



## O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego

Przemysław SPRYSZAK\*

### ABSTRACT

**On independent ethics of Tadeusz Kotarbiński:** In this paper I briefly discuss principles of “independent ethics” formulated and popularized by the Polish philosopher Tadeusz Kotarbiński. I focus on the notion of “conscience” which seems to play a fundamental role in this moral theory.

### KEYWORDS

morality; secular ethics; conscience

---

\* Dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. E-mail: p.spryszak@iphils.uj.edu.pl.

Nieco ponad sto lat temu, w roku 1915, Polska Akademia Umiejętności (z siedzibą w Krakowie) wydała rozprawę doktorską Tadeusza Kotarbińskiego, zatytułowaną *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, napisaną pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego. Niedawno miniona okrążyła rocznica wydania tej książki w dalszym ciągu stwarza okazję do analizy etyki niezależnej Kotarbińskiego, będącej wyrazem jego dojrzałych poglądów etycznych. W zgodnej opinii krytyków wyewoluowały one z owych rozważań nad utylitaryzmem, jakkolwiek nie wyłącznie z nich, gdyż już w roku 1913 ukazały się *Szkiecy praktyczne*, zaś rok 1914 przyniósł ważny szkic pod tytułem *Utylitaryzm a etyka litości*, którego autor opowiedział się za drugą przeciw pierwszemu<sup>1</sup>. Już liczba prac poświęconych przez Kotarbińskiego etyce niezależnej wskazuje, że namysł nad problematyką moralną, nadający ewangelicznej „etyce litości” coraz bardziej namacalną postać „etyki świeckiej”, pozostał ważną częścią jego filozofii.

Opracowaniu i popularyzacji tego rodzaju etyki poświęcone są liczne prace filozofa powstałe od połowy lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, z których bodaj najważniejszą stanowią *Zagadnienia etyki niezależnej*, opublikowane w roku 1956<sup>2</sup>. Temu filozoficznemu przedsięwzięciu towarzyszyły także liczne prace komentatorów i krytyków, ogłaszane przede wszystkim na łamach *Studiów Filozoficznych*, *Ruchu Filozoficznego*, *Roczników Filozoficznych* oraz *Etyki*. Do grona autorów piszących o koncepcji Kotarbińskiego należeli tacy filozofowie jak: Henryk Elzenberg, Bronisław Baczko, Marek Fritzhand, Henryk Jankowski, księża Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Karol Wojtyła, a ponadto Andrzej Grzegorzczak, Maria Ossowska oraz Ija Lazari-Pawłowska<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Wszystkie trzy prace przedrukowane zostały w kolejności chronologicznej w pierwszym tomie *Wyboru pism* Kotarbińskiego (Kotarbiński, 1957: 13–168; 178–185; 215–330). Obie wczesne prace poświęcone utylitaryzmowi można znaleźć również w: Kotarbiński, 1987: 23–88.

<sup>2</sup> Zob. Kotarbiński, 1987: 140–149. Zapowiedzią wszystkich tych rozpraw jest szkic pt. *O tak zwanej miłości bliźniego*, zamieszczony w roku 1937 na łamach poświęconego opiece społecznej *Przeglądu Społecznego* (Kotarbiński, 1987: 262–267). Ostatnimi pracami dotyczącymi etyki niezależnej okazały się rozprawki: *Tezy etyki niezależnej* i *Jak i dlaczego powstała etyka niezależna z wzorcem naczelnym spolegliwego opiekuna?*, opublikowane w latach 1986 i 1987, zatem po śmierci autora. Zob. Kotarbiński 1987: 194–197.

<sup>3</sup> O ile idea etyki niezależnej znajduje wyraz w pracach Kotarbińskiego powstających od połowy lat pięćdziesiątych XX wieku, o tyle sama ta idea miała zjawic się w jego świadomości znacznie wcześniej. Barbara Stanosz, w trakcie dyskusji panelowej nad jego etyką niezależną zorganizowanej z inicjatywy Rady Krajowej Towarzystwa Kultury Świeckiej im. Tadeusza Kotarbińskiego oraz redakcji dwumiesięcznika *Res Humana* w marcu 2005 roku, zwróciła uwagę, że myśl o stworzeniu tego rodzaju etyki powziął on w wieku lat siedemnastu. To pierwsze uświadomienie sobie owej idei miało się dokonać za sprawą swoistego filozoficznego „oświecenia”. Zob. *Wobec moralnych problemów naszych czasów — z dziedzictwa myśli Tadeusza Kotarbińskiego* (Panel, 2006). W kwestii rozwoju poglądów etycznych tego filozofa zob. Choroszy, 1997: 28–110. Jan F. Choroszy wyróżnia następujące fazy: okres przynależności tychże do etyki chrześcijańskiej (do roku 1901), do etyki utilitarnej (od około roku 1903–1905 do lat 1909–1910 lub nawet roku 1907), następnie przewyciężenie utylitaryzmu (do roku 1914), okres wątpliwości i poszukiwań, aż wreszcie sformułowanie etyki spolegliwego opiekuna (rok 1948).

Historia szerzej pojętej „etyki niezależnej” nie sprowadza się rzecz jasna do losów koncepcji opracowanej przez Kotarbińskiego. Początkują ją bodaj już rozważania sofistów, etyka sokratejska i arystotelesowska. Można ją odnaleźć w moralistyce epikurejskiej, silnie oddziałującej na kolejne epoki, jak również w średniowiecznej *via moderna*, racjonalistycznym systemie Spinozy, naturalistycznej antropologii Thomasa Hobbesa, następnie w stanowiskach etycznych głosicieli „zmysłu moralnego”: Henry’ego More’a, lorda Shaftesbury’ego, Francisca Hutchesona oraz Davida Hume’a, tudzież u utylitarystów takich jak Jeremy Bentham, James Mill, wspomniani na początku John Stuart Mill oraz Herbert Spencer. W tę tradycję nietrudno wpisać rozważania etyczne wielu autorów dwudziestowiecznych, chociażby George’a Edwarda Moore’a czy Bertranda Russella. Z pewnymi zastrzeżeniami za etykę niezależną można uznawać stanowiska Jeana-Jacques’a Rousseau, Immanuela Kanta czy Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

W każdej ze swych historycznych postaci mniej lub bardziej świadomie pożądana i uznawana „niezależność” etyki polegała na jej logicznej, niekoniecznie jednak treściowej i genetycznej niezależności od zasad religijnych, czy to religii ówczesnej, czy też religii objawionej jako takiej, a zarazem na zamiarze ufundowania praw moralnych na obiektywnej podstawie, jakiej miałyby dostarczyć czy to rozum oraz poznanie rozumowe, czy to ludzka natura i jej elementy, czy to wspomniany powyżej „zmysł moralny” wraz z jego wskazaniem. Budowę etyki niezależnej motywowało przeświadczenie, że o ile religie objawione waśnią ludzi i stanowią przyczynę niepotrzebnych i szkodliwych konfliktów tak między jednostkami, jak społecznościami, o tyle rozum, natura ludzka, ewentualnie ów wrodzony zmysł dobra i zła miałyby być wspólne, a przy tym charakteryzować się logiczną autonomicznością w stosunku do zróżnicowanych przekonań religijnych. Przypominając o tej idei, należałoby jednak z równą siłą podkreślić pozorną zarysowującą się dychotomii cennej jedności (i jedyności) rozumu oraz wielości religii. Dychotomia ta staje się pozorna wraz z dostrzeżeniem przez wielu autorów możliwości wyodrębnienia religii naturalnej, to znaczy takiej, do której podmiot zdołałby dochodzić niezależnie, nie kierując się autorytetem religii objawionej, czyniąc natomiast nienaganny pod względem metodologicznym użytek z obiektywnych, apriorycznych ewentualnie empirycznych przesłanek. U progu XX wieku była to już jednak ewentualność wydająca się należeć do przeszłości, w przeciwieństwie do popularnej podówczas, zwłaszcza w ostatnich dekadach XIX wieku, pozytywistycznej idei etyki naukowej, interpersonalnej nauki o moralności wyswobodzonej od wpływu religii oraz światopoglądu i opartej jedynie na obiektywnych świadectwach empirycznych<sup>4</sup>. Za

<sup>4</sup> Krytykę religii objawionej oraz naturalnej przeprowadzili w szczególności Jeremy Bentham i James Mill, a pod ich wpływem — John Stuart Mill, by wspomnieć jedynie tych filozofów, których krytycyzm bezpośrednio oddziałał na rozpatrywane stanowisko Kotarbińskiego. Za wyraz zapatrywań wszystkich trzech myślicieli odnośnie do religii objawionej należałoby

takim modelem etyki optowano również na ziemiach polskich, o czym przekonyują rozprawy pozytywistów warszawskich, zwłaszcza Aleksandra Świętochowskiego rozwijającego empirystyczną etykę genetyczno-opisową („etologię”), Juliana Ochorowicza uprawiającego etykę opisowo-normatywno-praktyczną oraz Adama Mahrburga opowiadającego się za etyką opisową (ale nie normatywną)<sup>5</sup>. Ideę etyki opartej na świadectwach empirycznych uznał za własną (jakkolwiek w większym stopniu pod wpływem dociekań filozofów obcych, w szczególności Franza Brentana, niż systemów filozofii rodzimej) także Twardowski, który na tyle skutecznie spopularyzował wśród swoich wychowanków program budowy etyki niezależnej, że był on realizowany nie tylko przez Kotarbińskiego, ale i na przykład przez Władysława Witwickiego oraz Tadeusza Czeżowskiego<sup>6</sup>.

uważać rozprawę J. S. Milla *Utility of religion*, natomiast w kwestii religii naturalnej jego *Theism* oraz *Nature*. Prace te ukazały się dopiero w roku 1874, a więc po śmierci ich autora. O ile jednak dwaj pierwsi myśliciele uważali się za ateistów, o tyle J. S. Mill powinien być określany raczej mianem agnostyka. Zob. Mill, 1966: 373–489; Hamburger, 1999: 42–54.

<sup>5</sup> Chodzi w szczególności o prace: *O powstawaniu praw moralnych* (wydanie pol. 1877) Aleksandra Świętochowskiego, *Metodę w etyce* (1906) Juliana Ochorowicza oraz o wykłady Adama Mahrburga z lat 1890–1891, na które skądinąd uczęszczał również młody Kotarbiński. „Sumując zatem powyższe uwagi wypadnie nam jako wskazówka drogi naszego badania ten wniosek, że wszelkie a więc i wyżej wyrażone zagadnienie Etyczne ściślej rozwiązaniem być może tylko wtedy, jeśli usunąwszy wszelkie aprioryczne pomysły, zwrócimy się bezpośrednio i jedynie po odpowiedź do tych faktów, w których metodą porównawczo-historyczną doszukać się możemy początku i działania moralnych praw. Że zaś prawom tym nie będziemy nadawać żadnych przywilejów, bez względu na ich możliwe u rozmaitych ludów różnice, że one ciągle dla nas stanowić będą przedmiot poszukiwań a nie władzę obowiązującą — już zaznaczyłem. Nie myślę wcale tego ukrywać, owszem wyznaję otwarcie, że na takie stanowisko sprowadzona etyka przestaje być częścią starej o wszystkim rozprawiającej filozofii i zamienia się na umiejętność, która dotąd w klasyfikacji wiedzy nie pozyskała odrębnej pozycji i wkracza w dziedzinę innych, przedewszystkiem zaś historycznych nauk” (Świętochowski, 1877: 15). Bibliografia zamykająca dysertację doktorską Kotarbińskiego uwzględnia jednak późniejsze dzieło tego autora, to znaczy *Źródła moralności* (1912). Dla pełniejszego obrazu warto zacytować fragment wspomnianej rozprawy Ochorowicza: „Uczucia tworzą przeważnie sprężyny czynów ludzkich w ogóle, a więc i etycznych. Same przez się nie wystarczają do stworzenia E.[tyki] — to prawda; bo najprzód E. jako nauka musi być dziełem rozumowym, a nie wyłącznie uczuciowym; a nadto, same uczucia i w życiu mogą podołać tylko sytuacjom prostym. Zawite — a tych jest większość — potrzebują pośrednictwa rozważki, zastanowienia, czyli dopuszczenia różnych uczuć, dzięki czynności skojarzeniowej wyobrażeń i pojęć, zwanej n a m y s ł e m. Ale E. rozumowa, nie oparta na uczuciach, z niemi się nie rachująca, przerabiająca tylko pojęciowe abstrakcje, pozostałaby równie daleko od życia, jak i dawne systemy intelektualistyczne [...]. I to także będzie cenną wskazówką metodologiczną, z dzisiejszej literatury wyciągniętą” (Ochorowicz, 1906: 16). Co do polskiej etyki pozytywistycznej zob. Tyburski, 1977; Tyburski, 1979; Tyburski, 1989; z nowszych opracowań: Lipiński, 2011.

