

# Ryszard Wiśniewski

---

## Recepcja etyki Tadeusza Kotarbińskiego w Polsce

---

Etyka 39, 21-33

---

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Recepcja etyki Tadeusza Kotarbińskiego w Polsce

Artykuł jest szkicem odpowiedzi na pytanie: dlaczego etyka Tadeusza Kotarbińskiego, będąc w istocie typem dobrze znanej filozofom etyki autonomicznej, a normatywnie bliska ideom chrześcijańskiego miłosierdzia, stała się popularna i żywo dyskutowana w Polsce drugiej połowy XX wieku. Autor omawia ówczesne dyskusje, wskazując na powody zainteresowania stanowiskiem etycznym Kotarbińskiego w kręgu polskich myślicieli chrześcijańskich (ich siedzibą był Katolicki Uniwersytet Lubelski). Jego źródeł upatruje w reakcji na program niezależnienia postaw etycznych od sporów światopoglądowych. Jednocześnie zwraca uwagę, że w kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej i jej wpływów etyka Kotarbińskiego miała poparcie, ale i spotkała się z krytyką. Zastrzeżenia epistemologiczne wobec niej wysuwała Maria Ossowska. Po stronie Kotarbińskiego opowiedział się Tadeusz Czeżowski, występujący z bardziej precyzyjnie sformułowaną ideą etyki empirycznej, wykazując z czasem, że jest to etyka typu aksjomatyczno-dedukcyjnego, a nie indukcyjnego. Akceptując intuicjonizm jako epistemologiczny fundament etyki, do normatywnych idei Kotarbińskiego nawiązywali w sposób twórczy również Ija Lazari-Pawłowska i Marian Przełęcki.

Autor przekonuje, że nie jest bezzasadnym przypuszczenie, że program uniwersalnej etyki, niezależnej od sporów światopoglądowych i religijnych, wpłynął także na Marka Fritzhanda interpretację etyki w marksizmie oraz korespondował z tendencjami do budowania etyki dialogu i odpowiedzialności w polskich dyskusjach etycznych w czasach dominacji etyki światopoglądowej.

Filozofowie — etycy rzadko biorą udział w debatach publicznych, rzadko inspirują dyskusje etyczne w sprawach budzących spory i emocje społeczne. Pod tym względem, zwłaszcza w świecie medialnym, wypierają ich od dawna autorytety religijne, artystyczne, polityczne, i to niezależnie od tego, czy ta autorytatywność jest ugruntowana w autentycznym dorobku intelektualnym, czy tylko jest urzędowa lub wynika ze sławy (gwiazdorstwa) w jakiejś innej dziedzinie. Tadeusz Kotarbiński należał do nielicznych wyjątków w tym względzie, nie stronił od zabierania głosu w publicznych sprawach, był typem myśliciela obecnego w życiu społecznym.

Hasło etyki niezależnej, które stało się nazwą własną jego programu etycznego, w odbiorze społecznym nabrało charakteru dość dwuznacznego, a nawet kontrowersyjnego synonimu etyki, odrzucającej z jednej strony jej podstawy światopoglądowe, z drugiej — przewyżczającej różnicę i argumenty z zaplecza filozoficznego stosowane w moralnej konfrontacji skonfliktowanych światopoglądów i ideologii. Problem niezależności etyki, a także dróg uzasadnienia uznawanych systemów wartości, był mniej lub bardziej obecny w polskich dyskusjach moralnych i debatach etycznych XX wieku. Tadeusz Kotarbiński w swoim długim życiu zarówno dzięki swym walorom intelektualnym i moralnym, jak i dzięki talentowi popularyzatorskiemu miał odwagę i możliwość wypowiadać się w tych kwestiach z pozycji prominentnego myśliciela szkoły

lwowsko-warszawskiej, a echo jego wypowiedzi, z czasem jako echo odbite, przenika i do najświeższych sporów.

\*

Idea etyki niezależnej nie jest więc nowa, a co najwyżej jej polski kontekst społeczno-historyczny, jej użytek publiczny sprawiał, że wydawała się nosić znamiona myśli względnie nowej. W obrębie filozofii należy ona w sposób jak najbardziej oczywisty do nurtu etyki autonomicznej, której tradycja sięga początków etyki, zwłaszcza Arystotelesa. W Polsce idee te pojawiły się już w XV wieku wraz z ówczesnym inspirującym się filozofią Dunsza Szkota buridańskim nurtem filozofii nowoczesnej zwanym *via moderna*, projektującym uprawianie filozofii moralnej jako autonomicznej względem teologii i niezależnie od metafizyki, nauczanej przed metafizyką. Tak się też składa, że późnośredniowieczne tendencje do autonomizacji etyki miały zarazem wyraźny charakter praktycystyczny, co jest symptomatyczne dla etyki poszukującej własnych przesłanek, często w sferze sumienia, doświadczenia moralnego czy jakkolwiek inaczej owe przesłanki się określi.

Wreszcie jak w Europie, tak i w Polsce tendencja do autonomizacji etyki nie wyczerpała się w dążeniach późnego średniowiecza do uwolnienia filozofii od kurateli ze strony teologii. W brytyjskich koncepcjach zmysłu moralnego i w filozofii Kanta etyka autonomiczna otrzymała nowe impulsy rozwojowe. Jednak dopiero w ostatnich dekadach XIX wieku idee autonomii, czyli niezależności etyki przebiły się do publicystyki oraz tym samym do świadomości elit i zaczęły odgrywać widoczną rolę w świadomości etycznej społeczeństwa, zwłaszcza dzięki moralistycie literackiej. W Polsce stało się tak głównie wskutek ofensywy ideowej pozytywistów warszawskich. W filozofii tego okresu problem możliwości etyki naukowej jako etyki niezależnej został wyraźnie postawiony przez Juliana Ochorowicza<sup>1</sup> oraz Kazimierza Twardowskiego<sup>2</sup>, ale ktokolwiek uprawiał etykę lub wypowiadał się o niej z początkiem XX wieku i po pierwszej wojnie światowej, nawiązując do wzorów europejskich (Florian Znaniecki, Władysław Tatarkiewicz, Henryk Elzenberg, Roman Ingarden), traktował ją jako autonomiczną dziedzinę dociekań filozoficznych, autonomiczną metodologicznie względem innych działów czy nauk filozoficznych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Ochorowicz, *Metoda w etyce*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 1; także: W. Tyburski, *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8; tenże, *Etyka i jej zadania w ujęciu Juliana Ochorowicza*, „Etyka”, nr 14 (Warszawa 1975).

