliwy do zniesienia, a więc znośny” (*Medytacje*, s. 40). Przykładem reguły prakseologicznej specyficznie etycznej jest np. reguła: Zapobiegaj złu — a nie naprawiaj je (*Medytacje*, s. 38 i 42).

<sup>10</sup> Inaczej „deontologia moralna” (*Drogowskazy*, s. 221) lub „teoria obowiązku moralnego” (*Drogowskazy*, s. 221).

<sup>11</sup> Inaczej mówiąc, etyka *sensu stricto* — czyli dyscyplina zajmująca się „problematyką zasad ogólnych życia godziwego” (T. Kotarbiński, *Myśli o nauce*, [w:] *Elementy*, s. 542) — docieka „znamion wartości moralnej postępowania” (*Zasady*, s. 194).

<sup>12</sup> *Studia z zakresu filozofii*, s. 221.

<sup>13</sup> *Zagadnienia*, s. 209.

<sup>14</sup> *Zagadnienia*, s. 208.

<sup>15</sup> Inaczej: „Jak postępować, jeśli się chce być porządnym człowiekiem?” (T. Kotarbiński, *O potrzebie respektowania godności własnej*, [w:] tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, dz. cyt., s. 701 (dalej: *O potrzebie*)).



zają za czyny moralnie pozytywnie — odpowiedź przynosić ma etologia<sup>16</sup>. Analizą metodologiczną różnych systemów etycznych zajmuje się filozofia etyki<sup>17</sup>.

## 2. Etyka jako nauka

To, że etyka *sensu stricto* jest nauką, nie ulega dla Kotarbińskiego wątpliwości, tyle że rozumie on „naukę” szczególnie:

Nauką jest wszelka całość, godna tego, by być przedmiotem nauczania intelektualnego w szkolnictwie wyższym, i dopiero w szkolnictwie wyższym, w charakterze odrębnej specjalności<sup>18</sup>.

Ponadto według Kotarbińskiego „oceniać trafnie”, „sądzić o czymś” — to „w pewien sposób poznawać”<sup>19</sup>, a więc dostarczać wiedzy.

Kotarbiński zalicza etykę do nauk normatywnych i zarazem krytycznych. Jest ona nauką normatywną, gdyż „pracuje [...] w obrębie [projektowania czynności] głównie nad uzasadnieniem trafnych zdań normatywnych”. Jest nauką krytyczną, „gdyż jej zdania normatywne są przeważnie ocenami emocjonalnymi, mianowicie ocenami ewentualnych czynów pod względem szanowności i haniebnosci”<sup>20</sup>.

Kotarbiński nadaje ocenom „Czynienie *n* jest dobre” i „Czynienie *z* jest złe”<sup>21</sup> postać implikacyjną: „Jeżeli osoba  $o_1$  uczyni *n*, to postąpi dobrze” i „Jeżeli osoba  $o_1$  uczyni *z*, to postąpi źle”. Chce w ten sposób pokazać, że będąc zdaniami warunkowymi o przyszłości, mają one strukturę podobną do struktury zdań występujących w naukach ścisłych.

Zdania normatywne wyróżniają się [...] tylko tym, że jednym z członów zdania normatywnego jest zawsze opis czynności ewentualnej. [...] Zazwyczaj — choć [...] to istotne nie jest — jako drugi człon zdania normatywnego występuje opis czegoś, czego by głoszący normę pragnął dla siebie lub kogoś<sup>22</sup>.

Poszczególne przypadki zdań normatywnych stanowią *emocjonalne zdania normatywne*, dają się one bowiem przedstawić w postaci „Jeżeli ten a ten zrobi tak a tak [...], postąpi pięknie (wstrętnie, szlachetnie, nędznie...)”. Tu mianowicie jako poprzednik okresu warunkowego figuruje opis czynności ewentualnej, następnik zaś wypełnia ocena emocjonalna<sup>23</sup>.

---

Ogólniej: „Co robić, czego nie robić” (*Medytacje*, s. 100).

<sup>16</sup> *Medytacje*, s. 176.

<sup>17</sup> Przeprowadza ona „lustrację systematów mądrości życiowej” (*Ideaty*, s. 450).

<sup>18</sup> *Myśli o nauce*, dz. cyt., s. 541.

<sup>19</sup> *Elementy*, s. 448.

<sup>20</sup> Tamże, s. 447–448.

<sup>21</sup> Por. niżej.

<sup>22</sup> *Elementy*, s. 449. Kotarbiński daje następujące przykłady: „Normatywne jest np. zdanie: „Do zachowania bezpieczeństwa publicznego potrzeba, by bandytów obezwładniono (innymi słowy: „Jeżeli się obezwładni bandytów, to bezpieczeństwo publiczne będzie zachowane”) lub zdanie: „Wystarczy zaopiekować się psem, by zaskarbić sobie jego przywiązanie”” (*Elementy*, s. 449). Zachowanie bezpieczeństwa i psie przywiązanie — są czymś pożądanym.

<sup>23</sup> *Elementy*, s. 449.

### 3. Normy i oceny

Zanim przejdziemy do szczegółowej rekonstrukcji poglądów etycznych (*sensu stricto*) Kotarbińskiego, dokonajmy na własną rękę pewnych rozstrzygnięć wstępnych, które ułatwią nam tę rekonstrukcję.

Zgódźmy się więc, że w skład systemu etycznego *sensu stricto* wchodzi co najmniej dwa typy wypowiedzi: normy i oceny.

Normy etyczne mają strukturę:

(1) Osoba  $o_1$  powinna czynić  $n$  [osobie  $o_2$ ].

(2) Osoba  $o_1$  nie powinna czynić  $z$  [osobie  $o_2$ ].

Normy typu (1) — to nakazy; normy typu (2) — to zakazy. Normy są powiązane dwójako z ocenami: z oceną dotyczącą czynu  $n$  i oceną dotyczącą osoby  $o_1$ <sup>24</sup>.

Oceny pierwszego rodzaju wolno sprowadzić do postaci:

Czynienie  $n$  jest dobre (czcigodne<sup>25</sup>), gdy czynienie  $n$  jest nakazane.

Czynienie  $z$  jest złe (haniebne<sup>26</sup>), gdy czynienie  $z$  jest zakazane.

Oceny drugiego rodzaju wolno<sup>27</sup> sprowadzić do postaci:

Osoba  $o_1$  jest dobra (zacna<sup>28</sup>), gdy osoba  $o_1$  ma skłonność<sup>29</sup> do czynienia  $n$  nakazanego. Skłonność osoby  $o_1$  do czynienia  $n$  nakazanego jest cnotą<sup>30</sup>  $o_1$ -ka.

Osoba  $o_1$  jest zła (nikczemna), gdy osoba  $o_1$  ma skłonność do czynienia  $z$  zakazanego<sup>31</sup>. Skłonność osoby  $o_1$  do czynienia  $z$  zakazanego jest przywarą  $o_1$ -ka.

Czyny — jak wiadomo — mogą być oceniane jako czcigodne lub haniebne ze względu na motyw lub ze względu efekt. *Nb.* Kotarbiński nie analizuje bliżej tej sprawy: mówi swobodnie o czcigodności lub haniebności działań, ich motywów i celów, a także osób te działania podejmujących<sup>32</sup>.

Dzięki wyszczególnionym powiązaniom normom (1) i (2) można nadać również postać:

(1b) Osoba  $o_1$  powinna być zacna.

(2b) Osoba  $o_1$  nie powinna być nikczemna.

Można też sformułować je następująco:

<sup>24</sup> Kotarbiński idzie zbyt daleko, kiedy utożsamia normy z ocenami — pisząc, że na gruncie etyki, jako nauki krytycznej, „zdania normatywne są przeważnie ocenami emocjonalnymi, mianowicie ocenami ewentualnych czynów pod względem szanowności i haniebności” (*Elementy*, s. 448).

<sup>25</sup> Inaczej: „godne szacunku” (T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, PWN, Warszawa 1957, s. 702) (dalej: *O istocie*), „godziwe” (s. 699).

<sup>26</sup> U Kotarbińskiego por. np. *O istocie*, s. 700; *Medytacje*, s. 12 i 15.

<sup>27</sup> Jeśli tak jest, to przeciwstawianie tzw. etyki norm tzw. etyce cnót/wad jest bezpodstawne. Każdy system norm dałby się wyrazić w postaci systemu ocen.

<sup>28</sup> Inaczej: osoba „godna szacunku”, „stateczna” (*Medytacje*, s. 11), „szlachetna” (s. 147 i 149).

<sup>29</sup> Kotarbiński pisze o „trwałym usposobieniu” (*Medytacje*, s. 445).

<sup>30</sup> Inaczej: „zaletą” (*Rozmowa*, s. 31).

<sup>31</sup> Mamy więc np. „obraz zdrajcy, egoisty o sercu złośliwym i który, powodując się strachem o własną skórę, a zarazem nie mając ochoty wysiłać się dla kogokolwiek, i żeby mieć za co hulać sobie do woli wedle kaprysu instynktów niepohamowanych, znęca się nad istotami, powierzonym jego opiece, niegodnym się okazując położonego w nim zaufania i za nic sobie mając zobowiązania zaciągnięte” (*Zasady*, s. 198).

<sup>32</sup> Pisze np.: „Jakie i tylko jakie zachowanie się jest czcigodne? Odpowiadając na to pytanie, znajdziemy — rzecz jasna — odpowiedź też na pytanie równoległe dotyczące postępowania haniebnego jako takiego. A oto proponowana odpowiedź generalna: czcigodnie postępuje ten i tylko ten, kto działa w sposób odpowiadający motywacji życzliwego opiekuna, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach. Rzeczywiście, taki opiekun — to nie egoista, lecz mający serce dla kogoś, to człowiek rzetelny, odważny, dzielny i opanowany. I odwrotnie, kto te wszystkie cechy posiada, ten musi być dobrym opiekunem” (*Zasady*, s. 198).



(1c) Osoba  $o_1$  powinna czynić to, co czyni osoba zająca<sup>33</sup>.

(2c) Osoba  $o_1$  nie powinna czynić tego, co czyni osoba nikczemna.

Sądzymy, że oceny czynów są pierwotniejsze względem oceny sprawców tych czynów — w tym sensie, że łatwiej jest zidentyfikować jakiś czyn i jego wartość moralną niż skłonność do takich a nie innych czynów u danej osoby. Skoro zachodzą wskazane wyżej związki między normami i odpowiednimi ocenami, za uzasadnienie norm wolno uważać uzasadnienie odpowiadających im ocen. Ażeby więc uzasadnić jakiś nakaz, wystarczy wykazać, że nakazane czyny są czcigodne lub że osoby, które mają skłonność do takich czynów, są zające. Z kolei aby uzasadnić jakiś zakaz, wystarczy wykazać, że zakazane czyny są haniebne lub że osoby, które mają skłonność do takich czynów są nikczemne. Dzięki wskazanym związkom daje się też na podstawie ocen zrekonstruować normy z nimi sprzęgnięte.