<sup>6</sup> Wyobrażenia obiektywnej harmonii i ładu świadczących o istnieniu opiekuńczej Istoty wyzbył się Kotarbiński jako „jawnej nieprawdy” już na początku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, jak przyznaje w opublikowanym w roku 1958 *Przykładzie indywidualnym kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*. Wyraźnie jednak podkreśla przyczynową, psychologiczną zależność indywidualnej akceptacji idei etyki litości od przedkrytycznego *credo* nakazującego

Pomijając zatem ze zrozumiałych względów zagadnienie religii naturalnej oraz jej ewentualnych moralnych nakazów i zakazów, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że w istocie z tych samych powodów, które skłaniały jego filozoficznych poprzedników, powziął Kotarbiński zamiar budowy „etyki niezależnej” oraz że jej niezależność pojmował podobnie jak oni, przy czym również on (z analogicznych przyczyn) rozszerzył ją tak, by oznaczała logiczną, niekoniecznie więc treściową, psychologiczną albo przyczynową niezależność nie tylko od religii, ale i od dowolnego światopoglądu filozoficznego, a więc tym samym od obrazu świata wyłaniającego się czy to z filozofii chrześcijańskiej, czy na przykład filozofii marksistowskiej<sup>7</sup>.

miłość bliźniego. Zob. Kotarbiński, 1987: 203–208. Por. następnie: Czeżowski, 1969. Praca Brentana, którą należałoby przede wszystkim w tym względzie odnotować, to *O źródle poznania moralnego* (1889). Autor, wprowadzwszy rozróżnienie trzech klas zjawisk psychicznych (przedstawięń, sądów i uczuć), zauważa: „22. Wiąże się z tym ważna konsekwencja. Żadnej z czynności pierwszej klasy nie można nazwać słuszną bądź niesłuszną. Natomiast w każdym przypadku należącym do drugiej klasy jedna z dwóch przeciwstawnych relacji — uznawanie bądź odrzucanie — będzie słuszną, a druga niesłuszną, jak to od dawna stwierdza logika. Coś posobnego dotyczy też naturalnie trzeciej klasy. Spośród dwóch przeciwstawnych sposobów zachowania się — miłowania i nienawidzenia, znajdowania upodobania i odczuwania niechęci — w każdym przypadku jeden i tylko jeden jest słuszny, drugi — niesłuszny. 23. Dotarliśmy teraz do miejsca, w którym swe źródło znajdują poszukiwane pojęcia dobra i zła (*des Guten und des Schlechten*), jak również pojęcia prawdy i fałszu (*des Wahren und Falschen*). Rzecz (*etwas*) nazywamy prawdziwą, gdy słuszne jest skierowane ku niej uznanie. Rzecz nazywamy dobrą, gdy słuszna jest skierowana ku niej miłość. To, co należy kochać słuszną miłością, to, co godne kochania, jest dobrem w najszerszym sensie tego słowa” (Brentano, 1989: 20–21). Następnie zaś, wskazując zdolność do intuicyjnego ujęcia niektórych sądów, stwierdza jej rzadziej dostrzegany odpowiednik po stronie klasy uczuć: „Wszystko to jest przeważnie ogólnie znane, a kwestionowane bywa przez nielicznych za cenę wielkich niekonsekwencji. O wiele mniej uwagi poświęcono natomiast analogicznej różnicy pomiędzy wyższymi i niższymi [rodzajami] aktywności w dziedzinie emocji, w dziedzinie upodobań i niechęci” (Brentano, 1989: 23–24). Zob. następnie: Twardowski, 1927. Odnosnie do wpływu rozważań Twardowskiego (i tym samym Brentana) na sprzeciw Kotarbińskiego wobec utylitaryzmu, jak i ewolucjonizmu w etyce por. Choroszy, 1997: 44–52. W kwestii rozważań Twardowskiego dotyczących etyki jako nauki zob. Jadczak, 1989.

<sup>7</sup> W *Zagadnieniach etyki niezależnej* Kotarbiński stwierdza: „Etyka, naszym zdaniem, w równej mierze jak leczenie lub jak administracja nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień. Jej wskazania pozostają niezmiennikami, wszystko jedno, czy ktoś rozsądny jest materialistą, czy idealistą, czy spirytualistą w dziedzinie ogólnej teorii bytu. Co tu jedynie potrzebne, ale za to bardzo potrzebne, to obrona przed fantazmatami w uzasadnieniach... Trzeba się opędać od przesądu, skądkolwiek by on pochodził, a więc i od fantastyki pochodzenia filozoficznego, światopoglądowego” (Kotarbiński, 1987: 143). Podejrzewam, że filozof ten przystałby na określenie swej koncepcji mianem etyki racjonalnej lub nawet etyki zdroworozsądkowej. Rozsądek, o ile tylko nie ulega zniekształceniu wskutek przesądów religijnych czy światopoglądowych, potrafi przeczyć w większości wypadków ustalić, co człowiek powinien uczynić w danej sytuacji. Taka „etyczna” decyzja zdrowego rozsądku musi być jednak wydana na podstawie znajomości celów, do których winien zmierzać człowiek znajdujący się w tym położeniu. O ile zatem rozsądek pozwala na ogół na optymalną decyzję z uwagi na cel, do jakiego faktycznie się podąża, o tyle jego

Należy przypomnieć pokrótce zasady etyki opracowanej przez Kotarbińskiego. Idea etyki niezależnej zasadza się mianowicie na wprowadzeniu „realizmu praktycznego” do dziedziny moralności przez uznanie, że:

- 1) należy w miarę możliwości usuwać lub minimalizować cierpienia (nieszczęścia) odczuwających istot żywych zależnych od nas (w szczególności zapobiegając takim cierpieniom), nie zadając zarazem niepotrzebnego cierpienia (nieszczęścia) tym czy innym tego rodzaju istotom<sup>8</sup>;
- 2) w pierwszej kolejności należy w miarę możliwości (odpowiednio szybkim i przemyślanym działaniem) minimalizować większe cierpienia, a następnie mniejsze, natomiast dopiero w dalszej kolejności powinno się ewentualnie okazywać dbałość o takich istot (w tym własną) przyjemność bądź szczęście, ewentualnie realizację takich czy innych wartości pozytywnych<sup>9</sup>;

---

autonomia wydaje się słabnąć, gdy przychodzi mu wskazać cel, do którego powinno się zdążyć. Zresztą do miana wskazywanej w tym względzie przez zdrowy rozsądek rości sobie prawo wiele wykluczających się odpowiedzi.

<sup>8</sup> Minimalizacja cierpienia może polegać na zapobieganiu mu w miarę możliwości, nie tylko na likwidacji cierpień już istniejących. Pomimo zastrzeżenia twierdzenie to wzięte w ogólności wydaje się nieoczywiste z tej racji, że tylko nieco bardziej uważliwiona intuicja podpowiadałaby, że należy walczyć z aktualnym lub potencjalnym cierpieniem niesprawiedliwym, nie zaś z cierpieniem jako takim. To słuszne, jak się wydaje, zawężenie zmieniłoby nakaz w błędne koło, uznające za dobrą etycznie walkę wyłącznie z tym cierpieniem, które nie jest etycznie dobre. Jako wątpliwe jawią się konsekwencje realizacji postulatu walki z cierpieniem jako takim, do których bodaj należy idea zastąpienia jakiegokolwiek kary niedolegliwą i dobrowolną terapią. Kotarbiński powinien ponadto wykazać, dlaczego te a nie inne zdarzenia uważa za przypadki znacznego cierpienia; wszakże człowiek ulega przyzwyczajeniu i na przykład uwolniony od wojen i chorób uzna za nieszczęście stan dotąd odbierany jako nieuciążliwy. Propozycja Kotarbińskiego daje nieco kazuistyczną możliwość uprawnionej realizacji nieomal dowolnego pragnienia — wystarczyłoby doprowadzić się do sytuacji, w której niezaspokojenie tego pragnienia przeradza się w duchowe lub fizyczne cierpienie, skoro to właśnie walka z cierpieniem stanowi etyczną powinność. Niewykluczone, iż właśnie postulowane przez autora „głosy sumienia” mają stanowić instancję pomocną w rozstrzygnięciu wszystkich tego rodzaju wątpliwości, lecz sumienie w etyce niezależnej funkcjonowałoby wówczas na zasadzie *Deus ex machina*.

<sup>9</sup> Por. przede wszystkim rozprawkę z roku 1948 pt. *Realizm praktyczny* (Kotarbiński, 1987: 124–133). Kotarbiński sądził, że człowiek etycznie dobry rozpozna w walce z cierpieniem powód do własnego szczęścia i w ogólności odnajdzie sens życia; ani szczęścia, ani sensu życia nie powinien wiązać z działaniem nienastawionym na eliminację cierpień, jak długo cierpienia istnieją bądź stanowią realne zagrożenie. Tego rodzaju powiązanie walki z plagami z eudajmnią, podporządkowujące tej pierwszej wszystkie poczynania i w jakiejś mierze deprecjonujące tę drugą, stało się przedmiotem krytyki Henryka Elzenberga. Filozof ten nie bez słuszności zauważa, że w sytuacji konieczności wyboru między eliminacją cierpienia (zła) a stworzeniem czegoś, co miałoby wartość pozytywną (dobra), etyka niezależna za wybór racjonalny uznaje wybór pierwszej ewentualności, co przy założeniu permanencji cierpień prowadzi w sposób nieunikniony do konstatacji, że nieracjonalne jest tworzenie czy wybieranie dobra innego niż rozumianego czysto negatywnie, to znaczy jako eliminacja cierpień. Wedle Elzenberga życie, poświęcone na walkę z cierpieniem i niedające okazji do etycznie słusznej realizacji innych



- 3) tej realistycznej minimalizacji cierpień należy dokonywać na drodze realizacji (w miarę możliwości) ideału „spolegliwego opiekuna”; przy czym czyn jest tym lepszy pod względem etycznym, im w większym stopniu wypływa z motywacji charakterystycznej dla osoby słusznie określonej tym mianem;
- 4) na ideał spolegliwego opiekuna oraz na tego ideału antytezę składają się następujące cechy: „1. Dobroć — okrucieństwo, 2. Uczciwość — nieuczciwość, 3. Bohaterstwo — tchórzostwo, 4. Dzielność — opieszałość, 5. Opanowanie — uleganie pokusom” (Kotarbiński, 1987: 187)<sup>10</sup>.

Do tych etycznych ustaleń dołącza się w tej koncepcji metaetyczne twierdzenie, zgodnie z którym:

- 5) uzasadnienia takiej oceny owych cech oraz podanego wyżej ich doboru dostarcza sumienie, to znaczy każdy jego „głos”, przypominający akt spostrzeżenia zmysłowego i reagujący ewidentnym szacunkiem na wszystkie przypadki ewidentnej dobroci, prawości, odwagi, dzielności oraz opanowania, a zdecydowanym potępieniem na wszystkie przejawy ich równie ewidentnych przeciwieństw; szacunek i pogarda ulegają dalszemu stopniowaniu stosownie do nasilenia wspomnianych cech<sup>11</sup>.

celów, niepozwalające na upatrywanie sensu życia w czymkolwiek innym, nie byłoby warte kontynuacji. Zob. jego *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego* (Elzenberg, 1966: 129–134). W nowszej literaturze pojawiają się zarówno głosy broniące stanowiska Kotarbińskiego przez zarzutami wysuniętymi przez Elzenberga, jak i przeciwnie, podtrzymujące tę krytykę (por. odpowiednio: Wolniewicz, 2003; Przełęcki, 2006). Ograniczenie zakresu sumienia do sfery obowiązku jest nie mniej ważnym rozstrzygnięciem teoretycznym, konkurencyjnym względem rozszerzenia tego zakresu o czyny nadobowiązkowe. Zgodnie z koncepcją Kotarbińskiego człowiek realizujący postawę spolegliwego opiekunstwa, nierozwijający swoich pasji, zainteresowań czy talentów, gdy ma taką możliwość, nie powinien odczuwać wyrzutów sumienia.

