

S t e f a n K o n s t a n c z a k

Henryka Elzenberga krytyka koncepcji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego

Słowa kluczowe: *H. Elzenberg, T. Kotarbiński, szkoła warszawska, logistyka, etyka, etyka niezależna, religia*

Henryk Elzenberg, choć sam był wybitnym teoretykiem etyki, to jednak nie sformułował precyzyjnej jej definicji, ograniczając się tylko do ogólnych formuł mówiących o etyce jako o „dyscyplinie opartej na aksjologii”, która zajmuje się zagadnieniem: „jak powinniśmy się zachowywać?” (Elzenberg 1966b: 24). W innym zaś miejscu określił, że: „Etyka jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu” (Elzenberg 1994: 148). Takie niejednoznaczne stanowisko wynikało stąd, iż uważał, że próba zdefiniowania etyki w zasadzie nie jest możliwa. Z tej racji stał od razu w opozycji do wszystkich, którzy starali się ująć etykę w postaci zestawu reguł, względnie poradnika, zawierającego proste wskazania i nieskomplikowane kryteria dokonywania wyborów. Etyka, to w rozumieniu Elzenberga, produkt samej jednostki, włączając w to jej naturalne predyspozycje. Nikt się z nią nie rodzi, ani też nie otrzymuje w postaci gotowej, ale każdy odczuwa potrzebę jej wypracowania.

Twórczego impulsu przemyśleniom Elzenberga nadał okres wojny, której okrucieństwa były dla niego intelektualnym szokiem. Chcąc wyjaśnić, dlaczego hitlerowscy oprawcy działali wbrew zasadom moralnym, w których byli wychowywani, pisał w 1941 r.: „Etyka należy w całości do świata spętania i skrępowania; rzeczą jej jest regulować stosunki, które ze skrępowania powstają. W świecie wyzwolenia etyka staje się bezprzedmiotowa” (Elzenberg 1994: 288). Choć Elzenberg nie podjął próby wypracowania jakiegoś modelu, który

wyjaśniałby, na jakiej drodze się to odbywa, to jego poglądy na ten temat były wyrażane przy okazji toczonych polemik filozoficznych, z których jedną z najważniejszych był niewątpliwie spór wokół koncepcji etyki niezależnej sformułowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego.

Henryk Elzenberg jako polemista

Współcześnie, gdy nieprzerwanie toczone są debaty na temat poglądów Elzenberga, okazuje się całkiem możliwe, że najtrafniej rozszyfrowali jego strategię życiową toruńscy studenci. Otóż wedle ich relacji, była ona wytyczona nieskomplikowanie:

Jaka to była droga? Ano po prostu chłodna i precyzyjna analiza nie tyle konkretnej sytuacji, ile siebie w niej. Uświadomienie własnych właściwości i predyspozycji wobec maksymalnie rozwiniętych możliwości dalszego biegu wypadków. Punkt po punkcie. (...) Był, jak sam mawiał, wyznawcą zasady złotego środka. Z tym, że ów „złoty środek” był dla niego drogą bardzo własną, ze świadomością zagrożeń suwerenności człowieka czyhających z lewa i z prawa (Kalota-Szymańska 1986: 132–133).

Elzenberg był ponadto krytycznie ustosunkowany do wszelkich prób uniwersalizacji reguł etyki, gdyż te uznawał za przeddyskursywne, czyli ukształtowane, zanim jeszcze dany człowiek potrafi je wyrazić za pomocą języka. Pisał o tym już w 1931 r.:

Mam świadomość, że rzeczywistość aksjologiczną, o której mówię, znam, „posiadam”, niezależnie od formuł racjonalnych, w które próbuję jakoś ująć, wtłoczyć jej opis. Cała praca racjonalna jest pracą raczej ekspozycyjną, eksplikacyjną; próbą wyeksplikowania sobie i drugim treści, które mi są dane już przedtem. Treści te są zresztą dosyć odporne na wysłowienie w terminach normalnego języka dyskursywnego (Elzenberg 1994: 205).

Droga prowadząca do zajęcia własnego stanowiska była jednak długa. W swym dzienniku Elzenberg wyjaśniał, jak pokonywał przeszkody na tej drodze. Pierwszą z przeszkód do pokonania był on sam dla siebie. „Nie będąc – to już najoczywistej i bez możliwości zastrzeżeń! – naturą dostatecznie bojową, by z niezycżliwością zdarzeń walczyć skutecznie, od razu i pierwszym odruchem poszedłem po linię najłapadarniej określonej słowami: «przewycięzać siebie raczej niż los»” (Elzenberg 1966a: 114). Co istotne w tej nauce, stan wojny wydaje się być naturalnym. Można w tej walce równie dobrze wygrać, jak i przegrać, a stąd wzięła się jego druga konstatacja: „Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię

której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy” (Elzenberg 1994: 368–369). Dopiero wówczas można próbować zmieniać na lepsze swoje otoczenie. Już przed wojną Elzenberg zajmował wyraziste stanowisko wobec przejawów zła, z jakimi miał do czynienia. Maria Ossowska wspominała, że w 1937 r. był jednym z sygnatariuszy apelu przeciwko prześladowaniom studentów pochodzenia żydowskiego (Ossowsky 2002: 39). Nadchodząca wojna jednak wymusiła ukrywanie nie tylko swego pochodzenia, ale i poglądów. Mimo możliwości zdemaskowania, aktywnie uczestniczył w konspiracyjnym nauczaniu, w tym także w tajnych posiedzeniach Wileńskiego Towarzystwa Naukowego. W okupowanym Wilnie miał wyjątkową okazję być świadkiem cichego bohaterstwa Janiny Hosiasson-Lindebuaum, dawnej doktorantki Tadeusza Kotarbińskiego, aresztowanej przez gestapo, która czekając na śmierć, nawet na chwilę nie przerwała pracy naukowej. Jej więzienna praca o rozumowaniu przez analogię została przedstawiona na jednym z tajnych posiedzeń WTF. Z równym podziwem postrzegał zachowanie Tadeusza Czeżowskiego, który przez całą wojnę ukrywał Żydów w swoim majątku pod Wilnem (Elzenberg 1945: 5–6).

