

W sprawie realizmu praktycznego

Realizm praktyczny jest koncepcją etyczną Tadeusza Kotarbińskiego, która spotkała się z poważną krytyką — głównie ze strony Henryka Elzenberga. Autor artykułu, uznając słuszność niektórych zarzutów Elzenberga, stara się ich uniknąć dzięki interpretacji postulatu realizmu praktycznego, sugerowanej przez pewne wcześniejsze teksty Kotarbińskiego. Postulat ten, tak rozumiany, nie wyznacza naczelnego ideału naszego postępowania, tylko podaje warunek moralnej dopuszczalności dążenia do przyjętego przez nas ideału. Warunkiem tym ma być nasza troska o dobro innych ludzi, w szczególności — „obrona ich przed nieszczęściem”.

Doktryna realizmu praktycznego jest koncepcją etyczną Tadeusza Kotarbińskiego, która budzi bodaj najwięcej wątpliwości i sprzeciwów. Wyłożona w roku 1948 w rozprawie *Realizm praktyczny*¹ z najbardziej zasadniczą krytyką spotkała się ze strony Henryka Elzenberga w jego artykule *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego* z roku 1963² (na którą to krytykę, nawiasem mówiąc, Kotarbiński nigdy nie zareagował). Krytykę Elzenberga przypomniał w swych wypowiedziach Bogusław Wolniewicz; ostatnio uczynił to w roku 2001 w artykule *Kotarbiński i Elzenberg*³. W odróżnieniu od jego wypowiedzi wcześniejszych, ta ostatnia zawiera w zasadzie obronę doktryny Kotarbińskiego przed krytyką Elzenberga. Odwrotnej ewolucji uległ mój stosunek do realizmu praktycznego. Akceptując go kiedyś bez zastrzeżeń, dziś skłonny jestem uznać słuszność niektórych zarzutów Elzenberga. Toteż za postulatem realizmu praktycznego gotów się jestem opowiedzieć tylko pod warunkiem pewnych jego ograniczeń. Taką ograniczoną wersję tego postulatu sugerują, w moim przekonaniu, pewne wcześniejsze teksty Kotarbińskiego; mam tu przede wszystkim na myśli jego, pochodzące z roku 1934, *Idealy*⁴ — zwłaszcza te z nich, które poświęcone są pojęciom *Cnoty* i *Powinności*. One to pozwalają wydobyć to, co w doktrynie realizmu praktycznego wydaje mi się dostatecznie przekonujące.

Idea realizmu praktycznego jest u nas na ogół dobrze znana. Ograniczę się więc w tym miejscu do paru tylko słów przypomnienia. Realistę praktycznego charakteryzuje Kotarbiński jako kogoś, kto „trafnie ustala hierarchię ważności względów”⁵. Zgodnie z tą hierarchią „ważniejsze jest to, co zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla”⁶. Realista praktyczny rozumie, że „najcenniejsze są działania najważniejsze i że najrozumniejszym wyborem spośród działań możliwych jest ten, który polega na wybraniu działania naj-

¹ T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny* [1948], [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1, *Mysli o działaniu*, PWN, Warszawa 1957, s. 680–698.

² H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, TNT, Toruń 1966.

³ B. Wolniewicz, *Kotarbiński i Elzenberg*, [w:] B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości III*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa 2003, s. 73–79.

⁴ Zob. [w:] T. Kotarbiński, *Wybór pism*, dz. cyt.

⁵ T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny*, dz. cyt., s. 685.

⁶ Tamże, s. 688.

ważniejszego⁷. Takimi działaniami zaś są te, które polegają na „obronie przed brakami elementarnymi, czyli na zaspokajaniu potrzeb podstawowych: potrzeby utrzymania życia i zdrowia”⁸.

