

Ryszard Wiśniewski

Henryk Elzenberg w sprawie granic etyki niezależnej

Słowa kluczowe: *etyka niezależna, etyka religijna, obraz świata, ocena, norma, wartość, powinność*

Temat etyki niezależnej przewija się w polskich debatach filozoficznych od przełomu XIX i XX wieku. Do dyskursu filozoficznego wprowadzili go pozytywiści, w szczególności Aleksander Świątochowski, który dążąc do uprawiania etyki w sposób naukowy, traktując moralność jako fakt psychospołeczny, głosił program uniezależnienia etyki od metafizyki i religii. Łączony z pozytywizmem Julian Ochorowicz uważał jednak hasło niezależności etyki za zbyt ogólnikowe, nieściśle, propagandowe. Pisał: „Może chodzić tylko o to, od czego zależna być nie potrzebuje lub nie powinna, nie zaś o to, żeby w ogóle była niezależną – bo wówczas zawisłaby w powietrzu, jako miraż etyczny”¹. Etyka, jego zdaniem, powinna być uprawiana naukowo, nie potrzebuje ugruntowania w ogólnofilozoficznym obrazie świata, ale jednak na doświadczeniu świata musi się opierać. Z kolei Kazimierz Twardowski w swoich lwowskich wykładach omawiał zagadnienia etyki naukowej oraz zastanawiał się nad metodologiczną podstawą etyki, przyjmując dla niej empirystyczny punkt widzenia w badaniu ludzkich dążeń i ocen, ale z drugiej strony dostrzegał w etyce problem poszukiwania norm pozwalających usuwać konflikty między dążeniami, „wyrównywać sprzeczności interesów”². Broniąc możliwości etyki naukowej, Twardowski bronił tym samym jej niezależności metodologicznej.

¹ J. Ochorowicz, *Metoda w etyce*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 1, s. 12.

² Por. K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, w: tenże, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927; a także *O zadaniach etyki naukowej, Wykładów z etyki część III*, opr. I. Dąmbska, „Etyka” 1973, nr 12.

Jego uczniom idea etyki niezależnej lub naukowej nie była obca. Tadeusz Kotarbiński w połowie lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych bardzo aktywnie forsował ideę etyki niezależnej, jako etyki świeckiej, niezależnej od religii, ale również od materialistycznego światopoglądu³. W tym samym czasie do idei etyki naukowej nawiązał Tadeusz Czeżowski, który posługiwał się pojęciem etyki empirycznej, ugruntowanej w analogicznym do empirii zmysłowej doświadczeniu wartości moralnej. Koncepcja etyki osadzonej w intuicyjnych ocenach nie była czymś nowym w europejskiej filozofii tego czasu, sięga ona przynajmniej w XX wieku fundamentalnych wystąpień George'a E. Moore'a i Franza Brentana. Swoiście polskim akcentem był u Kotarbińskiego kontekst światopoglądowy, był on bowiem wystąpieniem przeciwko utrwalonej w kulturze polskiej tendencji do wiązania etyki z religią, a dokładniej wiązania moralności tylko z religią. Stanowisko Kotarbińskiego wywołało żywą dyskusję w środowiskach filozoficznych, które niekoniecznie zrozumiały głębszy sens tego wystąpienia, sprowadzając je do kwestii światopoglądowych i praktycznych. Czeżowski pominął kontekst światopoglądowy i jako myśliciel uprawiający filozofię w sposób jedynie i całkowicie naukowy starał się wykazać, że i etyka można być uprawiana jako nauka i że posiada ona, podobnie jak inne nauki, swój empiryczny fundament, jakim jest intuicyjnie rozpoznawany świat wartości. Podlega on logicznym procedurom tworzenia struktur tak samo, jak dzieje się to w innych naukach⁴. Później, idąc tropem mistrza, Kazimierza Twardowskiego, Czeżowski zajął się nie tylko aposterioryczną stroną etyki naukowej, ale także jej aprioryczną, aksjomatyczno-dedukcyjną podstawą i jej stosunkiem do doświadczenia moralnego.

W tym kontekście należy odczytywać analizy problemu niezależności etyki prowadzone przez Henryka Elzenberga, który włączył się do dyskusji w dwóch wykładach opartych na szczegółowych konspektach zagadnienia, datowanych (pierwszy wykład) na 16–17 grudnia 1957 roku i (drugi) na 25 stycznia 1958 roku. Do podjętych w nich prób rozważenia istoty problemu powrócił w połowie lat sześćdziesiątych. Pierwszy tekst nosi tytuł *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, drugi – *Spór o zależność etyki od religii*. Oba, w opracowaniu Bogusława Wolniewicza, były drukowane po raz pierwszy w „Znaku” (nr 234, 1978), następnie w zbiorze tekstów Elzenberga pod wspólnym tytułem *Pisma. Tom 1. Z filozofii kultury*⁵. Po latach Andrzej

³ Por. T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, „Kronika” 1956, nr 21.

⁴ Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, t. XVIII; to samo w wersji angielskiej w: „Philosophy and Methodological Research” 1953, vol. XIV, nr 2; to samo w: T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958 (wyd. II, 1969), które tu będzie cytowane.

⁵ Tutaj korzystam z przedruku w tomie: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Znak, Kraków 1991.

Lorczyk, wielce zasłużony badacz filozofii wartości Elzenberga, dotarł w Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika do tekstu maszynopisu dyktowanego i niedokończonego, ale dającego się uzupełnić na podstawie redakcji rękopiśmiennych, pod znanym wcześniej tytułem *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*. Materiał ten został przez niego opracowany i upowszechniony w piśmie „Studia Philosophica Wratislaviensia” (vol. V, fasc. 3, 2010). Tekst ten, jakkolwiek opiera się na pierwszej próbie zderzenia się z problematyką, wnosi nowsze i dokładniejsze ujęcie zagadnienia. Warto do tych wydobytych z archiwów tekstów wrócić nie tylko ze względów historycznych, ale także analitycznych.

Poddamy zatem analizie dwa tytułowe zagadnienia, by następnie wyciągnąć wnioski krytyczne odnoszące się do złożoności problemu. Zaczniemy od pierwszej, wcześniejszej wersji tekstu *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*. Elzenberg wyjaśnia tam na początku, że przez „etykę” rozumie „treść (wyznawanych) faktycznie ocen i norm etycznych”⁶. Przez „obraz świata” filozof rozumie „to, jak sobie świat przedstawiamy, nasze prawdziwe czy fałszywe mniemania o świecie”⁷. W podobny sposób nie da się określić natomiast, co się rozumie przez zależność czy niezależność, bo zależności, zastrzega się, mogą być różne.

