

HALINA ŠIMO*

O ETYCE NIEZALEŻNEJ TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

Słowa kluczowe: etyka niezależna, etyka spolegliwego opiekuna, uzasadnianie w etyce, Tadeusz Kotarbiński

Keywords: independent ethics, ethics of a reliable guardian, justification in ethics, Tadeusz Kotarbiński

Wprowadzenie

Przedmiotem rozważań w niniejszym opracowaniu jest system etyczny Tadeusza Kotarbińskiego, określaný mianem etyki niezależnej bądź etyki spolegliwego opiekuna. Podjęcie tematu uzasadnia fakt, że co najmniej na gruncie filozofii polskiej system ten uchodzi za jeden z ważniejszych systemów etycznych. Jednocześnie koncepcja etyki niezależnej (głoszona nie tylko przez Kotarbińskiego, choć często z nim przede wszystkim kojarzona) jest nadal przedmiotem dyskusji, a niektóre kwestie podejmowane

* Halina Šimo – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; autorka m.in. książki *O sprawiedliwości. Koncepcja inspirowana wynikami polskiej filozofii analitycznej* (2009). Zainteresowania badawcze: metaetyka, polska filozofia analityczna, koncepcje sprawiedliwości, wolności.

Address for correspondence: University of Silesia, Faculty of Ethnology and Educational Sciences, Bielska 62, 43-400 Cieszyn. E-mail: halina.simo@seznam.cz.

lub zasygnalizowane przez Kotarbińskiego (nawet jeśli nie zawsze zadowalająco rozwiązywane) są wciąż aktualne z punktu widzenia dzisiejszej etyki¹. W pierwszej części rozważań (sprawozdawczej) przedstawię główne tezy systemu Kotarbińskiego, które rozproszone są w różnych jego tekstach, w części drugiej podejmę przede wszystkim próbę oceny koncepcji, traktowanej z jednej strony jako system filozoficzny, z drugiej jako zarys programu wychowania moralnego. Formułując oceny koncepcji, uwzględnię niektóre dotyczące jej (oceniane przeze mnie jako ważne) wcześniejsze komentarze i dyskusje.

System etyczny Kotarbińskiego ma dwie warstwy – normatywną i metaetyczną – co znajduje odzwierciedlenie we wskazanych nazwach². Nazwa „etyka spolegliwego opiekuna”, nawiązując do zaproponowanego przez Kotarbińskiego wzorca postępowania, ujmuje sedno aspektu normatywnego. Natomiast określenie „etyka niezależna” wyraża postawę metaetyczną Filozofa, który podkreślał, że w płaszczyźnie uzasadnień normy etyczne mają być niezależne od światopoglądu, a przede wszystkim powinny zostać uniezależnione od religii. Przedstawiając system Kotarbińskiego, najpierw

¹ A. Brożek i J. Jadacki (2006, s. 48) piszą, że system etyczny Kotarbińskiego jest uważany w Polsce za jeden z najoryginalniejszych systemów XX wieku. Wykaz zastanych prac poświęconych poglądom etycznym Kotarbińskiego zamieścił J. Woleński w swym tekście z roku 2006. W tym samym roku (120-lecia urodzin i 25-lecia śmierci Filozofa) opublikowano wiele prac poświęconych twórczości Kotarbińskiego, w latach następnych dyskusje były i nadal są kontynuowane.

² Kotarbiński (1987e, s. 171) nie dystansuje się od etyki normatywnej. Uważa dobrze ugruntowaną etykę normatywną za niezwykle ważną dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa: „[...] życie domaga się uzdrowienia moralnego i domaga się rozwiązania problemu, jak się do tego przyczynić”. Nie jest mu zatem bliska postawa, zgodnie z którą „[...] kaznodziejom jeno, nie uczonym, przystoi [...] głosić etykę” (1987e, s. 170). Natomiast sceptycznie odnosi się Kotarbiński (1987e, s. 171) do uprawiania etyki „z pozycji bezstronnego obserwatora”, do „znanstwa moralności i danych już w dziejach i w obecnej chwili dziejowej uświadomień moralności rzeczywiście praktykowanej” (mówi tu o etologii i etykologii, *science des moeurs*). „Znanstwo” to traktuje jako dyscyplinę historyczno-socjologiczną, która nie jest etyką i – co ważne – jest sporne, czy etyce pomaga, czy raczej jej szkodzi. Przypuszczał, że może ono wręcz wprowadzać zamęt w ludzkie umysły, podsycać relatywizm etyczny, który uważał za mocno niepożądany (Kotarbiński, 1987a, s. 180).

zaprezentuję zawarte w nim propozycje normatywne, następnie poglądy metaetyczne; odrębnie także ocenię ich trafność³.

Główne tezy systemu

Ustalenia normatywne koncepcji Kotarbińskiego stanowią próbę odpowiedzi na główne pytanie stawiane na gruncie działy etyki, który nazywał on etyką właściwą – chodzi o pytanie, „jak trzeba żyć, by być porządnym człowiekiem, by żyć zacie, a nie żyć w stanie hańby?” (Kotarbiński, 1987g, s. 141)⁴. Sednem koncepcji w tej płaszczyźnie jest pogląd, że żyć zacie to innymi słowy żyć tak, by zasługiwać na szacunek ludzi zacnych, budzić ich aprobatę moralną, zaś żyć haniebnie to tyle co zasługiwać na pogardę tychże ludzi. Etycznie cenne jest zatem to, co jest godne szacunku, zaś etycznie ujemne – co zasługuje na pogardę. W pierwszym przypadku mówimy o czynach (postępowaniu, ludziach) czcigodnych, w drugim – haniebnych (np. Kotarbiński, 1987g, s. 141).

Co konkretnie według Kotarbińskiego budzi szacunek, a co pogardę? Oto zestaw wymienianych przez niego walorów: dobroć (dobre serce), prawość (uczciwość), odwaga, dzielność, opanowanie. Jako ich przeciwieństwo, czyli cechy godne pogardy, Kotarbiński wymienia: złe serce, nierzetelność (nieprawość), tchórzostwo, marazm (bezwład, lenistwo, opieszałość) w postaci nieróbstwa lub bezwolnego ulegania pokusom czy nałogom (Kotarbiński, 1987c, s. 152; 1987d, s. 164–165, 173)⁵. Cechy te odpowiadają „motywacji człowieka, na którego można liczyć jako na dzielnego opiekuna

³ Akceptacja ideału spolegliwego opiekuna nie pociąga za sobą automatycznie uznania postulatu niezależności etyki ani przeciwnie – opowiedzenie się za niezależnością etyki nie przesądza o trafności propozycji normatywnych Kotarbińskiego (por. Woleński, 2006, s. 8).