<sup>2</sup> K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, w oprac. I. Dąbmskiej, „Etyka”, nr 13, Warszawa 1974 — gdzie wyjaśnia sens użycia terminu „etyka naukowa” i „etyka niezależna”, zaznaczając, że etykę niezależną przeciwstawia się czasem etyce religijnej. „Ale my tu bierzemy [rzecz] inaczej, w znaczeniu dokładniejszym i nazwiemy «niezależną» wszelką etykę, która w uzasadnieniu swego kryterium nie opiera się na gotowych już wynikach jakiejś innej nauki, więc [jest] niejako «samowystarczalną», zależną zaś taką, która się opiera na wynikach innej nauki. Tą inną nauką może być metafizyka, ale też na przykład biologia albo socjologia, albo kosmologia — jak to w ogóle bywa. Niezależną zaś [jest] etyka, jeżeli sama budowę swą rozpoczyna, nie opierając się na wynikach innych nauk” (s. 216). Szerzej na ten temat: R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1993.

<sup>3</sup> Ten nurt w dziejach etyki polskiej starałem się opisać w pracy: R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1992. Por. także: W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*, Wydawnictwo Top Kurier, Toruń 2000; A. Drabarek, *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Idee etyki niezależnej sygnalizowane przez Kotarbińskiego jego niektórymi wypowiedziami na tematy etyczne jeszcze pod koniec lat trzydziestych, a także w tekście z 1948 roku przygotowanym na Kongres Filozoficzny w Amsterdamie, dopiero w połowie lat pięćdziesiątych, czyli w okresie odwilży po doświadczeniach ostrej politycznej konfrontacji światopoglądowej i moralno-ideologicznej lat stalinowskiego terroru, zostały wyraźnie nazwane i zyskały na rozgłosie jako zdystansowane względem ideologizacji etyki. Stało się tak, ponieważ ich forma, nazwa, wyłożony sens niezależności zaadresowane zostały do różnych stron sporu, a w szczególności do tych, którzy w silnie laicyzowanym państwie pozbawili swoje tradycyjne przekonania etyczne właściwego im równie tradycyjnego uzasadnienia religijnego.

Wypowiadane wiele razy przez Kotarbińskiego, przy różnych okazjach komentowane i dookreślane, ale zasadniczo niezmienione, jego poglądy etyczne wywarły w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych duży wpływ na dyskusje o etyce. Religijne i solidarnościowe ożywienie społeczno-ideowe lat osiemdziesiątych nie było już tak otwarte na program etyczny Kotarbińskiego, i nawet przymiotnik „niezależna” dla tej etyki nie stanowił o jej atrakcji, jako że w świadomości społecznej zdominowało i zadomowiło się bardziej to, że jest to etyka „niezależna od religijnego światopoglądu” niż jej deklarowana niezależność względem materialistycznego światopoglądu. Być może złożył się na to niski poziom świadomości filozoficzno-etycznej Polaków, brak zainteresowania dla poprawności pojęciowej i uzasadnialności przekonań moralnych. Jeżeli w latach osiemdziesiątych nawiązywano do idei etyki niezależnej w jej warstwie metaetycznej, to głównie w tym celu, aby wykazać przydatność etyki „spolegliwego opiekuństwa” i „realizmu praktycznego” do kształtowania postaw dialogicznych w podzielonym moralnie do pewnego stopnia społeczeństwie i jego elitach. W obliczu traumy po stanie wojennym lat 1981–1982 akcent padał teraz nie tyle na niezależność metodologiczną, ile bardziej na ograniczenie zrodzonej z bólu wrogości ideowej, w nadziei szukania tego, co łączy, w perspektywie szans na dialog sumień. Idee te — podobne pod względem normatywnym wartościom chrześcijańskim, mimo że pozbawione uzasadnienia religijnego — były jednak bardziej podnoszone przez intelektualistów niż przez środowiska politycznie zaangażowane. Potem, jeszcze w latach dziewięćdziesiątych, z różnych intencji, czasem akcentując właśnie niezależność etyki Kotarbińskiego od religii, odwoływano się do niej, aby wykazać, że areligijność czy ateizm, nie wykluczają etyki. Etyka niezależna miała być uprawomocnieniem przyzwoitości moralnej niewierzących lub rozmaitych sierot po etycznej indoktrynacji marksizmu, zapelniając tym samym przestrzeń moralną pomiędzy religijnym kontekstem i uzasadnieniem moralności a publicznie i moralnie zdegradowanym marksistowskim pojmowaniem moralności. Nie brakowało także pełnych nieporozumień publicystycznych, a zwłaszcza politycznych wystąpień przeciwko etyce Kotarbińskiego. O pewnym jednak uznaniu dla tej etyki świadczyć może sformułowany w kręgu polityków edukacji pomysł dzielenia szkół na te, które wychowują w duchu katolickim, i te wychowujące w duchu etyki Kotarbińskiego. Były to jednak akcje sporadyczne. Jakkolwiek pomysły te są wielce dyskusyjne, świadczą o żywej obecności etyki Kotarbińskiego w świadomości społecznej.

W sumie pół wieku obecności etyki niezależnej oraz jej składowych idei (spolegliwe opiekuństwo, realizm praktyczny) spowodowało ewolucję w społecznym odbiorze, warunkowanym klimatem politycznym, ale zawsze w mniejszym lub większym stopniu etyka Kotarbińskiego była punktem odniesienia dla argumentacji etycznej, i obok chrześ-

cijańskiej etyki stanowiła punkt odniesienia dla kształtowania postaw etycznej wrażliwości wobec cierpień, wrogości i innych postaci zła. Z czasem dostrzeżono w niej program etycznego zbliżenia ludzi, niezależnie od różnic w sposobie uzasadniania swoich przekonań etyczno–normatywnych.

Wracając do połowy lat pięćdziesiątych i lat następnych widzimy, jak stopniowo w antagonistycznych wobec siebie orientacjach moralnych zaczyna dojrzewać otwarcie się na głębszy sens propozycji Kotarbińskiego. Oto w marksistowskiej filozofii, która po czasach stalinowskiej pogardy dla wartości moralnych i etyki zaczęła poszukiwać podstaw dla uprawomocnienia ponadklasowych, czyli tzw. elementarnych lub ogólnoludzkich norm moralnych, można dopatrywać się wyniku swoistej dla filozofii polskiej tego okresu *cohabitation*, a więc swoistego wspólnego zamieszkiwania lub tolerowanej wspól–egzystencji marksistów i filozofów szkoły lwowsko–warszawskiej. Istotną rolę w zwróceniu uwagi na akceptację idei elementarnych i ogólnoludzkich norm moralnych w myśli klasyków marksizmu odegrał etyk tej orientacji, ale zarazem doktoryzowany pod opieką Kotarbińskiego, bardziej dialogicznie nastawiony niż inni — Marek Fritzhand. Wydaje się, że ówcześni inni młodzi marksiści, a późniejsi tzw. „rewizjoniści” i krytycy marksizmu — Leszek Kołakowski i Zygmunt Bauman — byli pod wpływem etyki Kotarbińskiego. Teza ta wymaga bardziej drobiazgowych badań, ale klimat etyczny twórczości etycznej obu wymienionych myślicieli uzasadnia postawienie takiej hipotezy. Z drugiej strony w etyce katolickiej w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, po Vaticanum II, pod wpływem otwarcia na dialog z niewierzącymi, rozpoczął się proces rezygnacji z traktowania etyki niechrześcijańskiej jako pozbawionej podstaw. Ale o tym nieco szerzej poniżej.