W drugiej wersji swej pracy Elzenberg najpierw zaznacza związek podjętych rozważań z aktualnymi zagadnieniami, dotyczącymi idei etyki niezależnej od religii czy filozofii, zaznaczając, że dla celów czysto teoretycznych religię i filozofię zastąpi pojęciem „obrazu świata”. Powtarza rozumienie obrazu świata zawarte we wcześniejszym tekście i dodaje, że tworzą go nie tylko filozofie i religie, ale także nauki szczegółowe, a w końcu również praktyczna „wiedza o życiu”. Do rozumienia „etyki”, jej treści, nie wprowadza uzupełnień, lecz zaznacza, że pojęcie treści ocen i norm można by zastąpić określeniami „sądy o wartości i sądy o powinności”, ale, jak dodaje w przypisie, rezygnuje z tego, aby nie wikłać się w dyskusję nad tym, czy wypowiedzi o wartości i powinności są w ogóle sądami lub zdaniem. Zatem to, jak sobie wyobrażamy człowieka, motywy jego postępowania, świat, w jakim żyje, nie pozostaje bez wpływu na treść naszych przekonań etycznych. „Z drugiej strony – pisze – te zależności nie narzucają się jednak nieodparcie, można tak czy inaczej je kwestionować i w tym sensie «zależność etyki od obrazu świata» jest zagadnieniem”⁸. Komplikuje je ponadto rozumienie tytułowego terminu „zależność”,

⁶ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 270.

⁷ Tamże.

⁸ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010, vol. 5, fasc. 3, s. 200.

którego wyjaśnienie, tu również odesłane do dalszych rozważań, wydaje się Elzenbergowi kluczowe dla zagadnienia.

Wróćmy do opracowania wcześniejszego, w którym po wyjaśnieniu terminów użytych w tytule Elzenberg wprowadza istotne dla pojęcia etyki różniczenie treści ocen i norm, ich materii oraz kierunkowości. Na materię ocen i norm składa się, jego zdaniem, ich przedmiot, a więc to, czego dotyczą. Natomiast kierunkowość ocen i norm wyznaczana jest przez to, że: oceny są dodatnie albo ujemne, a normy coś nakazują albo zakazują. Zauważmy, że jak pisze: „W terminie «kierunkowość» tkwi obraz drogowskazu; stosuje się on lepiej do norm niż do ocen, ale ostatecznie etyka kulminuje w normach”⁹. Trzymając się tego podziału, wyjaśnia, że inaczej będzie rozumiana zależność ocen oraz zależność norm od obrazu świata, kiedy weźmiemy pod uwagę ich materię, ale także inaczej, kiedy odniesiemy się do ich kierunkowości.

Materia oceny zależy od przekonań dotyczących jej przedmiotu, od uznania za rzeczywiste lub możliwe (choć dane nam jako fikcyjne) istnienia określonych rodzajów charakterów i zachowań. Mowa jest tu o ocenach i normach podstawowych, ogólnych i abstrakcyjnych, ale dających się odnieść do rzeczywistości, zindywidualizować. Zakres przedmiotowy ocen jest jednak, jak zauważa Elzenberg, szerszy od świata realnego przez to, że odnosi się też do postaci fikcyjnych, a także do ogólnych rodzajowych cech charakteru i czynów. W tym sensie ocena jest zależna od realności lub potencjalności istnienia przedmiotu, do którego się odnosi. Oceny są bezprzedmiotowe, jeśli w świecie nie ma przedmiotów, których dotyczą i nie mogą one istnieć. Zatem: „Aby ocena była «realna», musi dotyczyć przedmiotów (charakterów, czynów), które w przekonaniu oceniającego faktycznie się zdarzają lub zdarzać mogą. (...) W rezultacie więc: realność oceny (generycznej, podstawowej) zależy od przekonania o istnieniu lub możliwości istnienia jej przedmiotu. Jest więc pewna zależność”¹⁰.

Materia normy zależy od realności: 1) adresata normy (czy taki adresat istnieje lub może istnieć), **2) zachowania** nakazanego bądź zakazanego (czy takie zachowania są w ogóle możliwe), **3) przedmiotu** działania (kogo lub czego dotyczy). Aby norma była realna, wszystkie jej składowe muszą mieć swoje odpowiedniki w rzeczywistości. Norma nie będzie realna, jeśli odpowiednio będzie: 1) adresowana do np. krasnoludków, 2) zakazuje polować na jednorożce, 3) buszmenowi w puszczy nakazuje wyłączać piecyki elektryczne w godzinach szczytu. Te przykłady pokazują, że pozbawione sensu są takie normy, których przedmiotem działania miałyby być zachowanie, które nie mieści się w strukturze świata czy naturze adresata. W tym trzecim wypadku

⁹ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 271.

¹⁰ Tamże, s. 272.

(przedmiot działania) chodzi Elzenbergowi o to, że nie można nakazywać zaniechań bądź działań niemożliwych do spełnienia.

Tu warto wtrącić podnoszone niekiedy przekonanie, że „moralność jest dla ludzi” i ma być skrojona na ludzką naturę, skierowana do realnego, a nie idealnego człowieka, w realnych sytuacjach podejmującego decyzje. Taki abstrakcyjny moralizm nie ma nic wspólnego z realizmem etyki. Elzenberg, skądinąd sam perfekcjonista, okazuje się tu być realistą, który uważa, że wiedza o tym, co jest realne i możliwe, co doskonali człowieka, a co uniemożliwia mu spełnienie wysokich wymagań, jest istotna dla etyki. „Tak jak każde działanie, tak i działanie dla celów moralnych musi uwzględniać prawa natury”¹¹.

W analizowanym fragmencie pojawia się nadto ciekawa uwaga dotycząca tzw. etyki hipotetycznej. Chodzi o to, że sytuacje fikcyjne mogą stać się w przyszłości realne. Przykład normy: „Ludzie nie powinni zawierać małżeństw z Marsjankami”¹². Idąc tropem takich przykładów, można, zdaniem Elzenberga, „uzupełnić istniejące etyki realne działaniami hipotetycznymi, ewent. nawet konstruować całe etyki hipotetyczne, co byłoby już czystą zabawą. – Można powiedzieć: istnieje cała wielka etyka hipotetyczna, warunkowa, która może się zrealizować, jak napisy, które stają się widoczne dopiero, gdy zapali się światło”¹³.