⁴ Etyka właściwa, traktująca o „walorach moralnych postępowania”, odpowiadająca na pytania „ściśle etyczne”, to według Kotarbińskiego (1987g, s. 141) jeden z trzech działów etyki; kolejne dwa działy to felicytologia (teoria kształtowania życia szczęśliwego) oraz prakseologia (teoria działania skutecznego). Kotarbiński zaznacza, że dyscypliny te zająbiają się, ich wskazania nieraz warunkują się wzajemnie: na przykład trudno być szczęśliwym, gdy kogoś nękają wyrzuty sumienia. Etyka ma być, zgodnie z jego przekonaniem, w obrębie każdego ze swych działów dyscypliną normatywną.

⁵ W różnych tekstach wskazuje odmienne, choć podobne zestawy cech, ich określenia nie są w pełni jednoznaczne (por. Brożek, Jadacki, 2006, s. 53).

w trudnych sytuacjach”, zaś wymienione wady charakterystyczne są dla człowieka, na którego w takim sensie liczyć nie możemy (Kotarbiński, 1987c, s. 153). Do określenia dzielnego opiekuna używa Filozof śląskiego określenia „spolegliwy” (taki, na którym można polegać). Hasłem naczelnym omawianego systemu jest zasada, że należy zachowywać się w sposób odpowiadający motywacji spolegliwego opiekuna (Kotarbiński, 1987c, s. 153).

Zwróćmy dodatkowo uwagę, że (1) wszystkie wskazane przez Kotarbińskiego własności są stopniowalne, przy czym obowiązkiem moralnym nie jest bycie jak najbardziej czciwym, wystarczy nie postępować haniebnie – w myśl sentencji „sumienie żąda nie rekordów, lecz solidności” (przejawia się tu tzw. realizm praktyczny Kotarbińskiego). Za normę uznawany jest brak popełniania czynów haniebnych, czciwoność ponad normę należy cenić, nie należy jej jednakże od nikogo wymagać (Kotarbiński, 1987g, s. 145). (2) Etykę spolegliwego opiekuna traktuje on jako część wspólną, a jednocześnie podstawę, różnych systemów etycznych. Różnice w systemach etycznych poszczególnych społeczności ludzkich nie świadczą o braku tej części wspólnej, lecz wiążą się z faktem, że za każdym razem inne składniki ideału spolegliwego opiekuna wysuwane są na plan pierwszy: „[...] tu i ówdzie czci się przede wszystkim dobrotliwość, gdzie indziej męstwo, gdzie indziej znowu nieskazitelną prawość itp. Ale ocena etyczna, w gruncie rzeczy stale ta sama, oscyluje zawsze koło wzorca spolegliwego opiekuna” (Kotarbiński, 1987b, s. 195). (3) Kotarbiński w swych rozważaniach podjął również kwestię podmiotów, które należy objąć zachowaniami opiekuńczymi. W sytuacjach, gdy zaciągnięte zostało zobowiązanie względem określonych osób, to ono oczywiście określa zakres podopiecznych. Jednakże postawa opiekuńcza – zauważa Filozof – nie powinna być ograniczana do przypadków spełniania zobowiązań. Podczas gdy teoretycznie należałoby być dzielnym opiekunem w każdej sytuacji, pod każdym względem i wobec wszystkich, praktycznie jest to niemożliwe⁶. W związku z tą niemożliwością jest w trakcie wyboru przedmiotów opiekuńczości usprawiedliwione z etycznego punktu widzenia uwzględnianie w razie potrzeby kryteriów pozaetycznych („pozaetycznej,

⁶ Kotarbiński (1987d, s. 167) pisze: „[...] nie zawsze możliwe bywa zachowanie się w pełni opiekuńcze względem wszystkich i pod wszystkimi względami”. W innym tekście wypowiada się bardziej stanowczo, mówiąc o „jawnej niewykonalności opiekuńczości powszechnej”, z którą wiąże się konieczność wybierania spośród nasuwających się różnych działań opiekuńczych, a tym samym rezygnowania z jednych na korzyść innych (Kotarbiński, 1987f, s. 196–197).

lecz z motywacją etyczną psychicznie spokrewnionej zasady pomocniczej”), przy czym wykluczone są kryteria przeciwetyczne. Dobrym przykładem usprawiedliwionego etycznie kryterium pozaetycznego jest według Kotarbińskiego (1987d, s. 167–168) kryterium bliskości osobistej. (4) Gdy trzeba sprawiać cierpienie (w niektórych sytuacjach jest to w ocenie Filozofa nieuniknione), to tylko w miarę konieczności: „[...] oto jeśli nawet trzeba zadawać ciężkie ciosy wrogom bliskich podopiecznych, sumienie domaga się oszczędzania wrogom wszelkiego zbędnego cierpienia” (Kotarbiński, 1987d, s. 167). (5) Żadnej szczególnej ideologii politycznej nie da się wydedukować z etyki społecznego opiekuna, przeciwnie – różne ideologie są do pogodzenia tym systemem (nie tylko socjalistyczna, jak pisze Kotarbiński)⁷. Pomimo ogólnego rozeznania co do tego, co jest czcigodne, a co haniebne, „w zawłościach życia społecznego”, „w wielkich społecznych konfliktach” nie zawsze można na tej podstawie określić stanowczo, po czyjej stronie stanąć. Gdy zatem różni ludzie wybierają różne ideologie, nie ma podstaw, by czynić im zarzuty natury etycznej. W takich sytuacjach trzeba po prostu wyjść poza etykę w wąskim znaczeniu, czyli „[...] dołączyć do przesłanek tej etyki oceny emocjonalne nie z punktu widzenia czcigodności lub chwalebności, lecz inne oceny emocjonalne, mówiące, jacy ludzie są nam bliżsi, jaki rodzaj życia bardziej nam się podoba, jaki rodzaj życia byłby w publicznej skali radośniejszy, i takimi dodatkowymi względami uzupełniać sobie kryterium wyboru postawy społecznej” (Kotarbiński, 1987c, s. 155).