Fenomen etyki Kotarbińskiego polegał i poniekąd polega do dzisiaj na tym, że choć z czysto metaetycznego punktu widzenia jego poglądy na uzasadnienie etyki wpisywały się poniekąd w sposób zwykły i najzupełniej świadomie w intuicjonizm nawiązujący do F. Brentana, G. E. Moore’a, M. Schelera i tym podobnych prób ufundowania etyki na prostych sądach lub odczuciach dobra i zła, to z praktycznego punktu widzenia, w konkretnej sytuacji historycznej i kulturowej Polski, bardzo tradycjonalistycznej w kwestiach moralnych, etyka ta stanowiła swego rodzaju nowe zjawisko<sup>4</sup>. Tym *novum* jest właśnie powiązanie z bezreligijnym uzasadnieniem etyki zasadniczo wysoce humanistycznych, personalistycznych treści, odpowiadających kulturze moralnej chrześcijaństwa i najlepszych wzorów etyki klasycznej.

Lata obecności idei etycznych Kotarbińskiego w świadomości pokoleń polskiej inteligencji sprawiły, że choć inni współcześni mu filozofowie bez wątplenia więcej wnieśli do badań nad uzasadnieniem i wartościami moralnymi, i czynili to w duchu autonomicznej metodologicznie etyki<sup>5</sup>, to jednak jest on identyfikowany z programem etyki wolnej od światopoglądowych założeń, mogącej stanowić ważny punkt odniesienia dla dialogu sumień. Wynika to z łatwej identyfikowalności jego poglądów w świadomości społecznej i prostoty ich wypowiedzenia, z trafienia w zapotrzebowanie moralne (realizm praktycz-

---

<sup>4</sup> T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 1 — gdzie czytamy: „Wszak dla każdego obeznanego jako tako z literaturą przedmiotu jasne są parantele tego tekstu z tym, co można wyczytać w pismach Brentana, Moore’a, Husserla, Petrażyckiego [...]. Co więcej z tym, co się zawiera w katechizmie po odcedzeniu zeń teologicznych ingrediencji”. Cytuję wydanie zamieszczone [w:] T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. Paweł J. Smoczyński, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 193.

<sup>5</sup> Wystarczy tu przynajmniej wskazać prace T. Czeżowskiego, H. Elzenberga, R. Ingardena.

ny). Nie jest więc przypadkiem, że także w ostatnich latach wraca się do etyki Kotarbińskiego jako znaku rozpoznawczego etyki świeckiej, wskazując ją również jako alternatywę dla religijnego wychowania moralnego młodzieży, tam gdzie traci ona busołą moralną wskutek utraty więzi z religią i tradycją.

\*

W tradycji etycznej można wyodrębnić pewne jej nieusuwalne składniki. Należą do nich wyrażone już na początku dziejów etyki zasady wczesnej medycyny greckiej *primum non nocere* czy odpowiadającej tej zasadzie przekonanie, które miał wypowiedzieć Sokrates, że lepiej jest krzywdy doznać, niż ją wyrządzić, co w etycznej myśli Kotarbińskiego mieści się dość wyraźnie w ideale społecznego opiekuna. Dobry człowiek, uczciwy, odważny, dzielny (sprawny) w pomocy i opanowany — to dość zalet, by stanowić ideał moralny. Pewnego kolorytu nadaje tej charakterystyce społecznego opiekuna jego antywzór — człowiek okrutny, nieuczciwy, tchórz, opieszły, ulegający pokusom<sup>6</sup>. Towarzyszący temu program realizmu praktycznego, stawiający wśród pierwszych obowiązków zapobieganie złu oraz postawy mające na uwadze jego pomniejszanie i eliminowanie, z etyką walki nakładającą sobie ograniczenia w rodzaju „ani jednego ciosu ponad bojową konieczność”, wreszcie program prakseologii, zakładający rzeczywiste i skuteczne wspieranie potrzebujących pomocy — to kolejne składniki społecznej atrakcyjności etycznego i w ogóle filozoficznego nauczania Tadeusza Kotarbińskiego. Trudno odrzucić te proste, oczywiste zasady etyczne, trafnie wyrażające doświadczenie moralne ludzkiej codzienności, i refleksyjny namysł nad najważniejszymi zasadami naszej postawy moralnej. Wszystko świadczy o doskonałym wyczuciu czasu i miejsca jako ontologicznych wyznaczników słuszności, celności, aktualności niejednej wypowiedzi Kotarbińskiego. Należy do nich w szczególności ta, która etykę niezależną interpretuje jako autonomię sumienia: „Etyka niezależna jest niezależną jeszcze i w tym sensie, że głosu własnego sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym”<sup>7</sup>. Czyż zdanie to nie ma głębokiego podłoża w historii refleksji nad sumieniem? Dla etyki katolickiej sumienie jest subiektywną normą moralności. Nie sposób uczynić coś przeciw własnemu sumieniu. Wymaga ono wprawdzie ciągłej troski o poprawność werdyktów, ale nie może być zlekceważone. Dla współczesnych moralność rozwija się w dialogu sumień. Iluż myślicieli mogłoby się podpisać pod takim stwierdzeniem, choć wymagałoby ono tu i ówdzie dookreśleń.

\*

Mimo swej powszechnej oczywistości, a poniekąd właśnie z tego powodu, idee etyczne Kotarbińskiego spotkały się z krytyczną reakcją, w kręgu katolickiej filozofii i etyki. Idea niezależności wypowiedziana popularnie nie odpowiadała etyce katolickiej, rozwijanej przez wieki w kontekście i zależności metodologicznej od metafizyki i teologii. Karol Wojtyła w swoich felietonach etycznych na łamach „Tygodnika Powszechnego” z lat 1957–1958

<sup>6</sup> Na te cechy cenione, chwalebne, czcigodne i ich opozycje, postawy haniebne, powołuje się Kotarbiński w różnych miejscach swego wykładu zasad etyki niezależnej; są one dość powszechnie znane.