#### 4. Cnoty i przywary

Kotarbiński w swoich pismach etycznych podaje przykłady ocen etycznych, które aprobuje. Niestety — nigdzie nie są to uporządkowane listy ocen, zestawy są różne w różnych pismach, a ponadto występują luki po stronie ocen pozytywnych lub negatywnych. Co więcej: są to głównie oceny dotyczące sprawców czynów, nie zaś samych ocen — a ponadto pojęcia i terminy oceniające, którymi się posługuje Kotarbiński, dalekie są od spełniania wymogów jednomianowości i jednoznaczności.

Zaproponujemy więc na własną odpowiedzialność pewną precyzację i systematyzację tego, co na ten temat znaleźć można u Kotarbińskiego.

ZACNOŚĆ (cnoty)		NIK CZEMNOŚĆ (przywary)	
OPIEKUŃCZOŚĆ <sup>34</sup>	Uczynność <sup>35</sup>	SAMOLUBNOŚĆ	Nieuczynność <sup>36</sup>
	Życzliwość <sup>37</sup>		Nienawistność <sup>38</sup>
	Miłosierdzie <sup>38</sup>		Okrucieństwo <sup>39</sup>
UCZCIWOŚĆ <sup>41</sup>	Słowność <sup>42</sup>	NIEUCZCIWOŚĆ <sup>43</sup>	Niesłowność
	Prawdomówność <sup>44</sup>		Kłamliwość <sup>45</sup>
	Sprawiedliwość <sup>46</sup>		Stronniczość
DZIELNOŚĆ <sup>47</sup>	Opanowanie <sup>48</sup>	SŁABOŚĆ <sup>49</sup>	Nieopanowanie <sup>50</sup>
	Rzutkość <sup>51</sup>		Opieszałość <sup>52</sup>
	Odwaga <sup>53</sup>		Tchórzostwo <sup>54</sup>
ROZUMNOŚĆ		GŁUPOTA	

<sup>33</sup> Por. np. sformułowanie Kotarbińskiego: „Postępuj wobec ludzi jak spolegliwy opiekun, tak, aby mogli na ciebie liczyć” (*Zasady*, s. 198).

<sup>34</sup> „Opiekunem będzie dla nas każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra” (*Medytacje*, s. 68).

<sup>35</sup> Na uczynności właśnie polega „czynna dobroć” (*O istocie*, s. 700) i „dobre serce” (T. Kotarbiński, *Uzasadnienie praw człowieka*, [w:] tenże, *Studia z zakresu filozofii*, s. 236 (dalej: *Uzasadnienie*); *Medytacje*, s. 445). Wyższym stopniem uczynności jest „ofiarność”, „absolutne poświęcenie” (*Idealy*, s. 467; *O istocie*, s. 670; *Medytacje*, s. 104). Wzorcem jest tu miłość matczyna (*Medytacje*, s. 78 i 114): „Postawa matki oddanej dzieciom stanowi

Lista ta wymaga dwóch komentarzy.

Najpierw — na liście powyższej tylko pierwsze sześć cnót (i pierwsze sześć przywar) to cnoty (*resp.* przywary) polegające na skłonności do czynienia czegoś komuś. Wbrew (jak sądzimy) Kotarbińskiemu — uważamy, że tylko one są cnotami (*resp.* przywarami)

rzadkie źródło równowagi wewnętrznej, ładu i piękna moralnego. Piękno moralne tkwi tutaj w motywacji wier-  
nego i ofiarnego opiekunstwa, na które można liczyć w najtrudniejszych okolicznościach” (*Medytacje*, s. 114).

<sup>36</sup> Chodzi w szczególności o niewrażliwość na los tych, co „wymagają opieki ze względu na wiek dziecięcy, na siły sterane pracą *etc.*” (T. Kotarbiński, *Rozmowy o rozterce*, [w:] tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 524). Tu mieści się także chyba „złośliwość dla słabszych” (*Idealy*, s. 480).

<sup>37</sup> Kotarbiński pisze np.: „W pełni dbać o sprawy cudze może ten tylko, kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, nadaje się więc na opiekuna bodaj najbardziej człowiek dobry, o dobrym sercu, wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania” (*Medytacje*, s. 69). O to samo chyba chodzi, kiedy mowa o „dobrotliwości” (*O istocie*, s. 703). Za wyższy stopień życzliwości Kotarbiński ma — jak się wydaje — przyjaźń. Píše o niej: „Przyjaźń — to wyróżniająca, do określonej osoby lub określonych osób skierowana, życzliwość czynna i wierna” (*Medytacje*, s. 76), „aż do końca” (*Medytacje*, s. 77), znajdująca „oparcie w dogłębnym zaufaniu wzajemnym” (*Medytacje*, s. 77).

<sup>38</sup> T. Kotarbiński, *O tak zwanej miłości bliźniego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 537; *Medytacje*, s. 135. Inaczej: „wrogie uczucia względem jakiegokolwiek innej monady” (*O tak zwanej miłości bliźniego*, dz. cyt., s. 537).

<sup>39</sup> Kotarbiński pisze w tym wypadku także o „wrażliwości na cudzy ból, na cudze cierpienie, na cudze nieszczęście” (*Rozmowa*, s. 31).

<sup>40</sup> *O istocie*, s. 702 i 236; *Medytacje*, s. 71 i 131. Chodzi tu także o „okrucieństwo w stosunku do zwierząt” (*O tak zwanej miłości bliźniego*, dz. cyt., s. 540).

<sup>41</sup> *Medytacje*, s. 104; *Rozmowa*, s. 31. Inaczej: „prawość” (*O istocie*, s. 702; *Uzasadnienie*, s. 236; *Medytacje*, s. 445). „Człek prawy nie kłamie, dotrzymuje danego słowa, przestrzega, by stało się każdemu wedle umowy zawartej” (*Idealy*, s. 477).

<sup>42</sup> *Idealy*, s. 467; *Medytacje*, s. 131. Tu należy także wierność (*Medytacje*, s. 155).

<sup>43</sup> Inaczej: „nieprawość” (*Uzasadnienie*, s. 236; *Medytacje*, s. 71 i 104).

<sup>44</sup> Inaczej: „fałszywość” (*Medytacje*, s. 176), odrzucanie ze wstrętem „podszeptu uczestnictwa w fałszywym oskarżeniu” (*Medytacje*, s. 131).

<sup>45</sup> Tu mieszczą się „czyny zdrajców, więc osobników naruszających podstawy zaufania, osobników, na których ani w opiece, ani we wspólnym boju liczyć nie można” (*Idealy*, s. 480) — ludzi skłonnych do „oszustwa” (*O istocie*, s. 702).

<sup>46</sup> *Medytacje*, s. 70.

<sup>47</sup> Inaczej: „dyscyplina wewnętrzna” (*Medytacje*, s. 69), „wytrwałość w trudach” (*Medytacje*, s. 445), „moc charakteru” (*Rozmowa*, s. 34). Słowo „dzielność” nie jest tu może najlepsze, gdyż jest nacechowane pozytywnie. Jak słusznie zauważa Kotarbiński — „dzielność — to sprawność w czynach gorliwych, sprawność złączona z dążeniami godnymi szacunku” (*Medytacje*, s. 142). Por. też *Medytacje*, s. 104.

<sup>48</sup> *O istocie*, s. 702; *Medytacje*, s. 69. Inaczej: „panowanie nad sobą” (*Uzasadnienie*, s. 236). To z powściągow nade wszystko — wyłania się moralność” (*Idealy*, s. 472). Zdaje się, że tutaj mieści się też „uwznioślenie wewnętrzne” (*O istocie*, s. 702).

<sup>49</sup> Chodzi tu oczywiście o słabość charakteru, bycie „szmatą” (*Medytacje*, s. 176). Nie ma w polszczyźnie dobrego słowa na oznaczenie tej przywary.

<sup>50</sup> *Medytacje*, s. 69. Por. też: bycie „człowiekiem upadłym (np. niewolnikiem nałogu)” (*O istocie*, s. 702); zob. też *Medytacje*, s. 69.

<sup>51</sup> Inaczej: „energia działania” (*Medytacje*, s. 69).

<sup>52</sup> *Medytacje*, s. 69; inaczej: „marazm” (*Uzasadnienie*, s. 236); *Medytacje*, s. 71.

<sup>53</sup> Zob. np. *Idealy*, s. 467; *O istocie*, s. 702; *Uzasadnienie*, s. 236; *Medytacje*, s. 445). Szczególną odmianą odwagi jest odwaga cywilna: „dawanie świadectwa prawdzie” (*Medytacje*, s. 104; *Rozmowa*, s. 31).

<sup>54</sup> *Uzasadnienie*, s. 236; *Medytacje*, s. 71, 131 i 175. W szczególności: „tchórzliwe uleganie przemocy” (*Idealy*, s. 480) i porzucanie innych „w obliczu niebezpieczeństwa” (*Rozmowy o rozterce*, s. 524).



moralnymi i *a fortiori* tylko normy z nimi związane są normami etycznymi *sensu stricto*<sup>55</sup>. Różne odmiany dzielności (*resp.* słabości) i rozumność (*resp.* głupota) — jako takie — są moralnie neutralne<sup>56</sup>.

Następnie — wszystkie cnoty z powyższej listy mogą mieć różne stopnie natężenia; to samo dotyczy wartości, z którymi te cnoty są sprzężone, oraz nosicieli tych cnót. Kotarbiński jako przykłady w różnych miejscach podaje cnoty oraz odpowiednie wartości i nosicieli cnót o różnym natężeniu. W ten sposób pomiędzy biegunami powstają stopniowe przejścia: od „dna upadku”, poprzez „zero moralne” do „człowieka porządnego”<sup>57</sup>, człowieka czcigodnego<sup>58</sup> i wreszcie „człowieka świętego”<sup>59</sup>.

Pogodzie wewnętrznej dojrzałego człowieka najbardziej sprzyja życie poważne, czyli takie, kiedy się główne siły zużywa na czyny najważniejsze, a to jest najważniejsze, co zwalcza zło największe, już istniejące lub grożące nadejściem<sup>60</sup>. To jest najważniejsze, co usuwa większe zło lub większemu złu zapobiega<sup>61</sup>. Zło największe [zaś — to] upadek moralny<sup>62</sup>.