Zauważmy, że czas, jaki upłynął od zredagowania tej wypowiedzi, znaczonej jest ekspansją rozważań futurologów i prognostyków moralności w świecie przyszłej techniki i sztucznej inteligencji, prób rozciągania pola podmiotowości i odpowiedzialności moralnej na pozaludzkie podmioty i nieznanne dziś przedmioty zachowań. Hipotetyczność etyki nie jest jednak tylko zjawiskiem dającym się odnieść do przyszłości, jest bowiem właściwością teorii etycznych, które od wieków konstruowały i konstruują nadal modele idealnych zachowań w idealnej wspólnocie moralnej. Ich funkcją nie jest opis rzeczywistości, ale jej projektowanie, skłonienie ludzi do wysiłku podjęcia się ich realizacji. Tak postępowali idealiści etyczni i utopiści, a Tadeusz Czeżowski, filozoficzny partner Elzenberga w Toruniu, rozwijał przecież obok struktur indukcyjnych w etyce model etyki hipotetyczno-dedukcyjnej, która staje się realna dopiero wtedy, kiedy trafi na adresatów, którzy w określonych sytuacjach będą się do niej stosować. To nawiązująca do Twardowskiego koncepcja etyki „budowanej od góry”, sprawdzanej w polu semantycznym doświadczenia moralnego¹⁴.

Konkluzja zatem jest następująca: „W sumie więc etyka, jako system norm, jest w swej materii wyznaczona (ograniczona?) tym, jakie w naszym

¹¹ Tamże, s. 275.

¹² Tamże, s. 273.

¹³ Tamże, s. 273–274.

¹⁴ Por. T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka” 1970, nr 7.

obrazie świata znajdujemy podmioty działania etycznego, jakie formy (rodzaje, odmiany) tego działania, jakie jego przedmioty. (I ostatecznie: gdyby nie było obrazu świata w ogóle [czysta fantasmagoria] nie byłoby i etyki)”¹⁵. Nietrudno zauważyć, jak ważne jest to zwłaszcza w konsekwencjalistycznych teoriach etycznych, opierających się na deterministycznym obrazie świata – do czego Elzenberg wróci w późniejszej redakcji opracowania tego tematu.

Kierunkowość ocen i norm – jest istotniejsza dla sporu o zależność lub niezależność etyki. W tej sferze wydaje się być on prowadzony, bowiem systemy etyczne różnią się w tym, co pochwalają, a co ganią. Elzenberg stawia sprawę jasno, gdy pyta: „czy w tym najważniejszym swym elemencie, w swej kierunkowości, oceny i normy zależne są od obrazu świata”¹⁶. Nie ma wątpliwości, że odpowiedzi, jakich dostarcza życie i historia etyki, są naiwne, nieuzasadnione. Odwołują się one bowiem do faktów i praw przyrody (ewolucjonizm) oraz, na gruncie społeczno-historycznym, do rozpoznania kierunku dziejów. I tu ciekawa uwaga, aktualna w tamtym czasie: „Jeżeli się mówi: «Proletariat na pewno zwycięży, więc trzeba iść z proletariatem», to to jest wyrachowaniem, ale to nie żadna norma etyczna. Etyka może nakazywać właśnie przeciwstawienie się dziejom”¹⁷. Elzenberg wzywał do poważnego zajęcia się tym problemem, ale to już nie stało się przedmiotem głębszej analizy. Pozwolił sobie jedynie na ogólniejsze podsumowanie, w którym stwierdza, że: „Kierunkowość jest oczywiście zależna od tego, jak sobie przedstawiamy oceniany przedmiot. Zależnie od tego, jak przedmiot widzimy, tak go oceniamy. Ten sam charakter oceniamy inaczej zależnie od tego, jakieśmy w nim odkryli aspekty. Dlatego oceniamy tak, że widzimy tak a tak. To jest proste i nie wymaga wyjaśnień. Dlatego oceniamy dodatnio akt odwagi, żeśmy go poznali jako akt odwagi...”¹⁸ I nieco dalej wyraźnie stwierdza: „Że ocena poprawnie wydana jest zależna od poznania przedmiotu ocenianego, to jasne, i tu nie może być problemu”¹⁹.

Widzimy, że w analizowanym tekście materia ocen i norm wyznaczana jest przez jej przedmiotowy horyzont, strukturę wewnętrznej przestrzeni, co umożliwi wgląd w istotę, naturę adresatów i czynów poddawanych ocenie i regulacji. Etyka jest zależna od obrazu świata, ale epistemologicznie, to znaczy zależy od rozumienia zakresu i natury przedmiotu poznania. Mówiąc inaczej, obraz świata jest epistemicznym warunkiem poprawności ocen i norm. Tego aspektu granic etyki w zasadzie nie podnoszono tak precyzyjnie w dyskusjach o etyce niezależnej, jak czynił to Elzenberg.

¹⁵ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 275–276.

¹⁶ Tamże, s. 276.

¹⁷ Tamże, s. 277.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

Bardzo lapidarnie wypowiadał się na ten temat Czeżowski, kiedy pisał, że „motywy dla wydania oceny jest przedstawienie ocenianego przedmiotu zawsze i tylko wtedy, gdy osoba oceniająca zajmie względem przedmiotu swoistą postawę oceniającą, moralną lub estetyczną”²⁰. Postawa ta wymaga doskonalenia. Zauważmy, że Czeżowski powiedział tu coś więcej, to, że przedmiot jest oceniany również w perspektywie kompetencji do oceniania. Z tego samego miejsca, nawet przy tym samym obrazie świata, przecież nie zawsze rozpoznajemy te same wartości. Ten wątek zasadniczo został w rozważaniach Elzenberga pominięty, dotyczy on bowiem podmiotowych warunków niezależności etyki, które należą do antropologii poznania etycznego.

Również Maria Ossowska kładła nacisk na poznanie przedmiotu ocen jako na istotny warunek wzmocnienia ich poprawności. Pisała, odnosząc się do przedmiotu ocen, że: „wartość logiczna ocen uzależnia się od wartości logicznej pewnych zdań empirycznych”²¹, dotyczących składników przedmiotu, i dalej: „Niejedna ocena uległa w dziejach etyki zmianie wskutek wzmocnienia się naszej wiedzy o przedmiocie ocenianym”²². Na konieczność uzgodnienia wiedzy o faktach poddawanych ocenie zwracali uwagę liczni filozofowie moralności na Zachodzie (np. Charles L. Stevenson), ale nie wykraczamy tu poza kontekst polskiej filozofii.

Elzenberg z głębi osobistego namysłu nad polską dyskusją o etyce niezależnej zwrócił uwagę na pewien zakres zależności poznawczej ocen etycznych od wiedzy o przedmiocie ocen, na zależność poznawczą norm od przekonań o realności i naturze ich adresatów, od realizmu w odniesieniu do zachowań opisywanych w normach oraz istnienia przedmiotu norm. Kierunkowość norm, ich znak aksjologiczny, również w jego przekonaniu zależy od poznania przedmiotu. Tak to przynajmniej przedstawia się w świetle notatek i materiałów opracowanych przez Bogusława Wolniewicza.