Elzenberg długo nie uznawał siebie za osobę posiadającą predyspozycje do toczenia sporów polemicznych. Na dowód tego wystarczy przytoczyć jego spolegliwą postawę wobec mało istotnych zarzutów sformułowanych przez prof. Glixellego wobec opinii Elzenberga na temat podręcznika do nauki języka francuskiego. Niestety, opinia Glixellego została wykorzystana do utracenia jego kandydatury na stanowiska akademickie aż dwukrotnie (Zegzuła-Nowak 2017: 122–124). Przemiana dokonała się dopiero poprzez studia nad tradycją antyczną, o czym pisał następująco:

pod wpływem niewątpliwie znowu stoickim wyłoniła mi się koncepcja mniej więcej taka: dobrze, świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę. Etyka w tym ujęciu to była wojna wydana światu przez podmiot, a do boju grały jakieś wielkie fanfary w tonacji moll, ale potężne i wbrew wszystkiemu, co by ktoś stojący na zewnątrz mógł sobie wyobrazić, uskrzydłające (Elzenberg 1966a: 130).

Od tego momentu stara się zacząć zmieniać świat na lepsze poczynając od siebie:

Mój ostry krytycyzm wobec samego siebie idzie w ostatnich czasach w kierunku potępienia tego, co krótko i węzłowato nazwę swoim niedołęstwem. Chodzi mi przede wszystkim o nieodpowiadanie na nacisk z zewnątrz i bezbronne uleganie temu, kto nie ma do tego żadnej racji (Elzenberg 1927: 1–2).

Zapowiada, że od teraz (17.08.1927) przestaje się już cofać i ulegać. Przechodzi do defensywy – obrony swych przekonań przed wszystkimi, którzy je atakują. Ilość prowadzonych przez niego sporów naukowych i toczonych polemik staje się imponująca, gdyż uważał, że:

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne, – nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi (Elzenberg 1994: 367).

Poszukiwanie własnej drogi naukowej doprowadziło go do próby wskazania tego, co powinno być fundamentem każdej etyki. Problemem jest bowiem jednostka, a nie zbiorowość, gdyż tylko ta pierwsza może się zmieniać. Dlatego szukał odpowiedzi na pytanie, co decyduje o tym, że jednostka chce być i jest moralną. Próba odpowiedzi zaproponowana przez Elzenberga na marginesie lektury jednej z prac F. Schleiermachera zasługuje na przypomnienie:

Każda ludzka dusza (...) jest tylko produktem dwóch przeciwstawnych sił. Jedną z nich jest walka [o to], by przyciągnąć do siebie wszystko co jest dookoła. (...) Druga jest tęsknotą [za tym], by rozciągnąć swój byt zawsze szerzej (...), by siebie zakomunikować, bez zużycia kiedykolwiek siebie samej. Ta pierwsza szuka przyjemności (...). Druga jej nie znosi (...) i chce zapełnić wszystko rozumem i wolnością (Elzenberg 1995: 412–413).

Nie trzeba dodawać, że zdecydowana większość ludzi ulega pierwszej sile, a tych, którzy jej nie ulegli, traktuje z podejrzliwością, a na dodatek nie ustaje w staraniach, aby wykorzystać do własnych celów tego typu indywidualistów. Trzeba zatem walczyć, aby nie dać się zdominować, aby nie dać unicestwić samego siebie. Winni konieczności prowadzenia takiej walki są ci, którzy nic nie mają do zaoferowania, a stąd nawet zwykłe kontakty z nimi stanowią zagrożenie. Wola walki jest zatem koniecznym warunkiem odniesienia zwycięstwa.

Wedle Elzenberga, wola nigdy nie jest jednoznacznie zdeterminowana, a zatem człowiek jest w stanie korygować jej drgania. Nie dzieje się to jednak automatycznie, ale wynika ze ścierania się dwóch przeciwstawnych składowych natury ludzkiej, co trafnie podkreśla jeden z komentatorów:

Dwoistość natury ludzkiej i nierówność sił jej składowych powoduje, że pomimo woli realizacji wartości samoistnych duchowe potrzeby i pragnienia są wypierane ze świadomości przez dążenie do zachowania życia i związane z nim potrzeby przyrodnicze. (...) Przyrodniczych potrzeb i pragnień nie da się nigdy zaspokoić, gdyż człowiek jest w tym względzie wiecznie nienasycony i nieustannie zwiększa swe przyrodniczo pojęte istnienie

(...). Jedynym rozwiązaniem tej sytuacji jest postawienie tamy wzbierającym wciąż pragnieniom. Można nawet wskazać rozsądne miejsce jej ustawienia: mogłaby ona stać tam, gdzie kończą się przyrodnicze potrzeby, a zaczynają się pragnienia (Zubelewicz 1988: 116–117).

Trzeba jeszcze dodać, że sama wola także nie może być wyznacznikiem etyki, bo zawsze jest ukierunkowana na coś. Nie wszystko przecież, do czego ludzie dążą, może być poczytywane za moralnie pożądane. W *Marku Aureliusz* Elzenberg podjął trud wytłumaczenia, dlaczego w ogóle ludzie chcą dobro realizować, a wzdragają się przed złem. Ponieważ wewnątrz człowieka może być aż tak mroczne, że nie dostrzega się na zewnątrz niczego, co by było warte poświęcenia wysiłku i uwagi, to zdecydował się na rozwiązanie pośrednie. Jest ono owocem kompromisu pomiędzy wewnętrznym a zewnętrznym przymusem realizowania dobra. Wprowadził stąd do swych rozważań etycznych kategorię „etyki przystosowawczej”, która była w jego interpretacji „wypadkową psychiki i czynnika zewnętrznego” (Elzenberg 1995: 100). Wówczas był już przekonany, że wpływ zewnętrzny jest równie ważny jak wewnętrzny. W jego przekonaniu taki wpływ wywierać może dopiero etyka poprzez dwa mechanizmy: cierpienie i wymagania. Obydwa mogą być usytuowane zarazem we wnętrzu człowieka, jak i w świecie zewnętrznym. Człowiek, który poddany jest presji któregoś z tych czynników, byłby więc jakby „tresowany”, bo w ten sposób miałby stawać się niezdatny do popełniania niektórych uczynków, które implikują cierpienie jego i innych. Stąd „etyka w najprostszej swej roli jako hamulec wewnętrzny” (Elzenberg 1995: 100), a zatem nie da się jej zbudować w postaci gotowej, przeznaczonej dla wszystkich. Zarazem jednak upowszechnianie własnej, choćby niedoskonałej etyki wśród innych to także moralny obowiązek każdego człowieka.