<sup>7</sup> T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, „Kronika” 1956, nr 21, cytuję według wydania: T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Ossolineum, Wrocław 1980, s. 220.

odniósł się do idei etyki niezależnej jako etyki naturalnej dla tych, którzy utracili wiarę w Boga. Etyka katolicka nie przeciwstawia się etyce naturalnej, ale ją dopełnia. W treściach etyki niezależnej ówczesny biskup krakowski znajduje liczne wątki bliskie chrześcijańskiej etyce normatywnej, ale również dostrzega pewien jej brak. „Aby sensownie mówić o etyce niezależnej — pisał — ażeby budować jej program, należałoby naprzód wykazać, udowodnić niezbicie, że człowiek jest bytem niezależnym. Tylko taki bowiem byt miałby prawo do moralności, której zasady określi mu etyka niezależna. Bez tego program etyki niezależnej nie jest gruntownie racjonalny”<sup>8</sup>. W podobnym duchu, odrzucającym niezależność etyki wypowiadali się między innymi księża Stanisław Olejnik i Tadeusz Ślipko. Stanisław Olejnik zarzucał Kotarbińskiemu „wycinkowość” i „ogólnikowość” rozważań normatywnych, brak poważniejszego zaplecza filozoficznego, ignorowanie pojęcia obowiązku („jego etyka jest bez powinności i sankcji”), niedostatek teleologii moralnej nadającej życiu sens, pomieszanie płaszczyzny logicznej i psychologicznej w próbie oparcia etyki na własnych przesłankach, ograniczenie sumienia do funkcji moralno-poznawczej<sup>9</sup>. Z wielu tych zarzutów Kotarbiński mógłby się wybronić, ale pozostawmy to na uboczu.

O wiele precyzyjniej odniósł się do etyki Kotarbińskiego ks. Tadeusz Styczeń, dostrzegając nie tylko jej areligijny charakter, ale i radykalną niezależność od jakichkolwiek orientacji filozoficznych, słowem jej bezprzymiotnikowość, co oznaczałoby, że nie ma sensu używanie zwrotów w rodzaju: „etyka chrześcijańska” czy „etyka marksistowska”. O ile Kotarbiński zdaje się twierdzić, że porozumienie moralne między ludźmi będzie bardziej możliwe, kiedy zawieszą dzielące ich różnice uzasadnienia, o tyle Styczeń nie wyobraża sobie, aby komuś, komu zależy na moralności, mogło zależeć także na jej niezależności: „Ludzkie problemy moralne mogą być rozwiązane tylko przez etykę z «przymiotnikiem», etykę metodologicznie związaną z filozofią”<sup>10</sup>. Ten związek dokonuje się przede wszystkim przez antropologię i metafizyczne wyjaśnienie, które ma uprawomocnić to doświadczenie moralne, które jest udziałem każdego wrażliwego człowieka. Twórczość etyczna ks. Stycznia wydaje się w znacznym stopniu odpowiedzią na wyzwania etyki niezależnej i w szeregu prac (czasem wspólnych z ks. Stanisławem Kamińskim, ks. Helmutem Jurosem, ks. Andrzejem Szostkiem) dokonuje się daleko idące zbliżenie podstaw metodologicznych etyki w zakresie określenia jej punktu wyjścia<sup>11</sup>. Ten punkt wyjścia jest doświadczalny w sensie moralnego empiryzmu, bliski teorii zmysłu moralnego, mieści się w granicach metaetyki intuicjonizmu. Treści doświadczenia moralnego u Kotarbińskiego i w lubelskiej szkole etycznej Wojtyły–Stycznia zbiegają się w wartościach i normach orientacji humanistycznej (personalistycznej). Wartości wyjściowe są te same: mieszczą się one w kręgu afirmacji człowieczeństwa, jednakże sądy słusznościowe (praktyczne) wymagają już określonej koncepcji człowieka i rzeczywistości, w której on żyje. Tu nie ma już pełnej niezależności etyki. Wreszcie potrzeba „ostatecznościowego” wyjaśnienia (rozumianego czasem jako uzasadnienie) etyki różni obie etyki. Metafizyczne uprawomocnienie doświadczenia mi-

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1983, s. 108.

<sup>9</sup> S. Olejnik, *Poglądy etyczne prof. Tadeusza Kotarbińskiego*, „Znak” 1962, nr 14, s. 506–526.

<sup>10</sup> T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. XXIV, z. 2, s. 93.

<sup>11</sup> Dokładniej opisałem i analizowałem to w pracach: *O etyce empirycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia IX, Toruń 1985, s. 77–97; *O możliwości filozoficznego wyjaśnienia etyki empirycznej*. (Na marginesie rozważań nad etyką empiryczną w KUL), „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia XI, Toruń 1990, s. 79–97.

łości bliźniego wyzwała to doświadczenie z jakichkolwiek wątpliwości co do bezwzględnej powinności miłowania tak w końcu przygodnego bytu, jakim jest drugi człowiek, metafizyka uniesprzecznia doświadczenie moralne jako fakt i jego treści ostatecznie<sup>12</sup>.

Pod adresem etyki niezależnej Kotarbińskiego oraz Tadeusza Czeżowskiego pada w konsekwencji ze strony Styczenia zarzut zbyt płytkiego podejścia do problemów etyki. Zarzut ten oznacza zadowolenie się indukcją z treści doświadczenia moralnego, ignorowanie sporów etycznych, odmowę pójścia w stronę głębokiego namysłu nad metafizycznymi podstawami etyki. Etyka niezależna zrozumiana została tu i nie tylko tu jako etyka typu empiryczno-indukcyjnego, zamykająca się w perspektywie poznawczej o ograniczonej asertywności. „Czy etyka jest w tym względzie zdana wyłącznie na zabieg indukcyjnego uogólnienia, jak sądzą Kotarbiński i Czeżowski. Nie sędzę — pisał Styczeń — by była to jedyna możliwa do zastosowania metoda. Owszem, uzasadniony wydaje się pewien pluralizm w tym względzie”<sup>13</sup>. Jakkolwiek w granicach pluralizmu metodologicznego można podążać dalej w kierunku ostatecznościowego ugruntowania moralności<sup>14</sup>, warto odnotować uznanie dla empirycznego w sensie empiryzmu aksjologicznego punktu wyjścia etyki, co świadczyło o metodologicznej reorientacji etyki katolickiej<sup>15</sup>. Miało ono zresztą podstawy w arystotelesowsko-tomistycznym fundamencie etyki katolickiej, co kieruje uwagę na podobne uwarunkowania zwrotu, jakiego w etyce dokonał arystotelik Franz Brentano, a za nim przecież poszli etycy szkoły Twardowskiego. Reorientacji metodologicznej etyki katolickiej sprzyjała też inspiracja ze strony Karola Wojtyły, który uwzględniał, nie bez wpływu empiryzmu aksjologicznego Maxa Schelera, rolę doświadczenia w etyce<sup>16</sup>. Efekt tego zwrotu był więc taki, że uznano empiryczny punkt wyjścia etyki, metodologiczną niezależność etyki w punkcie wyjścia, co jednak w przeciwieństwie do Kotarbińskiego nie oznaczało filozoficznej, metodologicznej i etycznej wystarczalności etyki empirycznej, niezależnej.