Spójrzmy teraz na powyższe problemy poprzez **tekst późniejszy**, pod tym samym tytułem, oparty na maszynopisie i rękopisach archiwalnych udostępnionych w opracowaniu Andrzeja Lorczyka. Struktura rozważań i terminologia tego opracowania różni się od wcześniejszej jego wersji. Widać ślady przemyśleń, uściśleń. Odróżnia się tu na początek **problem zależności etyki ze względu na jej realność oraz ze względu na jej uzasadnienie**, przy czym ten podział przeprowadzony zostaje **osobno w odniesieniu do norm i ocen**. Podjęty w pierwszym tekście problem treści (materii) ocen i norm został tu

²⁰ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., s. 40.

²¹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności* (1947), cytuję wyd. IV, Warszawa 1966, s. 104.

²² Tamże, s. 105.

srowadzony do zagadnienia ich realności, zaś problem kierunkowości do ich uzasadnienia.

W ogólnym ujęciu zagadnienia Elzenberg powtarza swoje stanowisko z konspektu wykładu, dookreśla je i uogólnia: „Otóż teraz powiadam: takie czy inne przekonanie o tym, jak się coś ma w świecie, może, jak się zdaje, wpłynąć na to, czy jakąś normę lub ocenę warto wydawać i dawać jej miejsce w swojej etyce, czy też taka norma lub ocena jest zbędna. Wynika to stąd, że etyka nie jest igraszką formalną, grą pojęciową, stosującą się indyferentnie do rzeczywistości czy do fikcji”²³. Nie mają sensu normy i oceny, które oderwane są od rzeczywistości, od potrzeb. Natomiast problem uzasadnienia norm, który w konspekcie wykładu nie znalazł rozwinięcia we fragmencie odnoszącym się do kierunkowości norm, tu został powiązany z podejmowaniem decyzji, które wymagają uzasadnienia, do konieczności podania racji, na jakich mają być oparte. A jakie to mogłyby być racje? „Stąd pytanie o zależność etyki od obrazu świata przybiera tu więc formę: czy wśród tych uzasadnień znajdują się zawsze, lub mogą się znajdować, twierdzenia tak zwane opisowe o świecie, o tym, co i jak jest”²⁴. Mamy przeto za autorem do rozważenia cztery kwestie: 1) wpływu obrazu świata na realność norm, 2) wpływu obrazu świata na realność ocen, 3) wpływu obrazu świata na uzasadnienie norm, 4) wpływu obrazu świata na uzasadnienie ocen. Zajmiemy się nimi o tyle, o ile wnoszą one coś nowego do treści opracowania na podstawie konspektów wykładu.

Zależność norm od obrazu świata ze względu na ich realność opisana została podobnie, ale w nieco zmienionej kolejności. Chodzi tu znowuż o realność adresata normy i przedmiotu, do którego się stosuje, a następnie o opis zachowania w normie określonego. Drugi i trzeci składnik zamienione są miejscami, ale dlatego, że adresat i przedmiot są ze sobą ściślej związane, a relacja zależności realności zachowania do sensowności normy w etyce wzbudza czasem wątpliwości. I tak, by posłużyć się przykładami, o ile norma skierowana do niższych bogów olimpijskich i o ile nakaz oddawania przez nich czci Zeusowi są nierealistyczne, to nakaz wstrzemięźliwości płciowej, nawet jeśli ktoś uważa, że nie jest możliwe, aby mężczyzna oparł się pokusie zmysłów, zatem, że jest to nierealistyczne żądanie, to jednak: „przekonanie o niemożliwości nakazanego zachowania się lub działania nie wyklucza jego nakazania”²⁵. Takie nakazy, zdaniem Elzenberga, podbudzają energię w kierunku zbliżenia się do ideału. Ale tu zdania są podzielone, bo mogą takie idealne normy, jak twierdzi, także zniechęcać.

²³ H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, dz. cyt., s. 201.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 203.

Zależność ocen od obrazu świata ze względu na ich realność. Jak było wyżej powiedziane, oceny mają swój przedmiot i od przekonań o przedmiocie zależy ich realność. Nie można powiedzieć, że rzucanie czarów jest złe, jeśli uważamy, że czary są niemożliwe. Ale oceny mogą czerpać swoją realność z norm, które z nich wynikają lub mogą wynikać, i są możliwe do zrealizowania. Jeżeli norma wynikająca z oceny jest realna, to ocena jest realna. Negatywna ocena kłamstwa jest realna, ponieważ norma zakazująca kłamstwa jest możliwa do spełnienia. Oceny są fundamentem norm, i jeśli dobrze rozumieć Elzenberga, to zachowania spełniające normy na nich oparte zapewniają realność także ocenom.

W dalszym ciągu Elzenberg porusza inny aspekt wpływu obrazu świata na realność oceny. Dzieje się to za pośrednictwem uczuć, które dołączają się do wyobrażenia przedmiotu, wzmacniają ocenę i urealniam ją przez praktyczne zachowania na rzecz lub przeciw przedmiotowi (w zależności, czy ocena jest dodatnia, czy ujemna). W przypadku relacji oceniającej do przedmiotów nierealnych niemożliwe są działania i przeciwdziałania na rzecz fikcyjnego podmiotu (np. Hamleta).

I trzecia kwestia, jaką podnosi w tym miejscu Elzenberg, to przykład przedmiotu oceny dodatniej, budzącego uczucia pozytywne, a branego za wzór. I tu zauważa: „Otóż po raz pierwszy musimy stwierdzić, że między wzorem uważanym za istniejący a uważanym za nieistniejący nie ma pod tym względem ostro zarysowanej różnicy. Wielkie postacie historii, legendy, teatru i literatury, są na prawach, jeśli nie całkiem równych, to bardzo zbliżonych”²⁶. Dotyczy to zarówno Heraklesa, Chrystusa czy Buddy. Wiara w ich historyczność jest bez znaczenia. Liczy się wzór. Stąd konkluzja w sprawie zależności etyki od obrazu świata kształtuje się nieco ostrożniej, niż wynikałoby to z pierwszego opracowania tematu: „Na pewnym więc ważnym punkcie okazuje się, że przekonanie o tym, co istnieje, i tym, co nie istnieje, na realność oceny może nie wpływać. I to jest wyłom już znaczny. Na tym chyba jednak wyjątki się kończą. Z należytych uwzględnieniem ich samych i innych, tu ewentualnie niedostrzeżonych, wolno generalnie powiedzieć: składające się na etykę oceny i normy w rzeczywistości swojej są od obrazu świata zależne”²⁷.

Zależność i niezależność norm pod względem uzasadnienia to kwestia, którą Elzenberg ujmuje jako wieloszczeblowe przejście od obrazu świata do oceny i dalej do ujęcia wpływu obrazu świata na możliwość uzasadnienia norm. Przejście to jest, jego zdaniem, wieloszczeblowe. Na pierwszym szczeblu mamy do czynienia z treścią normy, w której zawarte są alternatywnie trzy rzeczy: a) stwierdzenie „powinno go stanu rzeczy (powinno być tak a tak)

²⁶ Tamże, s. 205–206.

