

Życzliwość jako cnota moralna w polskiej filozofii moralnej

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.949>

 Jarosław Barański, Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu

Życzliwość w tradycji polskiej filozofii moralnej wywodzi się z gościnności. Treść zobowiązania do gościnności wypełnia pojęcie ludzkości, a następnie, od przełomu XIX i XX w., także dzięki inspiracji oświecenia szkockiego, przechodzi w kategorię życzliwości. Jest ona postrzegana jako cnota i źródło moralnej praktyki, jako załączek wartościowych postaw i fundamentalna zasada życia społecznego. Autor artykułu odwołuje się do myśli Witolda Rubczyńskiego, Czesława Znamierowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego i Henryka Elzenberga, aby uzasadnić, że życzliwość, bezinteresowna i bezwarunkowa, jest najbardziej pożądaną zaletą moralną, która powinna być kształcona i pielęgnowana dla polepszania współżycia społecznego.

Słowa kluczowe: nauka obyczajowa, cnota, życzliwość, etyka

1. Główne kategorie nauki obyczajowej: gościnność, ludzkość, życzliwość

Polska filozofia moralna kształtuje się u początków renesansu jako filozoficzna postać przekonań moralnych polskiej szlachty. Teoretyczną ramą jej refleksji jest przede wszystkim rzymski stoicyzm. Jako nauka obyczajowa pod koniec XVIII w. jest już potężną narracją moralną, o wielu nazwach i sposobach uprawiania, obejmująca tak wiedzę teoretyczną, jak i poradniki przeznaczone dla różnych stanów i urzędów, w tym i służby wojskowej, dla dzieci bądź kobiet. Nadto, nauka obyczajowa staje się przedmiotem nauczania w szkołach wydziałowych i ponadwydziałowych zgodnie z programem nauczania Komisji Edukacji Narodowej. Często nauka ta przybiera oblicze przewodnika wychowawczego, zilustrowanego opowieściami umoralniającymi i przykładami godnymi naśladowania, niekiedy wręcz o aforystycznym charakterze z treścią porzekadeł ludowych. Jest też zapleczem teoretycznym dla oświeceniowej filozofii prawa (H. Kołłątaj, H. Stroynowski, A. Markiewicz), rodzącej się estetyki

(E. Słowacki, K. Brodziński), filozofii medycyny (J. Śniadecki) i myśli etyczno-lekarskiej (R. Czerwiakowski, W. Szczucki), u schyłku XIX w. staje się nawet odniesieniem dla rozważań nad emancypacją kobiet (E. Orzeszkowa).

Nauka obyczajowa była bardziej „dietetyką” obyczajów, niż ich etyką, w takim sensie, w jakim proponuje Odo Marquard rozumienie filozofii praktycznej: „zamiast zajmować się kwestiami uzasadniania norm, ma ona do czynienia ze sztuką życia. A mianowicie z radami, jak żyć po trosze bez uciążliwości, a po trosze szczęśliwie” (Marquard 1994, 41). Uczyla, jak z ludźmi współżyć w zgodzie z obyczajami, ukazując „szczęśliwe cnót towarzyskich, a nieszczęśliwe przeciwnym im występków skutki” (Dmochowski 1826, 121). Praktyczny wymiar nauki obyczajowej polegał więc, jak określają Cyprian Godebski i Ksawery Kossecki, na wiedzy dotyczącej związków między ludźmi, „na których ścisłem zachowaniu zależy dobro ogólne, i własna nasza szczęśliwość” (Godebski 1804, 1). Zajmowała się bardziej katalogowaniem zalet i wad, cnót i przywar, niż ich systematyzowaniem charakterystycznym dla etyki scholastycznej. Nade wszystko odnosiła się do rzeczywistych postaw i przekonań moralnych, stając się wiedzą moralną pozwalającą dzięki owym katalogom rozróżnić dobro od zła, aspirując jednocześnie do praktycznej nauki moralności, koniecznej ponieważ, według Hugona Kołłątaja, „Dobra nauka moralna jest nieuchronnie potrzebna dla każdego, bo wszystkie sprawy nasze moralne są nieoddzielnym owocem naszego pojmowania, zezwalania i odbioru” (Kołłątaj 1845, 99). Podobnie określa naukę moralną Hieronim Stroynowski – jako tę, która traktuje o sprawach i prawach moralnych oraz o postępowaniu zgodnym albo niezgodnym z prawami przyrodzonymi (Stroynowski 1785, 6). Tę myśl przedstawiciele fizjokratyzmu i etyki naturalnej potwierdza również Ludwik Koncewicz, pisząc: „Nauka pokazująca człowiekowi jego powinności i podająca środki, jak ma one wypełniać, nazywa się nauką moralną. Ta z pomiędzy wszystkich nauk wszechstronnie nas kształcących, jako wprost, nauczająca nas cnoty, a przez cnotę prowadząca do szczęścia, jest bezwątpienia najważniejszą i najpotrzebniejszą nauką” (Koncewicz 1830, 2). Andrzej Markiewicz dodaje zaś, że nauka obyczajowa, czyli moralna, „jest nauką obowiązku, jako ludziom dążącym do celu zachowania się szczęśliwością przystają, czyli nauką żyć dobrze” (Markiewicz 1810, 4). Jest ona konieczną wiedzą, albowiem – twierdzi Marcin Nikuta – „Nie można kochać cnoty, brzydzić się występkami, gdy piękność pierwszej, a szkaradność drugich nam nie jest znajoma” (Nikuta 1796, 6).

Jedną z kluczowych kategorii nauki obyczajowej była ludzkość, niezwykle wtedy pojemne pojęcie, obejmujące wiele cnót, odsyłające do wielu wartościowych postaw i uczuć. Jako cnota obecna była ludzkość już w renesansie, choć w węższym znaczeniu: „Ludzkość w XVI wieku używana była tylko w znaczeniu gościnności

i uczuć serca ludzkiego dla podobnych sobie ludzi” (Kraśniński 1886, 311) – pisze Adam Kraśniński. Serdeczna, ludzka gościnność była tym, co ludziom przystoi: to, wedle Bogusława Lindego, cnota „świadczona dobrze, lub udzielania siebie innym skłonność, i dobra ich pragnąca użyteczność” (Linde 1808, 1306). Ludzkość należało okazywać gościnnością – była uczynna i przyjemna, taka, która mogła zniewolić i za którą się miłowało, ponieważ z serca płynęła, bo – według Joachima Lelewela – „I obowiązek, i ludzkość, nakazywały być ochoczym do przyjmowania ciekawych gości” (Lelewel 1823, 9). Wcześniej Ignacy Krasicki ujmował tę powinność moralną następująco: „Ludzkość więc z istoty swojej chwalebna, i ze skutków użyteczna, ale trzeba żebyśmy znali, jakie jej są właściwe w szczególności obowiązki; bierzmy je więc z osób i gospodarza i gościa” (Krasicki 1803, 189).

Najpełniej bodaj wyraża kategorie filozofii moralnej – sąsiedzkości, gościnności, życzliwości, przyjaźni i ludzkości – tekst anonimowy z 1715, krytyczny wobec moralności saskiej epoki, drukowany później w „Monitorze”, a zatytułowany „Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju”. W jednym bowiem akapicie wypowiediany jest katalog powinności moralnych, które poprzez sąsiedzkość zobowiązywały do przyjaźni, opartej na wzajemnej pomocy, współczuciu i współodczuwaniu, zawsze w gotowości do pomocy, u podłoża której leżał obowiązek ochrony i obrony przed krzywdą; gościnności świadczonej dobroczynnością, uczuciem wzajemnego zaufania, szczerości i miłości:

„Żył przyjaciół z przyjacielem w afekcie, jakoby go im natura połościem dała, statecznie i nierozrywając sąsiad z sąsiadem w poufałości i uczynności postępowali, jakoby sobie przed ołtarzem przysięgali. Wspólne szczęście i nieszczęście, wspólne szwank i przypadek, wspólny niedostatek i ubóstwo, zgoda wszystko wspólne przez powierzchowną i wewnętrzną komunikacją między ludźmi staroświeckimi bywało tak dalece, że w którymkolwiek z terminów widziałeś jednego przez przypadek, obaczyłeś zaraz przez ratunek drugiego. I tak cieszył się ów z jakiej okazyj pomyślniej i wesołej, zaraz mu tamten pomagał radości, jakoby sam profitował najbardziej. Płakał jeden w utrapieniu i dolegliwości swojej, zaraz mu dopomagał drugi w skrytościach serca swojego powierzchownie ciesząc i jako mógł ratując, nudził sobą w niedostatku i potrzebach potocznych tamten, zaraz go wzmagał ów z własności i możności swojej. Stękał, narzekał, bolał, chorował, czuł to wszystko w sobie przez kompasję drugi, własnego zdrowia ustąpić gotowy. Cierpiał sławy uszczerbek, honoru obelgę, napaść, imposturę i krzywdę, bolał na to drugi i zaraz mu w asystencji stawał mężnym sercem, radą, pomocą, ginąć przy nim gotowy. Słowem, rzekę, miał się jeden dobrze w dostatku i obfitości wszelakiej, miał się i drugi niepośledniej przez uczestnictwo uczynności, ludzkości i miłości jego.