Z pewnej już perspektywy Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek w artykule *Refleksja metaetyczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* zwracali uwagę na swoistość polskiej filozofii, w której odwrotnie niż na Zachodzie doskonale wykształceni w logice filozofowie odrzucili akognitywizm w etyce, lecz przeciwnie starali się wypracować logiczne ramy dla jej metodologicznej autonomii. Jak piszą, w tej atmosferze „robienia porządków w etyce” przez logików „Kotarbiński ze spokojem mędrca głosił zasadność sądu etycznego oparte go na «oczywistości serca», a Czeżowski w swoich coraz zwięźlejszych, a zawsze celnych artykułach, wskazywał wytrwale na symetrię opisu i oceny, broniąc racjonalności pojęcia empirii aksjologicznej”<sup>17</sup>. Autorzy tekstu odczytują postulat etyki autonomicznej jako związany z moralno-pedagogicznym postulatem oparcia wychowania na etyce światopoglądowo niezależnej, widząc w tym wyzwanie rzucone zarówno ówczesnej marksistow-

<sup>12</sup> T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, t. XXIV, z. 2.

<sup>13</sup> T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, RW KUL, Lublin 1980, s. 68.

<sup>14</sup> T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1972.

<sup>15</sup> Istotną rolę w tej reorientacji odegrała współpraca T. Styczenia z S. Kamińskim. Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1972, t. 4, z. 8.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. XVII, z. 2.

<sup>17</sup> T. Styczeń, A. Szostek, *Refleksja metaetyczna na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 19 (1976, z. 2). Cytuję wydanie zamieszczone w: T. Styczeń, *W drodze do etyki. Wybór esejsów z etyki i o etyce*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 160.



skiej etyce, jak i etyce klasycznej, a w szczególności katolickiej. Taka diagnoza, ich zdaniem, sprowokowała do przemyślenia funkcjonujących dotąd w etyce klasycznej stereotypów. „Chociaż metodologiczny program etyki niezależnej zdawał się wstrząsać strukturą etyki kulturowanej na naszej Uczelni — pisali — postawa apologetyczna była nam z gruntu obca. Nie chcieliśmy nigdy bronić za wszelką cenę «filozoficzności» czy też «teologiczności» etyki. [...] Nasze nastawienie badawcze określić można [...] najkrócej następująco: «Jeśli etyka jest metodologicznie autonomiczna, to niech będzie! Ale czy jest?»<sup>18</sup>. Rezultaty tej refleksji zostały w wielkim skrócie już ukazane, ale w kontekście oceny roli Kotarbińskiego oddajmy jeszcze raz słowo etykom z KUL-u. „Wynik tej refleksji nad obrazem metodologicznym etyki można więc najkrócej ująć, jak następuje: etyka jest ze względu na swoistość treści swego przedmiotu i swoistość jego ujęcia poznawczego teorią metodologicznie autonomiczną, staje się natomiast teorią filozoficzną zarówno w perspektywie realizacji zadania ostatecznego wyjaśnienia swego przedmiotu, jak również w zakresie bliższego determinowania treści niektórych norm moralnych. Trzeba chyba raz jeszcze podkreślić, że sformułowanie tej tezy metaetycznej — tak różnej od odnośnej tezy Kotarbińskiego — byłoby, być może, niemożliwe poza sferą ciśnienia polskiego środowiska filozoficznego, którego Kotarbiński był twórcą”<sup>19</sup>.

Sformułowana powyżej opinia jest dowodem rzetelnych studiów nad metodologicznymi podstawami etyki, w znacznym stopniu uwzględniających idee etyki Kotarbińskiego. Mało kto tak sumiennie poważnie odniósł się do tej etyki, a w każdym razie środowisko etyków KUL uczyniło to gruntownie i bardzo uczciwie, z szacunkiem dla treści normatywnych tej etyki.

\*

Popularnej i — jak by to dziś powiedziano — medialnej postaci etyki niezależnej w sformułowaniu Kotarbińskiego odpowiadał metodologicznie bardziej precyzyjnie sformułowany program etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego. Etycy z KUL-u zbieżność obu stanowisk dostrzegali od samego początku i traktowali jako dwie postaci tego samego programu metodologicznego. Poglądy etyczne Czeżowskiego są pod względem teoretycznym i metodologicznym o wiele staranniej przemyślane<sup>20</sup>, ale ich normatywny wymiar jest mało wyraźny i raczej łączone są z etyką Kotarbińskiego. Mniej dyskutuje się natomiast o późniejszych wystąpieniach Czeżowskiego, w których odrzuca on indukcyjną interpretację zarówno własnej teorii etyki, jak i etyki niezależnej Kotarbińskiego, starając się wykazać, że mają one charakter aksjomatyczno-dedukcyjnej teorii deontycznej. Wpływ na to dookreślenie istoty etyki niezależnej mogły mieć z jednej strony oceny metodologicznej struktury etyki niezależnej formułowane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim,

<sup>18</sup> Tamże, s. 161.

<sup>19</sup> Tamże, s. 162–163.

<sup>20</sup> T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, t. XVII, s. 161–171; także: „Philosophy and Phenomenological Research” 1953, vol. XIV, nr 2; powtórzone w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, Towarzystwo Naukowe s. 40–45. Cytowane wydanie II poprawione i uzupełnione, Toruń 1969, s. 40–45. Stanowisko to Czeżowski wielokrotnie dopracowywał i rozwijał, także w polemice, broniąc z czasem i podstaw etyki Kotarbińskiego. Poglądy etyczne Czeżowskiego omówiłem między innymi w pracy: *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, [w:] *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów niezależnej myśli etycznej*, red. Z. Czarnecki S. Soldenhoff, Wyd. Lubelskie, Lublin 1989, s. 259–287.

a z drugiej te, które formułowane były w kręgu analitycznych oddziaływań szkoły lwowsko-warszawskiej zainicjowane przez Marię Ossowską.