²⁷ Tamże, s. 206.

oceniałego dodatnio lub ujemnie w uprzedniej ocenie”, b) stwierdzenie, że nie stan rzeczy, lecz sama rzecz powinna istnieć, „rzecz wartościowa powinna istnieć”, c) stwierdzenie, że pewne jakości powinny istnieć w stanach rzeczy lub w rzeczach, że powinny się w nich realizować. Tu, jeśli dobrze odczytać myśl autora, problemu zależności norm od obrazu świata raczej nie ma. Są to przekonania o tym, co powinno istnieć. Drugi szczebel polega na tym, że norma adresowana jest do istot rozumnych, które powinny ją praktycznie realizować. Ale, jak zaznacza Elzenberg: „To jest znowu wniosek czysto formalny, oparty na zasadzie, że to, «co powinno być», powinno być realizowane przez tych, którzy realizować mogą. Żaden wzgląd na obraz świata tu nie współdziała”²⁸. I szczebel trzeci, na którym chodzi o adresata tej powinności, a właściwie realnego obowiązku nałożonego na jednostkę lub kategorię ludzi, grupę. A to sprawia, że im bliżej indywidualum i konkretnemu, tym bardziej obraz świata, zdolności jednostki, obraz sytuacji i innych okoliczności wpływa na uzasadnienie normy. Biorąc pod uwagę te trzy szczeble uzasadnienia norm przez oceny, Elzenberg konkluduje: „W rezultacie: normy są od obrazu świata częściowo niezależne, częściowo zależne”²⁹.

Filozof cały czas stoi na stanowisku, że uzasadnieniem normy jest jej ocena (aspekt aksjologiczny). Przykład: człowiek nie powinien się mścić, ponieważ zemsta jest złem, podwaja zło już uczynione. Podobnie z optowaniem za pokojem w świecie czy normą nakazującą zwracać długi. Toteż, zauważa: „Przechodząc od oceny do normy uwzględniamy tu jednak już pewne elementy obrazu świata: więc powiązanie między zemstą a podkopywaniem wspólnoty, pokojem a zmniejszeniem cierpienia na świecie, spłacaniem długów a zaufaniem wzajemnym między członkami społeczeństwa: powołujemy się więc na pewne elementy obrazu świata”³⁰. Wydaje się, że zachodzi tu niekonsekwencja między twierdzeniem, że normy ogólne nie są zależne od obrazu świata, a tym, co powyżej zostało cytowane. Jak można to skomentować, jeśli nie zwracając uwagę na to, że od obrazu świata niezależne są normy formalne. Kiedy jednak na ich podstawie tworzy się normy o określonej treści (materii), zależność od obrazu świata musi wystąpić. Dla przykładu: o ile imperatyw kategoryczny Kanta nie jest w swej formalnej treści związany z obrazem świata, to jego stosowanie zakłada jakiś obraz świata; taki obraz świata, w którym imperatyw ten byłby stosowalny.

Zależność ocen pochodnych i niezależność ocen podstawowych od obrazu świata ze względu na ich uzasadnienie to kolejny problem, który Elzenberg nazywa punktem krytycznym rozważań. Zaczniemy od tego, że

²⁸ Tamże, s. 207.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 208.

filozof wyraźnie odróżnia tu oceny podstawowe i pochodne. Te oceny, które nie wymagają odwołania do obrazu świata, uważa za podstawowe, a oceny pochodne w sposób oczywisty muszą uwzględniać jakoś obraz świata. To nie dziwi, bo taka jest natura ocen i norm względnych, instrumentalnych, a więc zawsze pochodnych, zawierających przesłankę mniejszą o statusie opisowo-teoretycznym, uwzględniającym stosunek środka do celu, przyczyny i skutku. Stąd jasno pisze: „Wszystkie więc oceny pochodne są oparte na jakichś elementach obrazu świata”³¹.

Oceny pochodne mają zatem uzasadnienie w ocenach podstawowych i w obrazie świata. To już ustalone i nie wymaga dyskusji. Wspomniany problem krytyczny tkwi w uzasadnieniu ocen podstawowych w kontekście obrazu świata. W opracowaniu B. Wolniewicza, opartym na konspekcie wykładów z lat pięćdziesiątych, sformułowano pogląd, że oceny i normy są jakoś od obrazu świata zależne. Było tam wyraźnie powiedziane, że wiedza o przedmiocie oceny wpływa na treść i kierunkowość oceny i normy, choć zawarte było tam też zastrzeżenie, że relacja obrazu świata do kierunkowości normy wymaga głębszych analiz. W tym miejscu analiza problemu urywała się. Teraz rzecz nie wygląda już tak jednoznacznie, jak by się mogło wydawać. Elzenberg wyjaśnia, że istotą oceny podstawowej jest to, że „częścią [jej] racji nie jest żadna inna ocena”³². Ale pyta też, czy racją oceny podstawowej może być obraz świata. Nie wchodząc w szczegółowe argumenty, dowiadujemy się, że tak być nie może. „Nie ma najmniejszej możliwości, by stwierdzenie jakiegoś stanu rzeczy faktycznego mogło się stać wystarczającą przesłanką wydania jakiejś oceny”³³. Najzupełniej prosto Elzenberg potwierdza swoją opcję metodologiczną w etyce, dla której przejście od zdań o faktach do ocen (sądów o wartości) nie jest logicznie możliwe.

A czym jest i jak powstaje ocena podstawowa? „Faktycznie – pisze w rękopisie – ocena podstawowa jest oceną wyrastającą bezpośrednio z zetknięcia się oceniającego podmiotu z przedmiotem oceny i tylko z przedmiotem – tak jak gdyby on był całym światem i nic innego poza nim na całym świecie nie było”³⁴. A co się tyczy natury przedmiotu, filozof uważa, że przedmiot oceniany jest dla oceny „nieodzowny”, że „nie musi być istniejący, może być tylko wyobrażony”. Konkluzja jest jednoznaczna: „Oceny więc podstawowe są od obrazu świata niezależne”³⁵. Nieco dalej: „Z punktu widzenia naszego obrazu świata (jako przedmiotu oceny) decyzja aksjologiczna jest czymś absolutnie niezależnym. (...) Decyzja (opcja) wyrasta bezpośrednio z zetknięcia się

³¹ Tamże, s. 209.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 212.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

podmiotu oceniającego z przedmiotem oceny. (...) Racją (w znaczeniu bardzo szerokim) jest sama tylko stwierdzona przez podmiot «takość» przedmiotu (...), fakt, że (się wydaje) (jest taki a nie inny)³⁶. A zatem z czysto logicznego punktu widzenia nie ma wniosku o treści oceny z obrazu świata, ale mimo wszystko obraz świata pozostaje epistemicznym warunkiem oceny, tak samo jak zdolność podmiotu do jej wydania (co akcentował gdzie indziej zarówno Elzenberg, jak i Czeżowski) w swej opcji intuicjonistycznej w etyce³⁷.