Wspólny stół najsmaczniejszy, kawałek chleba w podziale najsytniejszy, drzwi o północy otwarte, współcześnieństwo i ustawiczna przyjaciela przytomność kanarem i pociechą bez nasycenia serca bywały tak dalece, że sąsiedztwa jakoby małżeństwa w poufałości, wierze, miłości i uczynności, parafije jakoby powinnowactwa najbliższe w szczyrości i zgodzie, pokrewieństwa jako chóry niebieskie w sympatii, w jedności i obligacjach swoich szacować się, szanować i predykować mogły, zawsze i we wszystkim szczerze, statecznie i doskonale zachowując” (Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju 2000, 284–285.).

Znaczeniowe bogactwo, które wyłania się z gościnności, czyni ludzkość głównym przymiotem moralnym człowieka: „Cnotą najwłaściwszą przyrodzeniu ludzkiemu, zdaje się być i ta, którą jakby szczególnie ludziom przyzwoitą, nazywamy ludzkością” (Linde 1808, 1306). To bowiem chęć serdeczna dobrze czynienia i dobra wola adresowana do ludzi. Ludzkość różni się od człowieczeństwa tym, pisał Kazimierz Brodziński, że człowieczeństwo oznacza naturę, stan, ludzkość zaś jest cechą, przymiotem moralnym: „Ile przez *człowieczeństwo* jesteśmy słabi, tyle przez *ludzkość* silnymi” (Brodziński 1874, 114).

W XIX w. słowo „ludzkość” coraz częściej współwystępuje z przymiotnikiem „cierpiąca”, gubiąc w ten sposób te znaczenia, które nauka obyczajowa jej nadała. Zwrócił na to uwagę również Henryk Rzewuski, pisząc: „Nigdy aż do ostatniego stulecia ten wyraz ludzkość nie był brany w tem znaczeniu, jakie do niego teraz przywiązują. Ludzkość znaczyła cnotliwe współczucie dla bliźniego, ale nie zjednoczenie się wszystkich bez wyjątku potomków Adama w jedną całość, posiadającą jakieś prawa, jakieś cechy i warunki (...); ale dziś wyraz ludzkość tyle daje o sobie pojęcia umysłowi, ileby go dały wyrazy kotość, bykość, małpość” (Rzewuski 1851, 87). Ta kategoria zatraciła więc własne konotacje moralne na rzecz biologicznych, antropologicznych znaczeń.

A były to konotacje niezwykle rozległe: zdolność do dobrego życzenia, służenie pomocą i wsparciem, bycie czułym, litościwym bądź współczującym; to okazywanie serca, łaskawość kierowana ku wszystkim, zdolność do odczuwania potrzeb innych i wrażliwość na ich krzywdę; to również bycie dobrym, uczynnym, skłonny do miłości i – wreszcie – użytecznym, życzliwym dla innych i szczerze zajmującym się losem bliźniego, po prostu – przychylnym dla wszystkich ludzi. Kierujący się bowiem ludzkością każdy zdobywa szacunek i miłość, czyniąc ją warunkiem szczęścia własnego: „Kiedy żyjesz z drugimi, radbyć, aby wszyscy z tobą dobrze się obchodzili: żeby ci w niczem krzywdy, przykrości, pogardy, grubiaństwa nie wyrządzali, żeby ci pomoc w potrzebach, ludzkość w obcowaniu, przysługi i ratunek w przypadkach wyświadczeni” (Piramowicz 1811, 20).

Trudno odsłonić semantyczne ścieżki przemieszczania się znaczeń wielu pojęć nauki obyczajowej, rozpoznać ich zmienne role w refleksji nad cnotami moralnymi. Pojęciu ludzkości zawsze towarzyszy jednak inne – życzliwości, nawet wtedy, gdy jego pierwotne zastosowanie chyli się ku cnotcie gościnności. Wydaje się, że treści tych pojęć przelewają się w zależności od kontekstu wypowiedzi moralnej, bywa, że wręcz pokrywają się, będąc sobie predykatami, tak jak jest to u Wincentego Szczuckiego: „Ludzkość prawdziwa, czyni lekarza życzliwym przyjacielem wszystkich współbliźnich, dla których w ogóle poświęcać się winien” (Szczucki 1825, 201). Podobnie u Franciszka Dmochowskiego: „Winniśmy ludzkość wszystkim Jestestwom rodzaju naszego, jako członkom powszechnej społeczności. Powinniśmy tym dobrze życzyć i dawać pomoc, od których wzajemnej pomocy i życzliwości potrzebujemy. Mieć ludzkość, jako jej samo imię okazuje, jest to znać i pełnić to wszystko, co każdy człowiek inszym powinien. Ludzkość, jest to cnota człowieka, z samej natury jego wynikająca” (Dmochowski 1826, 125). Być ludzkim oznacza jednocześnie być życzliwym i dobrym. Jest ona warunkiem współżycia między ludźmi i nade wszystko ma dobroczynny charakter. Całe to bogactwo znaczeń, które z ludzkości przelewa się na życzliwość albo wypełnia ludzkość życzliwością, z towarzyszącą miłością i przyjaźnią, dobroczynnością i dobrą wolą jest, twierdzi Barbara Markiewicz, jednym z istotnych elementów dorobku oświecenia (Markiewicz 2015, 359–370).

W nauce obyczajowej ludzkość współwystępuje ze sprawiedliwością, choć ta ostatnia zawsze była cnotą naczelną, z której wynikały pozostałe – argumentuje Grzegorz Piramowicz: „Wszystkie te powinności jednego człowieka względem drugiego, zawiera w sobie sprawiedliwość. Choćby mogły być jakie cnoty, bez tej nicby nie ważyły” (Piramowicz 1811, 21). Na niej „wszystkie inne cnoty się zasadzają” (Dmochowski 1826, 123), ponieważ, według Ignacego Lubicz Czerwińskiego, „ile jest cnót, tyle jest sprawiedliwych czynów” (Lubicz Czerwiński 1810, 41). Dlatego „Sprawiedliwości i ludzkości obowiązki rozkazują nam jak najściślej naszym powinnościom zadość uczynić” (Nikuta 1796, 47). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że od oświecenia w polskiej myśli lekarskiej cnota ludzkości była tą pierwszą, z której wszystkie pozostałe wynikały.

2. Historyczno-filozoficzny kontekst

Charakterystyczną cechą nauki obyczajowej było to, że zazwyczaj uchylała się ona od teoretycznych konkluzji, koncentrując się głównie na praktycznej roli swej wypowiedzi. Złożyło się na to wiele przyczyn, które w „Historii literatury polskiej” wnikliwie akcentuje Michał Wiszniewski. Pierwszą przyczynę stanowi wczesna recepcja myśli

stoickiej (Wiszniewski 1857, 460); drugą późne dotarcie do Polski filozofii scholastycznej oraz wyraźna niechęć do jej uprawiania poza ośrodkami akademickimi: „Jednakże szlachta, a szczególnie panowie uczyć się filozofii scholastycznej za rzecz niegodną swego urodzenia pocztywali” (Wiszniewski 1857, 188). Dlatego tradycja stoickiej myśli nie tylko przenikała polską myśl moralną, ale wręcz stanowiła punkt odniesienia, nosząc w sobie bogactwo antycznej filozofii i etyki, które tworzyły teoretyczny kontekst wypowiedzi moralnej.