Kotarbiński uważa za niedopuszczalne, by uzasadnienia przedstawionych propozycji normatywnych były natury religijnej czy metafizycznej, gdyż wszelkie tego typu uzasadnienia są – jak sądzi – fikcyjne, pozorne, niepotrzebne, wręcz szkodliwe. Niezależność od religii akcentowana jest w odniesieniu do płaszczyzny uzasadnień, gdy natomiast chodzi o treść, zasady uchodzące za rdzeń etyki chrześcijańskiej spotykają się z jego akceptacją (mówi on wręcz o zbieżności proponowanych przez siebie postulatów z etyką chrześcijańską): „Gdyby etykę chrześcijańską, etykę miłości bliźniego całkowicie uwolnić od wtężyć teologicznych, od uzasadnień metafizycznych, od rzeczy nie mającej nic wspólnego z etyką, a tylko ją

⁷ Ostatnich trzech uwag, które oceniam jako szczególnie cenne, dotyczy kontrowersyjny komentarz Kotarbińskiego, że chodzi o zawłości życia społecznego, z którymi będziemy mieli do czynienia „dopóki struktura społeczna nie będzie istotnie do głębi zharmonizowana, do czego wszyscy dążymy [...]” (Kotarbiński, 1987c, s. 155).

teoretycznie psujących, w takim razie otrzymamy rdzeń, do którego bardzo zbliża się to, co formułujemy tutaj jako hasło naczelne etyki dobrego opiekunstwa” (Kotarbiński, 1987c, s. 157).

Chociaż mówiąc o etyce „niezależnej”, Kotarbiński (1987g, s. 143) podkreśla przede wszystkim brak odwołań do religii i na niezależność w tym sensie kładzie nacisk, to deklaruje, że chodzi mu także o autonomię etyki względem koncepcji ontologicznych („światopoglądu filozoficznego”, „filozofii rozumianej jako systemu światopoglądowe” – jak się wyraża)⁸. Wspomina wreszcie o niezależności w sensie trzecim – autonomii sumienia: „Etyka niezależna jest niezależną jeszcze i w tym sensie, że głosu własnego sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym” (Kotarbiński, 1987g, s. 149).

Gdy etyka ma być niezależna od światopoglądu, tworząc ją, trzeba zastosować odpowiednią metodę. Mianowicie odpowiedzi na pytanie, co jest moralnie pozytywne, należy poszukiwać na drodze empirycznej. Oceny etyczne mają być formułowane na podstawie „obserwacji i namysłu nad jej danymi” – sądzi Kotarbiński. Podkreśla on, że nie chodzi o opisywanie tego, „co kiedy uważano za dobre lub złe”, lecz ujęcie istoty dobra i zła moralnego jak „my je tutaj i teraz rozumiemy”, uwyrażnienie głosu sumienia (naszego własnego, obecnego) (Kotarbiński, 1987g, s. 141–142)⁹. Warto dodać, że uzyskiwane tą metodą oceny klasyfikuje jako oceny emocjonalne. Zastrzega jednak, że „[a]naliza intelektualna musi być podłożem dla uzyskania trafnej oceny emocjonalnej” (np. analizujemy skutki pewnych czynów z punktu widzenia społecznej użyteczności) (Kotarbiński, 1987c, s. 158, 161).

Zastosowanie empirii w formułowaniu ocen moralnych jest według Kotarbińskiego możliwe, gdyż umiemy naturalnie niejako rozpoznawać, co (jakie zachowania, własności) są czcigodne, podobnie jak dzięki zmysłowi

⁸ Nie sądzę, by rację miał R. Wiśniewski (1984, s. 115), który twierdził, że drugi typ niezależności uważał Kotarbiński za główny, zaś niezależność od religii uważana bywa za podstawową wskutek pobieżnej tylko lektury jego prac. Np. Woleński (2006, s. 7) – wydaje się – także odczytuje niezależność od religii w koncepcji Kotarbińskiego jako pierwszorzędną.

⁹ W związku z zarysowującą się wyraźnie w koncepcji Kotarbińskiego warstwą metaetyczną nasuwa się pytanie, czy w jakimś stopniu nie uprawiał on mimo wszystko wspomnianej wyżej *science de moeurs*, choć stanowczo się od tego odżegnywał. Wyjaśniał – moim zdaniem nie do końca przekonująco – że gdy badamy, co jest treścią naszego wspólnego sumienia (zauważmy, że w zasadzie więc opisujemy normy obowiązujące w naszej społeczności), „dociekamy tego, co być powinno, a nie tego, co kto kiedy jako powinność wyznawał lub za powinność uważał” (Kotarbiński, 1987e, s. 171).

smaku rozpoznajemy, które substancje są kwaśne¹⁰. Zdolność do wydawania ocen etycznych Filozof ujmuje jako sumienie (bądź głos sumienia), opisując go z jednej strony jako władzę poznawczą przysługującą wspólnie ludziom, a jednocześnie jako poczucie słuszności poszczególnych osób. Ów głos sumienia ma być wspólny dla nieokreślonego dokładnie kręgu ludzi, ale jak wynika z rozważań Kotarbińskiego (1987e, s. 171), chodzi o krąg dość szeroki. Z jednej strony Filozof zakłada intersubiektywność dyktowanych przez sumienie zasad, a więc przewiduje, że wykryte na tej drodze przez poszczególnych ludzi zasady będą podobne – w związku z tym uważa „dostrzeżone” przez siebie normy za powszechnie obowiązujące w określonej społeczności (mówi często o „naszym wspólnym sumieniu”). Z drugiej strony sugeruje, że tworząc system etyczny, czynił to na podstawie introspekcji, przy czym zachęca do niej również innych ludzi, podkreślając niezależność sumienia poszczególnych osób (zob. Kotarbiński, 1987g, s. 141–142)¹¹.