Etyka Elzenberga była także irracjonalna, gdyż nie sposób jest racjonalnie wyjaśnić innym, dlaczego pożąda się akurat tego, a nie czegoś innego. Skoro można pożądać dobra, to równie dobrze można dążyć i do zła. Predylekcja taka musi zatem zostać ukształtowana w procesie socjalizacji. Elzenberg ten dylemat rozstrzygnął, uznając za podmioty etyczne tylko tych, którzy samodzielnie pokonali taką drogę. To oni powinni pozytywnie wpływać na pozostałych, którzy tego nie potrafili.

Ostatecznie jednak Elzenberg nie sformułował własnego systemu etycznego. Jakby na przekór temu, co sam głosił. W wydanej cztery lata przed śmiercią książce pisał: „Ramą właściwą powinien był, w moim pojęciu, być system: że ten jednak, nie dopracowany, pozostał w znacznej części w brulionach i szkicach, obecnie, zamiast na system, stawiam na indywidualność” (Elzenberg 1994: 13). Nic zatem dziwnego, że jego najbliższy przyjaciel, Mieczysław Wallis, zanotował:

W późniejszych latach jego życia nękało go bolesne poczucie tego, że roztrwonił swe zdolności, że niewłaściwie gospodarował swymi siłami, ograniczonymi przez ciągłą walkę z różnymi chorobami i dolegliwościami fizycznymi, że nie zrobił tego, na co może było go stać: sądzę, że myślał tutaj zwłaszcza o planowanym przez niego w latach trzydziestych wielkim dziele zawierającym wykład systematyczny jego teorii wartości (Wallis 1965: 68).

Trudne relacje ze Szkołą Lwowsko-Warszawską

Już postulat jasności filozofowania, głoszony przez K. Twardowskiego, wzbudził nieufność Elzenberga co do sposobu filozofowania uprawianego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Właśnie w nim należy doszukiwać się źródeł niechęci toruńskiego filozofa do propozycji wysuwanych przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Po latach swoje obiekcje Elzenberg wyraził jednoznacznie:

Dążenie do możliwie największej *hic et nunc* jasności, niedwuznaczności, precyzji wyśłowienia się jest rzeczą dobrą w myśleniu teoretycznym i w sytuacjach uchodzących za «normalne» wprost nakazaną. Jednym natomiast z najgorszych fałszów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli się coś nie da powiedzieć jasno, niedwuznacznie, z precyzją, nie należy tego mówić w ogóle. Twórcze pomysły stale przychodzą w postaci, która te zalety wyklucza; maksymalna precyzja zawsze i wszędzie, to jest urojenie maniaków. Ileż to zrozumień i wglądów mordujemy w ten sposób, zanim dojrzały! (Elzenberg 1994: 465–466).

Drugi powód, dla którego Elzenberg nie mógł zaakceptować rozwiązań propagowanych w szkole Twardowskiego, wynikał ze stosunku jej przedstawicieli do tradycji filozoficznej. Elzenberg należał przez to do najbardziej zdecydowanych krytyków postulatów „unowocześnienia” filozofii w duchu tzw. logistyki. Jan Łukasiewicz na II Zjeździe Filozoficznym (23 września 1927 roku w Warszawie), w swoim wystąpieniu *O metodę w filozofii*, zakwestionował wartość naukową całej tradycji filozoficznej. Wystąpienie Łukasiewicza stanowiło zarazem początek ostrego sporu pomiędzy Elzenbergiem a dawnymi uczniami Twardowskiego, którzy uprawiali logistykę na Uniwersytecie Warszawskim (Hostyński 1999: 279). Elzenberg stanął wówczas zdecydowanie w obronie tradycji filozoficznej.

Szkoła warszawska ponadto kwestionowała znaczenie i przydatność intuicji, co stało się kolejną płaszczyzną polemiki. Elzenberg bowiem był przekonany, że stając na stanowisku logicystycznym nie jest się w stanie wypracować sensownej koncepcji etycznej. Podkreślał to jednoznacznie: „Logicysta, gdyby był konsekwentny, nie powinien by mieć (jak niektórzy mają) przekonania praktycznych, społecznych, a przede wszystkim etycznych” (Elzenberg 1940: 7).

Te bowiem wymagają uprzedniego dokonania intuicyjnego wyboru wartości. Intuicja nie poddaje się kaprysom woli, a trafność jej aktów wynika z uprzednio nagromadzonego doświadczenia. Pisał o tym następująco: „Zdarza się, że opisując jakiś stan rzeczy, jakąś «rzeczywistość», albo po prostu «treść», nie mogę dać sformułowania zadowalającego pod względem logicznym, tj. ująć swojej (intuicji) (myśli) w sąd albo sądy logicznie zadowalające (zrozumiałe, złożone z pojęć zrozumiałych). A jednak sprawy swojej jestem pewny; jest to coś co wiem” (Elzenberg 1940: 6). Intuicja jest bowiem źródłem wiedzy i przekonań, których nie da się wyjaśnić na drodze racjonalnej ani uzasadnić osobistymi predyspozycjami, a stąd trzeba ją „trzymać mocno jako swój nabytek” (Elzenberg 1940: 6). Można nawet sądzić, że bez niej tworzenie będzie niemożliwe. Elzenberg nie mówił jednak o intuicji jako czymś wymuszonym, czy automatycznie zyskiwanym, ale uważał ją za dar pozostawiony jednostce do dyspozycji. Taki dar można rozwinąć, ale można i stracić.