Doktrynę realizmu praktycznego określa Elzenberg jako „etykę walki z cierpieniem”. Nakazuje nam ona bronić siebie i — przede wszystkim — drugich od wszelkiego zła; że zaś nie ma takiej sytuacji życiowej, w której by w zasięgu naszego możliwego działania nie znalazło się jakieś zło do zwalczania, człowiek rozumny poświęci się wyłącznie walce ze złem. A „zło” — to, w kontekście realizmu praktycznego, wszelka „klęska”, czyli wszystko to, co od strony subiektywnej wzięte nazywamy „cierpieniem”.

Te postulaty pociągają za sobą pewne doniosłe i szokujące konsekwencje. Formuluje je i wyraża dobitnie sam Kotarbiński. Konsekwencje te dotyczą stosunku realisty praktycznego do takich — wyraźnie wymienionych przez autora — wartości, jak: nauka, sztuka czy miłość (zwana przez autora „erosem”). Wszystkie te dziedziny życia są uznane za ważne tylko o tyle, o ile dostarczają ochrony przez jakimś złem — przed klęską, nieszczęściem. Nauka jest ważna dlatego, że od strony praktycznej przyczynia się do obrony przed klęskami elementarnymi, od strony teoretycznej zaś — do obrony przed „stanem nienasylenia poznawczego”⁹. Sztuka ważna jest nie dlatego, że stwarza piękno, lecz dlatego, że zapobiega brzydocie. Miłość ma czerpać swą ważność z faktu, iż „namiętność zatamowana pociąga za sobą stan bólu, urazu [...] — stan klęski”¹⁰. W takim stosunku do wymienionych dziedzin widzi Elzenberg wyraz ich jaskrawej deprecjacji. „Żeby (zdaniem realisty praktycznego — M.P.) czyn był uzasadniony („rozumny”), trzeba, żeby jego motywem była chęć uniknięcia (zwalczania, uchylenia) jakiegoś cierpienia. Prowadzi to do wyników rażących i paradoksalnych. O ile np. słuchania muzyki poważnej, w sposób niegodny jej natury, nie podciągniemy pod pojęcie „odprężenia” i „odpoczynku”, grzeszy ten, kto idzie na koncert, by usłyszeć Czerny-Stefańską, nie grzeszy, kto — po to, by uniknąć rozrastającej się w klęskę przykrości nieusłyszenia”¹¹. W sumie — konkluduje Elzenberg — „realizm praktyczny stanowi uderzenie w kulturę”¹².

Realizm praktyczny niszczy też, zdaniem Elzenberga, normalne poczucie sensowności życia. Po co żyć tylko, by życia bronić? Na twierdzenie Kotarbińskiego, że „warto jest żyć i działać, jeżeli pomaga się ludziom”, Elzenberg odpowiada, że warto to robić po to, by ludzie mogli nie tylko żyć, ale także obcować z tymi lub innymi — jak mówi poeta — „światnościami” świata. W koncepcji Kotarbińskiego warunek ten nie jest spełniony. „Wszyscy wszystkich tylko chronią przed klęską. A takie życie nie zasługuje na to, by je podtrzymywano”¹³.

Te krytyczne uwagi Elzenberga brzmią dziś dla mnie bardziej przekonująco niż dawniej. A jednocześnie Kotarbińskiego „etyka walki z cierpieniem” pozostaje nadal trafnym wyrazem moich najgłębszych poczuc moralnych. Okazuje się jednak w świetle Elzenbergowskiej krytyki, że etyka ta wymaga innego ujęcia pojęciowego. Wyraźnie stwierdzony

⁷ Tamże, s. 688–689.

⁸ Tamże, s. 691.

⁹ Tamże, s. 693.

¹⁰ Tamże, s. 696.

¹¹ H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelnie wartości życia ludzkiego*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, dz. cyt., s. 134.

¹² Tamże, s. 135.