Skąd bierze się w nas taki – chciałoby się powiedzieć – „zmysł moralny”?¹² „W toku dziejów, w toku konfliktów społecznych wyrobiło się takie poczucie w nas [...]” – sądzi Kotarbiński (1987c, s. 153). Kluczowe dla kształtowania tego zmysłu jest zwłaszcza – według Filozofa – obserwowanie przypadków bohaterkiej obrony osoby będącej w niebezpieczeństwie czy opiekowania się ludźmi starszych młodszymi (głównie rodziców dziećmi). Jest powszechnie odczuwalne, że to działania wyjątkowo ważne dla społeczeństwa, toteż budzą one mocne reakcje emocjonalne i wyraźnie angażują sumienie, wyzwajające odpowiednio poczucie dumy bądź wstydu, aprobaty bądź dezaprobaty (Kotarbiński, 1987c, s. 159). Nie można więc mówić o nadprzyrodzonym pochodzeniu sumienia – podkreśla Kotarbiński (1987d,

¹⁰ „Zaobserwowane” zalety łączy to, że charakteryzują one dzielnego opiekuna. Poszukując w nich tego, co je łączy, dochodzimy według Kotarbińskiego (1987c, s. 155) do wskazanego ideału (analogicznie – różnorodne skądinąd substancje kwaśne mają coś wspólnego w strukturze chemicznej, co jest podstawą kwaśności).

¹¹ Woleński (2006, s. 13), wskazując swą propozycję naturalistycznego uzasadnienia etyki niezależnej Kotarbińskiego, przedstawia sumienie i oczywistość serca jako produkt gatunkowej natury człowieka znajdujący wyraz w postawach jednostkowych. Procesy ewaluatywne uznaje za zakorzenione w naturze ludzkiej, przy czym ich aktualizacje dokonują się w jednostkach. P. Spryszak (2016, s. 10) rozumie sumienie jako zdolność rozróżniania tego, co chwalebne, a co haniebne, zaś głos sumienia jako realizację tej zdolności u poszczególnych ludzi – w tekstach Kotarbińskiego nie widać jednak konsekwentnego rozróżniania sumienia i głosu sumienia (zob. np. 1987e, s. 171).

¹² Kotarbiński nie używa tego terminu.

s. 165). Sumienie (to wspólne sumienie) daje nam pełną oczywistość, co najmniej gdy chodzi o podstawowe przypadki działań opiekuńczych (Kotarbiński, 1987c, s. 154). Kotarbiński twierdzi wręcz: „[...] dla każdego, kto ma nasze wspólne sumienie, największym jest nieszczęściem – być z nim w niezgodzie. Jest to nieszczęście nieporównywalne z żadną inną stratą” (Kotarbiński, 1987g, s. 145). To wszystko ma miejsce bez zbędnych podpórek religijnych czy metafizycznych (Kotarbiński, 1987c, s. 154).

Wbrew swemu przekonaniu, że człowiekowi przysługuje sumienie niewymagające „podpórek”, Kotarbiński (1987g, s. 140) pisze o demoralizacji społeczeństwa mającej źródło w desakralizacji: „Kto bowiem ma oczy otwarte, ten widzi dokoła rozprzężenie moralne”. Z jego obserwacji wynika, że „[...] w środowiskach tradycjonalistycznych, religijnych, istnieje wypracowana przez wieki świadomość etyczna i ona w znacznej mierze wyznacza postępowanie ludzi tak usposobionych. Inaczej rzecz się ma jednak w sferze wyznawców światopoglądu bezreligijnego [...]” (Kotarbiński, 1987g, s. 140). Filozof przewiduje, że w miarę upowszechnienia wykształcenia („oświecenia”) będzie dochodziło do odejścia od religijności na masową skalę, co zagraża daleko idącym upadkiem moralności. Sugeruje więc, że należy wychowywać młodzież w duchu etyki świeckiej, by nie doszło do całkowitego załamania się obyczajów (Kotarbiński, 1987d, s. 166). Proponuje on traktować wdrażanie takiego programu wychowania jako swoisty eksperyment dziejowy, którego wyników – przyznaje – nie można wprawdzie do końca przewidzieć, jako że oceny można będzie dokonać na drodze empirycznej dopiero z perspektywy czasu, wiąże niemniej wielkie nadzieje z takim wychowaniem: „Trudno byłoby zaprzeczyć komuś, kto by twierdził, że tędy i tylko tędy droga do zniesienia wyzysku człowieka przez człowieka i do ukształtowania życia publicznego na zasadach powszechnej pomocy wzajemnej, w życzliwej motywacji ugruntowanej wspólnoty” (Kotarbiński, 1987d, s. 169).

Ocena koncepcji i refleksje na jej marginesie

Kotarbiński zaproponował dobry odpowiednik etyki chrześcijańskiej zarówno w zakresie norm, jak również wzorca postępowania. Wskazał ideał etyczny, który jest realistyczny, a także – jak trafnie ujął to Wiśniewski (1984, s. 115) – „łatwo przyswajalny”. W sposób zrozumiały określił minimum

etyczne, jego koncepcja może zatem dobrze pełnić, zgodnie z jego intencją, „rolę busoli” dla tych szczególnie, którzy są zainteresowani wskazówkami, jak postępować etycznie, lecz nie przemawiają do nich – lub wręcz ich sprzeciw budzą – wzorce i normy o wymiarze religijnym. Zwracając uwagę na konieczność uwzględniania kryteriów pozaetycznych w trakcie realizacji zasad etycznych, na trafność kryterium bliskości osobistej w sytuacjach spornych, sprzeciwiając się próbom zawłaszczenia etyki przez niektóre ideologie itp., Kotarbiński akcentuje cenne, nadal aktualne, choć często niedoceniane kwestie. Jego propozycje normatywne oceniam zatem pozytywnie, mimo że także tej warstwy koncepcji (nie tylko warstwy uzasadnień) dotyczą słusznie wysuwane pod adresem systemu zarzuty braku konsekwencji – na przykład przez Brożek i Jadackiego (2006, s. 48), którzy zauważają: „[...] pisma etyczne, które po nim pozostały, dalekie są od oficjalnego ideału precyzji obowiązującego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, której Kotarbiński był koryfeuszem”¹³.