<sup>10</sup> W innym ważnym sformułowaniu, podanym w *Zagadnieniach etyki niezależnej* kwestia ta zostaje ujęta następująco: „Mamy tedy następujące linie oscylacji naszych własnych ocen etycznych: 1. męstwo — tchórzostwo, 2. dobre serce — zły człowiek, 3. prawość — nierzetelność, 4. panowanie nad sobą — brak woli, 5. szlachetność — niskie motywy. Czy nie pominęło się czego ważnego? Chyba nie” (Kotarbiński, 1987: 142). Niektórzy krytycy zarzucają jednak, że takie listy są zdecydowanie zbyt ubogie i dowolne, nawet jeżeli wyszczególniają zalety i wady o charakterze podstawowym. Tego rodzaju zarzut sformułował na przykład ks. Stanisław Olejnik (Olejnik, 1962). Autor ten raczej nie bezpodstawnie wytyka Kotarbińskiemu jeszcze między innymi ogólnikowość, arbitralność i niekonsekwencję twierdzeń, niepodanie zaleceń odnoszących się do problemów społecznych i sytuacji konfliktowych, niewskazanie teoretycznego uzasadnienia całości konstrukcji, skądinąd nader ubogiej, ponadto nieuwzględnienie teleologii moralnej, nieuprawnioną absolutyzację własnego sumienia oraz niewzięcie pod uwagę siły i znaczenia motywacji religijnej w przypadku postępowania etycznego. Tym bardziej znamienne jest więc jeszcze bardziej lakoniczne zestawienie sposobów zachowania haniebnego: okrutnik, tchórz, oszust, człowiek upadły. Zob. rozprawkę Kotarbińskiego *O istocie oceny etycznej* (Kotarbiński, 1987: 107).

<sup>11</sup> „Postawiwszy zagadnienie, obierzmy z kolei metodę dochodzenia do uzasadnionej na nie odpowiedzi. Ma to być metoda o charakterze empirycznym. Aby ja opisać, nie od rzeczy będzie

Można zapewne zaryzykować twierdzenie, że sformułowanie etycznych obowiązków zawartych w tezach 1)–3) stanowi *de facto* wynik refleksji etyka wstępującego się w ów „głos sumienia”, aczkolwiek kierującego się zarazem zasadą realizmu praktycznego, nakazującą między innymi liczyć się przede wszystkim z wymaganiami chwili bieżącej oraz z autentycznymi możliwościami i skutkami

posłużyć się analogią. Ludzie znają dobrze jakość, której doznając mówią o pewnych rzeczach, że są «kwaśne». I z pewnością zadawano sobie od wieków pytanie, które to ciała są kwaśne. W pierwszej fazie powyróżniano wiele takich ciał, wyodrębniając je spostrzegawczo spośród ogółu ciał otoczenia, np. soki określonych owoców, itp. Następnie chemia przystąpiła do rzeczy i stwierdziła pewną wspólność swoistą w budowie drobin ciał kwaśnych. Podobnie było z barwami. [...] Otóż proponuje się tutaj analogiczną metodę: zrazu wyróżnić w otoczeniu, drogą niejako rozglądu, postaci zachowania się czcigodne, *respectively* haniebne, postępując tak, jak przy wyróżnianiu rzeczy żółtych” (*Zasady etyki niezależnej*, w: Kotarbiński, 1987: 185–186). Podobnie rozumie tę metodę Czeżowski w *Etyce jako nauce empirycznej* (Czeżowski, 1969), toteż chyba nie bez uzasadnienia są nierzadko rozpatrywane łącznie. Zaproponowany tam przez Czeżowskiego program ma się zresztą do omawianych tu idei Kotarbińskiego jak metaetyka do etyki: ujęcia te składają się na jednolite stanowisko teoretyczne. Ta bez wątpienia kluczowa analogia z doświadczeniem zmysłowym naraża (lub narażałaby) więc etykę niezależną nie tylko na zarzuty analogiczne do wątpliwości wysuwanych przez sceptyka w stosunku do doświadczenia zmysłowego, ale i na taki oto, że na sprawozdania z doświadczenia moralnego, jeśli nie wręcz na samo doświadczenie moralne, mają wpływ żywione przekonania, wobec czego materiał, jaki mogłaby zebrać etyka empiryczna, przeważnie powtarzałaby treść nauk moralnych rozpowszechnionych w religii i ideologii. Przedmiotem badań musiałby się więc stać podmiot uwolniony od nich, w tym znaczeniu „człowiek naturalny”, co albo znacznie zmniejszałoby ich zakres, albo musiałby się one dokonywać przy ryzykownym założeniu powszechnej hipokryzji odnośnie do przekonań religijnych i światopoglądowych. Badania eksperymentalne, w których dążono by do stworzenia warunków minimalizujących wpływ wspomnianych czynników, dotyczyłyby niewielu i to przypuszczalnie nader elementarnych sytuacji oraz wyborów, dotyczących potrzeb, które można by nazwać elementarnymi. Maria Ossowska, analizująca pojawiające się w tym kontekście pojęcie „potrzeb elementarnych”, bodaj nie bez słuszności zauważa, że ich empiryczne ustalanie przez etykę musiałoby się dokonywać przy dodatkowych założeniach, wskazujących nie tylko, co należy rozumieć przez „potrzebę elementarną”, ale także dłaczego w ogóle, jakiego rodzaju, czyje i w jakiej kolejności powinny być realizowane owe elementarne potrzeby dla urzeczywistnienia dobra etycznego. Daleko nie każde pragnienie noszące znamię potrzeby elementarnej jawi się jako zasługujące na bezwarunkowe zaspokojenie. Zob. Ossowska, 1959: 10–15. Autorka dostrzega zatem konieczność dodania apriorycznej (dedukcyjnej) komponenty etycznej do etyki jako nauki empirycznej. Pod wpływem streszczonej powyżej krytyki Czeżowski uwzględnił w późniejszych pracach rolę elementu konstrukcyjnego (apriorycznego i aksjomatyczno-dedukcyjnego) w etyce niezależnej (czyli naukowej), nadal obejmującej element opisowy (aposterioryczny i indukcyjny). Tak rozumiana konstrukcja miałaby się dokonywać w oparciu o opis, a i w polu doświadczenia miałoby się znajdować potwierdzenie dla twierdzeń wypływających ze skonstruowanych aksjomatów. Elementy te zdaniem Czeżowskiego pokrywają się z etyką aksjologiczną i etyką deontologiczną; w takich też schematach interpretował on etykę niezależną Kotarbińskiego, przy czym miałyby ona stanowić zarys etyki drugiego rodzaju, a zatem systemu aprioryczno-dedukcyjnego. W tej sprawie por. przede wszystkim Czeżowski, 1976. Oprócz aprioryzmu teoretyczną możliwość stanowiłby jeszcze konwencjonalizm, tak więc nie bez przyczyny właśnie konwencjonalistyczne wnioski wysnuwa się z programu budowy etyki empirycznej w pracy: Szostek, 1971.



podejmowanych działań<sup>12</sup>. Jest to zatem wynik refleksji moralisty nieżądanego od innych nic ponad to, co z jednej strony intuicyjnie wyczuwa on jako dobre, lecz co z drugiej strony ocenia jako możliwe do zrealizowania na większą, jeśli nie wręcz powszechną skalę. W szczególności nie wymaga on więc kulturowania w samym sobie ani w kimkolwiek innym skierowanej ku wszystkim bez wyjątku czynnej postawy *caritatis*, „miłości bliźniego”<sup>13</sup>.

Słowo „sumienie” pojawia się w pismach Kotarbińskiego niejednokrotnie i pomimo dość charakterystycznego stylu wypowiedzi filozofa nie wydaje się dziełem przypadku ani ledwie stylistycznym ozdobnikiem. Sugestia przeciwna, czyli że słowo to jest pozbawione teoretycznego znaczenia, umniejszałyby walor i treść głoszonych w ten sposób idei, zaś ich analizę czyniłaby nie tylko niezgodną z zasadą życzliwej interpretacji, lecz i w równej mierze niedbałą o kontekst historyczny, na który składa się przecież ideologia szkoły lwowsko-warszawskiej wraz z nie tylko zalecaną, ale i praktykowaną tam dbałością o rzeczowość tak myśli, jak słowa. Już z tych powodów wolno potraktować słowo „sumienie” jako termin teoretyczny, w równym stopniu przydatny do właściwego uchwycenia myśli Kotarbińskiego, jak bardziej rozpoznawalne pojęcia „etyki niezależnej”, „opiekuna społecznego” czy „realizmu praktycznego”.

Sytuacja przedstawiałaby się wobec tego tak, iż osąd w sprawach wymagających oceny moralnej w ostateczności należy do poruszeń naszego własnego sumienia, które, jak mówi filozof, bodaj nieprzypadkowo nazwany „Sokratesem warszawskim”, „wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny”<sup>14</sup>. Oznacza to, że zgodnie z zasadami etyki niezależnej wolno w przypadku decyzji o zabarwieniu moralnym powoływać się na przykład na klauzulę religijną lub światopoglądową, o ile skądinąd pokrywa się ona z indyferentnym głosem sumienia. Ten natomiast powinien zawsze przeważać nad dowolnym innym „głosem”, nawet nad prawomocnym orzeczeniem władzy zwierzchniej<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. szkic *Realizm praktyczny* (Kotarbiński, 1976: 36–38). Oczywiście działanie mające na celu zapobieżenie większemu złu lub jego usunięcie albo minimalizację powinno by się odbywać w równiej zgodności z zasadami sprawnego działania, badanymi i wskazywanymi przez prakseologię.

<sup>13</sup> Zob. w szczególności pracę z roku 1937 pt. *O tak zwanej miłości bliźniego* (Kotarbiński, 1987: 262–267). Tezą metaetyczną jest również oczywiście samo stwierdzenie możliwości istnienia etyki niezależnej.

<sup>14</sup> Por. *Zagadnienia etyki niezależnej* (Kotarbiński, 1987: 149). Kontekst jasno wskazuje, że w cytowanym zdaniu nie chodzi Kotarbińskiemu o supremację głosu naszego własnego sumienia w stosunku do głosów sumień innych ludzi, lecz odnośnie do wszelkich racji niepopartych tego rodzaju głosem. Można w jego imieniu powiedzieć obrazowo, że nawet największa oczywistość rozumu czy woli musi ustąpić wobec oczywistości serca. Przypuszczalnie wedle filozofa utylitaryzm ma za podstawę co najwyżej oczywistości dwóch pierwszych rodzajów, przynajmniej tam, gdzie koncepcja ta popada w sprzeczność z „etyką litości”. W sprawie sumienia zob. jeszcze np. Kotarbiński, 1976: 163–166.

<sup>15</sup> Byłoby to wobec tego kolejne odstępstwo od tradycyjnej etyki katolickiej, uznającej nie tylko zasadę posłuszeństwa, ale i dostrzegającej w ślepym posłuszeństwie zwierzchnikowi,

Istnieje warte uwagi podobieństwo proponowanej etyki niezależnej do etyki z założenia nieodznaczającej się tak rozumianą niezależnością. Zamierzający uzasadniać swoje decyzje w kwestiach etycznych przez odwołanie się do zasad wyznawanej przez siebie religii częstokroć spotyka się mianowicie z żądaniem, by w pierwszej kolejności wykazał istnienie głoszonego przez tę religię Boga, rzekomo wymagającego jednych postaw lub działań i zakazującego innych, zazwyczaj ponoć pod groźbą surowych i nieuchronnych sankcji. Jeżeli żądanie to jest słuszne, wówczas ten, kto zamierzałby uzasadniać dokonywane przez siebie wybory, powołując się na rzekomy „głos sumienia”, powinien tak samo wykazać istnienie sumienia, które pewne czyny, zaniechania albo postawy miałyby oceniać jako „hańbiące”, a inne uznawać za „chwalebne”. Innymi słowy, chcący nie na zasadzie autorytetu lub (nieomal) religijnej wiary realizować ideę etyki niezależnej w postaci proponowanej przez Kotarbińskiego, powinien w zamiarze spełnienia powyższego warunku przedłożyć uzasadnienie czterech tez zawartych (*implicite* albo nawet *explicite*) w przedłożonej powyżej tezie metaetycznej:

- 6) Istnieje w człowieku pewnego rodzaju zdolność do bezpośredniego (emocjonalnego) doznania czegoś jako haniebnego bądź jako czcigodnego; takie bezpośrednie doznanie czegoś jako haniebnego lub czcigodnego jest emocjonalną, ale dającą się zwerbalizować oceną tej rzeczy, w obu przypadkach pewną tendencją czy skłonnością w stosunku do niej. Zdolność tę wolno nazwać „sumieniem”, natomiast poszczególną realizację tej zdolności — „głosem sumienia” („oczywistością serca”)<sup>16</sup>.
- 7) Pomimo że przedmiot ów może być jedynie pomyślany czy wyobrażony, owe odczucia w stosunku do tego przedmiotu zdolne są stanowić przyczynę sprawczą (motywację) postanowień oraz działań lub zaniechań, nawet jeżeli nie zawsze taką przyczynę rzeczywiście stanowią; ta potencjalna lub zaktualizowana sprawczość nie zależy od przekonań religijnych

---

uwalniającym od moralnej odpowiedzialności, oznakę cnoty moralnej. Współcześni etycy katolicy niekiedy dążą jednakże do odmiennej interpretacji tej zasady, interpretacji wypadającej na korzyść właśnie indywidualnego sumienia. W tej sprawie zob. np. Keller, 1966: 64–65.