Niestety, tylko niekiedy znajdujemy w pismach Kotarbińskiego wyraźnie wskazówki co do tego, które z cnót mają jaki stopień<sup>63</sup>. Nie czujemy się na siłach, żeby wyręczyć Kotarbińskiego w uporządkowaniu jego poglądów w tej sprawie. Ograniczymy się tylko do podkreślenia, że według Kotarbińskiego moralny obowiązek nie dotyczy cnót o najwyższym natężeniu. Píše m.in.:

Czy jest moralnym obowiązkiem starać się o to, by być człowiekiem jak najczcigodniejszym [...] [?] Sądzę, że nasze sumienie *nie* jest aż tak wymagające... Żąda ono nie rekordów, lecz solidności. Wystarcza mu to, że się nie zasłużyło na hańbę. Kto tę próbę w życiu wytrzymał, temu przyznaje ono prawo koleżeństwa w gronie porządnym i zacnym ludzi. I w dziedzinie ocen etycznych, podobnie jak w produkcji, w artyzmie lub sporcie, możliwe są osiągnięcia ponad normę<sup>64</sup>.

Dodajmy jeszcze, że to właśnie dążenie do celów o wartości najwyższej i poświęcenie im „głównych, najważniejszych wysiłków”<sup>65</sup> nadaje sens życiu ludzkiemu.

## 5. Hierarchia wartości moralnych

Od systemu etycznego oczekivalibyśmy, że znajdzie się w nim nie tylko lista pozytywnych i negatywnych wartości moralnych, lecz także ich hierarchia.

<sup>55</sup> Pogląd ten dzielimy z M. Przełęckim — uczniem Kotarbińskiego.

<sup>56</sup> Mówiąc tak, mamy na myśli to, że podstawą słusznego przypisania odpowiednich skłonności bywają zarówno czyny czcigodne lub haniebne, jak i czyny moralnie neutralne.

<sup>57</sup> „Porządny człowiek — to każdy, kto spełnia minimum niezbędne warunków uznania moralnego” *Medytacje*, s. 130. Zob. też tamże, s. 71 i 134.

<sup>58</sup> *Rozmowa*, s. 31.

<sup>59</sup> *Medytacje*, s. 131.

<sup>60</sup> Tamże, s. 102.

<sup>61</sup> Tamże, s. 170.

<sup>62</sup> Tamże, s. 41.

<sup>63</sup> Odnotowujemy to w odpowiednich przypisach.

<sup>64</sup> *Zasady*, s. 214.

<sup>65</sup> *Medytacje*, s. 24.

Na ogół podawane hierarchie są «spłaszczone»: spośród wartości pozytywnych wyróżnia się wartość naczelną — *summum bonum* — i na tym poprzestaje<sup>66</sup>.

Tak też postępuje Kotarbiński i wysuwa na czoło opiekuńczość (przeciwstawioną samolubności). Uważa przy tym, że z opiekuńczością wiążą się nieoddzielnie uczciwość, dzielność i rozumność<sup>67</sup>. Dlatego też nazywa czasem swój system etyczny „etyką człowieka porządnego [czyli uczciwego]”<sup>68</sup>, ale najczęściej „etyką społecznego [czyli uczciwego]”<sup>69</sup>, dzielnego i rozumnego opiekuna<sup>70</sup>.

Dla opiekuna czynienie dobra — czyli postępowania godziwe<sup>71</sup> — polega przede wszystkim na zapobieganiu nieszczęściu, które miałyby dotknąć podopiecznego — lub usuwaniu nieszczęścia, które już go dotknęło<sup>72</sup>.

Ludzie poważni [...] opędzają się od zła, na tym trawiając główny swój wysiłek<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> Dla „ludzi sumienia” — „dobra wyższe są naczelnymi” (T. Kotarbiński, *Idea wolności*, [w:] tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 504).

<sup>67</sup> Postulat niezbędności rozumności Kotarbiński nazywa „realizmem praktycznym” (*Medytacje*, s. 9). Zgodnie z realizmem praktycznym należy działać rozważnie i robić to, co najważniejsze — tj. „to, co usuwa większe zło lub większemu złu zapobiega” (*Medytacje*, s. 156).

<sup>68</sup> O *istocie*, s. 699. Początkowo Kotarbiński używał terminu „etyka litości” (T. Kotarbiński, *Utylitaryzm a etyka litości*, [w:] tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 178–185 (dalej: *Utylitaryzm*)). To wskazywałoby, że później nastąpiło u niego przesunięcie w hierarchii wartości: miejsce litości (miłosierdzia?) zajęła ogólniejsza i «pozytywniejsza» opiekuńczość.

<sup>69</sup> Opiekun społeczny — to ktoś, „na kim można polegać” (*Medytacje*, s. 68), zwłaszcza „w trudnych okolicznościach” (*Rozmowa*, s. 31). „Opiekun wtedy jest społeczny, kiedy można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko, co do niego należy, że dotrzyma słowa w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach” (*Medytacje*, s. 68). To „człowiek, na którego można liczyć w sprawiedliwej potrzebie, na którym można polegać, wierząc, że się nie ulęknie, że dotrzyma słowa, że nie poskąpi się, gdy tego będzie wymagała sytuacja opieki, głos przyjaźni, zobowiązanie współdziałania w okolicznościach trudnych i niebezpiecznych” (*Medytacje*, s. 104).

<sup>70</sup> Zob. np. O *istocie*, s. 702 i 705. „Po długim okresie prób i błędów ukształtował mi się zarys systemu etycznego, który nazywam etyką niezależną, etyką realizmu praktycznego, etyką społecznego opiekuna. [...] Realizm praktyczny polega [...] na liczeniu się w postulatach z ograniczonością możliwości i z hierarchią wartości względów, wedle których człowiek rozumny winien dokonywać wyboru dróg własnego postępowania. Nie burzyć aktualnego znośnego układu stosunków, jeżeli zmiana grozi pogorszeniem. Nie uganiać się za maksymalizacją radości, czy to we własnym życiu, czy to w życiu zależnego od nas otoczenia, lecz dbać o usuwanie klęsk i zapobieganie klęskom, bo tym ważniejsze jest działanie, im większe zwalcza zło lub im większemu złu zapobiega. I tego właśnie domaga się głos sumienia, który ocenia zachowanie się człowieka wedle skali „czcigodne — haniebne”. Żąda on, by wobec istot, których losy i od nas też zależą, zajmować stanowisko pomocy w chronieniu ich od nieszczęść. Wzorem jest tu postawa opiekuna, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach” (*Medytacje*, s. 444–445). Skądinąd „sumienie porządnego człowieka jako takich domaga się postępowania wedle podobnej motywacji” (*Medytacje*, s. 70), tj. motywacji opiekuna społecznego. „Porządny człowiek — to taki, na którym można polegać, na którego można liczyć, że nie zawiedzie przyjaciela w potrzebie, ani tych, których wziął w opiekę, ani sprawy, którą słusznie przyjął za swoją, ba, że i ci, z którymi musi walczyć, mogą być pewni, że dołoży starań, by nie wyrządzać im żadnego cierpienia ponad to, którego się będzie domagała obrona przyjaciela, podopiecznego, sprawy wyróżnionej” (*Medytacje*, s. 131–132).

<sup>71</sup> *Medytacje*, s. 104.

<sup>72</sup> „Chodzi o to przede wszystkim, żeby mniej było wyrządzania krzywd” (*Medytacje*, s. 107). Ma to być zgodne z ogólną dyrektywą, „by się starać o dobro głównie przez walkę ze złem” (*Medytacje*, s. 101), chronić siebie i bliźnich od nieszczęść — w tym od niesprawiedliwości (*Medytacje*, s. 85).

<sup>73</sup> *Idea wolności*, dz. cyt., s. 499–500.



Głos sumienia stale i wyraźnie domaga się tego samego, mianowicie postawy ofiarnie opiekuńczej wobec istot nękanych lub zagrożonych wielkimi cierpieniami<sup>74</sup>. Najważniejszą jest rzeczą, aby życie nie było nieszczęśliwe, aby nie opadało poniżej stanu, kiedy się jeszcze bądź co bądź ma ochotę trwać mimo doznanych ciosów<sup>75</sup>.

Ten minimalizm etyczny ma jednak aspekt maksymalistyczny:

Obowiązek moralny wymaga, [...] by nieszczęście było wytępione do szczętu<sup>76</sup>.

Ażeby precyzyjniej zrekonstruować «opiekuńczą» normę etyczną, należałoby uwzględnić fakt, że Kotarbiński opowiada się za warunkową stylizacją nakazów. Mamy więc „To-a-to jest dozwolone”, „To-a-to jest zakazane” — ale „To-a-to jest nakazane, jeżeli jest wykonalne”<sup>77</sup>.

Oznaczmy przez ‘D’ to, co dozwolone, przez ‘-’ — to, co zakazane, a przez ‘+’ — to, co warunkowo nakazane. Uwzględnijmy sytuacje, w których nasze czyny mają dwa różne skutki moralnie wartościowe (tj. np. usuwając cierpienie własne, zadajemy cierpienie innemu — lub przyczyniając się do własnej przyjemności pod jednym względem, zadajemy sobie zarazem cierpienie pod drugim). Jeśli różnicujemy szczęście i nieszczęście własne<sup>78</sup> oraz cudze, to będziemy mieli następujące uszczegółowienie analizowanej normy:

			USUWAĆ		ZADAWAĆ		PRZYZYNIAC SIĘ DO	
			Nieszczęście				Szczęścia	
			własne	cudze	sobie	innemu	własnego	cudzego
USUWAĆ	nieszczęście	własne	D	+	D	–	D	D
		cudze	+	+	+	? <sup>79</sup>	+	+
ZADAWAĆ	nieszczęście	sobie	D	+ <sup>80</sup>	D	–	D	D
		innemu	–	? <sup>81</sup>	–	–	–	–
PRZYZYNIAC SIĘ DO	szczęścia	własnego	D	+	D	–	D	D
		cudzego	D	+	D	–	D	D

Komentarza teraz wymagają terminy „szczęście i „nieszczęście” – występujące w uwzględnionych wyżej konfiguracjach<sup>81</sup>. Kotarbiński pisze:

<sup>74</sup> *Studia z zakresu filozofii*, s. 319.

<sup>75</sup> *Zasady*, s. 184.

<sup>76</sup> *Utylitaryzm*, s. 178.

<sup>77</sup> Kotarbiński zaznacza, że „zazwyczaj [...] ten, kto głosi normę, uważa tę czynność za wykonalną” (*Elementy*, s. 449), a zarzut z tytułu nakazu np. opiekuństwa brzmi: „Mogłem, a nie dopomogłem” (*Utylitaryzm*, s. 181).

<sup>78</sup> Kotarbiński, – jak się wydaje, – uważa, że samemu sobie wolno zadawać cierpienia (*Utylitaryzm*, s. 182). „Każdy ma prawo robić co chce [„nawet odebrać sobie życie”], lecz w granicach zaciągniętych zobowiązań i pod warunkiem wywiązania się z nich” (*Medytacje*, s. 95).

<sup>79</sup> Jest to pierwsze „zero etyczne” (*Utylitaryzm*, s. 184).