Obecny był i Arystoteles wraz z koncepcją cnoty, która kształciła się w człowieku z nawyku do czynienia dobra oraz z cnotą życzliwości, którą określał jako życzenie komuś, co jest dobre ze względu na niego, a która odwzajemniona staje się przyjaźnią. Jest ona uczuciem świadomym dla obdarowującego, dla obdarowanego świadomość ta nie jest konieczna, ponieważ można być życzliwym wobec osoby, której się nie zna, a wie się, że jest choćby uczciwa czy zasługująca na pochwałę: „Życzliwość podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane” (Arystoteles 1996, 1166b). Życzliwości można odmówić osobom nieżyczliwym, także tym, które nie odwdzięczają się za przysługę. Odwdzięczanie się za okazaną życzliwość jest przejawem sprawiedliwości, jednak ten, kto pragnie być życzliwym ze względu na spodziewaną korzyść, takim już nie jest – życzliwość jest bezinteresowna, ponieważ „niesie bezinteresowną pomoc człowiekowi będącemu w potrzebie, nie licząc na żadną korzyść, lecz mając na uwadze wyłącznie dobro wspomaganego” (Arystoteles 1988, 1385a). Jest ona tym większa, im większe dobro przynosi: im bardziej pomniejsza czyjeś cierpienie lub im większą potrzebę zaspokaja. Cechą człowieka życzliwego jest chcieć, czyli mieć pragnienie świadczenia dobra, toteż nie działa on, a tylko wyraża skłonność do działania, inaczej niż w przyjaźni warunkowanej życzliwością – tu jest i chcenie, i działanie (Arystoteles 1996, 1241a). Życzliwość nadto „dotyczy czynów i słów” (Arystoteles 1996, 1193a).

Cyceron uważał zaś, że życzliwość jest podporą najmocniejszą dla ludzi, ponieważ buduje więzi przyjaźni, a ta jest „najdoskonalszą zgodą o wszystkich bozkich i ludzkich rzeczach, złączoną z wzajemną życzliwością i miłością” (Cyceron 1979, 192). Był też głęboko przekonany, że „między dobrymi i zacnymi ludźmi zachodzi konieczna potrzeba wzajemnej życzliwości, a ta jest fundamentem przyjaźni przez przyrodzenie założonym; ale ta życzliwość może się rozciągać do wielu ludzi. Cnota jest czuła i ludzka, nikogo nie odpycha, często czuwa nad obroną całych narodów i ma ich dobro na pieczy, czegoby zapewne nie czyniła, gdyby powszechnej ludzi miłości nieprzychylną była” (Cyceron 1979, 203). Trzeba o nią dbać, o nią również zabiegać, choć haniebne byłoby jej uzyskanie pochlebstwem, bo „Cnota, za którą idzie miłość u ludzi, nie ma być żadnym sposobem na poślednim miejscu kładziona”

(Cyceron 1979, 206). Warunkuje ona to, co między ludźmi jest najcenniejsze, a mianowicie miłość, przyjaźń, dobroczynność i współczucie. Wymaga ona jednak pewnej roztropności, rozeznania się, czy przywiązanie innych nie jest motywowane interesem, czy nie jest ona po prostu zbyt cenna, bo taka właśnie odwodzi przyjaźni. A Życzliwość rodzi się z umiłowania kogoś bądź z uszanowania go: „Co do życzliwości ku nam drugich, najpierwszą naszą powinnością jest temu najwięcej świadczyć, kto nas miłuje; ale o życzliwości nie mamy sądzić obyczajem młodzieńszków z jakiegoś ku nam zapału, ale z długiego jej trwania i stateczności. Jeżeli zaś oddano już nam usługi, tak iż trzeba nie zarabiać dopiero na wdzięczność, ale się odwdzięczyć, większego starania przyłożyć do tego mamy; bo wdzięczność jest najpierwsza ze wszystkich powinności” (Cyceron 1979, 242).

Cnota życzliwości, choć była u Arystotelesa, Seneki i Cycerona bezinteresowna, nie była bezwarunkowa. Stałość życzliwości gwarantowała przyjaźń, która fundowana była na uczuciach miłowania, względnie szacunku bądź wdzięczności. Dlatego od życzliwości można była się uchylić, jeśli zanikały jej warunki: nie można być życzliwym wobec kogoś, kto jest osobą nieżyczliwą albo który się nie odwdzięcza, choć powinien, względnie – kieruje nim jedynie interesowność. Uniwersalizm cnoty życzliwości pojawia się dopiero wraz z religią chrześcijańską w kontekście miłosierdzia, a w filozofii moralnej staje się cnotą naczelną u przedstawicieli szkockiego oświecenia.

Jej główny przedstawiciel, Francis Hutcheson, w życzliwości upatrywał ludzkiego usposobienia, choć w tym pojedynczym afekcie uczestniczącym w boskiej uniwersalnej życzliwości, który może zapewnić szczęśliwość i dobrobyt człowieka oraz społeczności: „Ta dyspozycja, która jest najbardziej doskonała, i w sposób naturalny zyskuje najwyższą aprobatę moralną, jest opanowaną, stałą, uniwersalną dobrą wolą dla wszystkich albo najbardziej rozległą życzliwością” (Hutcheson 1755, 69). Skłonni do niej są ludzie dobrzy, źli zaś – tylko do miłości własnej. Jego założenia w trzech punktach podsumowuje Adam Smith w „Teorii uczuć moralnych”: po pierwsze, życzliwe uczucie przysparza czynom, które w nim znajdują motywację, piękna moralnego, ponieważ życzliwość jest wyrazem troski o bliźniego i jest początkiem tych czynów, które są bezinteresowne; czyny zaś „szkodliwe są często naganne tylko dlatego, iż wykazują brak wystarczającej troski o szczęście bliźniego” (Smith 1989, 451–452); po drugie, jeśli w działaniu motywowanym rzekomo życzliwością można dostrzec inny motyw, to wartość czynu pomniejszona jest o wielkość udziału innego motywu; po trzecie, życzliwość jest tym jedynym motywem, które nadaje każdemu działaniu charakter cnoty.

Smith podziela przekonanie Hutchesona, zgodnie z którym „Czyny przyczyniające się do dobra, wypływają z właściwych motywów (...). Czyny przyczyniające się

do wyrządzenia szkody, wypływają z niewłaściwych motywów” (Smith 1989, 114), dlatego też w czynach oceniane powinny być również zamiary, a nie jedynie skutki, bo uwzględnianie jedynie skutków jest przyczyną zniechęcania do cnoty. Upatruje w życzliwości najwdzięczniejsze i najprzyjemniejsze uczucie, które zaleca obopólna sympatia. Uczucia jednak nie są cnotami, choć te dobre pobudzają do tego, aby być cnotliwymi, jeśli za sprawą sympatii obserwator włączy się w uczucia innej osoby, a ona sama ograniczy ich nasilenie, zapanuje nad nimi, to wtedy, po stronie obserwatora, powstają cnoty miękkie i miłe – „cnota szczerzej życzliwości i wyrozumiałego poczucia ludzkości” (Smith 1989, 29), a po stronie drugiej – „cnoty samozaparcia, niezależności charakteru, panowania nad swoimi emocjami” (Smith 1989, 29). Życzliwość dzięki sympatii, współodczuwaniu z cierpieniami innych pobudza u innych do tych samych uczuć: „obopólny życzliwy stosunek czynią ich szczęśliwymi nawzajem, zaś sympatia wobec tej obustronnej życzliwości sprawia, że są przyjemni dla wszystkich pozostałych osób” (Smith 1989, 55).