Rozwiązania metaetyczne Kotarbińskiego wpisują jego system w pewną tradycję: system ten wzbogaca katalog koncepcji, w których ogłaszana jest autonomia etyki¹⁴. W samej szkole lwowsko-warszawskiej, do której Kotarbiński należał, nie tylko jego rozważania mieściły się w tym nurcie; co najmniej o koncepcji T. Czeżowskiego można powiedzieć, że pod względem precyzji i metodologicznego opracowania góruje nad koncepcją Kotarbińskiego. Mimo tego idea niezależności etyki kojarzona jest w Polsce przede wszystkim z Kotarbińskim – zdaniem Wiśniewskiego (2006, s. 21–22, 24) jest tak w związku z chwytliwością ideału przedstawionego w warstwie normatywnej koncepcji, a także talentem popularyzatorskim i czynnym udziałem Filozofa w życiu społecznym. Kotarbiński był tym, kto zapewnił rozgłos idei etyki niezależnej. Wiśniewski ma rację, zauważając, że być może postulat niezależności etyki głoszony w środowisku polskim, raczej tradycjonalistycznym i w dodatku w atmosferze wyostrzonych konfliktów światopoglądowych w latach pięćdziesiątych XX wieku, mógł się wydawać bardziej oryginalny niż był w rzeczywistości.

¹³ Diagnoza ta wydaje się bardziej trafna niż ocena T. Stycznia (2012, s. 252), którego zdaniem prace na temat etyki niezależnej (m.in. Kotarbińskiego) odznaczają się „właściwą przedstawicielom szkoły lwowsko-warszawskiej jasnością i precyzją”.

¹⁴ Tradycja ta sięga początków etyki, a zwłaszcza do etyki Arystotelesa (Wiśniewski, 2006, s. 22).

Cenne jest, gdy Kotarbiński przypomina, że relacje międzyludzkie generują powinność moralną niezależną od nadbudowy ideologicznej, proponując własną hipotezę wyjaśniającą dla tego zjawiska, czy podkreślając rolę sumienia w decyzjach etycznych. Jednak jego rozważania na ten temat budzą wiele uwag krytycznych. Wspominany już w związku z warstwą normatywną koncepcji brak precyzji i konsekwencji jest w warstwie uzasadnień bardziej wyraźny niż w warstwie normatywnej. Brak ten wyjaśnia – choć nie usprawiedliwia – fakt, że Kotarbiński traktował etykę bardziej jako dyscyplinę praktyczną niż akademicką. Pisał: „Jakkolwiek zagadnienia etyczne stałe były dla mnie i są nadal najważniejsze, nie obrałem etyki za swój przedmiot zawodowej profesorskiej koncentracji. Za dużo tkwi we mnie sceptycyzmu co do możliwości wypracowania uszczegółowionego systemu dyrektyw mądrości życiowej, spełniającej warunki intersubiektywnego uzasadnienia” (cyt. za: Woleński, 2006, s. 12).

Niejasności i wątpliwości w związku z warstwą metaetyczną koncepcji dotyczą przede wszystkim kategorii sumienia. Z jednej strony Filozof podkreśla, że sumienie jest autonomiczne, nie potrzeba mu żadnych „podpórek”, z drugiej strony nawołuje do wdrażania projektu wychowania w duchu etyki niezależnej, gdyż uważa, że ludzie po utracie wiary masowo tracą motywację do postępowania moralnie pozytywnego. Potrzebna jest zatem „podpórka” czy nie? Czy w sumienie (przestawiane przez Kotarbińskiego jako swoisty zmysł) wyposażony jest człowiek od urodzenia, czy jest ono czymś, co ukształtowane zostaje dopiero w procesie wychowania? Kotarbiński pisze, że sumienia konkretnego człowieka nie można zastąpić cudzym, zarazem odwołuje się do „wspólnego sumienia” i miarodajnej, gdy chodzi o oceny etyczne, opinii ludzi szacownych. Wątpliwości co do tego, czy ocena etyczna jest bardziej wynikiem autonomicznej „oczywistości serca” człowieka oceniającego, czy raczej odzwierciedleniem ocen formułowanych przez ludzi uznanych za godnych szacunku, mogą prowadzić do kwestionowania głoszonej przez Kotarbińskiego niezależności etyki w trzecim sensie (por. Brożek, Jadacki, 2006, s. 69). Zwolennikom etyki uzasadnianej w odwołaniu do religii zarzuca Kotarbiński niewłaściwe motywy przestrzegania norm (np. strach przed potępieniem), analogicznie kwestionować można jednakże motywy wspomniane w jego koncepcji. Przyjmując jej życzliwą interpretację, traktujemy akty sumienia jako motywowane godnością człowieka, można ją jednakże interpretować również tak, że główny motyw stanowi reputacja w gronie ludzi uważanych za szacownych. Nie są wreszcie

przekonujące zapewnienia Kotarbińskiego, że kierowanie się sumieniem uważają ludzie za ważniejsze od wygody i szczęścia.

Kłopotliwe jest także nadawanie przez Kotarbińskiego (1987c, s. 151) podstawowym sądom etycznym systemu (wiążącym się bezpośrednio z ideałem opiekuna spolegliwego) rangi empirycznie sprawdzalnych – co najmniej domaga się ono uwagi, że nie chodzi o empirię w ścisłym rozumieniu, że przypisując sądom aksjologicznym empiryczność ma się na myśli empiryczność w rozszerzonym sensie. Sądy te nie są empiryczne w rozumieniu uściślonym w dzisiejszej metodologii i epistemologii (zob. Jonkisz, 2012)¹⁵.

Jak wspominałam wyżej, Kotarbiński był sceptyczny co do możliwości wypracowania rozbudowanego systemu uszczegółowionych norm etycznych w pełni niezależnego od ideologii i – konsekwentnie – nie próbował takiego budować, chociaż czasem bywa o to, jak się wydaje, podejrzewany. Niesłusznie zarzuca się także jego koncepcji, że ignoruje fakt istnienia rozbieżności w ocenach etycznych różnych ludzi (zob. np. Styczeń, 2012, s. 325). Widać przy tym wyraźnie, że Kotarbiński miał świadomość, iż akceptacja ideału spolegliwego opiekuna wiąże się raczej z ogólnym opowiedzeniem się za moralnością, z aprobatą postępowania w zgodzie z co najmniej elementarnymi normami moralnymi, nie przesądza natomiast o rozwiązaniach szczegółowych kwestii moralnych (tu na wybór wpływa światopogląd danego człowieka). Z uwag Kotarbińskiego wynika, że zgodziłby się z Wiśniewskim (2006, s. 26) co do tego, że pewne wartości (wyjściowe) są wspólne dla ludzi o różnych światopoglądach, jako że wiążą się bezpośrednio z afirmacją człowieczeństwa, natomiast formułowane na użytek realizacji tych wartości sądy etyczne uwzględniają określoną koncepcję człowieka i otaczającej go rzeczywistości. W pewnym zakresie koncepcja Kotarbińskiego zdecydowanie liczy się z faktem, że mimo iż pewne normy są wspólne, „ludzie pragną dóbr rozmaitych i podzieleni są między różne lojalności” (Kołakowski, 2006, s. 130).