Powody przyjęcia takiej właśnie orientacji wyłuszczył w jednym z zapisków w *Kłopotcie z istnieniem*:

niemożność wypracowania sobie, na drodze czysto racjonalnej, jakiegś po ludzku przyzwoitej postawy życiowej – niewydolność racjonalizmu przy ujmowaniu zjawisk i rzeczy, które mnie zawsze najwięcej interesowały (indywidualność, zjawiska sztuki) i, w związku z tym, nieodparcie się narzucająca konieczność wprowadzenia do ich opisu elementów irracjonalnych. Dużą jednak rolę – ile że struna przeciągnięta lubi dawać efekt odwrotny – odegrała również szkoła warszawska. Wydało mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu (...). I wtedy zrozumiałem, że „dyskurs” czysty, dyskurs bez intuicji, to już nie dla mnie. (...) To zabijanie, w akcie poznania, właściwego przedmiotu poznania – coś, w czym nie mogę przestać się dopatrywać jakiegoś zła wprost moralnego (Elzenberg 1994: 340–341).

Henryk Elzenberg wobec etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego

Elzenberg zaliczał Kotarbińskiego do grona warszawskich „logicystów”. W pewnym sensie uwarunkował ich relacje spór na temat jasności i niejasności filozofowania, który przebiegał w polskiej filozofii na przełomie lat 20/30. XX wieku. Stanowisko takie propagował również autor *Spraw sumienia*. Jak wspominał jego dawny uczeń:

„Jasnościowcami” Tadeusz Kotarbiński nazwał kiedyś żartobliwie tych filozofów, a może szerzej – tych humanistów, którzy się starają myśleć, mówić i pisać w sposób jasny, jednoznaczny i zrozumiały, świadczący o ich kulturze logicznej (Pelc 1999: 110–111).

W latach międzywojennych Elzenberg traktował zatem Kotarbińskiego jako jednego z filozofów z niechętniej mu szkoły warszawskiej. Nie wyróżniał konkretnych jego poglądów, a gdy już pisał o nim, to jako o przedstawicielu określonego sposobu filozofowania, który nie cieszył się jego sympatią. Dlatego nie mógł zaaprobować tez przedstawionych przez Tadeusza Kotarbińskiego w artykule *Realizm praktyczny* (Kotarbiński 1948: 145–154), w których głosił on, że tylko przestrzeganie zasad realizmu uchroni ludzkość przed złem – w domyśle – takim, jakie przyniosła ze sobą II wojna światowa. Tymczasem Elzenberg nie w tym upatrywał zagrożenie dla kultury, ale w „algebraicznym racjonalizmie”. Dobitnie to wyraził w swym komentarzu jeszcze z 1936 roku.

Logicznie to się nie wydaje konieczne, ale w praktyce zawsze tak bywa: racjonalizm, w swej najgłębszej istocie, jest zrośnięty z wolą krzywdzenia. Każdy prawy racjonalista, o ile go racja stanu nie zdeterminuje inaczej, zawsze weźmie, pierwszym odruchem, stronę krzywdziciela przeciwko pokrzywdzonemu, z lubością będzie się pławił w widokach pastwienia się silniejszego nad słabszym. Każdy jest zakuty w pancerz przeciwko jakemukolwiek idealowi. I każdy jest bez perspektywy dziejowej, ile że ludzkość jako całość jest mu obojętna (Elzenberg 1994: 240).

Wczesna krytyka Henryka Elzenberga dotyczyła zatem całej filozofii Kotarbińskiego jako przedstawiciela nurtu w nauce, którego założenia krytykował. W *Kłopotcie z istnieniem* znajdujemy krótkie i dosadne stwierdzenie: „Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem” (Elzenberg 1994: 292).

Swego rodzaju szokiem musiała być zatem dla Elzenberga publikacja *Spraw sumienia*, zawierających wstępne opracowanie zasad etyki niezależnej przez Tadeusza Kotarbińskiego. W mniemaniu Elzenberga było nieomal niemożliwe wypracowanie koncepcji etycznej przez zwolennika logistyki. Nic zatem dziwnego, że także sformułowana przez Kotarbińskiego koncepcja realizmu praktycznego nie mogła zyskać jego aprobaty. W przekonaniu Elzenberga etyka niezależna trywializowała problemy etyczne, gdyż wszystkie moralne dylematy ludzkości starała się rozwiązać za pomocą kilku zaledwie wskazań. Uznał propozycję Kotarbińskiego za postać etyki hedonistycznej, gdyż chodzi w niej o minimalizowanie przykrości (cierpienia), a zatem o zawsze dodatni bilans walki zła z dobrem. Koncepcję Kotarbińskiego nazwał „etyką walki z cierpieniem” i usytuował ją w jednym nurcie obok nauk Buddy i filozofii Schopenhauera, jako postać tzw. hedonizmu negatywnego. Zasadniczy zarzut, jaki sformułował, dotyczył pomijania pozytywnej strony etyki, gdyż walka ze złem (z cierpieniem) przesłania całkowicie walkę o dobro. Postulatem realizmu praktycznego jest zatem, jak to podnosi Elzenberg, hasło „nie troszczmy się o wartości dodatnie” (Elzenberg 2001c: 39). Za punkt wyjścia dla swej pole-

miki Elzenberg przyjął sformułowanie Kotarbińskiego: „Gdy mam do wyboru więcej niż jedno działanie, wyborem rozumnym jest zawsze ten, który polega na wybieraniu działania zapobiegającego jakiemuś złu, lub takiego, który jakieś zło uchyli” (Kotarbiński 1957: 688). Zatem nie ma tu mowy o wprowadzeniu jakiegokolwiek dobra, jest tylko walka ze złem, co podważa w pewnym sensie całą sformułowaną na takiej podstawie etykę.

Równie krytycznie też polemista wypowiadał się na temat konkluzji realizmu praktycznego: „warto jest żyć i działać, jeśli pomaga się ludziom” (Kotarbiński 1957: 695). Przykład lekarza, wykorzystany przez Kotarbińskiego, był zdaniem Elzenberga chybiony, gdyż lekarz zapobiega złu – chorobie, a zatem w kulturze mielibyśmy tylko łańcuch działań nakierowany na pomniejszanie cierpienia innych, gdyż nawet murarz budowałby domy tylko z myślą, aby jego mieszkańcom zapewnić ochronę przed zimnem i niebezpieczeństwami. Konkluzja Elzenberga była wręcz przytłaczająca: „Jeżeli życie ma się w całości wyczerpywać w obronie przed klęską, to jedyną wynikającą stąd dyrektywą rozumną jest: odwrócić się do niego plecami” (Elzenberg 2001c: 46).