David Hume również twierdzi, że uczucia życzliwe „są godne szacunku i pozyskują sobie ludzkie uznanie i przychylność, gdziekolwiek się pojawiają” (Hume 1975, 11), a wobec których jakakolwiek zazdrość milknie, gdy tylko pochwała ujmie ludzką i dobrą cechę człowieka zdolnego nadto do łagodności i delikatności uczuć. Dlatego ze wszystkich cech charakteru na największe uznanie zasługują życzliwość i ludzkość, a dalej przyjaźń i wdzięczność, a także serdeczność i duch obywatelski, uczucia wynikające ze szczerzej sympatii: „o wartości człowieka decyduje przede wszystkim wysoko rozwinięte uczucie życzliwości, i że przynajmniej część wartości tego uczucia wynika stąd, iż służy ono interesom gatunku ludzkiego i przyczynia się do szczęścia społeczeństwa” (Hume 1975, 17), a to za sprawą dobroczynnych następstw jego okazywania. Życzliwość jest cnotą społeczną w sposób naturalny powiązaną z użytecznością, tak jak pozostałe cnoty, choćby uczciwość, wierność czy rzetelność „są przedmiotem pochwały, ponieważ służą bezpośrednio interesom społeczeństwa” (Hume 1975, 94); są nadto korzystne dla samego posiadacza cnót, ponieważ to one są źródłem zaufania i uznania: „W przypadku cnót społecznych wystarczy powiedzieć, że wszelkie postępowanie, które sprzyja dobru zbiorowości, spotyka się z sympatią, pochwałą i szacunkiem tej zbiorowości z racji pożytku i korzyści, jakie czerpie zeń każda jednostka” (Hume 1975, 90).

Życzliwość udziela się, tym, którzy jej doświadczają, i tym, którzy ją dostrzegają u innych, dzięki słodyczy i ciepłu tej postawy, jej serdeczności i szczerości, będącej źródłem wzajemnej ufności i szacunku. Ludzkość i życzliwość są tymi cnotami, które są nieuwarunkowane i niepoprzedzone czymkolwiek – żadnym wzorcem zachowań, dążnością do naśladowania czy przykładem. Nakierowane są na obiekt uczucia: nie

postępuję zatem życzliwie, ponieważ tak należy czynić bądź wziąłem przykład z innej osoby, która tak postępowała, ale jestem życzliwy, bo tego chcę, bo taka jest moja wola etyczna. Jest to przeto motywacja moralnie czysta. Hume jednak wnosi, iż „we wszelkich tego typu decyzjach rozum musi mieć poważny udział; tylko on bowiem pouczyć nas może o tendencjach rozmaitych cech i działań, ukazując korzystne skutki, jakie płyną z nich dla społeczeństwa lub dla danej osoby” (Hume 1975, 140).

Myśl szkockiego oświecenia bliska była także polskiemu. Jej echa można odnaleźć choćby u Franciszka Dmochowskiego, dla którego „moralność do powszechnej życzliwości ku wszystkim członkom społeczności pociąga, lubo z ludzkości przepiśców powinniśmy mieć przychylność ku wszystkim jestestwom rodzaju ludzkiego: z tem wszystkim szczególniejsze ku niektórym osobom przywiązanie czujemy, a to z ponęty miłego pożycia, które przestając z niemi znaleźć się spodziewamy” (Dmochowski 1826, 151). Jednakże życzliwość jest jeszcze treścią pojęcia ludzkości, a ta jest czułością wobec drugiego człowieka, odczuwaniem jego potrzeb, jego nędzy i rozkoszy, wreszcie: życzeniem mu dobra, wspieraniem go, sprzyjaniem mu, po prostu – dobrą wolą, która pozwoli szczerze zająć się losem bliźniego.

3. Życzliwość jako kategoria etyki

Pod koniec XIX w. refleksja etyczna sięga, głównie dzięki Władysławowi Biegańskiemu, który jako pierwszy w Europie podjął się zakwestionowania roszczeń deontologii, utylitaryzmu i etologii, do tematyki uczuć i zalet moralnych. Jego ideał lekarza jako człowieka miłującego ludzkość, filantropa, jest ideałem czynnej życzliwości kierowanej ku chorym. W „Etyce ogólnej” ludzkość wyparta zostaje przez uczucie i cnotę życzliwości, która jest uczuciem wylewnym i z tego powodu, według Biegańskiego, niewiele miejsca zajmuje w myśli antycznej, upatrującej jedynie w cnocie przyjaźni jej pełną obecność. Idąc tropem oświecenia szkockiego wiąże Biegański wszechludzką życzliwość z uczuciem sympatii, względnie ze współczuciem, dlatego, pisze, „Ideał wszechludzkiej życzliwości jest koniecznym warunkiem, jest niezbędnikiem ideału dobra moralnego. Bez niego nie moglibyśmy żadną miarą uzasadnić i obronić dobra moralnego i zasady, że powinniśmy się starać, aby czyny nasze sprzyjały, pomagały urzeczywistnianiu się celów innych ludzi, resp. sprzyjały ich szczęściu” (Biegański 1922, 251). Życzliwość jest ideałem i cnotą zarazem, opartą na przyrodzonym uczuciu sympatii, które to uczucie „uzupełniamy idealnymi pierwiastkami trwałości i powszechności i tworzymy tym sposobem coś nowego, idealny cel. Do celu tego możemy się mniej lub więcej zbliżyć, możemy go w sposób mniej lub więcej zupełny, doskonały osiągnąć. Stąd wynika, że życzliwość, jak każda cnota, dzięki naszym sta-

ranion i wysiłkom, ulega rozwojowi, kształci się” (Biegański 1922, 316). W „Myślach i aforyzmach” Biegański silniej wiąże życzliwość ze współczuciem i jednocześnie nią warunkuje przesłankę aksjologiczną relacji terapeutycznej, a mianowicie zaufanie: „Nie będziesz miał zaufania chorego, jeżeli nie będziesz mu współczuł, gdyż człowiek nigdy nie powierza najdroższego swego skarbu, życia, osobie, której życzliwości nie jest pewien” (Biegański 1925, 55).

Do życzliwość kierowanej do wszystkich ludzi zdolna jest – według Witołda Rubczyńskiego – osoba o ukształtowanej sile woli, o ustalonych dyspozycjach do postanowień i postępów, których zasady stosuje zawsze i wszędzie, bezinteresowna i prawdomówna. Jedynie taka osoba zdobędzie szacunek i zaufanie innych. Życzliwość takich osób nie odtrąca nikogo, kto pragnąłby być dobrym (Rubczyński 1936, 11). Jej samej, jako wyrazu woli bezinteresownej w etycznym znaczeniu, „nie można sobie kupić, ani zakontraktować” (Rubczyński 1916, 80). Życzliwość nadto jest dwojaka: gdy pierwsza osoba podejmuje starania, aby druga miała trwałą dyspozycję do bycia w określonych okolicznościach życzliwą wobec pierwszej; lub gdy druga osoba jest posiadaczem takich cech, które radują pierwszą, ale z powodów ponadosobistych (Rubczyński 1936, 178). Oba są źródłem czynnej życzliwości będącej warunkiem wspólnoty i solidarności międzyludzkiej: „Niemożna więc zbić faktu odczuwania i pragnienia wartości postawy woli, któraby była najpojemniejszą, tzn. ogarniała wszystkich ludzi, starając się ich skłonić do zgodnego współżycia i współpracy, do podniesienia czynnej między nimi życzliwości, usuwania nienawiści i walk.” (Rubczyński 1936, 112). Potwierdza to Władysław Tatarkiewicz, dokonując syntezy poglądów na źródła szczęścia, którymi są: dobra zewnętrzne, uczucia życzliwe, przyjemność pracy oraz przedmioty estetycznego i intelektualnego upodobania – ludzie najwięcej „znajdują szczęścia w uczuciach życzliwych, które właśnie łączą ludzi, jednych z drugimi, szczególnie w miłości i rodzinie” (Tatarkiewicz 1985, 300).

Dlatego, według Rubczyńskiego, życzliwość jest drogowskazem dla działań „przez przewidywanie wartości ziszczalnych na drodze zgodnego pożycia i kooperacji” (Rubczyński 1916, 162). Życzliwość, także poprzez swą łagodność, harmonizuje uczucia, zestraja wartości etyczne, ale „Nieuporządkowana i nieujęta w karby roztropnych przewidywań życzliwość szkodzi wbrew własnym intencjom swoim ulubieńcom. Zaś życzliwość, która wyłącza i odtrąca wszystkich innych poza wybranymi osobami i grupami, pomnaża ilość rozdzźwięków w społeczeństwach i między społeczeństwami, zachowań się stronniczych, prześladowczych, dających najjaskrawsze powody do zarzutu, że są niesprawiedliwe” (Rubczyński 1936, 186). Aby być bezwarunkową i powszechną, a jednocześnie sprawiedliwą i bezstronną, musi ona wspierać się roztropnością, nie rozbudzać siebie jedynie afektem. Na ten aspekt

problemu zwróciła uwagę Maria Ossowska, zastrzegając, że „życzliwość powszechna, oczywiście, jest jak najbardziej sprawiedliwości bliska, ale faktem pozostaje, że na to, by słuchać dyktatów tej ostatniej, trzeba niejednokrotnie zadawać gwałt swoim uczuciom” (Ossowska 1985, 150).