Kotarbiński pomija natomiast fakt, że od światopoglądu zależy to, jakiego typu argumentacja za ocenami i normami (także tymi podstawowymi, powszechnie w zasadzie uznawanymi) oraz wyjaśnienie pochodzenia tych sądów są dla danego człowieka akceptowalne. Sam Kotarbiński był reistą,

¹⁵ Status sądów aksjologicznych jest jednakże radykalnie różny od statusu zwykłych sądów opisowych. „Różnica polega na sposobach uprawomocnienia takich sądów i rozstrzygnięcia sporów, które się do nich odnoszą” (Kołakowski, 2006, s. 122–123).

a więc jego światopogląd był ateistyczny, i choć w swych rozważaniach etycznych na reizm się nie powoływał, stanowisko to przejawia się w warstwie metaetycznej jego koncepcji. Jak wyjaśnia J. Woleński:

Reizm może być traktowany jako rodzaj naturalizmu, chociaż Kotarbiński tak tego nie ujmował. Rzeczy i tylko materialne rzeczy, tj. ciała czasoprzestrzenne są przedmiotami istniejącymi. Nie ma cech, zdarzeń ani relacji. Nie ma też treści mentalnych. Pewne rzeczy doznają, w szczególności myślą, a także wartościują. Ontologiczna teza reizmu natychmiast przesądza, że etyka musi być niezależna od religii w tym sensie, że skoro reizm wyklucza istnienie Boga, prawomocność jakichkolwiek norm moralnych nie ma swoich korzeni w religii.

(Woleński, 2009, s. 9)

Reizm Kotarbińskiego odzwierciedla się w jego koncepcji etycznej na przykład właśnie w ten sposób, że Filozof odmawia zasadności próbom wyjaśnień i uzasadnień sądów etycznych odwołującym się do religii. Ludzi o światopoglądzie religijnym mogą jednakże z kolei nie zadowalać wyjaśnienia zarysowane przez niego (które przedstawiał jako uniwersalne); mogą się oni domagać „ostatecznościowego wyjaśnienia”, zarzucając jego propozycji płytkie podejście do problemów etyki (por. Wiśniewski, 2006, s. 26–27)¹⁶. Istotne jest dla nich dodatkowe pytanie, na które w swych rozważaniach o etyce niezależnej zwrócił uwagę T. Styczeń (2012, s. 315): Czy źródło i podstawa konstytuujące powinność moralną działania są zależne od podmiotu, czy też od niego nie zależą? Kotarbiński, w zgodzie z swymi przekonaniem dotyczącymi natury człowieka i natury świata, nie próbuje oczywiście poszukiwać źródeł i podstaw powinności moralnej poza człowiekiem. Jednakże również pogładowi przeciwnemu nie można zarzucić braku spójności z tezą o podstawach moralności tkwiącej w człowieku:

Otóż logicznie rzecz biorąc, nie jest wykluczone, że pod względem bytowo-aksjologicznym podstawa moralnej powinności może istotnie tkwić w samym podmiocie działania, z czego jednak bynajmniej nie musi wynikać, że działający jako podmiot poznania konstytuuje swą

¹⁶ Możemy zatem traktować etykę niezależną Kotarbińskiego raczej jako „etykę naturalną dla tych, którzy utracili wiarę w Boga” (Wojtyła, 1999, s. 108), a nie jako „etykę porozumienia między marksizmem i chrześcijańskim idealizmem”, jak postrzegają Wiśniewski (1984, s. 113).

twórczą lub nawet stwórczą aktywnością ową bytowo-aksjologiczną postawę [...]”.

(Styczeń, 2012, s. 315)

Źródło powinności moralnej może tkwić w podmiocie, a jednocześnie nie zależeć od podmiotu¹⁷. Odróżnienie wskazanego pytania od pytania o to, gdzie tkwi podstawa moralności, pozwala dostrzec, że transcendentna sfera (wbrew temu, co sugeruje Kotarbiński) może nie niszczyć autonomii sumienia jednostki ani autonomii etyki (por. Styczeń, 2012, s. 317), a także to, że na głębsze pytania o źródła przeżywanej przez człowieka powinności moralnej nie da się udzielić odpowiedzi neutralnej światopoglądowo.

Cele przyświecające Kotarbińskiemu, gdy podejmował on kwestie etyczne, miały charakter praktyczny: wychowawczy, socjotechniczny. Filozof zakładał, że etyka niezależna dostarczy motywacji, by postępować moralnie słusznie, przyczyni się do doskonalenia moralnego społeczeństwa i stanowi podstawy właściwej edukacji etycznej. Traktował więc ustalenia natury metaetycznej jako kluczowe dla uznawania, a nawet przestrzegania norm moralnych, co mimochodem można uznać za nietypowe dla myśliciela zaliczanego do nurtu intuicjonistycznego (był tu zaliczany w związku naciskiem kładzionym na głos sumienia jako swoistą władzę umożliwiającą bezpośrednie poznanie, na oczywistości serca; nie odwoływał się bezpośrednio do kategorii intuicji moralnej) (zob. np. Wiśniewski, 1984, s. 116; Drabarek, 1999, s. 122)¹⁸. Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy rzeczywiście tezy metaetyczne mają potencjał skłaniania ludzi do akceptacji norm i doskonalenia moralnego. Na przykład Styczeń (2012, s. 334), choć uznaje autonomię etyki jako dyscypliny oraz autonomię sumienia człowieka, wyraża wątpliwości co do tego, by komuś, komu autentycznie zależy na etyce, zależało na jej niezależności. Zauważa ponadto, że „[...] nikogo nie można wprowadzić w swoisty świat powinności moralnej, gdy komuś brak

¹⁷ Kotarbińskiego opis procesu kształtowania się sumienia nie wyklucza metafizycznej genezy tej dyspozycji, jak Filozof sugerował.