Maria Ossowska była uczennicą Kotarbińskiego. Wypowiadała się o jego poglądach ze znanstwem i szacunkiem. W siedemdziesięciolecie urodzin Kotarbińskiego, w 1956 roku, w obliczu formułowanych czasem zarzutów, że nie zmienił swoich poglądów, pisała, że „nie zmienił swego głębokiego przekonania, że elementarnym obowiązkiem człowieka nauki i nauczyciela jest trwać przy wolności mówienia prawdy. «W obliczu perturbacji dziejowych można zachować się — jak pisał — na wzór wskazówki barometru, zmieniającej położenie w miarę zamiany ciśnienia, a można też zachować się na wzór igły magnesowej, wskazującej stały kierunek niezależnie od okoliczności». Jeżeli idzie o wierność wolności i prawdzie, Tadeusz Kotarbiński wybrał wzór igły magnesowej, [...]”<sup>21</sup>. Szacunek osobisty, moralny, jakim Ossowska darzyła Kotarbińskiego, nie wykluczał krytycznego stosunku do metaetycznych założeń jego etyki. Wszakże należała ona do tego pokolenia badaczy, któremu bliżej było do emotywizmu niż intuicjonizmu w etyce. W artykule *Główne modele „systemów etycznych”*<sup>22</sup> odniosła się do zagadnienia indukcji w etyce, kwestionując nawiązującą do F. Brentana paralełę zdań spostrzegawczych i wartościujących. Było to charakterystyczne dla etyki szkoły Kazimierza Twardowskiego. Zdania o tym, co dobre, nie mogą, jej zdaniem, stanowić podstawy dla dokonania indukcji, o ile nie potraktuje się ich jako zdań o tym, co ludzie uważają za dobre. O ile na terenie spostrzeżeń możliwe jest przejście od zdań typu *x wydaje się zielone* do zdań *x jest zielone*, o tyle w etyce nie jest to możliwe z braku wspólnych kryteriów oceny. Argument Kotarbińskiego z *Zasad etyki niezależnej* odwołujący się do analogii wspólnych ludziom ocen oczywistej czcigodności i haniebności pewnych postępów ze zdaniem stwierdzającym, że coś na skutek posiadania określonego składu chemicznego, jest wspólnie doznawane przez ludzi jako kwaśne, wydaje się Ossowskiej nieuzasadniony. Problem, jak sądzi, polega na tym, że Kotarbiński traktuje spolegliwe opiekuństwo jako kryterium analogiczne do składu chemicznego substancji kwaśnej. Występujące w społecznym doświadczeniu oceniającym kryteria dobrej opieki są jednak dość zróżnicowane, nieprzystające do procedur i sprawdzalności składu chemicznego substancji kwaśnej. Mówiąc krótko: „tok uogólniający jednostkowe oceny natrafia w etyce na trudności, jeśli chce się przyporządkować przedmiotom oczywistych ocen moralnych jakieś własności sprawdzalne, które by pozwoliły, w wypadku, gdy te oceny oczywiste już nie są, stwierdzić, że to, co ludzie chwalą, jest pochwały godne. Od indukcji [...] wymaga się, by wychodziła od zdań prawdziwych, obieranie więc sobie tej metody potyka się u startu o zagadnienie prawdziwości ocen i o wątpliwości dotyczące ich ewentualnej oczywistości, jeżeli się ją, przynajmniej dla niektórych z nich, przyjmuje”<sup>23</sup>. Dedukcyjny model etyki wolny jest, zdaniem Ossowskiej, od takich kłopotów.

Odpowiedź polemiczna przyszła ze strony Czeżowskiego, który argumentował, że Ossowska nie rozumie różnicy między typami logicznymi zdań o tym, co jest zielone, oraz zdań o wartości. Oceny są zdaniem modalnymi, sądami o wartościach, nie są natomiast sądami o własnościach empirycznych. Wartości należą do transcendentaliów, a cecha zie-

<sup>21</sup> M. Ossowska, *Tadeusz Kotarbiński*, [w:] *taż*, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 425–426.

<sup>22</sup> *Taż*, *Główne modele „systemów etycznych”*, „*Studia Filozoficzne*” 1959, nr 4.

<sup>23</sup> Cytuję wydanie zamieszczone w M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, dz. cyt., s. 478–479.

leni — nie. Termin „zielony” jest predykatem, „dobry” zaś — jest funktorem analogicznym do funktorów modalnych. Zdanie oceniające „x jest dobre” można przekształcić na zdanie modalne „dobrze, że x istnieje”. Absurdalnym byłoby natomiast takie przekształcenie zdania „x jest zielone”. Indukcji nie podlegają zatem zdania sprawozdawcze z naszych ocen, ale uogólnia się w trybie indukcji samą treść oceny<sup>24</sup>.

Dla obrony wspólnych, dzielonych przez Czeżowskiego i Kotarbińskiego, podstaw metodologicznych etyki niezależnej, osadzonej w empirii aksjologicznej, powyższy spór miałby może mniejsze znaczenie, gdyby nie ciąg dalszy namysłu Czeżowskiego nad podstawami teoretycznymi etyki. O ile w powołanym wystąpieniu polemicznym Czeżowski bronił zasadności indukcji w etyce, o tyle jakiś czas później położył akcent na dedukcyjny charakter etyki, indukcję zaś potraktował jako pole semantyczne, w którym dokonuje się proces sprawdzania. Punktem wyjścia był podział etyki na budowane „od dołu” etyki empiryczno-indukcyjne i budowane „od góry” aksjomatyczno-dedukcyjne lub hipotetyczno-dedukcyjne. Etyki indukcyjne mają charakter aksjologiczny lub teleologiczny, wyznaczają bowiem główne cele życia. Teorie etyczne budowane „od góry” mają strukturę analogiczną do nauk aksjomatycznych. Normy funkcjonujące w obrębie etyki aksjomatycznej mają charakter formalno-deontologiczny, nakazują postępowanie zgodne z definicją moralności zawartą w aksjomatycznej normie naczelnej. Droga do aksjomatu moralności prowadzi przez opis analityczny, uniwersalizujący ograniczone wyjściowo doświadczenie moralne. Tak jest — twierdzi Czeżowski — u Kanta, Kotarbińskiego czy Znamierowskiego. Etyce „spolegliwego opiekuna” przypisywał zatem strukturę etyki aksjomatycznej. Ma ona wprowadzić źródło w empirii, ale jej uzasadnienie wcale nie jest empiryczne, lecz — aksjomatyczne. Jednak, jak etyki empiryczno-indukcyjne dążą do wyznaczenia naczelnych wartości życia, tak etyki aksjomatyczno-dedukcyjne aspirują do stosowalności w praktyce, potrzebują potwierdzenia w doświadczeniu, co dopiero nadaje im materialną prawdziwość. Pole empirii aksjologicznej jest zatem obszarem semantycznej interpretacji etyki aksjomatycznej, sprawdzianem jej stosowalności, dowodem zdolności regulowania postaw lub rozwiązywania konfliktów. Wszystko dzieje się analogicznie jak w poznaniu naukowym<sup>25</sup>. Problem jest zasadniczy dla etyki: pole praktyki moralnej, zawarte w nim oceny etyczne, stanowią heurystyczną bazę dla aksjomatycznego ujęcia zasady etycznej (deontycznej teorii etycznej), ale aksjomat etyczny, z jego bezwzględnością i obiektywnością, podlega ciągłej próbie życia. Można by dodać, że materialna ważność ideału etycznego związana zakresem empirycznie potwierdzalnej jego stosowalności, to schemat, który w podobny sposób wypowiediany był w różnych systemach etycznych, łącząc aprioryczny i aposterioryczny moment etyki.