¹³ Tamże.

winien być moralny charakter postulatu głoszonego przez realistę praktycznego. Przyjęta przez niego hierarchia ważności jest pewną hierarchią moralną; to ze względów moralnych wybierać on powinien zawsze działania wedle tej hierarchii najważniejsze. Ale wzgląd moralny nie jest jedynym względem wartościującym. Oprócz wartości moralnych istnieją przecież wartości inne, prócz dóbr i ideałów moralnych, istnieją dobra i ideały o treści pozamoralnej. Do tych ostatnich należą przede wszystkim dobra, które najogólniej określić można jako „eudajmoniczne”. Ich przykładem — czy może raczej najogólniejszym rodzajem — jest dobro zwane „szczęściem”. Niejasne to i niejednoznaczne pojęcie, mimo mnogości poświęconych mu analiz — wśród nich pięknego traktatu Władysława Tatarkiewicza¹⁴. Nie próbując tu podawać jeszcze jednej definicji „szczęścia”, chcę tylko podkreślić pewne jego własności, ważne dla dalszych rozważań.

Taką własnością jest przede wszystkim jego nieunikniona subiektywność, którą tak mocno akcentuje Tatarkiewicz, przeciwstawiając ją obiektywności moralnego dobra. Bo też za istotny element szczęścia uważa zadowolenie z życia, definiując szczęście wprost jako „pełne, trwałe i uzasadnione zadowolenie z życia wziętego w całość”¹⁵. Nie ulega zaś wątpliwości, że to, w czym ludzie takie zadowolenie znajdują, zależy w sposób istotny od typu ich osobowości. Jedni mogą je znajdować w twórczości, naukowej czy artystycznej, inni — w przeżyciach miłości, a jeszcze inni — w świadomości własnej doskonałości moralnej. Czy można powiedzieć, że któraś z tych możliwości jest wyborem właściwym — czy choćby właściwym dla wchodzącej w grę osoby? Jeśli można mówić tu o „właściwości” takiego wyboru, to nie będzie to na ogół kwalifikacja moralna. To, w czym ktoś widzi swoje szczęście, nie stanowi samo przez się sprawy moralnej. Jest to w zasadzie problem „felicytologiczny”, a nie etyczny. Decydują o jego ocenie względy „roztropnościowe” raczej niż ściśle moralne; jeden ideał szczęścia bywa nie tyle moralnie lepszy, ile „mądrzejszy” od innego. Właściwa ocena moralna danego ideału szczęścia dotyczy nie jego samego, tylko stosunku, w jakim moje dążenie do tego ideału pozostaje do dążeń innych ludzi. Czy dążąc do własnego szczęścia liczę się ze szczęściem innych ludzi? Czy troszczę się również o ich dobro? I na czym właściwie moja troska o innych ma polegać? Czego powinna dotyczyć? Jak daleko powinna sięgać?

Postulat realizmu praktycznego jest pewną próbą odpowiedzi na te pytania. Realista praktyczny, jak widzieliśmy, każe nam przede wszystkim bronić ludzi przed nieszczęściem, przed klęską. To w tej dziedzinie naszego postępowania obowiązywać ma przyjęte przez niego kryterium wyboru: wybór działania najważniejszego — zapobiegającego największemu złu lub takie zło uchylającego. Postulat realizmu praktycznego, w ten sposób traktowany, nie stanowi czegoś w rodzaju jedyne go czy naczelnego ideału naszego postępowania. Stanowi raczej warunek moralnej dopuszczalności naszego dążenia do obranego przez nas ideału.

Warto zauważyć, że podobny punkt widzenia znalazł wyraz we wcześniejszym, wspomnianym już, eseju Kotarbińskiego, poświęconym pojęciu *Powinności*. Píše w nim autor, że postępowanie w każdym przypadku wedle zasad moralnego obowiązku jest czymś

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1962, wyd. szóste. Ostatnio problemy związane z tym pojęciem poruszał Paweł Więckowski w artykule *Szczęście — nowe teorie i stare pytania*, [w:] *Mysli o języku, nauce i wartościach*, red. W. Strawiński, M. Gryganiec, A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, s. 490–496.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 21–22.