<sup>16</sup> Jak już wspomniano, Kotarbiński przeprowadza analogię między spostrzeżeniem zmysłowym, na przykład czegoś jako kwaśnego, a ową emocjonalną oceną czegoś jako na przykład hańbiącego. Tego rodzaju analogię między spostrzeżeniami zmysłowymi a ocenami przyjmuje także, i nawet bardziej ją uszczegóławia, Czeżowski (Czeżowski, 1969). Jakkolwiek wskazanie takiej analogii w obydwu przypadkach wywodzi się z cytowanych rozważań Brentana, należy wskazać zależność omawianego stanowiska Kotarbińskiego od psychologistycznej koncepcji emocji (w tym emocji etycznych) i emocjonalnej komponenty sądów sformułowanej przez Leona Petrażyckiego oraz, chociaż w mniejszym zakresie, antypsychologizmu i intuicjonizmu George’a Edwarda Moore’a. Zob. Choroszy, 1997: 75–87, 127–171. Jeśli chodzi o Petrażyckiego por. zwłaszcza jego pracę: Petrażycki, 1924.

i filozoficznych ani od prawdziwości tychże i może odbywać się pod ich nieobecność, jak i w sytuacji, gdy są one fałszywe<sup>17</sup>.

- 8) Owa zdolność do odczuwania jest wspólna dla wszystkich ludzi i u wszystkich może być rozwijana i doskonała<sup>18</sup>.
- 9) Emocjonalne oceny będące wspomnianymi odczuciami są ponad wątpliwość prawdziwe, przy czym pewność wynika z bezpośredniego związku odczuć i ocen, a ów związek polega na tym, że owe odczucia są ocenami<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Koncepcja ta nie dostarcza zatem wyjaśnienia, dlaczego bardziej zdecydowana i wyrazista ocena dotyczy z reguły czynu faktycznie zachodzącego, a nie jedynie pomyślanego. Potępienie wyobrażonej niegodziwości ustępuje gwałtownością ocenie jej autentycznego przypadku; skłonność do odmiennego reagowania stanowi przypuszczalnie oznakę swoistej patologii, podobnie jak skłonność do jednakowego odbioru przypadków wyobrażonych i rzeczywistych stanowi zapewne znamię etycznej doskonałości. Jeżeli to wyjaśnienie nastrocza faktyczną trudność, to nie dotyczy ona wyłącznie etyki opracowanej przez Kotarbińskiego. Można bowiem wysuwać analogiczne zastrzeżenie chociażby pod adresem etyki Kanta, jakkolwiek w jej przypadku z odmiennych powodów, mianowicie dostarczanych przez słynną obronę tezy, że istnienie nie stanowi predykatu. Tak oto jeżeli nie jest ono predykatem dla rozumu praktycznego, ów rozum nie powinien być w stanie odróżnić pomyślanej kradzieży stu talarów od rzeczywistego ich zawłaszczenia, powinien zatem z równą mocą potępiać obydwie czyny. Jedną z odpowiedzi mogłaby polegać na powiedzeniu, iż tym, co ulega zmianie w zależności od przekonania o istnieniu bądź nieistnieniu przedmiotu oceny, jest uczucie wartości, a nie ocena wartości; tak przynajmniej stawia sprawę Czeżowski. Przedstawienie przedmiotu jako wartościowego, dokonujące się, gdy zajmie się wobec tego przedmiotu szczególną postawę, jest motywem dla oceny przedmiotu jako mającego tę wartość, nie stanowiąc motywu dla sądu o istnieniu tego przedmiotu; gdy taki sąd dołączy się do przedstawienia i następującej w jej wyniku oceny, ewokują uczucie wartości (Czeżowski, 1969: 41). Rozwiązanie to wydaje się jednak nieco kazuistyczne.

<sup>18</sup> Zob. na przykład *Mysli o ludziach i ludzkich sprawach* (Kotarbiński, 1986: 30–32); *Hasło: bądź sobą* (Kotarbiński, 1976: 48). Rozstrzygnięcie, zgodnie z którym sumienie stanowi swoisty „powszechnik” nietożsamy z którymkolwiek doświadczanym poruszeniem naszej emocjonalności, naraża Kotarbińskiego na zarzut ontologicznego zaangażowania, co więcej, zaangażowania faworyzującego platonizm w ontologii, koncepcję jawnie zwalczaną przez filozofa w rozprawie pod tytułem *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych* (1920). Zarazem jednak owe intuicyjne oceny etyczne musiałyby być tożsame z przebiegami zachodzącymi w układzie nerwowym, taki wniosek można wysnuwać na podstawie analiz zawartych przez Kotarbińskiego w innej jeszcze pracy, mianowicie *O istocie doświadczenia wewnętrznego* (1922). Zob. odpowiednio: Kotarbiński, 1958: 7–39, 40–59. Nawet jeżeli istnienie sumienia i zawartości jego „głosu” miałyby być przedmiotem hipotezy, i to dającej się sformułować w języku reistycznym, i tak pojawia się kwestia zgodności tej hipotezy z faktami.

<sup>19</sup> Pomijam chyba mniej teoretyczne pojęcie sumienia, podane w skierowanych do szerszego grona prelekcjach radiowych, mianowicie w *Ideatach* (1934) i *Rozmowach o rozterce* (1937), w których sumienie jest rozumiane jako zdolność do emocjonalnej reakcji na wyobrażenie sobie zasłużonego wstydu lub pogardy, na jakie naraziłby zamierzony lub urzeczywistniony czyn w oczach grona ludzi zasługujących na szacunek. Należy oddać słusność Iji Lazari-Pawłowskiej, wskazującej na niefortunność odwołania się etyki niezależnej do koncepcji stawiającej człowieka w relacji do etycznie doskonałego i znającego nasze czyny obserwatora, nawet jeżeli jedynie wyobrażanego *ante* bądź *post factum*. Zob. odpowiednio: Kotarbiński, 1957: 524, 478–479; Lazari-Pawłowska, 1976: 44. Pomijam to rozumienie również i z tego względu, że narażałoby autora

Pod względem logicznym teza o realności tak pojętego sumienia nie znajduje się w lepszym położeniu aniżeli twierdzenie o istnieniu Boga mającego określoną liczbę charakterystycznych atrybutów i stanowiącego dla tradycyjnego moralisty ostateczne źródło powinności etycznej. Podobnie jak nie każde mitologiczne bóstwo zachowuje tożsamość z ewentualnie istniejącym Bogiem, tak nie każdy dobiegający świadomości „głos wewnętrzny” musi być przejawem sumienia, zwłaszcza sumienia odznaczającego się cechami wyszczególnionymi powyżej (nie każdy też idealne wspólno tego rodzaju „głos wewnętrzny” zasługiwałby na zaufanie z racji samej tylko powszechności). Jednym słowem tym, czym w metafizyce chrześcijańskiej jest niezmienny i jeden ponadnaturalny Bóg, tym w etyce niezależnej zdaje się być sumienie, ów swoisty świecki czy pozareligijny *daimonion*<sup>20</sup>.

Należy zwrócić tym większą uwagę na niebezpieczeństwo błędów logicznych, możliwych do popełnienia w trakcie rozpatrywania kwestii istnienia sumienia scharakteryzowanego w sposób powyżej zasugerowany.

Po pierwsze ze zdania „ocena etyczna uzasadniona przez tezę religijną lub filozoficzną może być niewłaściwa” nie wynika zdanie: „ocena etyczna nie uzasadniona przez tezę religijną lub filozoficzną nie może być niewłaściwa”. Nawet jeżeli etyka zależna od religii byłaby w swoich wskazaniach niewiarygodna, nie dowodziłoby to jeszcze, że etyka niezależna od religii jest wiarygodna we własnych. Błędem jest wobec tego przeciwne wyrokowanie w tej materii, błędem *de facto* popełnianym przez większość historycznych obrońców etyki niezależnej, nader wyraźnie skłonnych dostrzegać w religii czynnik uporczywie i nieprzypadkowo konfliktogenny. Tak motywowana walka z religią opiera się na błędzie logicznym, skoro, mówiąc bardziej obrazowo, zmierzch religii sam w sobie nie stanowi gwarancji wieczystego pokoju<sup>21</sup>.

---

na zarzut błędnego koła, przekreślający możliwość równoczesnego definiowania szacunku przez sumienie i sumienia przez szacunek. Na istnienie tego rodzaju cyrkularności wskazywano już zresztą w pracy: Brożek & Jadacki, 2006. Autorzy ci uważają także, że owo wyobrażone „grono ludzi zasługujących na szacunek” może się wydawać hipostazą naszego własnego sumienia (Brożek & Jadacki, 2006: 67).

<sup>20</sup> Problem istnienia sumienia, w rozumieniu tego słowa przyjmowanym w etyce niezależnej Kotarbińskiego, zdaje się znajdować się w nieprzypadkowej analogii do bez porównania częściej ponoszonej kwestii statusu woli powszechnej w ramach koncepcji umowy społecznej Rousseau.

<sup>21</sup> Taki błąd popełnili Bentham oraz J. Mill, czego świadom był już jednak idący za nimi J. S. Mill, rozumiejący jednakże konieczność przedłożenia pozytywnego programu etycznego w miejsce etyki zbudowanej na przestarzałych założeniach tradycyjnej teologii. Świadomość taką mieli ponadto tak odmienni myśliciele jak Nietzsche i właśnie Kotarbiński. Dla obydwu upadek tradycyjnego systemu wierzeń niósł ze sobą niebezpieczeństwo etycznego nihilizmu i każdy z nich w sobie właściwy sposób podejmował walkę z tak pojmowaną groźbą. Pierwszy głosił kult wybitnej jednostki, kreatora indywidualistycznych wartości, drugi usiłował upowszechnić ideał spolegliwego opiekuna, zawierający wartości wyraźnie prospołeczne. Błąd, o którym tu mowa, znamionuje również koncepcję Kanta, zdającego się zakładać, że skoro, jak uczy już nawet potoczne doświadczenie, czynny mające przyczynę w heteronomicznej woli są nierzadko

Po drugie okoliczność częstego powoływania się na coś, co w mowie potocznej jest nazywane „sumieniem” lub jego „głosem”, sama w sobie nie przemawia za tym, że powinno się tak postępować. Wolno rzecz jasna utrzymywać, że rozumowanie biegnące od konstatacji stanu faktycznego do stwierdzenia jego należytości nie odznacza się zawodnością akurat w tym przypadku, lecz tę dość szczególną niezawodność należałoby uprawomocnić przez przyjęcie jakiejś dodatkowej przesłanki, chociażby głoszącej bezwyjątkową wiarygodność władzy nazywanej sumieniem. Jest faktem empirycznym, że ludzie częstokroć powołują się na coś, co nazywają sumieniem i jego dyktatami, sam fakt ten nie ustanawia jednak żadnej normy etycznej ani nie nakłada na nikogo jakiegokolwiek obowiązku.