<sup>80</sup> Kulminacja tej sytuacji — to sytuacja „bohaterów poświęcenia” (*Utylitaryzm*, s. 178). Kotarbiński zaliczał do nich Janusza Korczaka (*Rozmowa*, s. 31) i Maksymiliana Kolbego (T. Kotarbiński, *Ojciec Maksymilian Kolbe*, [w:] *tenże, Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, dz. cyt., s. 175). „Życie bieżące jest czyścem, a w czyścem, bardziej z pewnością niż w niebie, potrzebne jest uczestnictwo aniołów” (*O tak zwanej miłości bliźniego*, dz. cyt., s. 546).

<sup>81</sup> Kotarbiński wprowadza na pytanie, co znaczy „szczęście”, odpowiada: „Każdy to rozumie. Słowo nie wymaga wyjaśnień” (T. Kotarbiński, *Co to jest szczęście*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 183). Każdy „zna ten stan duchowy z własnego, niestety, zwykle przelotnego oświadczenia” (*Co to jest szczęście*, dz. cyt., s. 183). Ostatecznie jednak — i na szczęście — daje stosowne wyjaśnienia.

Człowiek jest szczęśliwy, kiedy jest mu dobrze.<sup>82</sup>

Owo „dobrze” jest wieloaspektowe.

Trudno [...] nie zauważyć, że nie tylko określonych stanów psychicznych życzymy przyjaciółom, wołając o szczęście dla nich... Pragniemy dla nich, także pomyślności, a więc tego, by okoliczności i zdarzenia układały się w sposób sprzyjający ich szczęściu. Radzi byśmy widzieć ich szczęśliwymi nie tylko w subiektywnym, ale i w obiektywnym sensie<sup>83</sup>.

Walka z cisnącą lub grożącą klęską: z mrozem, głodem, chorobą, nędzą, niewolą — oto cele.<sup>84</sup> W życiu publicznym główny wysiłek w staraniu się o szczęście musi zmierzać ku usuwaniu klęsk publicznych, tępieniu ich źródeł, zapobieganiu wydarzaniu się ich na nowo<sup>85</sup>.

[Głos sumienia jednak] mówi imperatywnie [...]: że zasłużyć sobie na pogardę etyczną to jest większym dla człowieka nieszczęściem niż ból fizyczny, niż utrata zdrowia, niż kalectwo, niż nędza, niż utrata wolności<sup>86</sup>.

Jak sytuuje się etyka Kotarbińskiego w „głównych systemach etyki”, które on sam zestawia? Za takie główne systemy<sup>87</sup> Kotarbiński uważa etykę hedonistyczną, naturalistyczną, perfekcjonistyczną<sup>88</sup> i rygorystyczną<sup>89</sup>. Na gruncie etyki hedonistycznej naczelną wartością ma być przyjemność<sup>90</sup>; na gruncie etyki naturalistycznej — pełnia życia, a w szczególności zwycięstwo w walce<sup>91</sup>; na gruncie etyki perfekcjonistycznej — cnota<sup>92</sup>; na gruncie etyki rygorystycznej — obowiązek (przede wszystkim bycia sprawiedliwym). Sam Kotarbiński — u schyłku życia — w taki (zwięzły) sposób przedstawił swoją hierarchię wartości moralnych:

Człowiek rozumny w działaniu swym bardziej się troszczy o to, co ważniejsze, niż o to, co mniej ważne. Ale ważniejsze jest to, co tępi większe zło lub większemu złu zapobiega. A zło sprowadza się do cierpienia własnego lub tych, czyje cierpienie nas obchodzi, bywa zaś mniejsze lub większe, od drobnych i przelotnych dolegliwości do miary nieszczęścia i klęski. Życie poważne przeciwstawia się życiu błahemu. Życie jest błahе, jeżeli je wypełnia uganianie się za przyjemnościami (które miewają postać zdawkową lub bardziej zbliżoną do pełni rozkoszy) albo za przedmiotami upodobań. Ale upodobania odpowiadają potrzebom, a potrzebuje się tego, czego brak powoduje cierpienie. Człowiek poważny liczy się z upodobaniami przede wszystkim z tej racji i czyni im zadość w tej mierze, by zapobiec cierpieniu w razie czynienia im na przekór. Program życia poważnego spotyka się z zarzutem, że takie życie musi być ponure, pozbawione radości. Zarzut to niesłuszny, gdyż walka ze złem staje się przedmiotem gorącego umiłowania, staje się żywą, nabrzmiałą potrzebą, która znajduje własną satysfakcję w czynieniu jej zadość. Przykładem funkcja lekarza rozmiłowanego w swych zawodzie<sup>93</sup>.

<sup>82</sup> *Co to jest szczęście*, dz. cyt., s. 183.

<sup>83</sup> Tamże, s. 183.

<sup>84</sup> *Idea wolności*, dz. cyt., s. 499–500.

<sup>85</sup> *Zasady*, s. 184.

<sup>86</sup> T. Kotarbiński, *Zarys autobiografii filozoficznej*, dz. cyt. s. 202.

<sup>87</sup> *Idealy*, s. 451. Niekiedy dodaje do tej listy epikureizm i utylitaryzm (T. Kotarbiński, *Filozof*, [w:] *Elementy*, s. 603).

<sup>88</sup> Zdaje się, że o perfekcjonizm chodzi, kiedy mówi się o „etyce uwznioślenia, doskonałości, świętości” (*Filozof*, dz. cyt., s. 603).

<sup>89</sup> Inaczej: „etyka wewnętrznego nakazu bezwzględnego” (*Filozof*, dz. cyt., s. 603). Podkreślimy, że nie jest to — także w intencji samego Kotarbińskiego — podział zupełny systemów etyki *sensu stricto*.

<sup>90</sup> *Idealy*, s. 452.

<sup>91</sup> Tamże, s. 458.

<sup>92</sup> Tamże, s. 469.

<sup>93</sup> Tamże, s. 43.



Skoro system Kotarbińskiego jest etyką uczciwego, dzielnego i rozumnego opiekuna, to w pewien sposób łączy pierwiastki hedonistyczne (opiekun powinien zwalczać cudze przykrości), naturalistyczne (opiekun powinien być w tej walce dzielny<sup>94</sup>), perfekcjonistyczne (opiekun powinien się do tej walki zaprawiać) i rygorystyczne (to wszystko jest obowiązkiem opiekuna<sup>95</sup>).

## 6. Altruizm lokalny

Strukturę nakazów i zakazów ujęliśmy wyżej świadomie w sposób najogólniejszy, nie przesądzając, jaki jest zakres zmienności występujących w tych formułach zmiennych. Bardzo często normy przybierają postać:

(1d) Powinieneś czynić *n* (osobie *o*<sub>2</sub>).

(2d) Nie powinieneś czynić *z* (osobie *o*<sub>2</sub>)

Intencją jest w tym wypadku, że odpowiednio wszyscy powinni czynić *n* i nikt nie powinien czynić *z*. W dalszym ciągu będziemy rozważać tylko tak rozumiane normy.

Powstaje teraz pytanie, jaki jest zasięg zmiennej '*o*<sub>2</sub>' — czyli na kogo mają być skierowane czyny czcigodne, a na kogo nie mają być skierowane czyny haniebne.

Rozważmy najpierw najdalej idącą możliwość, że zarówno w pozytywnej, jak i negatywnej normie etycznej chodzi o wszystkich:

(1d) Powinieneś czynić dobrze wszystkim<sup>96</sup>.

(2d) Nie powinieneś czynić źle nikomu.

Pozytywna norma etyczna w takim ujęciu wyznacza *maksimum moralne*, negatywna zaś — *minimum moralne*<sup>97</sup>.

Kotarbiński zdaje sobie sprawę z tego, że normy te w takiej wersji są *nierealistyczne* i *konfliktowe*<sup>98</sup>.

Nazwijmy normy (1d) i (2d) „altruizmem globalnym”. Sumienie niektórych domaga się, aby postawę spolegliwego opiekuna przyjąć wobec wszystkich:

Etyka dobrego opiekuństwa [...] żąda po prostu i stanowczo, abyśmy się zachowywali zawsze i względem każdego tak, jak by to odpowiadało postawie dobrego opiekuna...<sup>99</sup>

Altruizm globalny jest jednak nierealistyczny, ponieważ nie wszyscy ludzie są w zasięgu naszych czynów. Składające się na altruizm globalny normy (1d) i (2d) są konflikto-

<sup>94</sup> „Któż to osoby są [czcigodne] [...]? Oto ludzie dzielni w opiece i w walce. Ci zaś, zgodnie z usposobieniem swoim, pochwalają czyny świadczące, że ich sprawca działał jak dobry opiekun lub jak tęgi bojownik. [...] Ludzie walczą, by uniknąć klęski lub zdobyć powodzenie radosne, i dlatego opiekują się silniejsi słabszymi, by ich od nieszczęścia uchronić, a przysposobić do szczęścia” (*Idealy*, s. 480).

<sup>95</sup> Rygorystów — pisze Kotarbiński — „niepokoi głównie to, jak trzeba się zachowywać, jeżeli się chce być w porządku z własnym sumieniem i zasłużyć sobie na szacunek, a nie na pogardę” (T. Kotarbiński, *Obraz rozmyślań własnych*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 100).

<sup>96</sup> To jest jedno ze sformułowań „ideału powszechnej miłości bliźniego” (*Medytacje*, s. 707). „Wszyscy wszystkim wzajemnie dopomagają w obronie przed klęską” (*Medytacje*, s. 72).

<sup>97</sup> Obowiązkiem moralnym — pisze Kotarbiński — jest „nie dopuszczać się czynów haniebnych” (*O istocie*, s. 705). „Reszta — to naddatek, dzieło możliwe hojności moralnej, lecz nie moralnego obowiązku” (tamże).

<sup>98</sup> Jest to — jak się wyraża Kotarbiński — „główny paradoks sumienia”, „motyw „najpiękniejszych wersetów ewangelii: „intencja opiekuńcza” powinna „promieniować na wszystkie istoty cierpiące lub zagrożone cierpieniem a przeto i na tych, których zwalczamy” (*O istocie*, s. 706), na podopiecznych, ale na wrogów (*Medytacje*, s. 60).

<sup>99</sup> *Myśli o nauce*, dz. cyt., s. 201.

we, gdyż zdarzają się okoliczności, w których nie uczynimy dobrze jednemu człowiekowi — nie czyniąc źle innemu. Píše Kotarbiński:

Jak to! zawoła krytyk [altruizmu globalnego]: czy także względem wroga naszych podopiecznych naturalnych lub naszych podopiecznych, którzy stali się takimi mocą zaciągniętego umownego zobowiązania... Toż to absurd! Toż to jawne domaganie się tego, by lewa ręka przeciwdziałała temu, co czyni ręka prawa... Nie mówiąc już o tym, że opieka z naszej strony względem naszego osobistego wroga — to pomaganie w przeszkadzaniu nam temu, kto nam przeszkadza, i akcja nadto w poszczególnych przypadkach samoniszczycielska, samobójcza<sup>100</sup>.