„trudnym do zniesienia dla istot zamiłowanych w życiu swobodnym. Uznają i one obowiązki, lecz jako parkan przy drodze, nie jako drogowskaz przewodni. W zasadach moralnych widzą tacy ludzie słuszne ograniczenia swawoli, lecz nie starczą im one za pierwsze hasło bytu ani za oś organizacji działań”¹⁶. Ustosunkowując się do takiego stanowiska, autor wyznaje, że „cała sympatia sprawozdawcy jest po stronie takich typów swobodnych”¹⁷.

Gdyby wyrażony tu punkt widzenia odnieść do doktryny realizmu praktycznego, otrzymalibyśmy interpretację tej doktryny, zbliżoną do tego jej rozumienia, którego próbuję bronić w niniejszej wypowiedzi. Za rozumieniem tym przemawia również to, co Kotarbiński głosi w swym eseju dotyczącym pojęcia *Cnoty*, w którym rozważa „spór o pierwszeństwo między cnotą a szczęściem”. „Które z nich jest dobrem naczelnym? Co ważniejsze, szczęście czy cnota?”¹⁸ Perfekcjonście, który jako główną wytyczną postępowania obiera dążenie do doskonałości moralnej, przeciwstawia autor wyznawcę prymatu szczęścia. „W jego planie cnota o tyle tylko się mieści, o ile potrzebna jest do czyjegós szczęścia, a nawet ściślej — chodzi mu o cnotę w tej tylko mierze naprawdę, w jakiej jest ona potrzebna do obrony przeciwko nieszczęściu”¹⁹. Cała treść rozumnego sumienia sprowadza się do walki z cierpieniem. Konkluzją tego stanowiska, ważną dla naszych rozważań, jest (przypomniane już kiedyś przeze mnie) twierdzenie o posmaku pewnego paradoksu: „Doskonałość [...], jak medycyna, potrzebna jest do tego, by niszczyć to, co czyni ją niezbędną”²⁰.

Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że odejście od tego punktu widzenia w powojennym wykładzie realizmu praktycznego było skutkiem tragicznych doświadczeń ostatniej wojny, pogłębiających rygoryzm moralnego stanowiska autora. W świetle cytowanych wyżej wcześniejszych jego poglądów akceptowalne wydaje się stanowisko, które głosi, iż szczęście jest dobrem naczelnym, a cnotą jest dążenie do szczęścia własnego w sposób, który uwzględnia szczęście cudze, a więc — w myśl realizmu praktycznego — broni innych przed istniejącym lub grożącym nieszczęściem. Stanowisko to zakłada, że poczucie sensowności życia daje nam nie tylko realizacja wartości moralnej — owej obrony przed klęską — ale i realizacja wartości innych, składających się na właściwy nam ideał szczęścia, a więc pewnych wartości „eudajmonicznych”. Należać do nich może — tak, jak tego chciał Elzenberg — nasz bierny i czynny udział w kulturze, uczucie miłości i przyjaźni, zachwyt nad pięknem świata, odczucie jego metafizycznego sensu — to wszystko, co nazywał on „światnościami” świata. Kotarbiński próbował nas przekonać, że sama realizacja postulatu realizmu praktycznego zapewnia nam poczucie sensowności naszego życia, jego afirmacji. Przypomnijmy jego słowa: „Warto jest żyć i działać, jeśli pomaga się ludziom godnym kochania. W ogóle fascynującą, porywającą jest rzeczą czynić rzeczy ważne ze świadomością ich wagi”²¹. Krytyka Elzenberga, jak widzieliśmy, podważa to przekonanie. „Warto jest się całkowicie poświęcić chronieniu ludzi przed klęską, jeżeli w życiu ludzkim, skądinąd, jest jakaś treść pozytywna”²². A w koncepcji Kotarbińskiego na tej wzajemnej obronie przed złem treść życia ostatecznie się wyczerpuje. Otóż przy proponowanym ograniczeniu po-

¹⁶ T. Kotarbiński, *Idealy*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1: *Mysli o działaniu*, PWN, Warszawa 1957, s. 480.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 465–466.