Po trzecie zachodzi groźba naturalnego złudzenia polegającego na przekonaniu, że o ile istnienie Boga jest wysoce problematyczne z racji przyjmowanej na ogół transcendentności takiego bytu, o tyle kwestia rzeczywistości sumienia albo jego „głosu”, a zatem czegoś, co z założenia nie miałoby przekraczać granic bezpośredniej świadomości, z łatwością podlega definitywnemu rozstrzygnięciu. Niewątpliwie jednak ma się w tym względzie do czynienia z charakterystycznym dla umysłowości czasów nowożytnych przeświadczeniem o pewności ujęcia i oceny przedmiotów bezpośredniej świadomości oraz z analogicznym przekonaniem o wątpliwościach, jakim powinno podlegać istnienie przedmiotów znajdujących się poza zakresem tego rodzaju ujęć. Tak przeprowadzona dychotomia, bez względu na to, jak często by jej nie przyjmowano, stanowi jednak złudzenie, albowiem przedmiot bezpośredniej świadomości (o ile tego rodzaju świadomość w ogóle istnieje) może posiadać własności transcendentne w stosunku do dotyczącego go ujęcia, o ile tylko słowu „własność” (oraz słowu „przedmiot”) nada się odpowiednio szerokie znaczenie. Istnienie takiego przedmiotu jako obdarzonego pewną cechą transcendentną stanie się wtedy nie mniej wątpliwe, jak istnienie przedmiotu radykalnie transcendentnego<sup>22</sup>. Na

---

moralnie wątpliwe, to czyni wy wpływające z woli prawdziwie autonomicznej odznaczać się muszą moralną czystością. Przypuszczalnie tego rodzaju tym błędnym wnioskowaniem można by ponadto wyjaśnić nieobecność systematycznej etyki w filozofii Karola Marksa; wnioskovanie to byłoby więc ułomnością niejednej koncepcji realizującej program budowy etyki niezależnej. Warto tytułem kontrastu podać przykład rozumowania pozbawionego wspomnianego błędu: „Bo — mówią: jeśli cierpienie jest złem, to nie wynika stąd, by przyjemność była dobrem, ponieważ przeciwieństwem zła bywa też inne zło, a oba są przeciwieństwem czegoś nijakiego, co nie jest ani jednym, ani drugim” (Arystoteles, 1956: 360–361). Arystoteles przytacza kontrargument szkoły Speuzypa, mający uchylać ten oto argument szkoły Arystypa, że skoro cierpienie jest złem, przyjemność jest dobrem. Sam sędzi skądinąd, że krytyka Speuzypiańska jest o tyle słuszna, że uchyla ona ów argument, nie uchylając wszakże samej tezy o dobroci przyjemności.

<sup>22</sup> Można by przeformułować słynną Kartezjańską wątpliwość dotyczącą istnienia „ukrytej zdolności”, rozważanej w *Medytacji trzeciej*, i nadać jej postać przypuszczenia, iż zjawiający się w naszej świadomości „głos sumienia” stanowi dzieło jakiejś niższej, nieuświadomianej pobudki. Analogicznej modyfikacji podlegałaby w równym stopniu obserwacja Kanta, iż nie sposób



takiej właśnie zasadzie, jeżeli sumienie miałyby być pewną zdolnością tkwiącą w podmiocie lub samo odznaczać się pewną zdolnością, można by wątpić w istnienie sumienia. Zdolność pojęta jako własność nie wydaje się bowiem przedmiotem znajdującym się w całości w obrębie ewentualnego bezpośredniego spostrzeżenia czy takiej świadomości, a tylko to, co znajduje się w takim obszarze, miałyby być pewne.

Po czwarte nawet jeżeli etyka niezależna utworzyłaby w pełni logiczny system sformułowany w języku niezawierającym wyrażenia „Bóg” ani jemu podobnych, nie oznaczałoby to logicznej niezależności tego rodzaju systemu od dotychczasowych zasad i pojęć religijnych. Mogłoby się bowiem okazać, że pojęcia występujące w aksjomatach oraz twierdzeniach tej teorii stanowią synonimy pewnych pojęć „etyki zależnej”, a nawet że same aksjomaty oraz twierdzenia owej etyki rzekomo odznaczającej się niezależnością mają swoje dokładne odpowiedniki właśnie wewnątrz tej drugiej. Projektodawca etyki niezależnej nie powinien zatem poprzestawać na sformułowaniu aksjomatów i twierdzeń w języku *prima facie* neutralnym w stosunku do koncepcji religijnych czy światopoglądowych, chyba że już na wstępie zastrzeże on, iż przedkładany przez niego system stanowi etykę właśnie *prima facie* niezależną, odznaczającą się autonomią jedynie warunkową, przysługującą jej dokąd nie wykaże się wspomnianego izomorficznego powiązania z istniejącymi systemami religijnymi. Trudno zarazem zaprzeczyć, że projektowane „etyki niezależne” są chronologicznie późniejsze od systemów, które należałoby określać przeciwnym mianem<sup>23</sup>. Istnieje tedy pewnego rodzaju podobieństwo relacji między etyką niezależną i etyką zależną do relacji zachodzącej między teorią danych zmysłowych i zdroworoządkową teorią przedmiotów fizycznych. Etyka niezależna miałaby zawrzeć niekwestionowane dyrektywy etyczne bez odniesienia do transcendentnego Bóstwa, tak jak teoria danych zmysłowych miała uwzględniać to, co zawiera się w bezpośrednim

---

udowodnić, że czyn dany nam w doświadczeniu wewnętrznym był wolny. Z dorobku filozofii polskiej zwraca w tym względzie uwagę rozprawa Ochorowicza *O wolności woli* (1871), nawiązująca do myśli Nietzschego, a zarazem poniekąd antycypująca słynną teorię Freuda.

<sup>23</sup> Wskazują na to na swój sposób etycy przekonani o niemożliwości istnienia etyki niezależnej od ontologii czy metafizyki: „Aby sensownie mówić o etyce niezależnej, ażeby budować jej program, należałoby naprzód wykazać, udowodnić niezbicie, że człowiek jest bytem niezależnym. Tylko taki bowiem byt miałby prawo do moralności, której zasady określa mu etyka niezależna. Bez tego program etyki niezależnej nie jest gruntownie racjonalny” (Wojtyła, 1999: 103). Zob. również Wiśniewski, 1984; Chwedeńczuk, 1992. Tak samo przypuszczalnie należałoby uwzględnić przejawiającą się niekiedy w człowieku skłonność do deifikacji, przybierającą w szczególnych przypadkach postać „religii ludzkości” Auguste’a Comte’a i Johna Sturarta Milla, i zbadać, czy konsekwentnie opracowana „etyka niezależna”, psychologicznie trwała i zdolna do wpływu na postępowanie, nie implikuje takiej czy innej formy „religii ludzkości”. W duchu „etyki empirycznej” byłaby próba eksperymentalnego określenia różnic zachodzących między osobami deklarującymi aprobatę dla etyki niezależnej i badanymi zaświadczającymi przywiązanie do moralności religijnej. Ewentualny brak uchwytnych różnic sam w sobie nie przesądzałby jednak, która z tych etyk stanowi etykę właściwą, a która jej parafrazę.



doświadczeniu, z pominięciem tego, co w stosunku do owego doświadczenia pozostawało transcendentne.

Po piąte należy przynajmniej wstępnie odróżnić oczywistość logiczną od oczywistości psychologicznej, a jeżeli w ramach etyki niezależnej by je utożsamiano, należałoby przedłożyć argumenty usprawiedliwiające tego rodzaju rozwiązanie. Ponieważ nierzadko zdarza się przekonywać o zawodności takiego czy innego „głosu wewnętrznego”, należy się liczyć z ewentualnością, że te „oczywistości serca”, na których wedle samego Kotarbińskiego powinny się zasadzać decyzje moralne, są w pierwszej kolejności oczywistościami psychologicznymi i że ich oczywistość metodologiczna może tym samym wymagać osobnego dowodu<sup>24</sup>.

W celu uzyskania unikającej wspomnianych błędów odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwa etyka niezależna w rozumieniu proponowanym przez Kotarbińskiego, powinno się porównać argumenty za istnieniem takiego sumienia, o jakim mówi się powyżej, z argumentami przeciwnymi, ewentualnie przesłankami przemawiającymi za postawą indyferentną. Nie sposób zrealizować tego zadania poniżej w całej jego rozciągłości, jako że należałoby przytoczyć niemałą

<sup>24</sup> Można dodać szóstę zastrzeżenie, przestrzegające przed odwróceniem porządku przyczyn i skutków. Jest to o tyle istotne, że nasuwa się przypuszczenie, że Kotarbiński w pewien sposób czyni sumienie przyczyną sprawczą chwalebnych wyborów, nie uwzględniając w ogóle ewentualności, iż to może (coraz bardziej chwalebne) wybory są przyczyną powstawania instancji (coraz silniejszego) sumienia. Poruszenia sumienia byłyby więc nie tyle powodem, co raczej rezultatem chwalebnego postępowania. Autor, nieodmiennie akcentujący znaczenie pedagogiki i stale deklarujący przedkładanie realiów nad spekulacje, zgodziłby się z pewnością, że sumienie może powstać dzięki naśladowictwu wyborów chwalebnych, przypuszczalnie nie przyznałby jednak, iż wybory naśladowane czyny chwalebne już dzięki samemu naśladowictwu stają się postępkami chwalebными. Wydaje się, że należałoby rozróżnić dwa rozumienia sumienia na podobnej zasadzie, na jakiej odróżnia się posiadanie od tytułu własności. Zgodnie z pierwszym sumienie to zdolność do pewnego rodzaju działań, chociażby do pewnego rodzaju reakcji uczuciowej mogącej wpływać na wybory, natomiast zgodnie z drugim sumienie to wprawdzie tego rodzaju zdolność, ale w pewien sposób nabyta. Pierwsze rozumienie sumienia to rozumienie naturalne (naturalistyczne), niewystarczające do celów, jakie wyznaczył pojęciu Kotarbiński. Gdyby bowiem była możliwa na przykład operacyjna zmiana ciała ludzkiego, dająca dotąd nieczułemu człowiekowi doskonale funkcjonującą zdatność do ocen w kategoriach hańby i pogardy, nie uznano by zapewne, iż w wyniku zabiegu medycznego nabrał on zalet człowieka etycznie dobrego. Przyjąwszy to rozróżnienie, sytuacja staje się bardziej złożona, albowiem od osoby zaczej wymaga się działań z motywacji odpowiednio uzyskanego sumienia, a więc niejako tytułu jego własności, a nie jedynie faktu posiadania. Powstaje w ten sposób między innymi problem oceny własnego sumienia, które wprawdzie może przecież się jawić jako sumienie powstałe w należyty sposób, niemniej stanowiąc w istocie sumienie naturalne. Jeżeli zaś rzetelna ocena własnego sumienia wymaga od jego podmiotu zalet w rodzaju odwagi czy sprawiedliwości (nawet jeżeli będzie wyłącznie „intelektualna odwaga” i taka sprawiedliwość), stanie się wobec dylematu niemożliwego do rozwiązania. Aby bowiem rozsądzić, czy jest się sprawiedliwym, powinno się niesprawiedliwe sprawczać przymioty własnego charakteru, jak i wypływające z nich czyny. Aby jednakże wiedzieć, czy sprawdziło się je sprawiedliwie, powinno się ponadto ustalić, czy sprawdzający odznacza się sprawiedliwością. Również i z tego względu etyka niezależna pod kątem statusu metodologicznego nie różni się w sposób istotny od etyki religijnej.

część argumentów wysuwanych w sporze o istnienie intuicji etycznej. Warto jednak przedstawić pewien argument przeciw istnieniu sumienia, zaczerpnięty spoza filozofii Kotarbińskiego, aby z jej obrębu wydobyć stosowny kontrargument, a obydwą opatrzyć komentarzem, siłą rzeczy szerszym w odniesieniu do stanowiska polskiego filozofa.