Przygotowawszy podwaliny metodologiczne pod teoretyczną i normatywną kwalifikację etyki Kotarbińskiego, pisał Czeżowski: „Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego jest etyka deontyczną. Model abstrakcyjny czynu dobrego jest w niej utworzony na podstawie empirycznej metodą opisu analitycznego, przy pomocy pojęcia «spolegliwego opiekuna». [...] Model społecznego opiekuna jakkolwiek wysunięty jako wzór, nie jest modelem elitarnym, [...] Co jest dobrem, a co złem, wskazują empiryczne kryteria dobra i zła. W ten sposób etyka niezależna [...] łączy przesłanki deontyczne z aksjologicznymi

<sup>24</sup> Por. T. Czeżowski, *Uwagi etyce jako nauce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6, s. 159–160.

<sup>25</sup> T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” 1970, nr 7.

w jeden system, podatny wielostronnemu opracowaniu<sup>26</sup>. Tej wyrazistości metodologicznej i teoretycznej ani etyka Czeżowskiego, ani etyka Kotarbińskiego nie miała na początku. Prócz analizy krytycznej recepcji, mogły skłonić Czeżowskiego do takiej, czyli aksjomatyczno–dedukcyjnej, kwalifikacji jej modelu także wydawane w latach siedemdziesiątych manuskrypty Kazimierza Twardowskiego wykładów z etyki, w których można odnaleźć próbę syntetyzowania momentu aposteriorycznego i apriorycznego, aksjologicznego i deontologicznego w konstruowaniu podstaw etyki naukowej jako etyki niezależnej<sup>27</sup>. Z tak zinterpretowaną koncepcją modelu etyki niezależnej, z jej empirycznym sensem nie podjęto już, o ile mi wiadomo, poważniejszych dyskusji. Natomiast echa takiej koncepcji budowania etyki polegającej na racjonalnym porządkowaniu świata intuicji moralnych można spotkać w twórczości etycznej Mariana Przełęckiego<sup>28</sup>.

W treściach i sposobie intuicyjnego ujęcia obowiązku Przełęcki deklaruje się jako zdecydowanie bardziej absolutystyczny i idealistyczny. Jego tytułowe hasła *Chrześcijaństwo niewierzących*, *Wezwanie do samozatraty* — to intuicje idące dalej niż niezależne od religijnego światopoglądu, ale wspólne z nim treściowo „spolegliwe opiekuństwo”. Poglądy etyczne Przełęckiego wolne są od antyklerykalizmu, charakterystycznego dla wcześniejszej twórczości Kotarbińskiego, ale więcej wymaga się w nich od człowieka: nie tylko tego, aby był czcigodny, przyzwoity, ale żeby przede wszystkim kierował się chęcią pomocy cierpiącemu. „Wszystko to jednak — sprawy drugorzędne. Podstawowe intuicje etyczne Kotarbińskiego przemawiają do mnie — mówił swego czasu Marian Przełęcki — w sposób nieodparty<sup>29</sup>. Odpowiadały mu w intuicjach etycznych Kotarbińskiego „etyka litości” i jej konsekwencje socjalistyczne. W kwestii tej, dość delikatnej z punktu widzenia politycznych współczesnych ocen postawy Kotarbińskiego, zauważa Przełęcki, że Kotarbiński traktował socjalizm jedynie jako warunek realizacji wartości, a przede wszystkim — wartości sprawiedliwości oraz idei państwa neutralnego światopoglądowo.

Zdeklarowaną orędowniczką poglądów normatywnych Kotarbińskiego była Ija Lazari–Pawłowska. W jubileuszowym tekście z 1976 roku Lazari–Pawłowska odniosła się do zarzutów stawianych w dyskusji nad etyką Kotarbińskiego, a dotyczących braku troski o wartości pozytywne (zarzuty Henryka Elzenberga<sup>30</sup>), niedookreślenia kręgu podopiecznych oraz motywów spolegliwego opiekuństwa. Dorzuca więc swoje wyjaśnienia, wynikające z przemyśleń nad bliskim jej programem etycznym Kotarbińskiego. Jej zdaniem w etyce Kotarbińskiego nie o brak programu pozytywnego chodzi, ale — co filozof sam wyjaśniał — o hierarchię ważności. Ważniejsza bowiem dla niego jest walka z tym, co unieszczęśliwia, ważniejsza od zabiegów o szczęście i ozdobniki życia. W sprawie zakresu

<sup>26</sup> Tenże, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3, s. 31–32.

<sup>27</sup> Wszystkie te wykłady były analizowane dokładnie na *privatissimum* filozoficznym Tadeusza Czeżowskiego w latach siedemdziesiątych w Toruniu. Ta właśnie konkluzja zamykała wtedy spór o interpretację modelu etyki niezależnej.

<sup>28</sup> Wprowadzeniem do oceny etyki Kotarbińskiego przez prof. Przełęckiego może być tekst pod tytułem *Co zawdzięczam Tadeuszowi Kotarbińskiemu?*, drukowany w M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002; Por. także: M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.

<sup>29</sup> M. Przełęcki, *Co zawdzięczam Tadeuszowi Kotarbińskiemu?*, dz. cyt., s. 119.

<sup>30</sup> Ten dość głośny zarzut koncentracji etyki na minimalizacji zła, na soterycznej stronie etyki, owocował w twórczości Elzenberga przeciwstawieniem mu postawy meliorystycznej. Por. H. Elzenberg, *Rozprawy z humanistyki i filozofii*, TNT, Toruń 1966.

podopiecznych również chodzi o hierarchię, w sytuacjach bowiem konfliktu Kotarbiński radził, podkreśla Pawłowska, stawać „po stronie gołębia, a nie jastrzębia”. Jednakże ostrzegając, aby pamiętać, że przeciwnik również ma swoje wartości, swoje cele. Odpierając jego działanie, nie należy wyrządzać mu zła ponad konieczność wynikającą z sensu samej walki. Zaś co do motywów, wyjaśniała, że spolegliwe opiekuństwo zawiera dobroć serca wyrażaną czynami. Zatem to altruistyczne, a nie egoistyczne, motywy rodzą szacunek, i Kotarbiński wyraźnie o tym mówi<sup>31</sup>.