¹⁸ Koncepcja Kotarbińskiego należy do koncepcji, które podważają „podręcznikową” opozycję intuicjonizm–naturalizm w obrębie stanowisk kognitywistycznych. Można zgodnie z intuicjonizmem uznawać swoiste „fakty moralne” i władzę, dzięki której są poznawane, uważać za władzę autonomiczną, różną od zmysłów, choć podobnie funkcjonującą, natomiast z pozycji naturalisty dodawać, że zarówno te fakty, jak również władza poznawcza mieszczą się w obrębie świata naturalnego, nie są czymś ponadempirycznym (por. Makowski, 2012, 61–62; Meyer, Rojek, 2018, 142).

jej poczucia”. Również L. Kołakowski traktuje spory metaetyczne jako mało ważne dla wychowania moralnego: „[...] przyswajamy sobie wiedzę moralną nie przez to, że ktoś nas przekona, że Kant lub Husserl, lub Platon mieli rację, ale przez to, że jesteśmy zdolni do poczucia winy i rzeczywiście go doświadczamy, gdy gwałcimy reguły, o których wiemy, że są prawomocne” (Kołakowski, 2013, s. 189–190). W świetle tych – trafnych, jak sędzę – uwag Kotarbiński przecenia nieco uprawomocniającą moc hipotez wyjaśniających genezę i funkcjonowanie moralności. Nie są one zapewne bez znaczenia dla edukacji moralnej – mogą dostarczać argumentów za nakazem właściwego postępowania, jednakże kogoś, kto neguje zasadność kierowania się w swym postępowaniu normami etycznymi, nie przekonają raczej do zmiany poglądu lub postawy. Jako że norm nie można wydedukować z wyjaśnień ich genezy, to ktokolwiek „[...] powiada, że nie widzi powodów, by miał cokolwiek uznać za obowiązek albo by miał w ogóle różnicę między dobrem i złem przyjmować do wiadomości, oraz ogłasza, że nie ma absolutnie obligacji, by czynić cokolwiek innego, niż motywy zysku własnego mu nakazują – nie może być przekonany do innego stanowiska za pomocą argumentów, których prawomocność zgodziłby się uznać” (Kołakowski, 2006, s. 150).

W związku ze stawianymi przez Kotarbińskiego celami można ponadto pytać, czy – chcąc zapobiegać upadkowi moralności w społeczeństwie, a uznając religię za dość skuteczną ostoję moralności – należało podważać wszelkie odwołujące się do niej argumenty za normami moralnymi. Kotarbińskiego stosunek do religii odzwierciedla atmosferę intelektualną czasów, w których żył, wyznaczaną w dużej mierze przez pozytywizm i sekularyzm¹⁹. Przekonanie Filozofa, że religijność wiąże się na ogół z zacofaniem, religia jest przeżytkiem i zostanie w bliskim czasie odrzucona przez większość ludzi (co najmniej tzw. oświeconych, czyli wykształconych), skłania go siłą rzeczy do odrzucenia motywów religijnych w edukacji etycznej, i to odrzucenia radykalnego (nie badał poszczególnych odniesień do religii w argumentacji pod względem rzetelności). Godzenie się na dostarczanie moralności podstaw, co do których Kotarbiński był przekonany, że są tylko pozorne, nawet jeśli skuteczne, nie byłoby zapewne uczciwe z jego strony.

¹⁹ Podobnemu myśleniu o religii daje wyraz np. Witwicki w swej *Wierze oświeconych* (1959). Przekonanie o obiektywnej wyższości etyk pozbawionych kontekstu religijnego nad etykami uwzględniającymi odwołania do religii nie jest odosobnione także współcześnie (zob. np. Sťahel, 2017, s. 151).

O ile jednak przekonuje nas argumentacja na przykład J.M. Bocheńskiego czy A. Plantingi, że może nie być konfliktu między nauką i wiarą religijną, zalecane przez Kotarbińskiego odrzucanie wszelkich podstaw religijnych moralności oceniamy jako niecelowe (zob. np. Bocheński, 1996, s. 372–376; Dennet, Plantinga, 2011; Gołąb, 2017; Judycki, 2006; Swinburne, 2004)²⁰.

Podsumowanie

Niezależnie od zarzucanych koncepcji Kotarbińskiego braku precyzji i konsekwencji, przeceniania roli empirii w uzasadnianiu sądów etycznych czy nietrafnej krytyki religii, aktualne jest jej główne przesłanie, że co najmniej w obrębie pewnej wspólnoty i tradycji obowiązują jednakowe podstawowe normy moralne, które są niekwestionowalne, nie są rzeczą ani gustu, ani mody intelektualnej itp. (por. Styczeń 2012, s. 255). „Czy tak, czy owak rzeczy się mają w ogólnej strukturze bytu, jasne jest, że znęcanie się jest gałgaństwem, że stchórzyc – to rzecz podła, że czyn nauczycielki Ludwika Wawrzyńskiej, która rzuciła się w ogień, by uratować obce dzieci, zasługuje na cześć” – wyjaśnia Kotarbiński (1987g, s. 143). Za kwintesencję tego, co w rozważaniach Kotarbińskiego wydaje się najważniejsze, można uznać myśl, którą w bardziej rozbudowany sposób wyraża Kołakowski (2006, s. 151): jest sprawą pospolitego poczucia, że mamy pewne obowiązki względem swych bliskich, a także szerszych zbiorowości, że „[...] na przekór wszystkim dwuznacznościom życia moralnego możliwa jest zgoda na kodeks minimalny dotyczący podstawowych praw osoby ludzkiej, minimalna lista zakazów, których nie można unieważnić względami ideologicznymi, szlachetnymi celami, racją stanu, dekretem albo głosowaniem [...]” (Kołakowski, 2006, s. 131, 151).

²⁰ Kotarbiński wydaje się być przekonany, że upadek religijności wiąże się z upadkiem obyczajów (dostrzegając odejście od standardów etycznych u ludzi, którzy utracili wiarę). Kołakowski (2006, s. 166–167), zastanawiając się, czy upadek wierzeń powoduje degradację moralną, zwracał uwagę na to, że chodzi o problem empiryczny, który trudno rozwiązać, gdyż 1) nie ma zgody co do tego, co należy uważać za objawy degradacji moralnej, 2) zmiany obyczajów zależą od wielu okoliczności i trudno w odizolowaniu ocenić szczególnie udział jednej z nich. Trudno dowieść, że jest taka zależność, niemniej – sądzi Kołakowski (w zgodzie z Kotarbińskim) – „obserwacja codzienna i zdrowy rozsądek skłaniają do pozytywnej odpowiedzi”.