Pewnego rodzaju argumentu przeciw istnieniu sumienia, o jakim tu mowa, można by się przypuszczalnie doszukać w pierwszej księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Johna Locke'a. Autor, kwestionujący istnienie wrodzonych zasad moralnych, czyni bowiem takie oto spostrzeżenie:

Przyznaję chętnie, że ludzie, różnie kształceni w różnych krajach i posiadający odmienne usposobienia, przyjmują liczne mniemania jako pierwotne i najpewniejsze zasady, jakkolwiek wiele z nich prawdą być nie może, zarówno dlatego, że są niedorzeczne, jak dlatego, że pozostają ze sobą w sprzeczności. A przecież wszystkie takie twierdzenia, choćby niezgodne były z rozumem, cieszą się tu lub tam taką czcią i uchodzą za tak święte, że nawet ludzie zdrowo myślący, gdy chodzi o inne sprawy, raczej gotowi się rozstać z życiem lub czymś dla nich najdroższym, niż pozwolić sobie na wątplenie o prawdziwości tych zasad lub innym na stawianie ich pod znakiem zapytania. Fakt powyższy, jakkolwiek dziwnym może się to nam wydawać, potwierdza doświadczenie dnia codziennego; zapewne zresztą nie wyda się nam to tak zadziwiające, jeśli weźmiemy pod uwagę drogi i stopnie, po jakich do tego stanu rzeczy się dochodzi, i jeśli rozważymy, jak w rzeczywistości może się zdarzyć, że mniemania nie z lepszego pochodzą źródła niż zabobon piastunki lub autorytet jakiejś starowiny, z biegiem czasu i za zgodą otoczenia wnoszą się do godności zasad religijnych lub moralnych (Locke, 1955: 84–85)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Warto nadmienić, że w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* słowo „sumienie” mimo to występuje, ale w odmiennym znaczeniu, zależnym od rozumienia jeszcze scholastycznego, a ściślej tomistycznego. Wedle Locke'a bowiem sumienie „nie jest niczym innym jak naszym mniemaniem czy też sądem o moralnej słuszności albo występności naszych czynów” (Locke, 1955: 65), miałoby zatem być po prostu sądem o naszym postępowaniu, a nie zdolnością do oceniającej i emocjonalnej zarazem reakcji na postępowanie, nawet na nasze własne czyny lub zaniechania. Sumienie tak rozumiane nie stanowi tedy wrodzonej, intuicyjnej wiedzy etycznej (synderezy) — taka właśnie zdaniem Locke'a nie istnieje. Należy zaznaczyć, iż argument podobny do zacytowanego powyżej przedłożył Świętochowski w *Źródłach moralności* (Świętochowski, 1912: 256). Być może odpowiedzi ze strony Kotarbińskiego dostarczyłaby konstatacja, że zamierza on przez „sumienie” rozumieć zdolność do emocjonalnej oceny sytuacji najbardziej elementarnych, a takie dotyczą wszystkich ludzi i są powszechnie odbierane w sposób nader ujednoczony. Z definicji nie podlegałyby więc osądowi sumienia kwestie bardziej szczegółowe, na przykład dopuszczalność jedzenia określonego gatunku mięsa. Świętochowski był zwolennikiem tezy mówiącej o daleko idącej zmienności, wszak zauważał: „Kiedy my wyprawiamy starym rodzicom srebrne i złote wesela, Australijczycy ich z szacunkiem zjadają” (Świętochowski, 1912: 256) — byłaby to przecież sytuacja niewątpliwie dająca się powiązać z imperatywem społecznego opiekuństwa — i czynił zjawiskami powszechnymi jedynie popęd płciowy oraz instynkt samozachowawczy, tylko w tych egoistycznych skłonnościach dostrzegając źródło różnorodnych i ewoluujących form moralności. Ograniczenie prerogatywy sumienia do spraw elementarnych sprawiałoby, że niełatwo byłoby się dopatrzeć rzeczywistej użyteczności tego pojęcia, skoro sumienie nie byłoby zaangażowane w większości codziennych decyzji mających jakieś moralne nacechowanie.

Przekładając te uwagi na język, jakim posłużyłby się zapewne nieco chętniej filozof dwudziestowieczny, wolno zauważyć za Lockiem, że domniemane głosy naszego sumienia nie są wrodzone, lecz zależą od jednostkowego i społecznego doświadczenia, że społeczne doświadczenia mogą być na tyle odmienne, iż mogą doprowadzić do przeciwieństw między poszczególnymi (domniemanymi) głosami sumienia, nawet wyrokującymi w jednej i tej samej sprawie i to w sytuacji równego rozeznania w niej wszystkich stron, wobec czego nie istnieje nic takiego, jak jedno sumienie, które byłoby wspólne wszystkim ludziom i które byłoby każdorazowo wiarygodne w swoich werdyktach. Warto przede wszystkim zauważyć, że nie osłabia wydatnie tego rozumowania zastrzeżenie, że prowadzi ono nie tyle do wniosku mówiącego o nieistnieniu sumienia, co do wniosku o nieistnieniu kryterium sumienia. Nieistnienie kryterium sumienia w nie mniejszej mierze unieważniałoby procedurę powoływania się na jego (rzekomy) głos.

Analiza wypowiedzi Kotarbińskiego usprawiedliwia natomiast przypuszczenie, że wprawdzie zaakceptowałby on pierwszą przesłankę przyjętą przez Locke'a, lecz odrzuciłby drugą, co dawałoby mu prawo do uchylecia wyprowadzonego z nich wniosku. Oto ewentualny kontrargument, zawarty pośród *Niektórych założeń etyki niezależnej*:

Druga sprawa — to stosunek do tych, którzy uważają, że etyka może być tylko religijna, więc sprawa owej rzekomo nadprzyrodzonej genezy sumienia, z którym to poglądem próbowaliśmy się uporać, wskazując na to, jaka jest faktyczna, jak się zdaje, geneza sumienia, geneza ocen specyficznie etycznych. Mianowicie w tym mają swe źródło, że w życiu społecznym są fakty niezmiernie dla danego społeczeństwa pożyteczne, które często zwracają na siebie uwagę. Jakież to mianowicie fakty? Fakty bohaterskiej obrony jakiejś sprawy społecznej wspólnej, fakty opieki nad słabszymi członkami społeczeństwa, zwłaszcza nad dzieckiem ze strony starszych, nad dzieckiem ze strony rodziców. Przy stałym obserwowaniu tych faktów wytwarza się w społeczeństwie pewne poczucie, ustosunkowanie się emocjonalne do takich faktów jako do wzorców postępowania i do wzorców negatywnych, jeżeli się zachowano przeciwnie: i podobnie jak rzecz się ma z uczuciem wstydu, tak też rzecz się ma z owymi poczuciami moralnymi, wytwarzają się one w obcowaniu społecznym, a nie są związane z żadnym pochodzeniem nadprzyrodzonym. Siła ich tłumaczy się pewną uporczywością tych obserwacji i doniosłością społeczną czynów tego rodzaju (Kotarbiński, 1987: 159).

Wydaje się, że wolno potraktować tę wypowiedź jako świadectwo przeświadczenia, że większość członków społeczeństwa akumuluje podobne doświadczenia korzyści bądź szkody wypływające z określonego sposobu lub typu postępowania, że te podobnie sumowane doświadczenia są przekazywane kolejnemu pokoleniu w procesie edukacji, że nowe pokolenie zdobywa na własną rękę podobne doświadczenie odnośnie do pożytków i szkód wynikających z tego rodzaju postępowania i że w rezultacie całe to otrzymane i nabyte doświadczenie staje się udziałem następnych pokoleń.

Rozważana wypowiedź udzielona przez Kotarbińskiego prowadzi do wniosku, że cechy, które uważa on za cechy etyczne, należałoby uznać za logicznie zależne od cech użytecznych, co przeobrażałoby jego deontologię w pewną odmianę użyteczności. Zgodnie z tą logiczną i użytecznościową podstawą etyki niezależnej, korzystne jest takie zachowanie, które służy jednostkowemu i gatunkowemu przetrwaniu, zaś niekorzystne jest wszystko to, co doprowadza do skutku odmiennego. A zatem celem każdego człowieka, celem uzyskującym *ex post* postać zasady moralnej czy takiego rodzaju prawa, jest w ostateczności jak najdłuższe istnienie jak największej liczby istot<sup>26</sup>. Wydaje się, że swoisty „głos wewnętrzny” podpowiada jednak, że tego rodzaju celem powinno być co najwyżej jak najdłuższe istnienie jak największej liczby istot moralnie dobrych, a nie jakichkolwiek istot ludzkich; etyka Kotarbińskiego albo więc ignoruje akurat ten „głos”, albo nadaje mu postać ukrytego założenia, iż człowiek jako taki jest z natury dobry lub że ludzkość doskonali się (również) pod względem etycznym wraz ze wzrostem liczebności, powiązany zapewne z postępem kulturowym i materialnym<sup>27</sup>. Natomiast przy założeniu nie tylko realistycznym, ale i w czasach młodości

<sup>26</sup> Koncepcja ta nie pozwala także na odróżnienie cech etycznych od cech pozaetycznych wyraźnie użytecznej proveniencji. Społeczne doświadczenie ludzkości traktuje na przykład i o tym, że należy utrzymywać zasady higieny, lecz raczej nie uznaje się czystości osobistej za cechę etycznie doniosłą. Stanowi to oczywiście zarzut przy założeniu, że odróżnienie cnót etycznych od użytecznych (czy od jakichkolwiek innych) jest w ogóle pożądane. Warto zatem przywołać stanowisko Hume'a, przeczące zarówno zasadności, jak i potrzebie takiego odróżnienia, i przypomnieć, że postać świadomej polemiki z wątpliwościami tego filozofa przybrało zapatrywanie Ossowskiej, która dostrzegając odmienne niż Szkot trudności w pojęciowym wyodrębnieniu cech moralnych (nade wszystko w odróżnieniu ich od cech prudencjalnych), wskazuje jednak na badawczą potrzebę posługiwania się nawet nieostrym pojęciem moralności. Zob. odpowiednio: Hume, 1975; Ossowska, 1966: 19–29. Warto zauważyć, że na ideał społecznego opiekuna składa się cecha odwagi, co do której wolno zapewne wyrazić wątpliwość, czy faktycznie stanowi ona zaletę etyczną.

<sup>27</sup> Kotarbiński akceptował z pewnością tę pierwszą przesłankę; człowiek miałby czynić zło w sytuacji przymusu, zwłaszcza w obawie o własne istnienie. Por. podsumowując ten meliorizm uwagę Bogusława Wolniewicza (Wolniewicz, 1993). Sądzi on, że Kotarbiński nie mógł nie dostrzegać niezgodności takiego opisu ludzkiej natury ze świadectwem doświadczenia i że dlatego należy dopatrywać się w takim opisie, jak w całym melioryzmie oświeceniowym, charakteru postulatu rozumu praktycznego, a więc jednak przedmiotu pewnego rodzaju wiary. Kontynuując tę myśl, wolno by zaryzykować twierdzenie, że Kotarbiński tworzy zręby swoistej wiary człowieka świeckiego czy też człowieka jako istoty racjonalnej oraz posiadającej lub mogącej posiadać pewną elementarną wrażliwość na zło (cierpienie) i dobro. Snując ją jeszcze dalej, można by dojść do wniosku, że przedmiotem rozważań etycznych Kotarbińskiego jest hipotetyczna istota ludzka, z natury dobra, ona też jest podmiotem tej etyki, to znaczy jej właściwym adresatem; filozof zdaje się sądzić, że jego koncepcja zyska oddźwięk właśnie u człowieka sumienia, który nie będzie domagać się żadnego dodatkowego argumentu przekonującego o jej słuszności. Trudno nie porównywać tego optymistycznego zapatrywania na naturę ludzką z krytykowanym przez Kotarbińskiego innym optymistycznym poglądem na świat, dostrzegającym w jego urządzeniu i losach rękę opatrności.