Nie zabrakło jednak i bardziej osobistych wątpliwości. Pierwsza wątpliwość dotyczyła istoty oceny etycznej w poglądach Kotarbińskiego. Była to kwestia pewnego braku w odniesieniu do listy postaw cenionych i ganionych w rozmaitych społecznościach. Chodzi o to, że ważność tych cech miałyby, według filozofa układać się różnie. Tymczasem, zdaniem Pawłowskiej, pierwszą i najważniejszą cechą spolegliwego opiekuna i istotą oceny etycznej jest „dobroć serca”, znajdująca swoje uzasadnienie w „oczywistościach serca”. W tym dookreśleniu widać zarazem akceptację dla intuicjonizmu Kotarbińskiego<sup>32</sup>. Druga uwaga Pawłowskiej wydaje się dość istotna, ale rzadziej podnoszona. Chodzi o koncepcję sumienia opartą na wstydzie, na pragnieniu uniknięcia pogardy ze strony „ludzi godnych szacunku”. To jest interesująca myśl Kotarbińskiego w warstwie psychologicznej, ale Pawłowską niepokoi przyznanie bezstronnemu obserwatorowi, oceniającemu prawa „do pogardy w stosunku do swego moralnie gorszego lub nawet bardzo złego brata. Pogarda to chyba w istocie pewna odmiana nienawiści. Pogarda oddziela przepaścią człowieka od człowieka. Trudno mi także przystać na to, że w etyce spolegliwego opiekuństwa ludziom porządnym przeciwstawia się «łotrów» i «nędzników», są to bowiem słowa o zbyt ujemnym ładunku emocjonalnym, aby ich używanie dało się pogodzić z uniwersalnie dobrym do ludzi nastawieniem”<sup>33</sup>. Ta semantyka rzeczywiście może budzić niepokój nie tylko w tekstach Kotarbińskiego. Spotyka się bowiem już u Brentana upatrywanie w słusznej nienawiści kryterium zła. Kłóci się to z wartością miłości do człowieka pomimo jego ułomności, z klasycznym tłumaczeniem zła jako rezultatu raczej niewiedzy lub niepowściągliwości niż zasadniczo złej woli. Z ważniejszych wystąpień w podobnym duchu można odnotować głos Mariana Przełęckiego, sprzeciwiającego się aksjologicznemu niwelowaniu przeciwników<sup>34</sup>. Wydaje się, że ta sprzeczność między semantyką sumienia lękającego się pogardy i tym podobne zwroty o faktycznym okazywaniu pogardy moralnej w relacjach społecznych — z jednej strony, oraz programem etycznym opiekuństwa idącego w kierunku objęcia nim nawet przeciwników z drugiej, wymaga korekty i dyskusji. To problem ponadczasowy. Pogarda i nienawiść jest faktem, a postulat miłości bliźniego postulatem moralnym. Pozostajemy z pytaniem, czy z aktów pogardy można czynić przesłanki uzasadnienia postawy moralnej. Ale czy Kotarbińskiemu chodzi o uzasadnienie czy o ostrzeżenie: Żyj tak, abyś uniknął pogardy ludzi zacnych.

<sup>31</sup> I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3, s. 40–41.

<sup>32</sup> Tamże, s. 42. Może to mieć znaczenie w sporze o interpretację metaetycznych poglądów Lazari-Pawłowskiej.

<sup>33</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>34</sup> M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Czytelnik, Warszawa 1989.

\*

Podsumowując przegląd głównych linii recepcji myśli etycznej Tadeusza Kotarbińskiego, zwrócę uwagę na donośność społeczną jego filozoficznej obecności w życiu polskiej inteligencji XX wieku. Jak Władysław Tatarkiewicz dostarczał jej porządnej wiedzy historycznej o filozofii, prawdzie, dobru, pięknie i szczęściu, tak Kotarbiński bodajże w największym stopniu formował jej myślenie o wspólnej ludzom różnych światopoglądów moralności, potrzebie efektywnego, sprawnego działania przychodzącego z pomocą cierpiącym. Prostota i oczywistość tych zaleceń okazała się silniejsza i bardziej nośna społecznie niż niedookreślenia i niespójności, jakich by się nie dopatrywano ze stron profesjonalnej etyki. Trudno wyobrazić sobie, aby skumulowana w myśli etycznej Kotarbińskiego idea dobrze znanej filozofom humanistycznej etyki autonomicznej miała stracić na znaczeniu w następnych dziesięcioleciach. Co najwyżej zmieniają się akcenty w jej recepcji. Traktujmy etykę Kotarbińskiego, a wraz z nią bliskie jego idei poglądy etyczne Tadeusza Czeżowskiego, Iji Lazari-Pawłowskiej, Mariana Przełęckiego jako propozycje współczesnej polskiej etyki dialogu i odpowiedzialności. Bardziej dokładnych badań wymagałaby analiza wpływu myśli etycznej Kotarbińskiego na twórczość filozoficzno-etyczną takich uczonych jak Leszek Kołakowski i Zygmunt Bauman. Historia etyki polskiej drugiej połowy ubiegłego wieku nosi liczne ślady recepcji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. Bez niego etyka XX wieku wyglądałaby zupełnie inaczej.

#### **Polish reception of Tadeusz Kotarbinski ethics**

The paper is a draft of an answer to the question: Why did Tadeusz Kotarbinski's autonomous ethics, whose normative claims are close to the ideals of Christian mercy, become so popular and so widely discussed in Poland in the second half of the XX century? The discussions concerned the essence and the degree of the autonomy of ethics in relation to other branches of philosophy and to the humanities. Other topics discussed included the interpretation of the ideal of the reliable guardian and his defining moral attitude called practical realism.

The methodological problems of the autonomy of ethics were discussed by philosophers of the Christian orientation associated with the Catholic University of Lublin. These scholars were interested in the question of how ethics can become independent from any worldview. Although philosophers associated with the Lvov-Warsaw school supported Kotarbinski's ethics, they also made serious criticisms. Maria Ossowska voiced epistemological objections; Tadeusz Czeżowski took Kotarbinski's side but he presented a more carefully formulated idea of empirical ethics and tried to show that such ethics can be an axiomatic-deductive rather than an inductive theory. Ija Lazari-Pawłowska and Marian Przełęcki presented their approval for Kotarbinski's idea of an intuitionist foundation of ethics. The program of universal ethics, independent from any worldview and religious controversies, seems to have influenced also Marek Fritzhand's interpretation of Marxist ethics and corresponded with the attempts to build an ethics of dialog and responsibility.