Musi nadto uwzględnić współczucie jako podstawę swojej czynności: „Uczuciowy tedy czynnik w spółudziału w cudzych radościach i cierpieniach, szczęściu i nieszczęściu, wraz ze związaniem z nim, naturalnie przy dostatecznej jego sile, dążeniem, aby sprowadzać i mnożyć jedne a łagodzić i usuwać drugie, staje się dopiero wtedy uchwytłą naukowo wartością etyczną” (Rubczyński 1916, 232). Wtedy jest również świadectwem kultury etycznej, ponieważ jej poczucie odnajduje się wtedy, gdy czyni się coś dla realizacji samej wartości i w oderwaniu od, mniej lub bardziej przewidywanych, skutków jej realizacji.

Kontynuacją etycznych rozważań Rubczyńskiego nad życzliwością jest myśl Czesława Znamierowskiego. Według niego ludziom właściwa jest dyspozycja do dążeń (np. pragnienie, ciekawość, potrzeba towarzyskości) oraz dyspozycja do wzruszeń, które są uczuciami (np. miłość, szacunek, zazdrość). To przeżycia będące źródłem ocen wyznaczających postawę uczuciową: jeśli przeżycie oceniające (dążenie lub wzruszenie) jest przyjemne, ocena jest dodatnia, a obiekt przeżycia jest oceniany jako wartościowy, czyli dobry; jeśli zaś jest ujemna, to ocena jest ujemna, a obiekt ów nie jest postrzegany jako wartościowy. W tym sensie przeżycia te są generatorem ocen, a jednym z ważniejszych generatorów jest „dążenie do tego, by unikać tarć między ludźmi, oraz dążenie, by sobie zapewnić jak najlepszą ocenę naszej oceny u innych ludzi” (Znamierowski 1967, 30). Dążenia te wynikają z potrzeby towarzyskiej – poszukiwania i odczuwania bliskości z innymi oraz z potrzeby uznania w ich oczach. Ono nie pozwala człowiekowi czynić cokolwiek, co naraża go na konflikt bądź dezaprobatę, będąc w ten sposób podstawą kształtowania wskazań lub nawyków składających się na uspołecznienie jednostki, które polega na uwzględnieniu czyichś potrzeb i na dostosowaniu się do oczekiwań innych. Znamierowski nazywa podstawę uspołecznienia utylitarną, gdyż każdy tak zachowuje się, aby jego działania przyniosły mu pożytek. Drugą podstawą zachowań społecznych jest życzliwość powszechna. Jest ona jednak zgoła nieutylitarna, albowiem ma charakter bezinteresowny, nienakierowany na własną przyjemność bądź na usunięcie własnej przykrości: „Człowiek nieraz dąży do czegoś, co nie przynosi mu żadnej korzyści, co okupić musi znaczną czy nawet wielką przykrością: pracuje dla innych, wyrzeka się własnych radości, wystawia na niebezpieczeństwo swe życie, by przysporzyć dóbr innym ludziom, albo uchronić ich przed cierpieniem” (Znamierowski 1967, 31). Są to dążenia odsiebne i nieegoistyczne.

Właściwe im uczucia życzliwe motywują jednostkę do tego, aby innemu zapewnić największy „przydział szczęścia”. Ten rodzaj przychylności wobec drugiego człowieka może być skierowany ku jednostce (życzliwość indywidualna) bądź ku wszystkim tym, którzy doznają cierpienia (życzliwość generalna) oraz – najgłębsza – życzliwość świadomie powszechna: „Zdaje sobie ona wyraźnie sprawę z tego, że się zwraca ku każdemu człowiekowi, że ceni istnienie wszystkich ludzi na równi, że pragnie największego przydziału szczęścia dla każdego z nich, że wreszcie gotowa jest czynem i wysiłkiem własnym poprzeć i zrealizować to pragnienie” (Znamierowski 1967, 32–33). Ona jest pewną i niezawodną przesłanką uspołecznienia; jest nadto czujna i silna oraz niesprzyjająca konfliktom – „Tym samym życzliwość powszechna stwarza między ludźmi więź naturalną, jaką jest zgodność celu” (Znamierowski 1967, 35). Tych zaś, którzy ją wyrażają, darzy się zaufaniem, bo są to ludzie dobrzy.

Życzliwość indywidualna lub generalna to uczucia, którą mogą być umiarkowane, nawet słabe, aczkolwiek nieustępliwe, a ich społeczny odbiór wielce wzmaga je pomiędzy ludźmi i pobudza innych do podobnej postawy. Natomiast życzliwość powszechną Znamierowski traktuje jako naczelną normę moralną: „każdy człowiek powinien być życzliwy powszechnie i życzliwością tą powinien się kierować w każdym swym akcie woli, już jako pozytywnym impulsem do działania, już to impulsem, powściągającym inne działania” (Znamierowski 1967, 48), co oznacza, że powinien sprzyjać największej sumie przyjemności przy najmniejszej mierze cierpienia. Życzliwość ta jest dyspozycją człowieka, nawykiem jego postępowania i – co najistotniejsze – może on ją w sobie ukształtować dzięki woli, wzmacniać ją i rozwijać dzięki wyrabianiu w sobie nawyku do żywego przedstawiania sobie radości i cierpienia innych. Należy więc w sobie pielęgnować tę życzliwość, owe przyjazne uczucia wobec innych ludzi, poprzez powściągnięcie w sobie wszelkich uczuć nieprzyjaznych.

Życzliwość powszechna jako norma naczelną rozbija się na cztery uszczegóławiające. Każdy człowiek w granicach swych możliwości, po pierwsze, powinien „powstrzymać się od wszelkiego działania, które przyczynia komuś cierpienia” (Znamierowski 1967, 50), co zobowiązuje do rezygnacji z działań przyczyniających się do czyichś cierpień. Jest to minimalny wymóg moralny, aby nie mieć w sobie impulsu do czynienia rozmyślnej krzywdy. Po drugie, „winien czynnie zmniejszać sumę cierpień innych ludzi” (Znamierowski 1967, 50), co jest zobowiązaniem do aktywnego usuwania cudzych cierpień, do pobudzenia siebie do tego, aby nieść pomoc w cierpieniu. Po trzecie, „powinien powstrzymać się od wszelkiego działania, które nie pozwala powstawać cudzym radościom” (Znamierowski 1967, 50), co zobowiązuje do nieusuwania źródeł czyichś radości, ponieważ odebranie komuś

radości jest zubożeniem i pomniejszeniem jego przydziału szczęścia. Po czwarte, każdy człowiek „winien czynnie zwiększać sumę zadowolenia wszystkich ludzi” (Znamierowski 1967, 50), co zobowiązuje do czynnego wysiłku pomnażania czyjegoś szczęścia. Ta norma jest pełnym wyrazem życzliwości powszechnej, dzięki czemu człowiek dopiero staje się dobry.