Kotarbińskiego dość powszechnie przyjmowanym, że szansę na uzyskanie tego rodzaju optimum zmniejszają konflikty społeczne i dezintegracja społeczności, z łatwością wynikałby — przyjmawszy ów utylitaryzm — postulat minimalizowania konfliktów oraz zwiększania stopnia integracji, natomiast optymalnym środkiem do realizacji tego postulatu, czyli korzystnym dla tej realizacji, okazywałyby się określone postępowania, uzyskujące z czasem miano „norm moralnych”, przynajmniej tych o charakterze najbardziej podstawowym. O niezmienności (lub zmienności) „norm moralnych” decydowałaby tym sposobem niezmiennosc (lub zmienność) owego egzystencjalnego celu, jak również niezmiennosc (lub zmienność) zakresu optymalnych środków, zależnego od obiektywnych warunków<sup>28</sup>. Tym, na co należy zwrócić uwagę, jest oprócz tego okoliczność, że bez względu na to, czy uzna się zachodzenie tego rodzaju zmienności, czy nie, rodzi się groźba zaistnienia paradoksu, że zalecenia etyczne moralności niezależnej sprowadzają się w istocie do stwierdzenia, iż powinniśmy postępować w pewien określony sposób, ponieważ dotąd tak właśnie przeważnie postępowano<sup>29</sup>. Sumienie byłoby w konsekwencji zaledwie kryterium rozstrzygającym, czy dany postępek posiada formę charakterystyczną dla któregoś z utrwalonych już i odpowiednio rozpowszechnionych sposobów postępowania, co wcale nie nadawałoby mu zabarwienia charakterystycznego dla instancji mającej prawo orzekać w kwestii moralnej słuszności bądź niesłuszności postaw, czynów oraz ich zaniechań. Jeżeli pominie się założenie utylitarystyczne, lukę tę wypełniłaby akceptacja jednego z dwóch dodatkowych założeń. Zgodnie z pierwszym świat jest na tyle rozumnie urządzony, iż to, co ludzie przeważanie czynili przedmiotem wyboru, było skądinąd moralnie dobre — dobre moralnie skądinąd, to znaczy nie dlatego, iż stanowiło przedmiot ich wyboru. Zgodnie z drugim ludzkość

<sup>28</sup> W dekadach mogących stanowić intelektualne tło i podłoże dla wczesnych rozważań Kotarbińskiego dość powszechnie uznawano za fakt ewolucję norm moralnych i ujmowano ją w kategoriach Darwinowskiej teorii doboru naturalnego. Czynił tak już Świętochowski, zaś w ramach myśli europejskiej Edvard Westermarck, Leonard Trelawny Hobhouse oraz wcześniej krytykowany przez Kotarbińskiego Spencer. Zbyteczne dodawać, że za tak, ewentualnie szerzej, rozumianych ewolucjonistów powinno się uważać wielu wybitnych filozofów, tak Nietzschego, znającego już teorię Darwina, jak Mandeville’a, Hume’a, Rousseau czy Herdera. Tak lub inaczej pojmowana ewolucja nie jest jednakże szczególnie akcentowana przez Kotarbińskiego, o czym w jakiejś mierze świadczy już fakt, iż wprawdzie przyznaje on „etykologii” miejsce w ramach szeroko pojmowanej etyki, niemniej jednak odróżnia ją od etyki właściwej, wzorem Twardowskiego, który wyłączał „etykologię” z obszaru etyki naukowej i tylko tę drugą utożsamiał z etyką normatywną.

<sup>29</sup> Wspólne doświadczenie dotyczy jednak zachowań pewnego rodzaju i wskutek swojej generalności niekoniecznie pozwala sumieniu na szczegółowe rozstrzygnięcie, wymagane w przypadku nowej lub złożonej sytuacji, zachodzącej tu i teraz. Autor był świadom tego rodzaju praktycznej trudności; co ciekawe, w ostateczności zaleca swoisty utylitaryzm, a ściślej wybór rozwiązania najbardziej korzystnego w tym znaczeniu, iż popularyzującego w jak największym stopniu postawę spolegliwego opiekuństwa. Por. *Istota oceny etycznej* (Kotarbiński, 1987: 113–114); *Główne problemy sztuki życia* (Kotarbiński, 1976: 164–165).



była, jest i pozostanie w takim stopniu zdeterminowana w swoich wyborach okolicznościami i czynnikami niezależnymi od woli jednostek, okolicznościami, które ani nie ulegały, ani nie ulegną zasadniczej zmianie (to twierdzenie można by nazwać zasadą swoistego realizmu teoretycznego), toteż odmawiając waloru etycznego dotychczasowej praktyce, odzwierciedlającej się właśnie w ideale społecznego opiekuna, odmówi się człowiekowi prawa do miana istoty zdolnej do postępowania moralnego — możliwość bycia moralnym stanowiłaby tym samym co najwyżej przymiot nielicznych jednostek. Obydwa te wytłumaczenia byłyby jednakże jawnie niezgodne z materialistycznymi i egalitarnymi presupozycjami i konotacjami filozofii moralnej Kotarbińskiego.

Postrzeżenie norm moralnych przez pryzmat funkcji, jakie pełnią one w życiu społecznym, prowadzi do jeszcze i tej nieoczywistej konstatacji, że nie byłaby zobligowana takimi normami jednostka nienależąca do społeczności. Trudno wskazać racjonalne powody, dla których powinien dawać posłuch własnemu „głosowi sumienia” na przykład ostatni przedstawiciel gatunku ludzkiego, a więc i racje, dla których miałby on dawać świadectwo (nawet jeżeli samemu sobie) raczej odwagi niż tchórzostwa w sytuacji zewnętrznego zagrożenia i by miał powody do zachowywania postawy społecznego opiekuna (choćby w stosunku do własnej osoby)<sup>30</sup>. Zwolennik stanowiska zajmowanego przez Kotarbińskiego w wysunięciu tak hipotetycznego przykładu niewątpliwie dostrzeże symptom odwrotu od zasad praktycznego realizmu oraz niezrozumienia zasad jego etyki jako takiej, mówiących wszak o pozaracjonalnym (intuicyjnym) charakterze przekonań moralnych<sup>31</sup>. Niemniej tytułem odpowiedzi wolno byłoby przywołać

<sup>30</sup> Na pozór nietrudno uchylić to żądanie racji, czy to wskazując, że uzasadnienie takie w ogóle nie jest możliwe wskutek braku logicznego związku między faktami i powinnościami, czy też przypominając, że w uzasadnieniu w ostateczności należy powołać się na oczywistość odnośnie do powinności, a tej oczywistości z definicji dostarcza właśnie sumienie. Wspomniany brak związku nie oznacza, że nigdy fakt nie uzasadnia powinności, ale że nie zawsze ją uzasadnia, czyli że niejako nie gwarantuje jej uzasadnienia. Wątpliwe jest również i to, że uzasadnienie „głosu sumienia” musi koniecznie odwołać się do oczywistości dotyczącej tego, co powinno się czynić. Możliwość błędnego koła nie jest jednak tym samym, co jego faktyczne zachodzenie.

<sup>31</sup> Pojawiałyby się zatem co najwyżej kwestia możliwości wydobycia czy wykształcenia w człowieku odpowiedniej intuicji. Jak zauważał wcześniej Twardowski: „Trudno nie dostrzec, że i pewniki treści etycznej również wtedy tylko mogą liczyć na uznanie, jeżeli przeszkody ku temu, tkwiące w nas samych, zostaną usunięte. A jeżeli w dziedzinie odróżniania prawdy od fałszu przeszkodą tą był brak odpowiednich pojęć oderwanych, na polu rozróżniania złego i dobrego przeszkodą tą jest brak odpowiednich uczuć. [...] Kształcenie rozumu ma na celu przysparzanie pojęć potrzebnych do uznawania pewnych zasadniczych prawd i nauczanie środków ku wyprowadzeniu nieznanych jeszcze prawd na podstawie prawd zasadniczych: kształtowanie zaś charakteru, zbyt zaniedbywane, dąży do wyrabiania uczuć potrzebnych do uznania zasad moralnych i do wyprowadzenia z tych zasad reguł postępowania w zastosowaniu do chwilowej potrzeby i do okoliczności każdorazowych. [...] Ale każdy człowiek jest obdarzony zarodkami rozumu i zarodkami sumienia. A od otoczenia, od warunków bytu jego, od najrozmaitszych okoliczności zawisło, czy i do jakiego stopnia zarodki te zostaną rozwinięte” (Twardowski, 1927: 353–354).



Kantowskie pojmowanie moralności, w którego świetle suma zasad etyki niezależnej wpisuje się najwyraźniej zaledwie w formę imperatywu hipotetycznego, wskutek czego w ogóle nie zasługuje na miano moralności *sensu stricto*<sup>32</sup>. Jedyny imperatyw w istocie broniony przez Kotarbińskiego wydaje się brzmieć: „Jeżeli miałyby ci zależeć na przetrwaniu gatunku ludzkiego, powinienes...”<sup>33</sup>. Ukrytym założeniem jego etyki okazuje się wobec tego twierdzenie (niewykluczone, że skądinąd dające się w jakiejś mierze wesprzeć postulatem realizmu praktycznego), wedle którego żaden człowiek nie może w dłuższej perspektywie ani usiłować żyć, ani żyć i funkcjonować poza zbiorowością ludzkich jednostek. Założenie tej niemożności dokonuje się jednak albo *a priori*, i wówczas wywodzi się na przykład z rozpoznania zawartości posiadanej „idei człowieka”, albo *a posteriori*, wtedy zaś funkcjonuje co najwyżej na prawach empirycznej hipotezy. Tak czy inaczej, założenie to należałoby jednak uznać za wątpliwe już w obliczu niemałej liczby danych empirycznych, świadczących przecieź o zdolności do przyjmowania postaw wyraźnie nonkonformistycznych. Niemniej wydaje się, że tak wątpliwe założenia musi uznać za własne nie tylko sam „Sokrates warszawski”, ale i każdy trzeźwo myślący człowiek zamierzający zaakceptować normatywną komponentę jego etyki niezależnej nie na zasadzie artykułu wiary, siły przyzwyczajenia ani tym mniej w ramach posłuchu wobec autorytetu (nawet autorytetu własnego „sumienia”), lecz w sposób czysto racjonalny i usiłujący nade wszystko zrozumieć, dlaczego właściwie miałyby postępować w sposób przez nią zalecany, zwłaszcza uzależniać indywidualne przedsięwzięcia

---

Wedle Twardowskiego jest zatem możliwe, że wykształcenie uczuciowej podstawy pozwala człowiekowi na akceptację podstawowych prawd moralnych i że ludzie, u których te same uczucia z podobną siłą dochodzić będą do głosu, będą zgodni w swoich ocenach moralnych. Twardowski najwyraźniej nie dostrzega jednak dwóch trudności. Po pierwsze można wątpić, czy uczucie może być, ściśle biorąc, racją uznania pewnego zdania lub sądu, a nie jedynie przyczyną takiego uznania. Po drugie nawet jeżeli zgodność uczuć prowadziłaby do zgodności ocen, pozostawałoby kwestią otwartą, które właściwie uczucia należałoby w człowieku wykształcać; ten, kto twierdzi, że odpowiednie wykształcenie czyni człowieka wrażliwym moralnie, powinien wskazać, które wykształcenie (i dlaczego właśnie ono) miałyby być odpowiednie. Ostatnie z cytowanych powyżej zdań wprawdzie wskazywałoby, że według Twardowskiego należałoby rozwijać naturalne uczucia, to jednak albo zmusza do wskazania, które spośród uczuć należy rozwijać, albo stanowi równoważnik tezy o braku w człowieku załączków uczuć uzasadniających postępowanie niemoralne, a więc o tak rozumianej naturalnej dobroci istoty ludzkiej.

<sup>32</sup> Istniałoby tedy podobieństwo etyki niezależnej Kotarbińskiego do etyki normatywnej Czesława Znamierowskiego, której autor skądinąd otwarcie odżegnuje się od idei etyki spełniającej formułę imperatywu kategorycznego i świadomie przyjmuje formułę, w której przesłanką jest zasada utylitaryzmu. Uzasadnienie tej formuły dostrzega natomiast w bezinteresownym uczuciu życzliwości powszechnej. Nie jedyna to zbieżność obydwu tych etyk. Zob. Znamierowski, 1964: 31–63.