Konsekwentne stosowanie się do normy altruizmu globalnego jest niewykonalne. Jeśli altruizm ma być realistyczny, koniecznością staje się wprowadzenie hierarchii: wyróżnienie osób, wobec których winni jesteśmy postawy spolegliwego opiekuna przede wszystkim. Normę (1d) trzeba więc w jakiś sposób ograniczyć. Kotarbiński robi to<sup>101</sup> tak, że proponowaną przez niego modyfikację wolno nazwać „altruizmem lokalnym”.

[Mamy] obowiązek postępowania tak, aby usunąć jak najwięcej cudzego nieszczęścia, nie okupując tego zadaniem nieszczęścia innemu<sup>102</sup>. [Mamy obowiązek] pomóc innym, [...] nie raniąc nikogo<sup>103</sup>.

A zatem:

(1e) Powinieneś czynić dobrze pewnym osobom.

(2e) Nie powinieneś czynić źle żadnej osobie ponad niezbędną potrzebę<sup>104</sup>.

Oczywiście normy (1e) i (2e) pozostaną zaledwie *schematami norm*, jeśli się nie wskaże, jakim innym osobom powinniśmy czynić dobrze oraz jakie czyny złe czynione innym osobom nie przekraczają niezbędnej potrzeby.

Jeśli chodzi o zasięg podmiotowy normy (1e), to Kotarbiński waha się między co najmniej trzema kategoriami osób:

(a) osobami, co do których zobowiązaliśmy się, że będziemy czynić im dobrze;

(b) bliźnimi — a więc osobami bliskimi<sup>105</sup>;

(c) osobami zacnymi.

Oto co píše na ten temat:

Trudno kwestionować zasadność pierwszeństwa tych, wobec których zaciągnęło się zobowiązanie opieki bądź czynem, bądź *expressis verbis*<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Co prawda, Kotarbiński wyraża się czasem tak jakby w propagowanym przez niego systemie etycznym obowiązywał altruizm globalny. Píše np.: „Etyka dobrego opiekunstwa [...] żąda po prostu i stanowczo, abyśmy się zachowywali zawsze i względem każdego, tak, jak by to odpowiadało postawie dobrego opiekuna” (*Zasady*, s. 201). W jego pismach przeważają jednak wypowiedzi świadczące o tym, że opowiada się ostatecznie za altruizmem lokalnym.

<sup>102</sup> *Utylitaryzm*, s. 178.

<sup>103</sup> Tamże, s. 180.

<sup>104</sup> Opiekun spolegliwy nie powinien wyrządzać „nieprzyjacielowi zła ponad niewątpliwą konieczność wynikającą z obowiązku obrony tych, których obrona spoczęła na jego barkach” (*Medytacje*, s. 72). Według Kotarbińskiego „minimum przyzwoitości etycznej” jest „nie wyrządzać wrogowi w walce jakiegokolwiek zła, którego wyrządzanie byłoby niezbędne ze względu na ten cel [tj. obronę „moich”]” (*Medytacje*, s. 707).

<sup>105</sup> Niekiedy Kotarbiński idzie dalej i mówi o „istotach kochanych” (*Medytacje*, s. 38) lub „godnych ukochania”, „umiłowania” (*Medytacje*, s. 66).

<sup>106</sup> *Zasady*, s. 201.

Obstawanie przy prymacie zaciągniętych zobowiązań wygląda w każdym razie na program bardziej konsekwentny...<sup>107</sup>

Walczyć, jeśli trzeba walczyć, w obronie bliższych spośród bliźnich przeciwko dalszym spośród bliźnich... Nikogo nie nienawidząc i oszczędzając przeciwnikowi wszelkiego zbędnego dla zwycięstwa nieszczęścia i natychmiast okazując mu pełnię aktywnej życzliwości, z chwilą zakończenia walki<sup>108</sup>.

Czy nie zrobię najśluszej, jeżeli zajmę się przede wszystkim obroną najszlachetniejszych, a nie przede wszystkim moich bytowo bliskich, zwłaszcza jeżeli ci bytowo bliscy nie zasługują na dodatnią ocenę etyczną. Częściowo, ale tylko częściowo uspokaja takie wątpliwości uświadomienie sobie istoty obrony. Przecież obrona to nie tylko zapobieganie utracie tego, co się posiada, lecz także zapobieganie przeszkodom na drodze zdobywania walorów. Jest tedy powód nie tylko dla chronienia szanownych, lecz także dla ochrony warunków, w których istoty, będące materiałem na istoty godne szacunku, mogłyby się tego warunku dorobić<sup>109</sup>.

Zauważmy, że gdyby chodziło o bliźnich, to zasięg w wielu wypadkach nie mógłby być sprawą świadomego wyboru. Co gorsza, będzie on w praktyce zawsze — jak to się mówi — zbiorem rozmytym. O wiele racjonalniejsze — i precyzyjniejsze — byłoby nadanie normie (1d) postaci:

(1f) Powinieneś czynić dobrze przynajmniej jednej osobie.

Nie potrzeba wcale, by każdy był osobistym przyjacielem wszystkich, trzeba tylko, by każdy miał swego przyjaciela<sup>110</sup>.

Być może taki jest sens na wpół żartobliwego sformułowania samego Kotarbińskiego: „Kochać kogoś”.

Dozwolony próg niezbędnej potrzeby w czynieniu zła innym ludziom — czyli zasięg przedmiotowy normy (2e) — nie jest przez Kotarbińskiego wyraźnie określony. Znajdujemy w jego pismach tylko ogólną wytyczną (powtórzmy przywołany już w części cytaty):

Walczyć, jeśli trzeba walczyć w obronie bliższych spośród bliźnich przeciwko dalszym spośród bliźnich... Nikogo nie nienawidząc i oszczędzając przeciwnikowi wszelkiego zbędnego dla zwycięstwa nieszczęścia i natychmiast okazując mu pełnię aktywnej życzliwości, z chwilą zakończenia walki<sup>111</sup>.

Poza *przykłady* czynów złych ponad niezbędną potrzebę — na ogół zresztą będących przejawem «niepotrzebnego» okrucieństwa — Kotarbiński nie wychodzi.

## 7. Uzasadnienie ocen etycznych

Od racjonalnego systemu etycznego<sup>112</sup> oczekuje się, że oceny, które się w nim przyjmuje — i nadbudowane nad tymi ocenami normy — będą zadowalająco uzasadnione<sup>113</sup>.

<sup>107</sup> *Zagadnienia*, s. 202.

<sup>108</sup> *Co to jest szczęście*, dz. cyt., s. 201.

<sup>109</sup> T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 241.

<sup>110</sup> *Rozmowy o rozterce*, dz. cyt., s. 527.

<sup>111</sup> *Co to jest szczęście*, dz. cyt., s. 201.

<sup>112</sup> Kotarbiński uważa swoją etykę za „racjonalną” (*Medytacje*, s. 105).

<sup>113</sup> Czytamy u Kotarbińskiego: Etyka „uprawiając głównie projektowanie czynności, pracuje [...] w tym obrębie głównie nad uzasadnieniem trafnych zdań normatywnych” (*Elementy*, s. 447). Z tego właśnie tytułu — jak pamiętamy — Kotarbiński uważa etykę za naukę normatywną.

Początkowo Kotarbiński uważał system etyczny, za którym się opowiedział, za słuszny<sup>114</sup> na tej podstawie, że radzi sobie on z konfliktowością norm (1d) i (2d). Później deklarował, że uzasadnia swój system etyczny indukcyjnie, a więc w sposób analogiczny do tego, który stosowany jest do uzasadniania twierdzeń naukowych w naukach ścisłych — np. w chemii<sup>115</sup>.

Istotnymi składnikami uzasadnień muszą tu być pewniki etyczne w postaci stwierdzeń, że to a to jest oczywiście czcigodne, ta a to oczywiście haniebne. Takie stwierdzenia badacz osiąga, obserwując różne postaci działań i w takim doświadczeniu konstatuje, które z nich są oczywiście czcigodne, które oczywiście haniebne. Jest to postępowanie równie empiryczne, 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 haniebnego)<sup>116</sup>.

Procedura indukcyjna ma w tym wypadku dwa główne etapy.

Najpierw wśród faktycznie dokonywanych czynów ludzkich identyfikujemy takie, które oceniamy (odpowiednio) jako bez wątpienia czcigodne lub haniebne. Identyfikacja ta ma źródło w intuicji etycznej.

[Należy więc] zrazu wyróżnić w otoczeniu, drogą niejako rozglądu, postaci zachowania się czcigodne, *respective* haniebne<sup>117</sup>.

Oto przykłady takich przypadków ewidentnych.

Dobrzy ludzie przysparzali biedną sierotę i wychowują dziecko jak własne z całą troskliwością. Zasluguje przeto oczywiście na szacunek. Zły człowiek, sadysta, tyran domowy znęca się nad dziećmi, bijąc je straszliwie z wściekłością za byle co. Słusznie ściąga on na siebie oburzenie za czyny oczywiście haniebne. Ktoś na odludziu przejechał samochodem przygodnego przechodnia. Mógł być uciec i uniknąć odpowiedzialności. On jednak z własnej woli składa meldunek o fakcie, poddając się konsekwencjom. Powiemy oczywiście: człowiek prawy, uczciwy, porządny człowiek, należy mu się za to szacunek. Inny w podobnej sytuacji, nie kwapiąc się z meldunkiem, a wezwanym będąc do władz jako podejrzany, usiłuje wykręcić się kłamliwymi zeznaniami i próbuje ułatwić sobie sytuację propozycją łapówki. A to łotr! Nie wart, żeby mu rękę podać... Skoro potrafi zachować się tak haniebnie, tak nieuczciwie. Pożar... Ludzie wołają, że sparaliżowany starzec pozostał w płonącym mieszkaniu. Słyszając to, ktoś rzuca się w gehennę, by pomóc wydobyć się z niej nieszczęśliwemu. Czyni to z narażeniem własnego życia... Cześć mu za to, cześć za bohaterstwo. A ktoś inny zląkł się niebezpieczeństwa, stchórzył i postąpił w sposób oczywiście haniebny. Był to np. kapitan tonącego okrętu<sup>118</sup>.

Intuicja etyczna musi być uzupełniona przez intuicję językową:

<sup>114</sup> Mówił jednak bardzo ostrożnie, że etyka liłości „pono” (*Utylitaryzm*, s. 182) „ma bodaj za sobą prawdę” (*Utylitaryzm*, s. 179), że „ma znamię prawdy” (*Utylitaryzm*, s. 183), że jest „prawdziwa bodaj” (*Utylitaryzm*, s. 185).

<sup>115</sup> Najpierw wyróżnia się grupę pewnych przedmiotów — np. przedmiotów kwaśnych. Następnie poszukuje się „pewnej wspólności swoistej w budowie drobin ciał kwaśnych” (*Zasady*, s. 195).