Znamierowski jednak nie absolutyzuje życzliwości nadając jej wymiar powszechności, każdego człowieka zobowiązujący. Nie konstruuje obrazu idealnie dobrego człowieka na podobieństwo oświecenia niemieckiego – „od góry”, absolutyzując jego cechy lub zdolności tak dalece, że wszelkie słabości i ograniczenia wykluczają z pełni człowieczeństwa (np. ze zdolności ludzkiej rozeznania się w dobru i złu). Znamierowski jest daleki od tej antyhumanistycznej tendencji ideowej. Formuje wymagania minimalne, „od dołu”, w przeświadczeniu, zgodnym z oświeceniem szkockim, że każdy człowiek zdolny jest do życzliwości, jednak to, w jaki sposób ją wyraża i przekuwa w działanie zależy od jego możliwości. Nie one zatem są podstawą moralnej oceny człowieka, a sposób ich wykorzystania. Dlatego wprowadza „skalę” bycia zdolnym do powszechnej życzliwości. Wyznacza ją moc działania jednostki, jej siły fizyczne a określają ją wiedza i umiejętność przewidywania związana tak z ze zdolnościami psychicznymi, jak i z doświadczeniem życiowym. Stanowi to o kręgu mocy człowieka i jednocześnie ukonkretnia, indywidualizuje naczelną normę: „Jakie konkretne powinności nakłada naczelną normą moralną na danego człowieka, to zależy od kręgu jego mocy” (Znamierowski 1967, 55). Ów krąg mocy jest enklawą jednostki, którą życzliwość powszechna aprobuje. Nie można bowiem domagać się od kogokolwiek czegoś, do czego nie jest zdolny – „W świetle tych wymogów nie ma człowieka **doskonałego moralnie**, a więc takiego, który by skrupulatnie, bez żadnych wyłomów, spełniał wszystkie swe obowiązki, jakie nań nakłada poczwórna norma naczelną” (Znamierowski 1967, 58) życzliwości. Ta jednak może być otwarta lub zacieśniona: „Życzliwość powszechna ocenia na ogół dodatnio postawy przychyłne wobec ludzi, ujemnie zaś nieprzychyłne. Ale dezaprobuje nieraz zacieśnioną postawę przychylną, która przesłania interesy innych ludzi, a więc na przykład zachłanną miłość macierzyńską” (Znamierowski 1957, 58).

Jest to głęboko humanistyczna koncepcja etyczna, otwarta na człowieka, pokładająca ufność w zdolności człowieka do bycia lepszym dla innych i dla siebie. Ten aspekt myśli etycznej można odnaleźć również w rozważaniach Tadeusza Kotarbińskiego. Postuluje on koncepcję opiekuna społecznego, którego cechuje dobroć, dzielność, wstrzemięźliwość względem pokus i ponęt, silny charakter oraz prawość – a prawy człowiek to ten, „kto da świadectwo prawdzie, i ten kto dotrzyma zapowiedzi i wytrwa przy niej wbrew podszeptom własnego interesu” (Kotarbiński 1987c, 108).

Jego obowiązkiem moralnym jest nie dopuszczać się czynów haniebnych, czyli takich, które zasługują na pogardę. Spolegliwy opiekun to taki, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach. To osoba określona przez godną szacunek motywację charakterologiczną do podejmowanych działań oraz z dominacją uczuciowości właściwej dla dzielności w sprawowaniu opieki. Postawa opiekuna spolegliwego polega na czynnej życzliwości, „nie tylko wobec osób, w stosunku do których zaciągnęliśmy jakieś wyraźne zobowiązanie, lecz to jest postawa uniwersalna wobec wszelkiej istoty zdolnej do cierpienia i której moglibyśmy pomóc własnym wysiłkiem” (Kotarbiński 1987b, 157) – wobec tej istoty, która cierpi albo której zagraża cierpienie. To przejaw ludzkości, wspartej życzliwością i współczuciem.

Kotarbiński rozpisując owe zalety moralne spolegliwego opiekuna, wymienia wprost jego cnoty: dobroć, uczciwość, bohaterstwo, dzielność, opanowanie, dzięki którym może okazać troskę z motywacją życzliwego opiekuna. Jego moralny negatyw to „obraz zdrajcy, egoisty o sercu złośliwym i który, powodując się strachem o własną skórę, a zarazem nie mając ochoty wysilać się dla kogokolwiek, i żeby mieć to za co hulać sobie do woli wedle kaprysu instynktów niepohamowanych, znęca się nad istotami, powierzonymi jego opiece, niegodnym się okazując położonego w nim zaufania i za nic sobie mając zobowiązania zaciągnięte” (Kotarbiński 1987d, 188). Spolegliwy opiekun zaś jest osobą bezinteresowną, chroniącą słabych przed nieszczęściem; jest osobą niecofającą się przed niebezpieczeństwem, nieżałującą niezbędnego wysiłku w świadczeniu pomocy, panującą nad sobą, aby nie osłabić swojej czujności i gotowości do czynu. Opiekun spolegliwy jest ludzki, ponieważ „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” (Kotarbiński 1966, 69).

Jest to koncepcja wyrastająca z tradycji nauki obyczajowej, nadto bliska myśli Znamierowskiego, bo przecież eksponująca życzliwość i współczucie jako te zalety moralnego usposobienia, które są konieczne dla sprawowania opieki, jak również pokrewna i myśli Biegańskiego. Warto więc spojrzeć na tę myśl etyczną jako na wyraz pewnej ciągłości refleksji etycznej, której osią są treści postawy życzliwości, ludzkości i gościnności. Charakterystycznym aspektem myśli etycznej Kotarbińskiego pozostaje również takie określenie kondycji etycznej człowieka, które opiera się na minimum wymogów moralnych. Wypowiadają one dwie fundamentalne reguły: niewyrządzania szkody i niezadawania cierpień oraz troskliwej ochrony słabszych narażonych na krzywdę i cierpienie. Matrycą tych etycznych powinności jest rodzina, z jej relacjami uczuciowymi i odpowiedzialną troską. W „Medytacjach

o życiu godziwym” właśnie w kontekście rodziny pisze: „pamiętajmy o sobie, bądźmy sobie życzliwie pomocni w potrzebie (...). Tylko tyle? Tak, tylko tyle” (Kotarbiński 1966, 107). Spełnienie więc tych wymagań minimalnych możliwe jest wtedy, gdy podziela się uczucia życzliwości i skłania się do podjęcia działań wyrażających odpowiedzialną dbałość, troskę o osobę, nad którą sprawuje się opiekę. Ta etyka minimalnych wymogów moralnych tyczy się jednak rzeczy i spraw dla człowieka wielkich – jego ludzkiego usposobienia i wynikających stąd powinności wobec siebie i innych. Uzasadnia sposobność człowieka do spełnienia owych wymagań, a także akcentuje jego zdolność do samorozwoju moralnego.

Myślą etyczną, która również formułuje minimalny wymóg etycznego postępowania, jest koncepcja Henryka Elzenberga. Jego etyka perfekcjonistyczna jest bez wątpienia stoicka, indywidualistyczna, zgodnie z którą *homo ethicus* „nie czynić **chce** dobrze, ale **być** dobrym; zaś być dobrym (...) znaczy to na pewno **chcieć** dobrze (...). A więc i soteryk nie jest człowiekiem, który by się chciał po prostu wyzbyć zła w czynach, ale takim, który chce się wyzbyć złej woli” (Elzenberg 2001c, 56–57). Ten minimalny wymóg dotyczy czystości moralnej, której wyrazem jest dobra wola. Nią bowiem się kieruje, z niej bowiem wypływa wola etyczna, dzięki której pragnie urzeczywistniać dobro, a jednocześnie unikać zła – „*Homo ethicus* natomiast to człowiek, któremu własna moralność jakoś leży na sercu i który do niej dąży świadomie, oczywiście właśnie dlatego, że się całkiem w porządku **nie** czuje” (Elzenberg 2001c, 49). Należy więc, konkluduje Elzenberg, być człowiekiem wartościowym, czynić dobro, to nade wszystko, do którego ma się największe zamiłowanie.

Aby czynić dobro, należy spełnić dwa warunki. Po pierwsze, należy być samemu dobrym – to postulat egoizmu aksjologicznego: dobro należy mieć w sobie, a dopiero wtedy można je realizować poza sobą – „jak tu tworzyć dobro brudnymi rękami?” (Elzenberg 2001d, 187). Bycie samemu dobrym staje się więc priorytetem – to ujawnianie dobra w sobie. Po drugie, czystość tę gwarantuje wyrzeczenie się, które Elzenberg określa następująco: „Wyrzec się jest to wyzbyć się dobrowolnie rzeczy przez nas požądanej, o ile ją posiadamy, albo również dobrowolnie, przestać (ewentualnie: nie zaczynać) do niej dążyć, o ile jej nie posiadamy, ale mamy pewność albo szansę jej osiągnięcia” (Elzenberg 2001b, 5). Chodzi o wyzbycie się, wykorzenie pożądania, aby zrealizować tę wartość ostateczną, która tkwi w samoprzewycięzeniu siebie. Ta czystość charakteru, idąc tropem Marka Aureliusza, pozwala wtedy również „Skromnie przyjmować, spokojnie tracić” (Aureliusz 2016, 100).