<sup>33</sup> Być może jednak sformułowana wątpliwość stanowi tylko szczególny przypadek bardziej ogólnego problemu racjonalnych motywacji postępowania moralnego, przed jakim staje także zwolennik Kantowskiej etyki obowiązku, jak i na przykład rozwiązania utylitarystycznego. Zob. w szczególności: Kant, 1953: 106–110; Sidgwick, 1907: 386, 496–509.

od orzeczeń własnego „serca”. Nie wydaje się w szczególności, aby do ideału społecznego opiekuna mogła być nakloniona argumentami ze strony samej tylko etyki niezależnej jednostka, która by pomimo siły i natarczywości głosów własnego sumienia (czy rzekomego sumienia) zamierzała realizować nietypowe plany życiowe, wprawdzie nieniosące ze sobą zbyt dużych cierpień innych istot żywych (co najwyżej cierpień własnych, na których możliwość zapewne godzi się, obierając taki plan i nie będzie zatem oczekiwać pomocy ze strony bliźnich), ale też nieobliczone na nieustanne umniejszenie sumy ludzkich dolegliwości. Jeżeli ta jednostka byłaby nastawiona na doznawanie przyjemności, filozof epok poprzednich byłby w stanie wskazywać na istnienie pewnego rodzaju przyjemności, których będzie ona mogła doznawać jedynie jako uczestnik życia społecznego, takich jak długotrwała satysfakcja z uznania w oczach innych, dłuższa niż chwilowa radość z możliwości wyrażania własnego szczęścia, tudzież możliwość dzielenia się z innymi własnymi zainteresowaniami i przekonaniem. Podobnie mógłby on wskazywać na istnienie związku między intensywnością przeżywaną przyjemności a ich społecznym usytuowaniem lub możliwością dzielenia się nimi. Natomiast jedynymi racjonalnymi argumentami, jakie byłby w stanie przedłożyć etyk niezależny, to niezabarwione obietnicą takich przyjemności sprawozdanie z domniemanych „poruszeń” jego własnego „sumienia”, uzupełnione przekonaniem, że sumienia innych ludzi nie tylko istnieją, ale i wyrokują podobnie również w tej kwestii, podparte hipotezą empiryczną, zgodnie z którą jedynym wyrokiem stanowi przejaw jakiejś optymalnej, obiektywnej i niezbędnej zasady wielopokoleniowego życia zbiorowego, zagwarantowywane hipotezą, że współuczestnikiem podporządkowanej tym regułom zbiorowości ludzkiej musi się i tak stać nawet najbardziej indywidualistycznie i nonkonformistycznie nastawiony człowiek<sup>34</sup>. Świadoma zgoda na te reguły w jego przypadku będzie w oczach etyka niezależnego racjonalnością porównywalną ze stoicką — akceptacją tego, co nieuniknione<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Trudno przypuścić, by rozwiązania tej kwestii dostarczała etyka personalistyczna, podnosząca bezwarunkową powinność dostrzeżenia w człowieku osoby, w szczególności dostrzeżenia jej w samym sobie. „Godność” czy „osoba” wydają się bowiem wartościami, by tak rzec, wyraźnie utilitarystycznego pochodzenia — podmiotowe traktowanie drugiego człowieka jawi się jako w oczywisty sposób korzystne w przypadku życia zbiorowego. Niełatwo dostrzec powód, dla którego człowiek ostatecznie wyłączony ze społeczności miałby realizować czy to te wartości, czy odpowiednie normy inaczej niż na zasadzie przyzwyczajenia, sentymentu bądź kaprysu, a więc w tym znaczeniu w sposób najzupełniej irracjonalny. Etyk niezależny nie powinien od razu przystawać na taki irracjonalizm, charakterystyczny dla koncepcji odmawiającej rozumowi zdolności doboru celów postępowania i przyznającej mu jedynie zdolność doboru środków służących realizacji celu wytyczonego przez inną władzę.

<sup>35</sup> Jan Woleński podjął ostatnio próbę naturalistycznego uzasadnienia stanowiska etycznego Kotarbińskiego między innymi przez wskazanie naturalnych czynników, które miałyby sprawiać, że ludzie statystycznie powszechnie, niejako „normalnie”, chociaż i nie bezwyjątkowo, wcielają w życie postawy obejmowane przez Kotarbińskiego mianem społecznego opiekunstwa

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1956). *Etyka nikomachejska*. (Przeł. D. Gromska). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brentano, F. (1989). *O źródle poznania moralnego*. (Przeł. Cz. Porębski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brożek, A. & Jadacki, J. (2006). Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego. *Etyka*, 39, 48–71.
- Choroszy, J. F. (1997). *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego. Studium historyczno-analityczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Chwedeńczuk, B. (1992). O autonomii dobra. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 1(4), 83–88.
- Czeżowski, T. (1969). Etyka jako nauka empiryczna (s. 40–45). W: T. Czeżowski. *Odczyty filozoficzne*. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Czeżowski, T. (1976). O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. *Studia Filozoficzne*, 124(3), 27–32.

---

(Woleński, 2006: 7–14). Woleński twierdzi mianowicie: „Stanem powszechnym dla przetrwania gatunku (a jest to powszechna tendencja w świecie zwierzęcym) jest trwanie ekwilibrium ekologicznego, w którym żyją gromady ludzi, obejmującego także postulaty jako refleksy tego, co normalne i związane z tym wartościowania i ich rezultaty, tj. oceny i wskazania normatywne. [...] Trwanie ekwilibrium moralnego nie zależy od absolutności w sensie dosłownym i uniwersalności oceniania i przestrzegania postulatów moralnych, ale od statystycznej powszechności stosowanych procesów. To wystarcza do obiektywności wskazań moralnych mimo ich niewątpliwego związku z ludzką subiektywnością w przeżywaniu kwestii moralnych. Inaczej mówiąc, jednostki amoralne i ich czyny nie zagrażają równowadze moralnej grupy, o ile mieszczą się w granicach statystycznego marginesu” (Woleński, 2006: 13). Jeżeli tak właśnie sprawa miałaby się przedstawiać, to niełatwo dostrzec argument, jakim można by przekonywać do moralnego postępowania jednostkę, która miałaby uzasadnione przekonanie, że jej amoralne postępowanie zmieści się w granicach owego statystycznego marginesu. Niewykluczone nawet, że w odpowiednio licznej zbiorowości każdy miałby słuszne prawo wydać taki sąd o sobie (tym samym zachodziłoby podobieństwo do sytuacji, której dotyczy tak zwany paradoks loterii). Naturalistyczne uzasadnienie uzyskałyby zresztą nie tyle (albo: nie tylko) ideały spolegliwego opiekuna, co dyrektywa: „postępuj statystycznie często zgodnie z ideałem spolegliwego opiekuna”, wymagająca od każdego członka zbiorowości jedynie statystycznie częstego przestrzegania reguł, chyba że odmówi się tej kazuistycznej dyrektywie prawa do słowa „norma” tylko dlatego, że „Normalność czy regularność [...] jest pierwotnie faktem, a nie postulatem” (Woleński, 2006: 12), co jednak, nawet jeżeli jest prawdą, nie stanowi raczej podstawy wystarczającej. Zaproponowane przez Woleńskiego wyjaśnienie zdaje się ponadto nie uwzględniać faktu, że ludzie uznają pewne reguły również dlatego, że żywią (lub żywili) pewne przekonania co do natury tych reguł, w szczególności uznają (lub uznawali) je również dlatego, iż widzą (lub widzieli) w nich niezmiennie prawa gwarantowane przez Boga, których złamanie pociąga za sobą karę wymierzoną na przykład w trakcie życia pozagrobowego. Należałoby wobec tego albo zakwestionować realność tej metaetycznej motywacji (jak skądinąd uczynił J. S. Mill we wspomnianej *Utility of religion*), albo przyjąć, że to naturalistyczne uzasadnienie uzyskują nie tylko reguły moralne, ale i zgoła antynaturalistyczny pogląd na ich genezę i funkcję, zważywszy, że powszechności przekonania religijnych naturalista raczej nie może zaprzeczyć. Jeżeli więc naturalistyczne wyjaśnienie reguł proponowane przez Woleńskiego jest prawdziwe, to jest fałszywe, a zatem jest fałszywe. Odnacza się ono trafnością co najwyżej w przypadku hipotetycznego gatunku ludzkiego, złożonego z jednostek o wyłącznie naturalistycznych przekonaniach.

- Dudek, J. (1997). *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*. Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego.
- Elzenberg, H. (1966). Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego (s. 129–134). W: H. Elzenberg. *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń: TNT.
- Hamburger, J. (1999). *John Stuart Mill on liberty and control*. Princeton: Princeton University Press.
- Hume, D. (1975). *Badania dotyczące zasad moralności*. (Przeł. A. Hochfeld). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jadczyk, R. (1989). Kazimierz Twardowski o przedmiocie etyki naukowej, jej zakresie i funkcjach (s. 207–230). W: Z. J. Czarniecki & S. Soldenhoff (Red.). *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Jedynak, S. (1979). Etyka polska w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. *Studia Filozoficzne*, 165(8), 119–130.
- Kant, I. (1953). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. (Przeł. M. Wartenberg). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Keller, J. (1966). Kierunki i tendencje w etyce katolickiej. *Etyka*, 1, 51–70.
- Kotarbiński, T. (1957). *Wybór pism* (t. I: *Myśli o działaniu*). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kotarbiński, T. (1958). *Wybór pism* (t. II: *Myśli o myśleniu*). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kotarbiński, T. (1976). *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kotarbiński, T. (1986). *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. (Red. J. Kotarbińska). Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987). *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Lazari-Pawłowska, I. (1976). Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego. *Studia Filozoficzne*, 124(3), 33–45.
- Lipiński, M. (2011). Jutrzenka horyzontu etycznego polskich pozytywistów. Julian Ochorowicz i Aleksander Świętochowski. *Etyka*, 44, 169–182.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (t. 1). (Przeł. B. Gawecki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mill, J. S. (1966). *Essays on ethics, religion and society*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ochorowicz, J. (1906). Metoda w etyce. *Przegląd Filozoficzny*, 9(1), 1–62.
- Olejnik, S. (1962). Poglądy etyczne prof. Tadeusza Kotarbińskiego. *Znak*, 14(4), s. 506–526.
- Ossowska, M. (1958). Czy moralność zależy od religii. *Nowa Szkoła*, 6, 2–6. [Przedruk w: Ossowska, M. (1983). *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 445–452). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe].
- Ossowska, M. (1959). Główne modele „systemów” etycznych. *Studia Filozoficzne*, nr 4, s. 3–23. [Przedruk w: Ossowska, M. (1983). *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 464–479). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe].
- Ossowska, M. (1966). Pojęcie moralności. *Etyka*, 1, 19–29. [Przedruk w: Ossowska, M. (1983). *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (s. 504–512). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe].
- Ossowska, M. (1970). *Normy moralne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Panel (2006). Wobec moralnych problemów naszych czasów — z dziedzictwa myśli Tadeusza Kotarbińskiego. *Res Humana*, 79(6), 4–8, 26–30.
- Petrażycki, L. (1924). *O pobudkach postępowania i istocie moralności i prawa*. (Przeł. J. Finkelkraut). Warszawa: Nakładem Księgarni K. Wojnara i SP.
- Przełęcki, M. (1986). Racjonalizm Tadeusza Kotarbińskiego. *Studia Filozoficzne*, 12(253), 167–178.

- Przełęcki, M. (2006). W sprawie realizmu praktycznego. *Etyka*, 39, 15–20.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. 7<sup>th</sup> ed. London: Macmillan and Co., Ltd.
- Smoczyński, P. J. (1976). O niezależności etyki w doktrynie moralnej Profesora Tadeusza Kotarbińskiego. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F*, 31(15), 271–280.
- Styczeń, T. (1980). *Etyka niezależna?*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Szostek, A. (1971). Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego. *Roczniki Filozoficzne*, 19(2), 43–57.
- Świętochowski, A. (1877). *O powstawaniu praw moralnych*. Warszawa: Drukarnia Przeglądu Tygodniowego.
- Świętochowski, A. (1912). *Źródła moralności*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Twardowski, K. (1927). Etyka wobec teorii ewolucji (s. 343–356). W: K. Twardowski. *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów: Księgarnia S.A. „Książnica-Atlas” T. N. S. W.
- Tyburski, W. (1977). Pozytywiści polscy o przedmiocie etyki. *Etyka*, 15, 113–125.
- Tyburski, W. (1979). Nauka a etyka w ujęciu Adama Mahrburga. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia*, 4(103), 107–116.
- Tyburski, W. (1989). Myśl etyczna pozytywizmu polskiego (s. 11–64). W: Z. J. Czarnecki & S. Soldenhoff (Red.). *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Wiśniewski, R. (1982/1983). Niezależność oceny etycznej w poglądach Tadeusza Kotarbińskiego. *Ruch Filozoficzny*, 40(4), 271–277.
- Wiśniewski, R. (1984). Jak jest możliwa etyka niezależna?. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia*, 8(152), 113–125.
- Wiśniewski, R. (2006). Recepcja etyki Tadeusza Kotarbińskiego. *Etyka*, 39, 21–33.
- Wojtyła, K. (1999). *Elementarz etyczny*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Woleński, J. (1990). *Kotarbiński*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Woleński, J. (2006). Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezależnej (spolegliwego opiekuna). *Etyka*, 39, 7–14.
- Wolniewicz, B. (2003). Kotarbiński i Elzenberg (s. 73–79). W: B. Wolniewicz. *Filozofia i wartości III z fragmentem „Księgi tragizmu” Henryka Elzenberga i jego uwagami o „Dociekaniach” Wittgensteina*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wolniewicz, B. (1993). Z antropologii Tadeusza Kotarbińskiego (s. 245–249). W: B. Wolniewicz. *Filozofia i wartości: rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wróblewski, J. (1974). Uzasadnienia systemów etycznych a etyka niezależna. *Studia Filozoficzne*, 102(5), 85–100.
- Znamierowski, Cz. (1964). *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