Spór o zależność etyki od religii – drugi z tekstów opracowanych przez B. Wolniewicza na podstawie archiwalnych konspektów i notatek z wykładu – prowadzi do analizy konsekwencji sporu o zależność etyki od obrazu świata w sferze drażliwej światopoglądowo. Temat ten Elzenberg uważał za nie mniej istotny, stanowi bowiem, jak pisał, „boczny pęd” tematu zależności i niezależności etyki od obrazu świata. Ta poboczność polega, jego zdaniem, na tym, że pewne zagadnienia można ująć w perspektywie religijnego obrazu świata, ale są i takie, które zależą „od czego innego w religii”. Wyjaśnia zarazem, że zależność rozumiana może być jako albo wpływ religii na etykę, albo jako niezbędność religii dla etyki. I zastrzeżenie o kluczowym znaczeniu: „Wpływ religii na etykę jest faktem niespornym; przedmiotem sporu jest niezbędność religii dla etyki”³⁸.

Przechodząc do krytycznej analizy zagadnienia Elzenberg rozpoznaje najpierw nieporozumienie podstawowe, jakim jest teza, że to, że etyka jest zależna od religii, należy rozumieć jako twierdzenie, że religia sankcjonuje etykę. A to może, w jego przekonaniu, znaczyć tyle, że: 1) wpływ na ludzkie postępowanie ma świadomość nagrody i kary, 2) sankcje doczesne nie są wystarczające, 3) dla utrzymania i podniesienia stanu moralności trzeba w ludziach umacniać przekonanie o sankcjach religijnych.

Jednak przeciwnicy takiego stanowiska słusznie podnoszą, twierdzi, że jest rzeczą możliwą czynić dobro dla dobra, bez świadomości sankcji, a poza tym postępowanie z obawy przed sankcją (legalistyczne) jest pozbawione wartości moralnej (na co zwracali uwagę Shaftesbury, Berkeley i Kant)³⁹. Krytycznie

³⁶ Tamże, s. 213.

³⁷ Por. T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, „Etyka” 1969, nr 4 – tekst pośmiertny podsumowujący poglądy aksjologiczne i etyczne, ujawniający też punkty styczne obu myślicieli, zwłaszcza w zakresie podstaw poznania wartościującego. Obaj filozofowie, nawiązując niewątpliwie do Arystotelesa, twierdzili, że zdolność, umiejętność wydawania poprawnych ocen kształtuje się poprzez ćwiczenie w doskonaleniu postawy oceniającej (Czeżowski), poprzez stawanie się lepszym, doskonalenie się (Elzenberg).

³⁸ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 278.

³⁹ Dodajmy, że z perspektywy religijnej jako etyk podobnie wypowiadał się jakiś czas później również ks. prof. Tadeusz Styczeń, odmawiając wartości moralnej postawom liczącym się z groźbą sankcji. Racją moralności jest po prostu godność osoby ludzkiej, a nie lęk przed działaniem sankcji. Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980. Stosunek ks. Stycznia do

odnosi się zarazem Elzenberg do tekstów Kotarbińskiego, w których ten etykę religijną traktuje jako etykę zależną od argumentów o pośmiertnym wymiarze kar i nagród. Odpowiedź Elzenberga jest prosta: „sankcjami nic się nie «uzasadnia», można nimi tylko popierać pewne żądania”⁴⁰, wzmacniać siłę motywacyjną dla postępowania etycznego. Filozof nie widzi też istotnej różnicy między tak pojętą etyką a prawem pozytywnym. Etyka dotyczy przekonań, których sankcje nie zmieniają. Spór o sankcje nie dotyczy istoty sporu tu rozważanego. Można bowiem z obawy przed sankcjami podporządkować się prawu, pozostając zarazem przy swoich przekonaniach moralnych. Odwołując się do sankcji, ich siły motywacyjnej, zmusza się człowieka do tego, by działał wbrew swoim przekonaniom. Konkluzja tej krytyki jest krótka: „zależności etyki od religii tu nie ma”⁴¹.

Poważniejszy argument zwolenników uznania zależności etyki od religii dotyczy zależności etyki od przekonań religijnych, czyli od przekonania, że normy etyczne pochodzą od Boga jako normodawcy. Tymczasem pochodzenie norm etycznych od Boga może znaczyć, że: a) Bóg jako istota wszechwiedząca wie, co jest dobre, b) Bóg ustanawia różnicę dobra i zła swoją wolą. Filozof odwołuje się tu do klasycznego sporu z późnego średniowiecza między intelektualizmem a woluntaryzmem aksjologicznym. Tak czy inaczej, czy Bóg zna różnicę dobra i zła, czy ją tworzy aktem swej woli, jest dla człowieka autorytetem, mistrzem, któremu człowiek ufa bezgranicznie. Postawy ulegania autorytetowi mistrza, zauważa Elzenberga, są psychologicznie możliwe i z tego powodu często przypisywano bogom przekonania moralne ludzi, by je ugruntować w autorytecie boskim. Wiadomo, że w sprawach ocen moralnych „wielkie zaufanie i miłość działają silniej niż nasze własne (intuicje)”⁴². Mamy tu jednak do czynienia, sądzi, nie tyle z zależnością treści ocen i norm etyki od religii, co z procesem wzmacniania respektu dla etyki przez jej ureligijnienie.

Okazują to też inne argumenty, które Elzenberg analizuje, by opisać wpływ wywierany przez religię na etykę. Dokonuje się to przez: 1) „umacnianie przekonania”, co polega na przewyciężaniu subiektywności i chwiejności ocen oraz norm osobistych, zastąpieniu ich posłuszeństwem autorytetowi normodawcy, Boga, 2) „uświęcanie norm i ocen”, ich ureligijnienie, czego przykładem może być zwykłe kłamstwo, które w perspektywie religijnej, jako dokonane pod przysięgą, staje się krzywoprzysięstwem, obrazą Boga. A zatem: „obok zależności treściowej, możliwa jest pewna zależność etyki od religii

problemu etyki niezależnej, argumenty za zależnością i niezależnością, zasługują na osobną uwagę.

⁴⁰ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 280.

⁴¹ Tamże, s. 281.

⁴² Tamże, s. 283.

(od autorytetu boskiego) ze względu na siłę przekonań i natężenie charakteru obowiązującego (ewent. siłę motywacyjną)⁴³.