Warto podejmować, wzorem Kotarbińskiego, próby uprawomocnienia tego typu myślenia. Czyniąc tak, trzeba jednakże mieć na uwadze, że możliwości uzasadniania w ścisłym sensie (intelektualnego, dyskursywnego) są w przypadku sądów o wartościach bardziej ograniczone niż w odniesieniu do zwykłych sądów empirycznych. Często uzasadnianie poglądów etycznych sprowadza się do argumentacji na rzecz określonego stanowiska (nieraz jako argument lub jako źródło argumentów traktowana jest hipoteza wyjaśniająca pochodzenie norm – podobnie jak u Kotarbińskiego), zaś dobra argumentacja wprawdzie dodaje w pewnym stopniu oczywistości wspieranemu sądowi, ale nie czyni tego w sposób niekwestionowalny, usuwający całkowicie i u wszystkich wątpliwości co do tego sądu (por. Perelman, 2002, s. 178)²¹. W dużej mierze o tym, czy jakiś argument okaże się przekonujący, decyduje jego spójność z innymi przekonaniem audytorium, do którego argument jest kierowany. Ponieważ w pełni neutralne światopoglądowo wyjaśnianie podstaw moralności (o jakie postulował Kotarbiński) nie zawsze jest możliwe, a nieco inna argumentacja na rzecz uznawania norm moralnych przemawia do osób o światopoglądzie religijnym niż do osób o światopoglądzie bezreligijnym (w obu przypadkach może być rzetelna), cenne jest, gdy formułowane są różnorodne wyjaśnienia i argumenty.

Bibliografia

- Brożek, A., Jadacki, J. (2006). Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego. *Etyka*, 39, 48–71.
- Bocheński, J.M. (1996). *Lewica, religia, sowietologia*. Opr. J. Parys. Warszawa: Morex.
- Dennet, D.C., Plantinga, A. (2011). *Science and Religion. Are They Compatible?* New York: Oxford University Press.
- Drabarek, A. (1999). *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- FitzPatrick, W.J. (2017). Human Altruism, Evolution and Moral Philosophy. *Royal Society Open Science*, 4 (8). DOI: 170441.<http://dx.doi.org/10.1098/rsos.170441>.

²¹ Stąd angielski termin *reason-giving explanation* (zob. np. FitzPatrick, 2017, s. 2).

- Gołąb, A. (2017). Wiara lub niewiara polskich naukowców w Boga i ich poglądy na relację między nauką a religią. *Roczniki Psychologiczne XX* (1), 63–79. DOI: 10.18290/rpsych.2017.20.1–3.
- Jonkisz, A. (2012). Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych. W: P. Duchliński (red.), *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń* (s. 179–198). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Judycki, S. (2006). Rozum i iluminacja. *Znak*, 6, 53–70.
- Kołąkowski, L. (2003). O tym, co dobre i co prawdziwe. W: L. Kołąkowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie* (s. 185–190). Kraków: Znak.
- Kołąkowski, L. (2006). Mała etyka. W: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (s. 115–170). Kraków: Znak.
- Kotarbiński, T. (1987a). Drogowskazy etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 179–184). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987b). Jak i dlaczego powstała etyka niezależna z wzorcem naczelnym społecznego opiekuna?. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 194–195). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987c). Niektóre problemy etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 150–163). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987d). Problematyka etyki niezależnej (1). W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 164–169). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987e). Problematyka etyki niezależnej (2). W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 170–178). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987f). Tezy etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 194–195). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987g). Zagadnienia etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 140–149). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Makowski, P. (2012). *Po metaetyce. Dobro i powinność w etykach naturalistycznych*. Kraków: Universitas.

- Meyer, T., Rojek, T. (2018). Ethical Intuitionism and a Problem of Dogmatism. On the Function of Intuitions and the Problem of Dogmatism. W: J. Müller-Salo (red.), *Robert Audi: Critical Engagements* (s. 141–152). Basel: Springer Nature Switzerland AG.
- Perelman, Ch. (2002). *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Tłum. M. Chomicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Styczeń, T. (2012). Etyka niezależna? W: T. Styczeń: *Etyka niezależna*. Red. K. Krajewski (s. 247–373). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, Instytut Jana Pawła II KUL.
- Sťahel, R. (2017). Problém normativity sociálneho v spoločnosti kde je všetko dovolené. W: A. Javorská, O. Marchevský (red.), *Kultúra, civilizácia a normativita – dialóg a konflikty z pohľadu filozofie* (s. 146–152). Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV, Filozofický ústav SAV, Katedra Filozofie UMB v Banskej Bystrici.
- Spryszak, P. (2016). O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. *Argument*, 2 (6), 429–453.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiśniewski, R. (1984). Jak jest możliwa etyka niezależna? *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia*, 8 (152), 113–125.
- Wiśniewski, R. (2006). Recepcja etyki T. Kotarbińskiego w Polsce. *Etyka*, 3, 21–33.
- Witwicki, W. (1959). *Wiara oświeconych*. Warszawa: PWN.
- Wojtyła, K. (1999). Etyka niezależna w świetle idei sprawiedliwości. W: K. Wojtyła, *Elementarz etyczny* (s. 96–102). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Woleński, J. (2006). Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezależnej (spolegliwego opiekuna). *Etyka*, 39, 7–14.

ON INDEPENDENT ETHICS OF TADEUSZ KOTARBIŃSKI

Summary

The aim of the article is to analyze the ethical system of Tadeusz Kotarbiński. In the reporting part of the article, the main theses of the system and additional remarks (which are present in Kotarbiński's writings, but rarely cited in the studies on the

Kotarbiński concept) are presented. I consider normative statements of the system (ethics of a reliable guardian), as well as metaethical assumptions (independent ethics).

In the evaluative part of the paper, Kotarbiński's normative proposal is evaluated as a good proposition of a secular counterpart of Christian ethics in its minimal version. The proposition is realistic and useful for those above all who are reluctant towards religious discourse. Analyzing the concept of independence of ethics, I emphasize the impact of reism on Kotarbiński's ethical views, the inadequacy of his evaluation of religiosity and the overestimation of the role of empiricism in ethical cognition. I also discuss the educational dimension of the postulate of independence.