Nie można zapominać także o tym, że Elzenberg już w 1919 r. przygotował opracowanie studyjne *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, idące w tym samym kierunku, co dużo późniejsza etyka niezależna Kotarbińskiego. Rozważał w nich możliwość zbudowania etyki na bazie walki z cierpieniem i już wówczas doszedł do wniosku, że pragnąć można tylko tego, czego człowiekowi brakuje. Tylko ktoś skalany pragnie czystości, ale ktoś kryształowo czysty z pewnością tego pożądać nie może. Zatem etyka zbudowana na takiej podstawie musi być kaleka (Elzenberg 2001b: 115–155).

Choć etyka niezależna wynika wprost z realizmu praktycznego i trudno jest oddzielić jego krytykę od krytyki tej etyki, to jednak koncepcja tego realizmu doczekała się osobnego tekstu polemicznego, który przywołują i omawiają zgodnie wszyscy biografowie i interpretatorzy Elzenberga¹. Podobnie dostępne są dwa wykłady Elzenberga poświęcone zależności etyki od obrazu świata oraz relacji pomiędzy etyką a religią. Niewątpliwie zostały one zainspirowane wystąpieniem Kotarbińskiego, ale ich treści dotyczą szerszego kontekstu niż tylko etyka niezależna (Elzenberg 1978a, 1978b). W materiałach archiwalnych toruńskiego filozofa natomiast zachowała się datowana na 24 stycznia 1958 r. notatka zawierająca nieopublikowaną dotąd krytykę koncepcji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. Jest to zarys artykułu, który nigdy nie został zredagowany do postaci finalnej. Na wstępie Elzenberg zadaje pytania, na które chciał odpowiedzieć w swym artykule. Rozpoczął od postawienia problemu: „jak ową «zależność» czy «niezależność» rozumieć? Drugi: czy

¹ Chodzi tu o artykuł *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*, opublikowany po raz pierwszy w „Ruchu Filozoficznym” 1963, nr 1, s. 54–60.

jest ona możliwa i czy zdarza się, że zachodzi faktycznie. Trzeci: czy niezależność etyki od religii jest niezbędna albo przynajmniej etykę rozszczępia” (Elzenberg 1958a: 1).

Elzenberg nie tyle kwestionował same zasady etyki niezależnej, co jej uzasadnienie. Zajął się kolejno kwestią zasadniczą, która stanowiła punkt wyjścia krytyki tradycji etycznej, czyli zależnością od sankcji religijnych oraz od autorytetu boskiego. Konstatuje w pierwszym względzie ukryte założenie etyki niezależnej, że działanie moralne w etyce zorientowanej religijnie jest wymuszane grożącymi sankcjami. Potwierdzał taką opinię w pewnej mierze tym, że „miłość Boga (cześć) wzmaga je znacznie silniej motywująco niż miłość «dobra» jako czegoś abstrakcyjnego” (Elzenberg 1958a: 1). W swej polemice starał się wykazać słuszność przekonania, że: „Sankcjami nie uzasadnia się żadnego przekonania etycznego, można nimi tylko popierać pewnie żądania”. Na marginesie tej uwagi Elzenberg dopisał: „zapewnia się za dążność etyki większe posłuszeństwo”. Kontynuując swe przemyślenia pisał dalej: „Kiedy zaś mówimy o czyjejś etyce, mamy na myśli jego przekonania moralne: zespół jego ocen moralnych i uznawanych przez niego norm moralnych”, co znowu doczekało się kolejnego komentarza na marginesie, że w takim przypadku nie może być mowy o jakimkolwiek podporządkowaniu etyki religii, a musi być raczej na odwrót (Elzenberg 1958a: 2).

Rozwijając swą myśl pisał dalej:

Tymczasem tu wymaga się od człowieka tylko zgodności postępowania z pewnymi normami. Nie pytamy się, jakie są jego przekonania (Etyka jego nic nas nie obchodzi). Mogą one być zgodne z treścią etyki w społeczeństwie obowiązującej, a wtedy sankcje służą tylko jako przeciwwaga jego słabości moralnej działania (ciało mdłe). Ale mogą być i niezgodne: a wtedy żąda się od człowieka, by działał sprzecznie z własnym przekonaniem etycznym, i uważa się, że to jest w porządku. W oczach wielu z nas takie żądanie bowiem jest niemoralne (Elzenberg 1958a: 2).

W kwestii możliwej zależności etyki od autorytetu Boga Elzenberg rozważał dwie możliwości. „Istnieją jednak i rzeczywiste zależności treści etyki od religii. Jedna z nich jest ograniczona do religii teistycznych i polega na zależności treści etyki od autorytetu boskiego”. O drugim przypadku zaś Elzenberg pisał następująco:

Mianowicie: Oceny i normy moralne przyjmujemy za swoje dlatego, że w naszym przekonaniu „pochodzą od Boga”. Można wtedy powiedzieć, że etyka czerpie swój autorytet z autorytetu Boga. Tylko że w obu wypadkach „autorytet” jest rozumiany nieco inaczej. Owo „pochodzenie od Boga” można rozumieć na dwa sposoby:

1. Bóg jako istota wszechwiedząca, wie w pełni, co jest złe a co dobre, co powinno a co przeciwpowinno; nasza wiedza jest omylna; więc jeżeli nam się wydaje inaczej,

powinniśmy się podporządkować. Bóg jest tu mistrzem, którego pouczenia przyjmujemy jako nieomyłne (Elzenberg 1958a: 2–3).

2. Bóg aktem swej woli ustanawia różnicę między dobrem i złem, tym co powinno i co przeciwnie, niepowinno; – (sprawia iż;) . My zaś to jego ustanowienie szanujemy. Nie ze względu na sankcje. I Boga uważamy za doskonałego (nie w sensie moralnym oczywiście, ale są inne doskonałości), a przez to zasługującego na cześć i miłość; tę cześć i miłość okazujemy m.in. stosując się do norm przez niego ustanowionych i powinnyh. Bóg jest tu normy prawodawcą, tej woli uważamy za słuszne podporządkować się. Ewent[ualnie] dawne moje przekonania odmienne porzucamy, skł[adając] je niejako „w ofierze Bogu” (Elzenberg 1958a: 3).