Wtedy otwiera się droga ku miłości człowieka, w której dobra wola bodaj najpełniej się wyraża. W „Kłopotach z istnieniem” Elzenberg pisze, iż czerpie ona z nieprzebranego zasobu dobroci i łagodności: „Kocha się ludzi tak jak rolnik kocha

ziemię: za to co się w nich włożyło; nie tyle za dobro doznane ile za dobro, które myśmy im wyświadczyli” (Elzenberg 1963, 49). To miłość czysta, bezinteresowna, również wolna od uczucia wdzięczności, bo nie o dobro takie chodzi, który dobroczyńca chciałby sam otrzymać. Ta miłość „musi zawierać, jako składnik zasadniczy, życzliwość dla konkretnych żyjących, dla «stworzeń». Bez tego «miłość» życia to tylko nazwa na chciwość życia dla siebie” (Elzenberg 1963, 198). Jednakże owa czystość i samoprzewyciężenie są celem, jak i wymaganiem, aby sprostać w sięganiu po doskonałość etyczną. Aby to uczynić, należy „Zło w sobie wyraźnie, *expressis verbis*, uznać za zło, winę za winę. Trzeba je tak nazwać; bez tego nie wybrniemy z płataniny wykrętów” (Elzenberg 1963, 212). Jeśli więc z tego zła, którego sam jestem winny, nastąpi nieszczęście, to nie należy nosić w sobie poczucia krzywdy i obwiniać innych bądź los, lecz odważnie stanąć wobec zła w sobie, także w tym sensie, aby być zdolnym do przyjęcia ujemnego sądu o sobie. Wtedy jest możliwe dostrzeżenie celu przed sobą, owej doskonałości, bo tylko ona może tchnąć zapał, aby osiągać nawet częściowe drobne postępy – aby być choć trochę lepszym człowiekiem. I raz jeszcze powraca Elzenberg do przesłanki swojej koncepcji: „Trzeba się doskonalić samemu, by stać się powołanym narzędziem doskonalenia drugich, czy świata. Doskonalenie świata przez kogoś, kto nie dba o wartość swą własną, sprawia wrażenie absurdu” (Elzenberg 1963, 263). Ta obłuda, która właściwa jest tym, którzy pragną doskonalić świat swoimi „brudnymi rękoma”, mierzi Elzenberga. Stąd i nacisk na autentyzm ludzkiej egzystencji, co wnikliwie zauważa Włodzimierz Tyburski, pisząc: „Etyka ta akcentuje szczególnie mocno znaczenie wyrzeczenia, heroizmu i doskonałości – cnót tak potrzebnych człowiekowi w jego zmaganiach z niewrażliwym na wartości światem zewnętrznym i przeciwnościami losu. Im to właśnie człowiek winien przeciwstawić własną doskonałość moralną” (Tyburski 1991, 44).

4. Podsumowanie

Życzliwości jest rozmaicie rozpisywana w myśli etycznej: u Rubczyńskiego jest czynną, bezinteresowną i bezwarunkową, harmonizującą ludzkie uczucia i będącą warunkiem wspólnoty oraz międzyludzkiej solidarności; u Znamierowskiego, jako życzliwość powszechna, jest normą moralną powstrzymującą od krzywdzenia innych i motywującą do czynienia im dobra; u Kotarbińskiego określa postawę spolegliwego opiekuna, który wyraża czynną gotowość do służenia pomocą osobom cierpiącym i skrzywdzonym; u Elzenberga natomiast jest dobrą wolą, z której wypływa wola etyczna – i cnotą, której przejawami są czyny wartościowe. Trudno więc nie zgodzić się z konkluzją Piotra Domerackiego, który w życzliwości dostrzeżga załączek wszelkiej

praktyki moralnej, warunków zaistnienia i realizacji pozostałych cnót (Domeracki 2012, 27).

Jeśli więc przyjąć taką, w istocie rzeczy, fundamentalną rolę etyczną życzliwości – jako źródła moralnej praktyki, jako załączka wszelkich wartościowych postaw, to jest życzliwość tą kategorią etyczną, od której należy budować koncepcję etyczną nie tylko wartościowego postępowania, ale i takiegoż życia. Jest wtedy centralną kategorią filozofii moralnej, ponieważ życzliwość jest dobrą wolą ukierunkowaną na inną osobę; jest przychylnością w wyświadczeniu jej dobra. To uczucie, które im jest głębsze, tym silniej skłania do gotowości do pomocnego działania. Jest wtedy usposobieniem moralnym w dwojakim sensie: jako dobroć tkwiąca w człowieku i jako przesłanka do dobrego czynienia. To zatem zdolność moralna, która czyni nas skłonny do pomocy, opieki i troski; która warunkuje dobroczynność, współczucie i szczerść. Z życzliwości wypływa dalej łagodność, cierpliwość i jednocześnie niezłomność, która jest podstawą odwagi. Jest przesłanką nie tylko zaangażowania w relację z innym człowiekiem, ale odpowiedzialności za niego. Jako dobra wola daje siłę w panowaniu nad sobą i w zwalczaniu wszelkich własnych słabości. Jako taka jest więc utrwaloną dyspozycją charakteru moralnego.

Życzliwość jest wtedy cnotą moralną, jest pierwszym wyrazem woli etycznej, aby być dobrym człowiekiem i czynić dobro dla innych. Aby życzyć komukolwiek dobra, musi się samemu być dobrym. Jeśli samemu nie jest się dobrym człowiekiem, wtedy nie wydobędzie się z siebie motywacji do wartościowego postępowania, względnie czynić się to będzie w sposób niewystarczający. Wymaganie bycia życzliwym dla innych jest mierzone absolutem moralnej słuszności, wydobyte spoza ludzkich uczuć albo wycenione skutkiem jego realizacji. To zdolność zwykła, która tkwi w człowieku, a którą potrafi on rozwinąć albo zniweczyć. Jeśli więc przyjąć życzliwość za normę podstawową, za minimalny wymóg moralny, to z przeświadczeniem, które wypowiedział Marek Aureliusz: „Jeśli coś jest dla ciebie bardzo trudne, nie sądz, że to jest niemożliwe dla człowieka w ogóle. Owszem miej to przekonanie, że co jest możliwe dla człowieka i zwykle, to i dla ciebie jest możliwe do osiągnięcia” (Aureliusz 2016, 67).

Jako uczucie skłaniające do przychylności, wymagające samorozwoju emocjonalnego, a wsparte doświadczeniem moralnym, życzliwość jest własnością podmiotową – wewnętrzną motywacją etyczną do przyjęcia wartościowych postaw i do podjęcia cennych dla innych działań. Życzliwość jako dobra wola nie jest arbitralną zasadą wymuszającą postępowanie obowiązkiem nałożonym na jednostkę – jest właśnie cnotliwą skłonnością, chęcią bądź życzeniem bycia życzliwym. Tym różni się od prawa i obowiązku moralnego, że jest inicjowana w działaniu przez podmiot odczuwający i przeżywający, bo – jak pisze Max Scheler – „Obowiązki dają się

przenosić na innych, cnoty zaś nie” (Scheler 1937, 6). I im więcej tych obowiązków jest przypisanych, więcej praw moralnych deklarowanych, tym mniej cnót, a tym więcej ich surogatów musi regulować ludzkie postępowanie.