¹⁹ Tamże, s. 473.

²⁰ Tamże.

²¹ T. Kotarbiński, *Realizm praktyczny*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1: *Mysli o działaniu*, PWN, Warszawa 1957, s. 695.

²² H. Elzenberg, *Realizm praktyczny w etyce a naczelnne wartości życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 135.

stulatu realizmu praktycznego do sposobu realizacji naszych ideałów życiowych, a nie do ich treści, zarzut Elzenberga traci swoje zastosowanie.

Przekonanie Kotarbińskiego o atrakcyjności czy szczęśliwości postawy realisty praktycznego wydaje się wątpliwe i z innych względów. Obrona kogoś przed nieszczęściem zakłada z reguły cierpienie tego, komu pomagamy. Jeśli naprawdę pragnę mu pomóc, motywem mojego działania jest współczucie z jego cierpieniem — uczucie litości, jakie to cierpienie we mnie budzi. (W pierwszej prezentacji swojego stanowiska etycznego, w roku 1914, Kotarbiński nazwał je wprost „etyką litości”²³). Ale współczując komuś cierpiącemu, sam cierpię również. Litość jest cierpieniem — niekiedy cierpieniem trudnym do zniesienia. A przy tym moja pomoc człowiekowi cierpiącemu nie zawsze jest skuteczna — nie zawsze więc potrafi uwolnić go od cierpienia. Wszystko to sprawia, że konieczność owej postulowanej przez realizm praktyczny „walki z cudzym nieszczęściem” trudno uznać za coś pożądanego. Trudno zakładać, że tak pojęta cnota daje nam poczucie szczęścia. Stąd owo cytowane, paradoksalnie brzmiące twierdzenie, iż cnota „potrzebna jest do tego, by niszczyć to, co czyni ją niezbędną”. Walczymy z cierpieniem po to, aby nie trzeba było już walczyć z cierpieniem.

Są jednak etycy, którzy ten wniosek kwestionują. Widzą oni w postawie i postępowaniu realisty praktycznego, poświęcającego się dla obrony innych przed cierpieniem, wartość tak wielką, że jej brak byłby istotnym zubożeniem życia ludzkiego. Czyny miłosierdzia są tym, co świadczyć ma o wielkości człowieka. Trudno mi podzielać ten punkt widzenia. Aby odczuwać litość, musi być ktoś, kto litość budzi, a więc ktoś, kto cierpi. Lepiej więc chyba, by nie było się nad kim litować. To, co jest moralnie cenne, to dyspozycja do reagowania współczuciem na nieszczęście drugiego człowieka, gotowość bronięcia go przed nim. Pragnąłbym jednak, aby ta dyspozycja nigdy nie musiała się aktualizować, aby nikt tej obrony w rzeczywistości nie potrzebował. Rzecz jasna, że jest to stan rzeczy nieosiągalny, ale jest to stan pożądaný. Inaczej zdają się sądzić ci, którzy w przeżyciach moralnych widzą najcenniejsze przeżycia człowieka — odczucia najwyższej „wzniosłości” czy „świętości”. Ci jednak, którzy dostrzegają w nich przede wszystkim bolesne uczucie litości, woleliby, żeby do nich okazji nie było.