Elzenberg zastanawia się dalej nad najważniejszym, kluczowym zagadnieniem rozważanego tematu: czy zależność etyki od autorytetu boskiego jest dla etyki niezbędna? Wyznawcy etyki teistycznej, broniąc tej niezbędności, mają na uwadze, jego zdaniem, coś więcej niż wzmocnienie mocy obowiązującej i siły motywacyjnej etyki. W grę wchodzi tu w istocie wpływ religii na skuteczność etyki, która bez tego wsparcia jest praktycznie bezradna (tu wraca problem sankcji). Pojawia się tu znowu sygnalizowana wyżej kwestia wzmocnienia etyki przez jej ureligijnienie. Możliwe jest bowiem, że „etyka głęboko przemyślana i przeżyta zdolna jest czasem nabrać owego charakteru świętości, wytworzyć niejako własną religijność, wyłaniać ją z siebie, staje się religią sama”⁴⁴.

Wróćmy do najistotniejszej kwestii, czyli analizy stanowiska tych, którzy uważają, że religia jest niezbędna dla uzasadnienia etyki. Poprzednie argumenty zmierzały w stronę wzmocnienia skuteczności etyki i jej siły motywacyjnej przez odwołanie się do autorytetu religijnego. Teraz argumentacja jest taka: 1) etyka potrzebuje absolutnego uzasadnienia, a to możliwe jest tylko na drodze religijnej. Inaczej grozi nam subiektywizm i relatywizm, słowem immoralizm, a co najmniej chwiejność moralna. I tu ciekawa riposta w sprawie zarzutu chwiejności: „Co do całkowitej chwiejności intuicji etycznych, to to nieprawda faktyczna. Oczywiście u wielu ludzi tak jest. Ale ostatecznym fundamentem etyk są intuicje niektórych ludzi – czasem niezachwiane jak mur, czasem podlegające rozwojowi, co i etykę czyni czymś niezupełnie zafiksowanym; ale ten brak zupełnego zafiksowania nie musi być odczuty jako brak”⁴⁵. Przy zrozumieniu dla tego braku pewności w etyce wchodzi w grę pewne wahanie Elzenberga między absolutyzmem etycznego perfekcjonizmu a sceptycyzmem, któremu poddawał się pod koniec życia coraz bardziej⁴⁶. Wskazuje na to wielokrotnie pojawiająca się w jego tekstach deklaracja bezradności w definiowaniu wartości absolutnej na drodze filozoficznego namysłu. Stąd może powracająca myśl, wyjaśniająca proces ureligijniania etyki: „Proces oddziaływania religii na etykę, jak opisany wyżej, jest możliwy, ale kto wie, czy normalniejszy

⁴³ Tamże, s. 284.

⁴⁴ Tamże, s. 285.

⁴⁵ Tamże, s. 286.

⁴⁶ Por. H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków 1995, a tam np. [*Uwagi na temat Wittgensteina*], s. 476 – gdzie Elzenberg wypowiada się o Wittgensteinie, że „jest tak samo rozszczępiony jak my wszyscy (z wyjątkiem naiwnych subiektywistów niskiej klasy). Rozgrywa ostatnią partię na korzyść wiedzy i nauki, przeciw etyce. Ja na odwrót w swej «drugiej» filozofii: poświęcam poznanie. Próba swoistej odmiany sceptycyzmu: nie «nie możemy wiedzieć», tylko «nie ma poznania» (samo pojęcie rozwiewa się przy analizie). «Antyepistemizm». Niestety, nie przemyślałem do końca”.

nie jest proces od etyki ku religii: apostoł etyczny wierzy jak mur w swoje intuicje etyczne i dlatego, że w nie wierzy tak wyjątkowo silnie, przypisuje swoje oceny i normy Bogu jako najwyższemu autorytetowi (Mahomet)⁴⁷.

Trudno Elzenbergowi odmówić zrozumienia dla prób zmotywowania ludzi do postępowania etycznego przez ureligijnienie etyki. Pisze przecież: „Istotnie, jeśli wierzę, że pewne oceny i normy są przez Boga uznane za słuszne, a inne z nimi niezgodne nie są, to jest to racja, żeby za nimi się wypowiadać”⁴⁸. Ale to nie jest racja ostateczna. Odwołanie się do Boga nie daje, w jego przekonaniu, uzasadnienia ostatecznego nigdy, ponieważ: 1) Jeżeli Bóg ocenia tak a tak, gdyż wie, co jest dobre, to rzecz jest dobra w sobie i nie zależy od aktu rozpoznania jej dobra przez Boga. Pisze: „tzn., że oceny i normy są ważne przez siebie i nie potrzebują być uzasadniane przez odwoływanie się do Boga”⁴⁹. 2) Jeśli Bóg aktem woli czyni rzeczy dobrymi, coś nakazuje, to stwarza jedynie pewien motyw (dodajmy: posłuszeństwa), ale nie obowiązek. Dlatego Abraham nie miał obowiązku poświęcić w ofierze Izaaka. „Żaden nakaz nie stwarza powinności”⁵⁰. Motyw posłuszeństwa wobec rozkazodawcy nie uzasadnia treści powinności.

I jeszcze o tęsknocie do absolutyzmu w etyce. Chodzi o to, że twierdzenie o boskim pochodzeniu ocen i norm etycznych jest uważane za jedyną rację i motyw zapewnienia im absolutnego charakteru, co zabezpiecza przed relatywizmem etycznym. Odpowiedź na to jest jednoznaczna: „Otóż tak nie jest. Raczej na odwrót. Bo po pierwsze: przeświadczenia etyczne zyskane intuicyjnie prowadzą do ocen absolutnych. Po drugie: powołanie się na autorytet boski nie wprowadza momentu absolutności”⁵¹. To, co po pierwsze, jest jasne: oceny intuicyjne są wyrazem poznania bezpośredniego, więc z natury ujmują wartości i powinności jako treści bezwzględne. Nie ma intuicji wartości względnych. To, co po drugie, zdaje się wynikać z rozważań odrzucających argumenty z autorytetu boskiego jako racje ściśle etyczne. Należą one do porządku motywacyjnego, ale nie są racjami etycznymi w sensie logicznym.