Dalej Elzenberg analizował problem zależności etyki od obrazu świata konstytuującego daną religię. Problem ten rozważał według dwóch możliwości. O pierwszym przypadku pisał następująco:

Oprócz tego każda religia pozytywna ma na ogół swój obraz świata, czyli pewien zespół przeświadczeń, jaki świat jest. Otóż każdy obraz świata, w pewnych granicach i na kilka różnych sposobów, wpływa na etykę; etyka w jakimś stopniu jest zawsze od obrazu świata zależna. Parę przykładów: Jeżeli się wierzy w Boga, to powstają obowiązki wobec Boga, a charakter tych obowiązków jest również zależny od tego, jak sobie Boga wyobrażamy. Jeśli się natomiast nie wierzy w Boga, to nie ma i obowiązków wobec Boga i cały wielki dział etyki odpada. Jeśli się – jak w mazdaizmie – wierzy w ciągle trwającą i wciąż nierozstrzygniętą walkę potęgi dobra z potęgami zła, to przy dodatkowym założeniu, iż człowiek na arenie kosmicznej nie jest całkowicie bezsilny, naturalnym wnioskiem etycznym jest, że winien on współdziałać w tej walce po stronie dobra i czynnie zwalczać zło; akcent położy na to, a nie tylko, że ma się wstrzymać od czynienia zła. Jeżeli się – jak w buddyzmie – jest przekonany, że świat jest jednym wielkim nagromadzeniem cierpienia nierozzerwalnie związanego z wszelkimi znanymi dającymi się pomyśleć formami istnienia, to przy dodatkowym założeniu, iż cierpienia trzeba unikać, naturalnym wnioskiem etycznym jest: dążyć do wyzwolenia od wszystkich tych form istnienia, czyli do nirwany (Elzenberg 1958a: 7–8)².

Druga możliwość została przez Elzenberga tylko zasygnalizowana:

Tu jednak wykraczamy poza temat dotyczący specyficznie religii; ten problem zależności etyki od obrazu świata zachodzi wobec wszystkich obrazów świata, także niereligijnych. Pytanie więc: jakie są formy i jakie granice zależności etyki od obrazu świata, i jaka ewentualnie przysługuje etyce niezależność, stanowi problem szerszy: odbija się on oczywiście na stosunku etyki do religii, ale musi być traktowany niezależnie od tego, jak to odbicie

² Przy pierwszym przykładzie Elzenberg na marginesie naniósł opcjonalną możliwość: „Może: pewne obrazy świata dostarczają materii dla pewnych norm etycznych, inne nie”. Na marginesie następnego przykładu zaś: „Może: normy etyczne, w treści swej, wydedukowane są z przesłanek, wśród M.[oralności] figurują pozorne tezy danej religii dotyczącej tego, jaki dany świat jest”.

wypadnie. Jest to zresztą problem już bardziej abstrakcyjny i wymagający traktowania choć trochę bardziej technicznego (Elzenberg 1958a: 8)³.

Elzenberg przygotowywał także krytyczną recenzję *Spraw sumienia*, a dokładniej zawartej w tej książce rozprawy *Zagadnienia etyki niezależnej*. Zachowała się bowiem jego notatka przygotowująca polemiczną rozprawę z wersją etyki niezależnej zaproponowaną przez Kotarbińskiego (Elzenberg 1958a: 36)⁴.

W programie etyki niezależnej Kotarbińskiego milcząco zakładało się, że jest możliwe przezwyciężenie pragnień, a przynajmniej powinno stanowić to cel ludzkich dążeń. Wedle Elzenberga jest to nie tylko niemożliwe, ale wręcz zagraża ograniczeniem ludzkich możliwości twórczych nastawionych na nieustanne poszukiwanie dróg umożliwiających realizację własnej potencjalności. Podkreśla to również Lesław Hostyński:

Istota stanowiska Elzenberga sprowadza się do tego, że rzeczywiście warto i należy bronić ludzi przed klęskami, aby mogli obcować z wartościami. W koncepcji Kotarbińskiego ten warunek nie jest spełniony, tam broni się życia dla niego samego, w dodatku życia ujmowanego jako fakt biologiczny (Hostyński 1991: 123).

Problem możliwych relacji pomiędzy etyką a religią Elzenberg rozstrzygnął już wcześniej. Bynajmniej nie stawiał pomiędzy nimi znaku równości, a nawet przestrzegał przed możliwością takiego jej postrzegania. W jednym z zapisków z 1952 r. stwierdził:

Religia staje się niemoralna, gdy ma służyć zaspokojeniu ludzkich potrzeb autocentrycznych, poręczać nieśmiertelność duszy, opatrność, porządek moralny w świecie, panowanie sprawiedliwości. Religia nie jest od pocieszania naszych zawiedzionych przez brzydkie, zły świat egoizmów; kto w te pocieszające kombinacje wierzy, ten w swej religijności jest podejrzany; kto w nie wierzy dlatego, że są pocieszające, ten grzeszy. Religia ma życiu dawać pełnię, głębię, polot, bogactwo – także chyba pewną surowość, wynosić je ponad siebie i przepajać blaskiem mistycznym, a nie wmawiać stworzonkom, że w gruncie rzeczy wszystko ślicznie jest urządzone z uwzględnieniem ich interesów i pragnień (Elzenberg 1994: 377).

W gruncie rzeczy argumentacja Elzenberga sprowadza się do wykazania, że etyka niezależna, odrzucając religię, zarazem odrzuca całą tradycję etyczną. I to wcale nie dlatego, że etyka i religia są tożsame, ale dlatego, że obie są

³ W tym miejscu rękopis Elzenberga się urywa, polemika nie została zatem ukończona.