Przeprowadzona tu przeze mnie, i sugerowana przez pewne uwagi Kotarbińskiego, interpretacja realizmu praktycznego — nie jako „przewodnego drogowskazu”, tylko jako „parkanu przy drodze” — może mimo wszystko nie uchylać niektórych zarzutów Elzenberga. Należy do nich — cytowany już przez nas — zarzut zwracający uwagę na to, że ponieważ w zasięgu naszego działania zawsze jest jakieś zło do zwalczania, realista praktyczny powinien poświęcić się całkowicie walce ze złem, wyrzekając się dążenia do innych wartości życiowych. Przyznać trzeba w odpowiedzi na ten zarzut, że stopień realizacji postulatu realizmu praktycznego może być różny, zależny od stopnia naszej wrażliwości moralnej. Rozważałem kiedyś ten problem w artykule: *Czy moralna doskonałość jest naszą powinnością?*²⁴ i chciałbym się do niego odwołać w tej dyskusji. Chcę zwrócić uwagę na to, że skrajna interpretacja postulatu realizmu praktycznego pokrywa się w swej istocie z ewangelicznym wezwaniem „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego” (gdzie sens owej „miłości” oddaje najlepiej pojęcie „*caritas*”). Przy tej interpretacji postulat ów wzywa mnie do tego, aby nieść pomoc każdemu, kto tej pomocy nie mniej ode mnie potrzebu-

²³ T. Kotarbiński, *Utylitaryzm a etyka litości*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1, *Myśli o działaniu*, dz. cyt.

²⁴ M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 135–141.

je, i któremu pomóc jestem w stanie. W rezultacie jest to wezwanie do życia dla innych — wezwanie, któremu sprostać mogą tylko nieliczni, których — tak jak brata Alberta czy Matkę Teresę — można nazwać „moralnymi świętymi”. Wydaje się jednak, że tak skrajnej wersji postulat realizmu praktycznego nie wymaga nawet sam jego twórca. Wprowadza on bowiem w swej etyce pojęcie podopiecznego i czynną troskę o dobro innych ludzi — obronę ich przez nieszczęściem — ogranicza na ogół do kręgu podopiecznych danego podmiotu etycznego. To wyróżnienie podopiecznych motywowane jest głównie konfliktowością interesów naszych bliźnich i koniecznością opowiedzenia się po którejś ze stron konfliktu. Decydować o tym może rodzaj więzów, jakie skądinąd nas z tymi ludźmi łączą. Niektórzy z nich mają większe niż inni prawo oczekiwać od nas pomocy w nieszczęściu; dotyczy to w szczególności naszych bliskich. Przede wszystkim zobowiązany się czuję do pomocy temu, komu ja tylko pomóc jestem w stanie, i kto tej pomocy potrzebuje bardziej, niż kosztuje mnie jej udzielenie. Jest to realizm praktyczny, który Wolniewicz we wspomnianej na wstępie wypowiedzi określa jako „nieprzerysowany” — realizm, który godzi się z tym, że „nie każde zło woła o naszą interwencję”.

Mój stosunek do realizmu praktycznego podsumowałbym więc w słowach następujących. Jest to doktryna oceniająca nasze postępowanie pod względem moralnym; wybór „rozumny”, jaki nam ta doktryna dyktuje — to wybór właściwy moralnie. Tak rozumiany postulat realizmu praktycznego trafnie, w moim poczuciu, wyraża głos naszego sumienia. Sumienie to istotnie wzywa nas do „walki z cudzym nieszczęściem”. Postępowania takiego nie można jednak utożsamiać z dążeniem do tego, co traktujemy jako nasz naczelny ideał życiowy. Ideałem takim jest raczej — właściwie rozumiane — szczęście, a postulat realizmu praktycznego dotyczy jedynie sposobu dążenia do naszego szczęścia. Ma to być sposób wykazujący troskę o szczęście innych ludzi — przede wszystkim o „obronę ich przed klęską”. Nie chodzi więc o dążenie do „cnoty” jako życiowego ideału, tylko o dążenie do przyświecającego nam ideału „cnotliwą” drogą.

On the practical realism (summary)

Practical realism is the ethical conception of Tadeusz Kotarbiński, which has met with serious criticism — first of all by Henryk Elzenberg. The author of the article considers some aspects of that criticism correct. He also tries to show how the criticism can be avoided by offering an interpretation of the postulate of practical realism suggested by some earlier texts of Kotarbiński. So understood, the postulate is not seen as the main ideal of life, but as a moral condition which our striving for that ideal should satisfy. The condition requires us to care for others, especially by “defending them against misfortune”.