<sup>116</sup> *Zasady*, s. 205.

<sup>117</sup> Tamże, s. 195.

<sup>118</sup> Tamże, s. 196.



W przypadkach czcigodności lub haniebnosci trzeba będzie konstatować to lub tamto w drodze uprzytamniania sobie badanego czegoś sposobem, który psychologowie nazywają częstokroć przedstawianiem nie będącym wyobrażeniem, ot tak, jak np. uprzytamniamy sobie treści przepisów, ceny towarów, plany działań itd., itd.<sup>119</sup>

Następnie analizujemy zidentyfikowane w ten sposób czyny w poszukiwaniu istoty ich (odpowiednio) czcigodności lub haniebnosci. Odwoływanie się do intuicji moralnej jest jedynie „prowizorium”.

Bo przecie nieraz intuicja gubi się w chaosie i prosi analizę intelektualną o pomoc... [1934.481].

[W ostateczności] jeśli [...] trudno wytyczyć w mgławicy zawiłych zawężeń tragicznego labiryntu, pozostaje zawsze do powzięcia swobodna, arbitralna decyzja: trzeba wybrać władczo coś jednego i tego się trzymać, bo lepiej żyć wedle jakiegoś ładu, niż trwać w rozprężeniu<sup>120</sup>.

Procedura ta ma wszystkie wady procedur tego typu. Jest bowiem klasa czynów, których ocena pod względem wartości moralnej nie jest oczywista. Bywa tak z trzech powodów.

Po pierwsze, wartości moralne — czcigodność i haniebnosc — są stopniowalne.

Obie te wartości moralne podlegają — rzecz oczywista — stopniowaniu. Za ofiarę heroiczną należy się większy szacunek niż za wyrzeczenie się rozrywki dlatego, by pomóc dziecku w odrobieniu lekcji na jutro, a uwiedzenie i porzucenie dziewczyny, która zaufała uwodzicielowi, bez porównania podlejszym czynem niż — dajmy na to — zrobienie karczemnej awantury po nadużyciu trunków alkoholowych<sup>121</sup>.

Wartość moralna czynu, dodatnia lub ujemna, i miara tej wartości zależy oczywiście od tego, w jakiej mierze i do którego krańca amplitudy któregoś z wahań następujących, motywacyjnie wyznaczonych, zbliża się ten czyn<sup>122</sup>.

Dopóki granica między czcigodnością i haniebnoscą nie zostanie wyraźnie wytyczona — zawsze będzie pewna liczba czynów moralnie «nieoczywistych».

Po drugie, w wypadku bardziej skomplikowanych sytuacji, zawodzi intuicja etyczna (i językowa).

Głos sumienia, wyraźny w sytuacjach nader prostych, zaczyna bełkotać w obliczu komplikacji zawężeń międzyludzkich, które mu podaje do wiadomości narastająca i dojrzewająca wiedza o tych zawężeniach. W wielu przypadkach zostawia nas bez odpowiedzi głos sumienia, dostatecznie poinformowany o rzeczach i prawidłowościach. Zostajemy bez odpowiedzi, co robić, by się zachować tak, jak się winien zachować porządny człowiek<sup>123</sup>.

Intuicja musi być uzupełniona „wiedzą dość bogatą i pewną o komplikacjach tworzywa i dalszych skutkach ewentualnych dzieł świadomych” (1948.705).

Po trzecie — nawet w wypadkach prostych — intuicja nie jest nieomylna:

<sup>119</sup> Tamże, s. 195. Postępowanie to przypomina tzw. analizę fenomenologiczną.

<sup>120</sup> *Medytacje*, s. 177.

<sup>121</sup> *Drogowskazy*, s. 224–225.

<sup>122</sup> *Zasady*, s. 197.

<sup>123</sup> T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 242.

[„Godne szacunku” i „godne pogardy”] to nie znaczy po prostu „szanowane” lub „pogardzane”, gdyż można się mylić w ocenach i szanować faktycznie coś godnego pogardy lub gardzić faktycznie czymś godnym szacunku. Godne szacunku czyli czcigodne jest to, co zasługuje na szacunek, godne pogardy czyli haniebne jest to, co zasługuje na pogardę<sup>124</sup>.

## 8. Intuicja etyczna

Skądinąd z pojęciem *intuicji* wiążą się w pismach Kotarbińskiego pewne istotne niejasności.

Przeciwstawiamy intuicyjne i inferencyjne sposoby nabywania przekonań w ten sposób, że dane przekonanie uznajemy za nabyte inferencyjnie, gdy żywimy je dlatego, że znaleźliśmy dla niego rację w postaci innego żywionego przekonania; mówimy zaś, że jakieś przekonanie uznajemy za nabyte intuicyjnie, gdy żywimy je dlatego, że zachodzenie stanu rzeczy, do którego odnosi się to przekonanie, stwierdziliśmy za pomocą aktu percepcji lub introspekcji. „Intuicją” nazywa się przy tym niekiedy odpowiedni akt (percepcji lub introspekcji) — «widzenia» stanu rzeczy, do którego odnosi się nasze przekonanie — niekiedy zaś samo przekonanie, które żywimy na podstawie owego aktu; bywa zaś, że „intuicją” nazywa się narząd (np. narząd zmysłowy), za pomocą którego dokonuje się wspomniany akt.

Podobna chwiejność cechuje wypowiedzi Kotarbińskiego na temat intuicji etycznej<sup>125</sup>.

Warto byłoby odróżnić konsekwentnie *intuicyjną ocenę* etyczną<sup>126</sup> — powziętą na podstawie odpowiedniego aktu intuicji etycznej — od samego *aktu* takiej *intuicji* i od hipotetycznego *narządu intuicji*, dla którego zachowajmy termin „sumienie”. Nie usuwa to niestety wszystkich trudności.

Wydaje nam się np., że sumienie jest narządem intuicji przynoszącej rozstrzygnięcia w dziedzinie oceny czynów własnych, a nie — cudzych. Natomiast intuicja etyczna funkcjonuje także przy ocenie czynów cudzych: spostrzegam, że  $o_1$  pomaga osobie  $o_2$  i intuicyjnie oceniam zachowanie  $x$  osoby  $o_1$  jako moralnie pozytywne. Sumienie — jako narząd samooceny — kształtuje się m.in. refleksyjnie, poprzez «widzenie siebie» jako takiej właśnie osoby  $o_1$ , która dopuszcza się jakiegoś moralnie wartościowego czynu wobec osoby  $o_2$ . Pierwotnie sumienie działa retrospekcyjnie: poprzez wyrzuty. Z czasem zaczyna działać *ex ante*: być może dzięki temu, że potrafimy sobie zawczasu wyobrazić, że sumienie nam «wyrzuci» czyn, który chcemy popełnić; ponieważ zaś wyrzuty sumienia są czymś przykrym, powstrzymujemy się od czynu, który miałby je powodować. Kotarbiński tak o tym pisze:

Dziwny to, tajemniczy głos [*scil.* głos sumienia]. Gdy się ozwie, wiąże duszę nakazem lub zakazem — częściej zakazem — nie znoszącym sprzeciwu pod grozą męczarni najgorszej, załamania zrębu istotnego, ruiny wewnętrznej. Piętrzy przeszkody na drodze do celów pożądań. I on też uniemożliwia bezpośrednie, prostolinijne realizacje<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> *Zasady*, s. 194.

<sup>125</sup> Na przykład, kiedy Kotarbiński mówi o „działaniu zgodnym z sumieniem”, to chodzi mu o zbiór naszych własnych intuicyjnych ocen etycznych. Nasze „wspólne sumienie” (T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 202) to zbiór intuicyjnych ocen etycznych, które dzielimy z innymi ludźmi. Kotarbiński odnosi się do aktu intuicji, gdy np. nazywa sumienie „pewną odmianą wstydu” lub gdy mówi o „wyrokach sumienia”. Wreszcie, gdy Kotarbiński pisze o „głosie sumienia” — ma na myśli narząd intuicji (T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 220).

<sup>126</sup> Jest to — inaczej mówiąc — „intuicyjne przeświadczenie o tym, co haniebne, a co czcigodne” (*Medytacje*, s. 15).

<sup>127</sup> *Medytacje*, s. 175.

Czymże jest w swej istocie tak zwany głos sumienia? Przemawia przezeń też coś w rodzaju szlachetnej, sublimowanej a podrażnionej ambicji. Sumienie — to chyba pewna odmiana wstydu. Gdy dajemy folę złemu zamiarowi, gdy popełniliśmy coś nie w stylu porządnego człowieka, zaraz ono zaczyna kołatać do naszego serca, bijąc w jego komorę, jak dzięcioł w robaczywy pień. [...] Ze wszystkich ćwieków, sączących w nas gorycz i rozkład, najzjadliwiej się wszczepiają drzazgi złego sumienia<sup>128</sup>.

Na ogół intuicjoniści — nie chcąc narazić się na trudności subiektywizmu i relatywizmu — utrzymują, że intuicje różnych ludzi są podobne. Wydawałoby się, że właśnie podobieństwem ludzkich intuicji etycznych Kotarbiński uzasadnia roszczenia swego systemu do uniwersalności. Geneza tego podobieństwa jest, według Kotarbińskiego, sytuacyjna:

Ocena postępowania wedle skali „czcigodne — haniebne” wyrobiła się i utrwaliła wszędzie na gruncie powtarzania się sytuacji wymagających obrony słabszych przez silniejszych w warunkach niebezpieczeństwa też dla broniących. Wszędzie ceni się bohaterów takich zmagani opiekuńczych, wszędzie gardzi się tchórzami i szmatami, na których nie można polegać w podobnych okolicznościach. Prawdą jest tylko, że różne ludy w różnych epokach kładą większy niż inne ludy nacisk na te, a nie inne cnoty składowe, z których się składa wyposażenie moralne człowieka godnego szacunku i w różnym stopniu porównawczo potępiają wady, będące tych cnót przeciwieństwami<sup>129</sup>.

Treść i siłę zawołań tego głosu [*scil.* głosu sumienia] próbuję sobie tłumaczyć społeczno-historycznym jego pochodzeniem. Od wieków, stale i wszędzie bywali i są nadal niezbędni obrońcy potrzebujących obrony, toteż ceni się stale i wszędzie cnoty do tej funkcji przydatne i konieczne, a tępi się oceną negatywną wady tym cnotom przeciwne<sup>130</sup>.

