

1. *O książce A.M. Kaniowskiego Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*

Marek Kozłowski

**Lepsi wśród dobrych, równiejsi wśród równych.
Supererogacja — przypomniany wymiar moralności**

Nie jest łatwo wzbogacić współczesną, zwłaszcza świecką etykę ideą supererogacji, która wywodzi się wprost z chrześcijańskiej teologii moralnej, a przedmiotem ożywionej dyskusji, czy nawet zażartego sporu, była ostatnio w okresie Reformacji, głównie jako jeden z powodów doktrynalnej krytyki wymierzonej przeciw nauce Kościoła rzymskiego. Stąd też pewne odrodzenie zainteresowania tą kwestią we współczesnej etyce ma u swych źródeł przekonanie, że można i trzeba oddzielić koncepcję supererogacji od historycznych okoliczności pojawienia się terminu „supererogacja”, a zatem także wyzwolić tę koncepcję od jej pierwotnej, rzymskokatolickiej wykładni i wydobyć uniwersalną ważność fenomenu supererogacji „w ogóle”, który w poszczególnych koncepcjach filozofii moralnej znajdował by jedynie swe względnie łatwo poddające się studiom porównawczym egzemplifikacje. Z takiego postawienia sprawy nie mniej niż o samej supererogacji można dowiedzieć się także o teoretycznej samowiedzy współczesnej etyki, przynajmniej o tyle, o ile stara się ona ukonstytuować w wyraźnie wyodrębnioną z filozofii samodzielną naukę.

Dobrym wprowadzeniem do studiów nad kwestią supererogacji jest wydana niedawno (Warszawa 1999 w Oficynie Naukowej Terminus 16) rozprawa habilitacyjna dr Andrzeja M. Kaniowskiego pt. *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*. Wprawdzie kulminacją rozprawy, a także powodem jej powstania, jest prezentacja filozofii moralnej Kanta, podporządkowana pytaniu o jego możliwy stosunek do pojęcia supererogacji, jednakże w swej, pod względem merytorycznym i warsztatowym nadzwyczaj solidnej, analizie tytułowej kwestii autor przedstawia najpierw teologiczno-moralną genealogię idei supererogacji, zaś następnie główne

punkty pojęciowych i teoretycznych odniesień tej idei, „jak też wymiary moralnego myślenia, których istnienie *implicite* zakładamy, gdy operujemy pojęciem supererogacji (wstępnie można je określić mianem wymiaru deontologicznego, aksjologicznego i ewaluatywnego)” (s. 11). Zważywszy więc, że kolejna część pracy poświęcona jest utylitaryzmowi jako temu „kierunkowi we współczesnej etyce, w obrębie którego problem supererogacji dyskutowany był najszerzej” (s. 12), trzeba przyznać, że przed przystąpieniem do finalnej analizy możliwości uzgodnienia fenomenu supererogacji z filozofią moralną Kanta, autor wyposaża czytelnika w sporą i doskonale udokumentowaną porcję wiedzy, dotyczącą pochodzenia omawianego zjawiska oraz dylematów związanych z rozmaitymi sposobami jego ujmowania.

Sama zaś supererogacja zostaje wyeksponowana jako wymiar moralności określony dwiema asymetrami: pierwsza jest asymetrią roszczeń i obowiązków i opisuje sytuację, w której postępowanie czy uczynek podmiotu moralnego nie zobowiązuje adresata owego postępowania czy uczynku do adekwatnego rewanżu; natomiast asymetria druga przebiega pomiędzy spełnieniem uczynku i jego zaniechaniem: „spełnienie godne jest pochwał i stanowi zasługę, niespełnienie nie uzasadnia zaś i nie pociąga za sobą konieczności napiętnowania czy udzielenia nagi” (s. 387). I właśnie uwarunkowana tą podwójną asymetrią osobliwość teoretycznego statusu supererogacji rodzi pytanie o to, czy (a jeśli tak, to pod jakimi warunkami) realizacja owej idei mogłaby zostać uzgodniona z zasadami uniwersalnego rozumu praktycznego. Zarys odpowiedzi, który okazuje się następnie obowiązującym już do końca trwałym założeniem pracy, pojawia się zaraz na wstępie, kiedy autor przyznaje, że na kwestię supererogacji natknął się rozważając pewien rażący go niedostatek etyk „uniwersalistycznych”, a mianowicie nieobecność w nich „osobistego” wymiaru moralności (s. 5). Oto więc ofiarą rządzącej tymi etykami zasady uniwersalizacji, wedle której „normatywna ważność (*Geltung*) może przysługiwać tylko temu, co obowiązuje uniwersalnie” (s. 4), pada „punkt widzenia podmiotu”, „współczynnik *cogito*”, czyli właśnie — jak pisze autor — ów „zapomniany” wymiar moralności, który określić by można jako „osobisty”. Wprawdzie remedium na wspomniane niedostatki etyki uniwersalistycznej mogłaby być — nawiązująca do Arystotelesowskiej — „etyka cnoty”, która ów „osobisty” wymiar moralności docenia i ekspozuje, jednakże odrzucenie przez nią zasady uniwersalizacji sprawia, że lekarstwo mogłoby okazać się groźniejsze od samej dolegliwości. W tej sytuacji celem omawianej pracy staje się właśnie zbadanie możliwości takiej restytucji „osobistego” wymiaru moralności, jaka nie naruszałaby jednocześnie zasady uniwersalizacji. Zjawisko supererogacji może wtedy posłużyć za probierz obecności moralności „osobistej” (s. 9), natomiast testem zdolności filozofii moralnej, w której obowiązuje zasada uniwersalizacji, do odnalezienia w sobie owego „zagubionego” wymiaru staje się jej zdolność do uzgodnienia własnych zasad z teoretyczną osobliwością supererogacji. Jest też jasne, że rozstrzygające znaczenie ma tutaj ewentualne powodzenie w prze-