⁴ Notatka ta została opublikowana przez B. Wolniewicza w miesięczniku „Znak” 2001, nr 6, s. 93–94. Jako dopełnienie tej publikacji dodać należy uwagę na temat Williama Paleya. Elzenbergowi chodziło o jego tezę przedstawioną w *Teologii naturalnej* z 1902 r., głoszącą, że walka o byt w przyrodzie ożywionej służy doskonaleniu organizmów i jest to mechanizm ustanowiony przez samego Boga. Analogiczne zadanie spełniać muszą zatem kary i nagrody nakładane przez Boga.

częścią tej samej kultury. Dobitnie Elzenberg to podkreśla w jednym ze swoich wystąpień wygłoszonych na seminariach przez siebie prowadzonych w roku 1957/58 na uniwersytecie w Toruniu. Zostały one w części poświęcone analizie i krytyce etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego (Elzenberg 1978a: 158). W jednym z tych wystąpień padły znamienne słowa:

W tym ściśle obrysowanym sensie można powiedzieć: nie ma etyki religijnej i nie ma etyki naukowej; etyka stanowi w kulturze sferę całkowicie autonomiczną (Elzenberg 2001a: 93).

Zakończenie

Próba oceny krytyki etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego dokonanej przez Elzenberga nie jest prosta z tego powodu, że można mieć uzasadnione wątpliwości, czy w ogóle potraktował ją on jako wystąpienie o charakterze naukowym. Sam termin „etyka niezależna” musiał budzić w nim mieszane uczucia, gdyż od razu sugeruje, iż jest to tylko jedna z wielu koncepcji. Tymczasem sam Kotarbiński wysuwał roszczenia do uznania jego koncepcji za uniwersalną, ponadczasową. Zasadniczą rolę w niej odgrywała zbiorowość, interes ogółu, a to, co rozgrywało się wewnątrz jednostki, jakby nie miało znaczenia. Kotarbiński zakładał też, że ludzie są jednakowi w swym myśleniu, a stąd do wszystkich można dotrzeć jednym i tym samym przekazem. Można nawet uznać, że Elzenberg mógł posądzać Kotarbińskiego o swoisty koniunkturalizm. Wydaje się więc, że ostateczna rezygnacja Elzenberga z podjęcia publicznej polemiki była zapewne podyktowana jego przekonaniem o bardziej propagandowym niż naukowym charakterze wystąpienia Kotarbińskiego. Na rzecz takiej tezy świadczyć może na przykład jego recenzja z 1964 r. rozprawy doktorskiej Adolfa Wesołowskiego *Próba oceny etyki niezależnej Jeana Paula Sartre’a*. Z metodologicznego punktu widzenia największym niedostatkim tej pracy było niepodjęcie przez autora próby sensownego wyjaśnienia, jak w ogóle rozumie niezależność etyki. W recenzji swej Elzenberg w ogóle nie podjął tego wątku, wyraźnie sugerując, że dla niego niezależność etyki ogranicza się tylko do deklaracji swoistej separacji od religii (Elzenberg 1964: 11).

Warto jednak przypomnieć, że z inicjatywy i pod kierownictwem właśnie Kotarbińskiego w początku lat 50. rozpoczęto wydawanie cenionej do dziś Biblioteki Klasyków Filozofii. Kierownictwo działu francuskiego powierzono Henrykowi Elzenbergowi (Tyburski 2006: 17)⁵. Zespół Redakcyjny BKF został zdominowany

⁵ Do składu Komitetu Redakcyjnego powołano obok Kotarbińskiego i Elzenberga jeszcze Romana Ingardena, Stanisława Ossowskiego oraz Władysława Tatarkiewicza. Opcję związaną z nowymi władzami reprezentowali: Stanisław Żółkiewski, Tadeusz Kroński, Adam Schaff, Karol

przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a zatem zaproszenie do jego składu Elzenberga miało określoną wymowę. Nawet jeśli do składu Komitetu Redakcyjnego BKF dla równowagi powołano filozofów marksistowskich, to nie mieli oni do tego zadania żadnego przygotowania i początkowo nie odgrywali w nim większej roli. Nie wszystko w działaniach zespołu zyskiwało aprobatę Elzenberga⁶. Wobec niemożności przeforsowania swoich racji z końcem 1951 r. złożył nawet rezygnację ze swej funkcji w BKF (Elzenberg 1951: 136). Na szczęście Kotarbiński dzięki swym umiejętnościom mediacyjnym sprawę jednak załagodził i ostatecznie Elzenberg zmienił zdanie i pozostał na swoim stanowisku. Fakt ten niewątpliwie mógł zmienić w znacznym stopniu dotychczasowy nieprzejednany krytyczny stosunek Elzenberga do Kotarbińskiego.

Pośrednio o zmianie tego stosunku świadczy też fakt, że na zajęciach Elzenberga ze studentami filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu przerabiano pracę Kotarbińskiego z 1937 r. *O tak zwanej miłości bliźniego* (Kalota-Szymańska 1986: 125). Wówczas na proseminariach była także analizowana treść *Podstaw nauki o moralności* Marii Ossowskiej, co świadczyć wydaje się o tym, że polemiki Elzenberga ze Szkołą Lwowsko-Warszawską nie były dyktowane osobistymi uprzedzeniami.

Elzenberg nie był więc zadeklarowanym wrogiem wszystkich propozycji etycznych, jakie zrodziły się w obrębie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W rzeczywistości także on sam był w pewnym sensie etykiem niezależnym, który poszukiwał rozwiązań tam, gdzie inni już nie sięgali, co dobitnie podkreślił w jednej ze swych wypowiedzi:

Niezależność duchowa polega nie tylko na tym, aby nie być bezkrytycznie podatnym na wpływy, ale także na tym, żeby jak najmniej myśleć i czuć reaktywnie. To znaczy: by uczucia i myśli były jak najmniej odpowiedzią na zachowanie się cudze, a rodziły się w nas jak najbardziej spontanicznie, pod wrażeniem tego, co sami stwierdziliśmy poza sobą i w sobie (Elzenberg 1994: 264).