Obstają przy twierdzeniu o jego [*scil.* sumienia] rdzennej, zasadniczej tożsamości 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 szacunek lub ściągając na się ocenę haniebną za tchórzostwo, marazm lub sobkostwo. [...] Tu ceni się przede wszystkim odwagę, tam — przede wszystkim uczciwość, gdzie indziej — przede wszystkim opanowanie, dyscyplinę wewnętrzną (przeciwieństwo marazmu), a tu i ówdzie ceni się przede wszystkim dobre serce. I u nas teraz, w nowoczesnych społeczeństwach o kulturze europejskiej, amplituda wahań oceny etycznej jest dość rozległa. Jednak, wedle mego domysłu, wszystkie odchylenia mieszczą się w ramach zrębu zasadniczego, który pozostaje tożsamym<sup>131</sup>.

Specyficzna ocena etyczna wyrobiła się w dziejach społeczeństw jako reakcja na zachowanie się członków własnego społeczeństwa, którzy bronili innych jego członków w sytuacjach o charakterze zagrożenia, wymagających wysiłku i stawiania czoła niebezpieczeństwu. Typowa pod tym względem jest sytuacja walki zbrojnej mężczyzn w obronie kobiet i dzieci. Podobna do niej sytuacja żołnierza, który nie szczędzi trudu, by pomóc rannemu towarzyszowi narażając się na ciosy ze strony wroga. Zbliżona do niej sytuacja matki, która odejmuje sobie od ust, by nakarmić głodne dziecko, albo spędza noce bezsenne przy chorym dziecku, wymagającym czujnej pomocy. Wszystko w sumie, co uzyskuje dodatnią ocenę etyczną, to zespół usposobień znamienych dla pozytywnego zachowania się w sytuacjach tego rodzaju<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> *Rozmowy o rozterce*, s. 524.

<sup>129</sup> *Medytacje*, s. 445.

<sup>130</sup> Tamże, s. 176.

<sup>131</sup> *Istota oceny etycznej*, dz. cyt., s. 242–243.

<sup>132</sup> Tamże, s. 239.

Chociaż „własny głos sumienia”<sup>133</sup> — ogół „oczywistości serca”<sup>134</sup>, czyli ocen intuicyjnych — wyrabia się w każdym człowieku indywidualnie, «dąży» on do uniwersalności, do połączenia się z cudzymi intuicjami we „wspólne sumienie”<sup>135</sup>.

Sumienie [...] ma w sobie, z natury rzeczy, dynamikę rozwojową zmierzającą da uniwersalności. W kim zrodziła się i wybuchała życzliwość dla bliskich istot słabszych, potrzebujących opieki, kto poczuł w sobie poryw przemożny da obrony tych istot przed grożącymi im nieszczęściami, ten staje się skłonny da żywienia podobnych uczuć względem istot do tych istot podobnych<sup>136</sup>.

Na tym tle zagadkowo wyglądają dwie wypowiedzi Kotarbińskiego.

Po pierwsze, objaśniając, na czym polega autonomiczność jego systemu etycznego, Kotarbiński napisał m.in.:

Etyka niezależna jest niezależna jeszcze i w tym sensie, że własnego głosu sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym. W istocie rzeczy każdy z nas, niezależnie od kogokolwiek innego, odwołuje się przede wszystkim do własnego sumienia. Ono jest dla każdego z nas sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny<sup>137</sup>.

[Każdy ma] prawo do własnego osądu etycznego, w którym nikt nigdy nikogo zastąpić nie potrafi<sup>138</sup>.

Żadne cudze sumienie nie może zastąpić Twego własnego sumienia<sup>139</sup>.

Co więcej:

Prawo kierowania się własnym sumieniem [...] — oto przykłady praw, których świadomość winna cechować godnych szacunku wytwórców powszechnej sprawiedliwości<sup>140</sup>.

Jak to pogodzić z poglądem o uniwersalności sumienia? Kotarbiński ogranicza się do deklaracji:

Mniemam, że to [...] jest [...] doświadczenie i przeświadczenie ogółu tych, do których mówię w tej chwili, ogółu ludzi tutejszych, którzy mają za sobą tutejszą przeszłość i rzeczywistość<sup>141</sup>. Jestem [jednak] przeświadczony, że to, co mówi nam wspólny nasz obecny głos sumienia, jest to coś, co się ustawicznie powtarza w najrozmaitszych sytuacjach społecznych<sup>142</sup>.

<sup>133</sup> *Zagadnienia*, s. 220.

<sup>134</sup> *O istocie*, s. 700.

<sup>135</sup> T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 202. Inna sprawa, dlaczego mimo to „nie ma [...] jakiegś jednego wspólnej etyki normatywnej” (*Filozof*, dz. cyt., s. 603).

<sup>136</sup> T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii*, s. 240.

<sup>137</sup> Tamże, s. 220. Początkowo stanowisko Kotarbińskiego było ostrożniejsze: chodziło mu raczej o to, że do wypracowania systemu etycznego potrzebny jest indywidualny wysiłek. „Wytucznych mądrości życiowej nie nabywa się od innych niby gotowego ubrania; każdy musi dorobić się ich własnym trudem, jak dorabia się stylu własnego” (*Idealy*, s. 482).

<sup>138</sup> *Medytacje*, s. 55.

<sup>139</sup> T. Kotarbiński, *Wypowiedź na temat prawdy i na temat patriotyzmu*, [w:] tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, dz. cyt., s. 23.

<sup>140</sup> *O potrzebie*, s. 142–143.

<sup>141</sup> *Rozmowa*, s. 31.

<sup>142</sup> Tamże, s. 34.



Po drugie, „wytworzone w toku dziejów społecznych oczywistości etyczne”, to jednak według Kotarbińskiego nie oczywistości „wspólne dla wszystkich ludzi”, lecz „wspólne dla wszystkich współczesnych ludzi *dobrej woli* [podkreślenie A.B. i J.J.]”<sup>143</sup>, ludzi zacnych, „porządnych” („godnych szacunku”) <sup>144</sup>.

Sumienie bywa nieoświecone, tak iż trzeba od doraźnego jego próbnego orzeczenia odwoływać się do wyroku tegoż sumienia opartego na lepszej znajomości faktów i prawidłowości<sup>145</sup>.

Karą dla grzesznika będą wyrzuty sumienia [...] [lub] potępienie ze strony środowiska [...]. Wolno mniemać, że obie te odpowiedzi zgodne są i słuszne; albowiem wyrzuty sumienia to pewien gatunek wstydu — wstyd przed pogardą. Tylko nie przed pogardą byle czyją... Sumieniu zależy na opinii ludzi szanownych i tylko takich... Ambicją właściwą człowieka rzetelnego jest zasłużyć sobie na szacunek ludzi godnych szacunku. Gwałciciela zasad moralnych czeka skutek dotkliwy: oto ludzie szanowni będą mieli rację do pogardzania nim<sup>146</sup>.

Rodzi to natychmiast błędne koło. Któż to jest bowiem człowiek zacny? Ludzie zacni — przypomnijmy — to ci, którzy mają skłonność do czynów czcigodnych. Te zaś — na mocy powyższej zasady — to czyny uznawane za czcigodne właśnie przez ludzi zacnych. Ludzie zacni byłiby zatem ludźmi mającymi skłonność do czynów uznawanych przez ludzi zacnych za czcigodne...

Być może Kotarbiński broniłby się tak:

Idzie [...] nie o szacunek z jej [tj. elity] strony, lecz o zasłużenie sobie na taki szacunek, nie o uniknięcie pogardy z jej strony, lecz o to tylko, by nie dać słusznych do pogardy powodów<sup>147</sup>.

Wtedy jednak ludzie zacni — jako rzeczywiście wydający opinie w sprawach moralnych — byłiby «zbędni»: wystarczyłoby sobie ich jako takich wyobrazić.

Wstydzimy się, lecz nie kogoś określonego. W ogólny sposób uprzedzamy wyobraźnię osąd i wyrok jakiegokolwiek czcigodnego grona. Sumienie przestrzega nas przed tym lub gnębi za to, co wedle naszego, jakże trafnego na ogół poczucia, przyniosłoby nam wstyd w oczach ludzi godnych szacunku<sup>148</sup>.

To zastrzeżenie, że grono ludzi zacnych jest raczej gronem postulowanym, a nie realnym pozwala uniknąć paradoksu «pierwszego zacnego», który nie miałby się do czyjej oceny odwołać. Wydaje się jednak przy tym, że owo postulowanie grona zacnych (przynajmniej w przypadku «pierwszego zacnego») byłoby niczym innym jak hipostazowaniem głosu własnego sumienia.

## 9. Autonomia etyki

O swoim systemie etycznym Kotarbiński mówił, jak już wspomnieliśmy, że jest autonomiczny.

<sup>143</sup> *Uzasadnienie*, s. 236.

<sup>144</sup> *Medytacje*, s. 51.

<sup>145</sup> *Tamże*, s. 70.

<sup>146</sup> *Zob. Idealy, dz. cyt.*, s. 478.

<sup>147</sup> *Tamże*, s. 479.

<sup>148</sup> *Tamże*, s. 524.

Na czym miałyby polegać autonomia w przypadku systemu opartego na intuicyjnie uzasadnionych ocenach? Od czego etyka Kotarbińskiego miałyby być niezależna?

Niezależność etyki Kotarbińskiego ma według niego samego przejawiać się w tym, że jest to etyka niezależna od założeń metafizycznych — w tym zwłaszcza założeń religijnych.

Etyka, naszym zdaniem, w równej mierze jak leczenie lub jak administracja, nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu. Co tu jedynie potrzebne, ale za to bardzo potrzebne, to obrona przed fantazmatami w uzasadnieniach... Trzeba się opędnąć od przesądu, skądkolwiek by on pochodził, a więc i od fantastyki pochodzenia filozoficznego, światopoglądowego<sup>149</sup>.

Przez etykę niezależną rozumiem, [...] etykę czysto laicką, wolną od założeń religijnych<sup>150</sup>.

[Autonomia — to tutaj] opieranie się tylko na świeckich niejako faktach i argumentach<sup>151</sup>.

Postulat niezależności etyki od ontologicznych uzasadnień domaga się niezależności nie tylko od religijnych wmówień, lecz także od tego, czy ktoś jest materialistą, czy idealistą w ogólnej teorii rzeczywistości i czy jest deterministą, czy indeterministą<sup>152</sup>.

Zauważmy, że tak wyłożona niezależność od założeń religijnych polega na odrzuceniu uzasadnienia opartego na schemacie: Jeżeli Bóg nakazał czynić to—a—to lub zakazał czynić tego—a-tę, to powinniśmy czynić to—a-to, a nie powinniśmy czynić tego—a-tę.

Sam Kotarbiński podkreśla, że jego system etyczny jest bliski etyce ewangelicznej<sup>153</sup> (tyle że uwolnionej od wspomnianych założeń religijnych<sup>154</sup>) oraz etosowi rycerskiemu:

Na gruzach fideistycznego uzasadnienia tego, co godne szacunku, i tego, co godne pogardy, myśl laicka próbuje od wieków zbudować etykę. Autor, wraz z licznymi poszukiwaczami tego skarbu, 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 walki z cudzym nieszczęściem)<sup>155</sup>.