Uwagę filozofa zajmują na koniec dwie inne zależności, które należą do porządku argumentacyjnego właściwego tematowi o zależności etyki od obrazu świata. I tak, zdaniem Elzenberga: 1) Jeśli obraz świata w danej religii dostarcza niezbędnej przesłanki dla pewnych określonych ocen i norm danej etyki, jak w buddyźmie, który cierpienie rozpoznaje jako immanentną właściwość życia w świecie, uważa je za zło, to z tego wynika norma nakazująca wyjście ze świata. 2) Jeżeli od obrazu świata zależy obecność lub nieobecność norm

⁴⁷ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, dz. cyt., s. 286.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 287.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 288.

dotyczących pewnych spraw, np. obowiązków wobec Boga, to jasne jest, że one tam są wkomponowane. Jednak religijny charakter tego obrazu nie ma wpływu na status logiczny norm etyki. „To znaczy: przyjmuje się jakąś (ocenę lub) normę etyczną nie dlatego, że ona wynika z jakichś twierdzeń o świecie jako przesłanek, ale że słuszność jej jest nam niejako zagwarantowana przez Boga”⁵². Ważne wydaje się też zdanie o etyce religijnej, jeśli ją przyjmujemy za swoją: „Elementy naszej etyki nie są przez nas «wysnute» z naszego obrazu świata, ale są przyjęte od Boga, – stanowią powtórzenie elementów jego etyki”. Filozof dodaje w zakończeniu: „W sferze wpływów religii chrześcijańskich zagadnienie zależności etyki od religii koncentruje się wyraźnie wokół tej sprawy”⁵³. Sprawa wydaje się być postawiona tak prosto, jak tylko można to uczynić: spór toczy się między tymi, którzy przyjmują etykę od Boga, a tymi, którzy jej podstawy rozpoznają w świecie ludzkim, dochodzą do niej w procesie poznania moralnego, sprzęgniętego z praktyką moralną.

Podsumowanie

Z dwu wykładów Henryka Elzenberga dla studentów filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika na przełomie lat 1957 i 1958 pierwszy, ogólniejszy i teoretycznie podstawowy, dotyczący relacji zależności między obrazem świata a etyką, został po kilku latach przygotowany do druku, tyle że do końca nie został przepisany z rękopisu. Można go uznać za tekst, który wyraża dość dokładnie przemyślane i sprecyzowane stanowisko myśliciela. Drugi tekst, który jest opracowaniem na podstawie konspektu wykładu, nie ma tego samego stopnia wiarygodności w kwestii doskonałości przemyśleń i gotowości ich upowszechnienia, aczkolwiek ten drugi wykład został przedstawiony w formie odczytu na zebraniu toruńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (10 marca 1958), z którego zachował się krótki komunikat⁵⁴.

Nie znam dokładniejszych analiz zagadnienia granic niezależności bądź granic zależności etyki i religii w filozofii polskiej, aczkolwiek znane są krytyczne próby ograniczenia zbyt jednoznacznej i uproszczonej koncepcji etyki niezależnej sformułowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego. Mamy tu do czynienia z wyrafinowaną analizą semantyczną i realną. Jej wynik pokazuje, że treść etycznych ocen i norm pochodnych, zakres podmiotowy i przedmiotowy etyki zależny jest od tego, czy w obrazie świata określone podmioty i przedmioty istnieją, czy zachowania są możliwe, ale zależność od obrazu świata kończy

⁵² Tamże, s. 289.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. „Ruch Filozoficzny” 1958, R. XVIII, s. 267a.

się w sferze ocen podstawowych. Podobnie jest z religią i etyką. Religijny obraz świata wielorako wpływa na zakres podmiotowy i przedmiotowy etyki, jej strukturę, na świadomość mocy obowiązującej i siłę motywacyjną, jaką pobudza religia, ale nie na logiczne uzasadnienie etyki. Etyka poza religijnym obrazem świata jest możliwa. Elzenberg wypowiada się z pozycji intuicjonisty w teorii poznania moralnego i jest perfekcjonistą w podążaniu za tym, co poznane moralnie i etycznie ugruntowane.

Nie ma w tych rozważaniach rozwiniętych odniesień do dyskusji, jakie w Polsce toczyły się w sprawie etyki niezależnej⁵⁵. Świadomie zrezygnowano z szerszego odniesienia do recepcji etyki niezależnej w różnych środowiskach, zwłaszcza w etyce uprawianej w katolickich uczelniach. To jest jednak osobne zagadnienie.

Bibliografia

- Czeżowski T. (1958), *Etyka jako nauka empiryczna* [1949], w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń.
- Czeżowski T. (1969), *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, „Etyka”, nr 4.
- Czeżowski T. (1970), *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, „Etyka”, nr 7.
- Elzenberg H. (1991), *Z filozofii kultury*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Znak, Kraków.
- Elzenberg H. (1991a), *Spór o zależność etyki od religii*, opr. B. Wolniewicz, w: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków.
- Elzenberg H. (1991b), *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, opr. B. Wolniewicz, w: H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Znak, Kraków.
- Elzenberg H. (1995), *Z historii filozofii*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Znak, Kraków.
- Elzenberg H. (2010), *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. 5, fasc. 3.
- Kotarbiński T. (1956), *Zagadnienia etyki niezależnej*, „Kronika”, nr 21.
- Ochorowicz J. (1906), *Metoda w etyce*, „Przegląd Filozoficzny”, z. 1, s. 12.
- Ossowska M. (1966), *Podstawy nauki o moralności* [1947], wyd. IV, Warszawa.
- Styczeń T. (1980), *Etyka niezależna?*, Lublin.
- Twardowski K. (1927), *O zadaniach etyki naukowej*, w: tenże, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów.

⁵⁵ Por. na ten temat: R. Wiśniewski, *Recepcja etyki Tadeusza Kotarbińskiego w Polsce*, „Etyka” 2006, nr 39, s. 21–33.

Twardowski K. (1973), *O zadaniach etyki naukowej, Wykładów z etyki część III*, opr. I. Dąmbska, „Etyka”, nr 12.

Wiśniewski R. (2006), *Recepcja etyki Tadeusza Kotarbińskiego w Polsce*, „Etyka”, nr 39.

Streszczenie

W artykule omówiono i poddano analizie dwa źródłowe teksty Henryka Elzenberga dotyczące zagadnienia zależności i niezależności etyki od obrazu świata oraz sporu o zależność etyki od religii. Temat dyskutowany był w Polsce od połowy lat pięćdziesiątych. W tekstach Elzenberga poddany został precyzyjnej analizie semantycznej i realnej. Jej wynik pokazuje, że treść ocen i norm pochodnych, ich realność i uzasadnienie są zależne od obrazu świata, w którym oceny i normy funkcjonują. Zależność od obrazu świata ulega natomiast ograniczeniu w sferze ocen i norm podstawowych. Podobnie jest z zależnością etyki od religii. Religijny obraz świata wielorako wpływa na zakres podmiotowy i przedmiotowy etyki, jej strukturę, na świadomość mocy obowiązującej i siłę motywacyjną, ale nie ma wpływu na logiczne uzasadnienie etyki. Etyka poza religijnym obrazem świata jest możliwa. Elzenberg wypowiada się z pozycji intuicjonisty w teorii poznania moralnego i jest perfekcjonistą w podążaniu za tym, co poznane moralnie i etycznie ugruntowane. Odrzuca jednak nieściśle twierdzenie o niezależności etyki od obrazu świata i religii w ogóle.