Niezależność etyki wydaje się bowiem tylko słowną deklaracją autora, bo tak naprawdę niczego nie zmienia. Nie może przecież istnieć etyka prostsza czy łatwiejsza. Każda jest tak samo trudnym wyborem jednostki i obliguje do podejmowania zbliżonych wyzwań życiowych. Ucieczka od cierpienia, nakazywana w etyce niezależnej, nie może być zatem żadnym rozwiązaniem, zubaża bowiem życie traktowane jako pewna całość.

Kuryluk, Paweł Hoffman, Jan Gutt oraz Jadwiga Siekierska (*Powołanie Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii*, „Trybuna Ludu” 1951, nr 228).

⁶ Elzenberg nie chciał zwłaszcza się zgodzić na wyłączenie prac Kartezjusza z jego działu i przekazanie ich do redakcji Romanowi Ingardenowi. Zabiegał też o możliwość redakcji w ramach BKF pracy Leibniza *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, co ostatecznie przypadło w udziale Izidorze Dąmbskiej.

Bibliografia

- Elzenberg H. (1926), *Niejasne pojęcie jasności*, Materiały Archiwalne H. Elzenberga, Archiwum PAN, j. 73, k. 7–9.
- Elzenberg H. (1927), *Kierunki myśli czasów ostatnich*, Materiały Archiwalne H. Elzenberga, Archiwum PAN, j. 93, k. 1–2.
- Elzenberg H. (1940), *Intuicja. Intuicjonizm*, Materiały Archiwalne H. Elzenberga, Archiwum PAN, j. 95, k. 1–9.
- Elzenberg H. (1945), *List H. Elzenberga do M. Wallisa z 13.VII.1945*, Materiały Archiwalne M. Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF, Rps 16, t. III, k. 4–7.
- Elzenberg H. (1951), *List H. Elzenberga do T. Kotarbińskiego z 29.XII.1951*, Materiały Archiwalne T. Kotarbińskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF, Rkps. U 597, k. 136.
- Elzenberg H. (1958a), *Co można rozumieć przez wyrażenie etyka zależna (lub „niezależna”) od religii*, Materiały Archiwalne H. Elzenberga, Archiwum PAN, j. 14, k. 1–8.
- Elzenberg H. (1958b), *Kotarbiński, Zagadnienia etyki niezależnej (Sprawy sumienia 1956)*, Materiały Archiwalne H. Elzenberga, Archiwum PAN, j. 164, k. 38.
- Elzenberg H. (1964), *Recenzja rozprawy doktorskiej Adolfa Wesolowskiego „Próba oceny etyki niezależnej J.P. Sartre’a”*, Materiały Archiwalne H. Elzenberga, Archiwum PAN, j. 184, k. 8–12.
- Elzenberg H. (1966a), *Troska i myśl. (O początkach mojego filozofowania)*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków: Znak, s. 123–131.
- Elzenberg H. (1966b), *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Elzenberg H. (1978a), *Spór o zależność etyki od religii*, „Znak” 2 (284), s. 163–170.
- Elzenberg H. (1978b), *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Znak” 2 (284), s. 171–182.
- Elzenberg H. (1994), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków: Znak.
- Elzenberg H. (1995a), *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, w: tenże, *Z historii filozofii*, Kraków: Znak, s. 97–313.
- Elzenberg H. (1995b), *Z historii filozofii*, Kraków: Znak.
- Elzenberg H. (2001a), *Etyka a obraz świata (II)*, „Znak” 6 (553), s. 90–94.
- Elzenberg H. (2001b), *Personalalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Elzenberg H. (2001c), *Realizm praktyczny w etyce a naczelné wartości życia ludzkiego*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Hostyński L. (1991), *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- Hostyński L. (1999), *Układacz tablic wartości*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kalota-Szymańska M. (1986), *Światło w ciemnościach. (Wspomnienie o Profesorze Henryku Elzenbergu)*, „Studia Filozoficzne” 12, s. 123–134.
- Kotarbiński T. (1948), *Realizm praktyczny*, „Myśl Współczesna” 5, s. 145–154.
- Kotarbiński T. (1957), *O realizmie praktycznym*, w: tenże, *Wybór pism*, t. I, Warszawa: PWN.
- Ossowscy M i S. (2002), *Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*, wybór i oprac. E. Neyman, Warszawa: „Sic”.
- Pelc J. (1999), *Filozofia i eseistyka filozoficzna a naukowe badanie i nauczanie filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1, s. 93–120.
- Tyburski W. (2006), *Elzenberg*, Warszawa: WP.
- Wallis M. (1965), *H[enryk] E[lzenberg]*, Materiały Archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF, Rps 15, t. I, k. 68.
- Zegzuła-Nowak J. (2017), *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Kraków: Scriptum.
- Zubelewicz J. (1988), *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, Warszawa: Wydawnictwa Politechniki Warszawskiej.

Streszczenie

Henryk Elzenberg już przed II wojną światową był krytycznie nastawiony do sposobu uprawiania nauki realizowanego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Dawał temu wyraz w swoich publikacjach i publicznych wystąpieniach. Po wojnie jednak stonował swoją krytykę, czemu z pewnością przysłużyły się przyjacielskie relacje z Tadeuszem Czeżowskim, a zwłaszcza zmasowana krytyka całej szkoły prowadzona przez marksistów. Jednak z chwilą opublikowania przez Kotarbińskiego w 1956 r. broszury *Sprawy sumienia* poczuł się zmuszony do zabrania głosu w tej sprawie. Jego głos musiał być krytyczny, gdyż propozycje Kotarbińskiego podważały jego osobiste przekonania odnośnie sensu uprawiania etyki. Krytyka Henryka Elzenberga dotyczyła zatem nie tylko samej etyki niezależnej, ale i całej filozofii Kotarbińskiego. W *Kłopotach z istnieniem* znajdujemy krótkie i dosadne stwierdzenie: „Kotarbiński i towarzysze: zbrodnia zamykania dróg przed człowiekiem”. Krytyka poszczególnych założeń etyki niezależnej nigdy jednak za życia Elzenberga nie ujrzała światła dziennego. Zachowała się tylko w materiałach archiwalnych, pozostałych po tym filozofie, oraz w jego korespondencji. Argumentacja, jaką posługiwał się Elzenberg krytykując etykę niezależną, jak się wydaje, w znacznej części zachowała aktualność do dnia dzisiejszego.