Do etyki miłości bliźniego religia nie jest potrzebna. Życzliwość, prawość, odwaga, dzielność, opanowanie, godność własna nie dlatego zasługują na szacunek, że tego żąda Opatrzność w pouczeniach przez siebie wtajemniczonym rzekomo objawionych, ani nie dlatego, by praktykując owe cnoty zbawiać dusze dla rzekomego życia przyszłego, lecz po prostu dlatego, że postępować w duchu dobrego opiekuństwa jest czcigodnie, a postępować wedle motywacji przeciwnej — haniebnie<sup>156</sup>.

Koncepcja spolegliwego opiekuna ma w sobie coś, co przypomina do pewnego stopnia etos rycerski<sup>157</sup>.

<sup>149</sup> T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 212.

<sup>150</sup> *Zasady*, s. 194.

<sup>151</sup> *Medytacje*, s. 9.

<sup>152</sup> T. Kotarbiński, *Mistrzostwo i humanizm* (Rozmowa „Studiów Filozoficznych” z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim), [w:] tenże, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, dz. cyt., s. 342.

<sup>153</sup> Mówił w tym kontekście także o „etyce chrześcijańskiej” (*Utylitaryzm*, s. 178) lub krótko „chrystianizmie” (*Utylitaryzm*, s. 179).

<sup>154</sup> „System i styl etyki, w której byłem wychowywany jako dziecko, to była etyka ewangeliczna, rozumiana jako etyka miłosierdzia” (*Obraz rozmyślań własnych*, dz. cyt., s. 444).

<sup>155</sup> T. Kotarbiński, *Słowo wstępne*, [do:] tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 8.

<sup>156</sup> *O potrzebie*, s. 197.

<sup>157</sup> *Mistrzostwo i humanizm*, dz. cyt., s. 342.

Zastanawiające, iż wiele wypowiedzi Kotarbińskiego świadczy o tym, że jeśli we wspomnianym schemacie uzasadnienia religijnego zastąpimy słowo „Bóg” wyrażeniem „ludzie porządni”, to tego rodzaju zależność norm etycznych nie będzie go niepokoiła. Kotarbiński nie odrzuca więc uzasadniania *ad auctoritatem* jako takiego.

Jeśli chodzi o niezależność od założeń metafizycznych innego rodzaju, Kotarbiński podaje następujący przykład:

Uporczywie się powtarza od wieków rozumowanie zniechęcające, które można nazwać fatalistycznym uzasadnieniem indyferentyzmu. Mówi się tak: co się ma stać, to się i tak stanie, czy będę działał tak czy owak, skoro panuje przyczynowość powszechna i wolna wola jest złudzeniem. Ileż tu nieostrożności myślowej, ile nieporozumień... Wszak po pierwsze, przyczynowość powszechna bynajmniej nie pociąga za sobą tego, iż wszystko, co ma zająć w przyszłości, zajdzie niezależnie od tego, co kto robi. Właśnie czyny tego lub innego człowieka mogą być niezbędne do pewnych spraw przyszłych, właśnie w toku działania przyczynowości powszechnej, podobnie jak do wybuchu burzy potrzebne są uprzednie ruchy i zmiany termiczne prądów atmosfery. Przyczynowość działa też i poprzez nas, a nie wyłącznie przeciw nam lub wbrew nam... Po drugie, wolna wola jest złudzeniem tylko, jeżeli się rozumie wolność woli jako bezprzyczynowość naszych postanowień. Ale do uzasadnień etycznych tak rozumiana „wolność” woli nie jest potrzebna. Potrzebna jest wolność w sensie praktycznym, jako możliwość zrobienia tego, co się zechce, i tak, jak się zechce. A taką wolność wszyscy mamy, w ograniczonym zakresie, oczywiście... I nie kłóci się ona bynajmniej z determinizmem, z doktryną a uprzącynowieniu powszechnym zdarzeń. Więc strzeżmy się złudnego, bezzasadnego wywodzenia fatalizmu z determinizmu. Zwalczajmy przesąd, który prowadzi do indyferentyzmu w etyce, do doktryny, iż nie ma sensu, a przeto nie warto usiłować zasłużyć sobie na szacunek należny, skoro w ogóle nic od nas nie zależy<sup>158</sup>.

Determinizm<sup>159</sup> nie pociąga więc fatalizmu<sup>160</sup>: według Kotarbińskiego — można być deterministą, a nie być fatalistą. Wbrew jednak sugestiom Kotarbińskiego przykład ten nie świadczy oczywiście o tym, że żadna teza (*resp.* norma) etyczna nie jest wywodliwa z żadnej tezy metafizycznej.

\*

Z niektórych trudności, na które tu zwracamy uwagę, Kotarbiński zdawał sobie chyba sprawę. Szkoda, że trudności te bagatelizował — nazywając je „problemami niepokojącymi” (1956.216) i pisząc o nich z trochę udawaną egzaltacją:

Och, jak trudno bywa rozstrzygać takie problemy...<sup>161</sup>

Naszym zdaniem *bez* uporania się z nimi *zero* etyczne — jak mówi sam Kotarbiński o sytuacjach nieuregulowanych przez dany system — jest niepokojąco obszerne.

<sup>158</sup> *Zagadnienia*, s. 212–213.

<sup>159</sup> Powtórzmy: determinizm — to „przeświadczenie, że każde zdarzenie ma przyczynę i jest tej przyczyny całkowicie określonym i koniecznym skutkiem” (*Medytacje*, s. 26) — czyli „że wszelkie zdarzenie jest przyczynowo wyznaczone przez coś wcześniejszego od niego” (*Medytacje*, s. 26).

<sup>160</sup> Powtórzmy: „Fataliści [...] twierdzą [...], że od niczych działań nic w przyszłości nie zależy, ponieważ wszystko jest z góry wyznaczone przez przyczyny wcześniejsze od naszych postanowień” (*Medytacje*, s. 25).

<sup>161</sup> *Zasady*, dz.cyt., s. 202.

### **Bibliografia pism Tadeusza Kotarbińskiego wyrażających jego poglądy etyczne**

- 1914:** *Utylitaryzm a etyka litości*, [w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 178–185.
- 1929:** *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, [w:] *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław, Ossolineum 1961, s. 11–454.
- 1934:** *Ideaty*, [w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 450–482.
- 1936:** *Idea wolności*, [w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 483–507.
- 1937:** *O tak zwanej miłości bliźniego*, [w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 536–546.
- 1937a:** *Rozmowy o rozterce*, [w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 508–533.
- 1947:** *O urabianiu poglądów na świat i życie*, [w:] *Sprawy sumienia*. Warszawa, Książka i Wiedza 1956, s. 40–43. [Toż w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 229–231.
- 1948:** *O istocie oceny etycznej*, [w:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 699–707.
- 1948a:** *O potrzebie respektowania godności własnej*, [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 143–143.
- 1956:** *Sprawy sumienia*. Warszawa, Książka i Wiedza 1956, s. 44.
- 1956a:** *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] *Sprawy sumienia*. Warszawa, Książka i Wiedza 1956, s. 5–24. [Toż w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 207–220.
- 1957:** *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 734.
- 1957a:** *Filozof*, [w:] *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław, Ossolineum 1961, s. 595–606.
- 1957b:** *Co to jest szczęście*, [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 182–184.
- 1957c:** *Słowo wstępne*, [do:] *Wybór pism*. Tom I: *Myśli o działaniu*, Warszawa, PWN 1957, s. 7–12.
- 1958:** *Myśli o nauce*, [w:] *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław, Ossolineum 1961, s. 536–546.
- 1958a:** *Zasady etyki niezależnej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 195–206.
- 1961:** *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław, Ossolineum 1961, s. 648.
- 1964:** *Uzasadnienie praw człowieka*, [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 232–237.
- 1965:** *Obraz rozmyślań własnych* [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 442–450.
- 1966:** *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1966, s. 180.
- Tu: Pogwarki na rozdrożach. „Słowo wstępne” (8). „Trzy główne problemy” (13). „Cel i sens życia” (19). „Fatalizm” (25). „Istota kultury” (32). „Realizm praktyczny” (38). „Hasło życia zgodnego z naturą”(44). „Hasło: Bądź sobą” (50). „Hasło dobrej roboty” (56). „Instynkt walki” (62). „Opiekun spolegliwy” (68). „Miłość



- i przyjaźń” (73). „Wzorzec miłości matczynej” (78). „Rzecznicy sprawiedliwości” (84). „Krótkość życia”(88). „Być albo nie być” (93). Co robić, a czego nie robić. „Co robić, a czego nie robić?” (100). „Krzywda i przekora” (106). „Trud i posłannictwo rodziców” (110). „Medytacja sentymalna” (117). „Wychowanie moralne w programie socjalistycznym” [1963] (128 — przedruk w [1986]). „Cel życia” [1962] (147 — przedruk w [1986]). „Główne problemy sztuki życia” (158–179).
- 1966a:** *Istota oceny etycznej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 238–243.
- 1968:** *Wypowiedź na temat prawdy i na temat patriotyzmu*, [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 122–125.
- 1970:** *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s: 508.
- 1970a:** *Zarys autobiografii filozoficznej* [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 317–321.
- 1970b:** *Drogowskazy etyki niezależnej*, [w:] *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław, Ossolineum 1970, s. 221–228.
- 1972:** *Rozmowa Aleksandra Małachowskiego z Tadeuszem Kotarbińskim*, [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 28–35.
- 1972a:** *Ojciec Maksymilian Kolbe*, [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 175.
- 1975:** *Antynomie zasadnicze*, [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 143–151.
- 1976:** *Mistrzostwo i humanizm* (Rozmowa „Studiów Filozoficznych” z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim), [w:] *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s. 334–346.
- 1986:** *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław, Ossolineum 1986, s: XXIV+346.

#### **Ethical minimalism of Tadeusz Kotarbiński (abstract)**

The article presents a schematic reconstruction of Tadeusz Kotarbiński's ethical views.

An analysis of Kotarbiński's ethical writings (which, unfortunately, are far from the ideal of precision) shows that the following theses constitute his ethical system.

The basic negative moral norm is „You should do wrong to nobody beyond necessary need”, and the basic positive norm is “You should do good to somebody”. Thus Kotarbiński's ethics can be called “local altruism”. For Kotarbiński the main virtue is protectiveness and for this reason his system is called „the ethics of a reliable guardian”. The reliable guardian's goal should be prevention and elimination of unhappiness; thus Kotarbiński's ethical system can be called “ethical minimalism”.

Ethical norms are justified by induction supplemented by moral intuition. First, we recognize intuitively acts which are evidently good and those which are evidently evil; next, we abstract from them the essence of the honorable and of the dishonorable.

Kotarbiński's ethical system was intended to be independent from philosophical and religious doctrines, however, it's content is very close to the evangelical ethics.