Dwojako przeto życzliwość uczestniczy w innych cnotach: po pierwsze, nadaje im swoją dobrocią ukierunkowanie na dobroczynny charakter działań; po drugie, przenosi na nie cechę trwałości. Życzliwość bowiem jako cnota istnieje jedynie wtedy, gdy jest trwałym uczuciem kierowanym do ludzi i takąż motywacją do działania na ich rzecz. Nie można być życzliwym jedynie w określonych sytuacjach, w innych zaś nie; podobnie, nie można jej okazywać wobec jednych, wobec innych natomiast nie. Może ona charakteryzować się różną intensywnością bądź zakresem okazywania. Tym niemniej, skłania ona wtedy właśnie do przyjęcia wartościowych postaw i podejmowania takich działań, które będą odpowiedzią na oczekiwania drugiej osoby. To uczestniczenie życzliwości w innych cnotach polega więc na tym, że pobudza ona wartościowe uczucia lub ukierunkowuje na wartościowe działania: nie można być szczerym wobec kogoś, jeśli nie jest się mu życzliwym; nie można być osobą współczującą, stroniąc od życzliwych wobec cierpiącego uczuć; nie można być osobą wyrozumiałą, jeśli z życzliwością nie pochyli się nad słabościami innego.

Życzliwość skłania więc do innych cnót, przede wszystkim do szczerości, cierpliwości, współczucia i dobroczynności. Te zaś umożliwiają przyjęcie innych cnotliwych postaw, które warunkują wartościowe działania. Szczerść bowiem jest podstawą prawdomówności; cierpliwość – wyrozumiałości; współczucie – troski; dobroczynność – poświęcenia. Nie są to więc cnoty istniejące bez wsparcia innych cnót: jeśli bowiem z troski wypływa opiekuńczość, to trudno ją urzeczywistnić bez łagodności warunkowanej przez wyrozumiałość; bycie wdzięcznym za dobroczynne postępowanie jest bodaj niemożliwe, jeśli nie podziela się uczciwości wynikającej ze szczerości. Stąd też bierze się przekonanie, że cnoty pokrywają się zakresowo, a one jedynie w sposób konieczny wymagają swojej obecności, ponieważ tylko dzięki tej współobecności możliwe jest unikanie wadliwego postępowania, a co niemniej istotne: jedynie dzięki tej współobecności możliwa jest integralność charakteru moralnego.

Bibliografia

- Arystoteles. 1996. „Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach”. In *Dzieła wszystkie*, T. 5. Translated by D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1988. *Retoryka-Poetyka*, Translated by H. Podbielski. Warszawa: PWN.
- Aureliusz M. 2016. *Rozmyślania*. Translated by M. Reiter, Gliwice: Helion.

- Bacon F. 1909. *Szkice polityczno-etyczne*, Vol. 1, Translated by S. Pyrowicz, Warszawa.
- Biegański W. 1922. *Etyka ogólna*. Lwów-Warszawa: B. Połoniecki.
- Biegański W. 1925. *Mysli i aforyzmy o etyce lekarskiej*. Częstochowa: A. Gmachowski.
- Brodziński K. 1874. „Synonimy polskie”. In *Pisma Kazimirza Brodzińskiego*, Vol. VII, *Proza*. Poznań: Gebethner i Wolff.
- Cyceron. 1979. *Pisma filozoficzne*, Vol. II, Translated by E. Rykaczewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Dmochowski F.K. 1826. „O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych”. In *Pisma rozmaite*, T.2, Warszawa: N. Glücksberg.
- Domeracki P., Jaranowski M., Zdrenka M.T. 2012. *Sześć cnót mniejszych*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Elzenberg H. 1963. *Kłopoty z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Znak.
- Elzenberg H. 2001a. *Pisma estetyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Elzenberg H. 2001b. „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniania?”. In H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Elzenberg H. 2001c. „Ideal zbawienia na gruncie etyki czyste”, In H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Elzenberg H. 2001d. „Rzeczywista podstawa etyki”. In H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin: W ydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Godebski C., Kossecki K. 1804. *Moralność*. Zabawy Przyjemne i Pożyteczne 3.
- Hume D. 1975. *Badania dotyczące zasad moralności*, Translated by A. Hochfeld, Warszawa: PWN.
- Hutcheson F. 1755. *A System of Moral Philosophy in Three Books*, Vol. I. London.
- Koźłataj H. 1845. *Korrespondencya listowna z Tadeuszem Czackim*. Kraków: Drukarnia Uniwersytecka.
- Koncewicz L. 1830. *Nauka moralna o powinnościach człowieka względem siebie samego ułożona dla użytku klas wyższych szkół wojewódzkich*. Warszawa: XX. Pijarzy.
- Kotarbiński T. 1966. *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kotarbiński T. 1987a. *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński T. 1987b. „Niektóre problemy etyki niezależnej”. In T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński T. 1987c. „O istocie oceny etycznej”. In T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński T. 1987d. „Zagadnienia etyki niezależnej”. In T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.

- Krasicki I. 1803. *Dzieła Prozą*, Vol. IV. Warszawa: F.K. Dmochowski.
- Kraśniński A.S. 1886. *Słownik synonimów polskich*, Vol. I. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Lelewel J. 1823. *Bibliograficznych ksiąg dwoje*, Vol. I. Wilno: J. Zawadzki.
- Linde S.B. 1808. *Słownik języka polskiego*, Vol. I (2). Warszawa.
- Lubicz Czerwiński I. 1810. *Cenzor w oycu, czyli wykład cnót i wystawa wad*. Lwów: J. Schnayder.
- „Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju”. 2000. In *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, Vol. I, *Okres saski 1700-1763*, ed. by M. Skrzypek, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Markiewicz A. 1810. *Nauka obyczajowa o obrzydzeniu występków, wad i przesądów a zamiłowaniu prawdy, cnoty i przymiotów towarzyskich do ukształcenia młodzieży na dobrych ludzi, obywateli i urzędników stosowna*. Kraków.
- Markiewicz B. 2015. „O życzliwości”. In *Filozofia. Etyka. Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze* edited by P. Domeracki, A. Grzeźliński, R. Wiśniewski, . Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Marquard O. 1994. *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, Translated by K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Nikuta M. 1796. *Przywoity y stosowny do szczęśliwego życia myślenia sposób w gruntownej nauce krótko zebrany*. Kraków.
- Ossowska M. 1985. *Normy moralne próba systematyzacji*. Warszawa: PWN.
- Piramowicz G. 1811. *Nauka obyczajowa dla ludu*. Warszawa.
- Rubczyński W. 1936, *Etyka*, Vol. III. Lublin: KUL.
- Rubczyński W. 1916. *Zarys etyki*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Rzewuski H. 1851. *Pisma Henryka hrabi Rzewuskiego*, Vol. II. Petersburg: B.M. Wolff.
- Scheler M., 1937. *O rehabilitacji cnoty*. Translated by R. Ingarden, S. Kołaczkowski, Warszawa: Instytut Literacki.
- Smith A. 1989. *Teoria uczuć moralnych*. Translated by D. Petsch, Warszawa: PWN.
- Stroynowski H. 1785. *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej, y prawa Narodów*. Wilno: Drukarnia Królewska przy Akademii.
- Szczucki W. 1825. *Propedeutyka do nauk medycyny*. Warszawa: J. Puksza.
- Tatarkiewicz W. 1985. *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
- Tyburski W. 1991. „Etyka perfekcjonizmu Henryka Elzenberga”. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia* 12 (1991).
- Znamierowski C. 1967. *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*. Warszawa: PWN.
- Znamierowski C. 1957, *Zasady i kierunki etyki*. Warszawa: PWN.

Abstract

Benevolence as a Virtue in Polish Moral Philosophy

The concept of benevolence in Polish tradition of moral philosophy is derived from the notion of hospitality. The content of the commitment to hospitality fulfils the idea of humanity. Due to the inspiration coming from the Scottish Enlightenment, at the turn of the 19th century, hospitality morphs into the category of benevolence. Benevolence is seen as a source of moral virtue and practice, as a basis of valuable attitudes and a fundamental principle of social life. The author refers to the thought of Witold Rubczyński, Czesław Znamierowski, Tadeusz Kotarbiński, and Henryk Elzenberg to establish that benevolence, as a selfless and unconditional value, is the most desirable moral merit, which should be cultivated and nurtured for the improvement of social coexistence.

Keywords: moral philosophy, virtue, benevolence, ethics

Nota biograficzna / Biographical Note

dr hab. Jarosław Barański – Kierownik Zakładu Humanistycznych Nauk Lekarskich na Uniwersytecie Medycznym we Wrocławiu.

dr hab. Jarosław Barański – Head of Department of Humanistic Sciences in Medicine at Wrocław Medical University.