prowadzeniu owego uzgodnienia w obrębie sztandarowo uniwersalistycznej filozofii moralnej Kanta.

Założenia rozprawy zostały więc zrozumiale wyłożone, można też od razu dodać, że autor w ich realizacji daje nierzadko prawdziwy popis erudycji i analitycznej biegłości, tzn. traktuje o zajmującej go kwestii zazwyczaj nie wprost, lecz poprzez komentarz i krytykę rozmaitych prób ujmowania zjawiska supererogacji przez licznych (przeważnie anglosaskich) specjalistów, zaświadczać tym samym niejako mimochodem o swym rozległym odczycaniu w literaturze przedmiotu. A także potrafi wyeksponować nadzwyczaj subtelne dystynkcje w rodzaju „mniej lub bardziej ściśle określonego obowiązku niezupełnego”, aby w szczęśliwym finale postawić filozofię moralną Kanta w sytuacji, w której nie może już ona nie dać się wzbogacić o swój „zagubiony” i „zapomniany” wymiar „osobisty” i nie odnaleźć w sobie miejsca dla supererogacji. To bowiem, że filozofia moralna Kanta wzbogacenia takiego w ogóle wymaga, wydaje się przesądzone przy uznaniu, że jej aparatura pojęciowa została zbudowana „jakby w opozycji” (s. 9) do kojarzonego z pojęciem supererogacji „osobistego” wymiaru moralności. Zarazem jednak te interpretacje Kanta, które owo „jakby” pomijają, autor na wszelki wypadek nazywa „obiegowymi” (np. s. 4). Poglębianie tych interpretacji miałoby polegać na wydobywaniu „przezierającej spoza litery Kantowskich wywodów” i — poniekąd przezeń skrywanej — estymy „dla zachowań bezinteresownych, pełnych poświęcenia i godnych uznania za chwalebne” (s. 6). O dezaprobatie Kanta dla tego typu uczynków „zdają się świadczyć” — jak pisze autor — jego kąśliwe uwagi „pod adresem prób moralnego edukowania młodzieży poprzez sławienie czynów szlachetnych” (s. 5). Sądzę jednak, że kiedy Kant pisze np., że „nie można by się też moralności gorzej przysłużyć, jak chcąc ją wyprowadzić z przykładów”, to chodzi mu o dezaprobatę nie dla samych chwalebnych czynów, lecz dla użytku, jaki się z nich czyni wyprowadzając moralność z nich właśnie, a nie z zasad. Chociaż więc można odnieść wrażenie, że autor ustawia sobie jednak Kanta i jego moralną filozofię tak, by następnie — nie bez udziału swej badawczej przenikliwości — odsłonić jego skrywaną estymę dla chwalebnych czynów, to jednak nie jest to jeszcze powód do wysuwania zarzutu; ostatecznie wielu autorów ustawia swoich bohaterów i tym, co warto brać pod uwagę jest raczej jakość uzasadnienia, która w przypadku omawianej pracy, nawet jeśli nie wszystkie argumenty jesteśmy gotowi przyjąć, budzi wysokie uznanie dla kompetencji.

Trudność w uzyskaniu właściwego obrazu kantowskich poglądów na temat moralności i moralnego powołania człowieka wywodzi więc autor z nierównomiernego dotychczas zainteresowania poświęconymi tym kwestiom dziełami Kanta, albowiem uwaga komentatorów przez długi czas koncentrowała się zazwyczaj na *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i *Krytyce praktycznego rozumu*, podczas gdy dzieło trzecie, *Metafizyka moralności*, napisane najpóźniej i odbiegające swym charakterem od obydwu wcześniejszych, może się właśnie okazać rozstrzygające w kwestii ewentualnego stanowiska Kanta wobec supererogacji i takim się też w u-

jęciu autora staje. O ile bowiem dzieła wcześniejsze traktują o najwyższej zasadzie moralności czy też o pojęciu obowiązku z punktu widzenia „czystej inteligencji”, o tyle w *Metafizyce moralności* problemem jest właśnie zastosowanie pojęcia obowiązku do skończonej natury ludzkiej, wskutek czego „obraz człowieka staje się wówczas bardziej zrównoważony i przybliża się do naszych potocznych intuicji” (s. 265). To „zbliżanie się” do empirycznej natury człowieka powoduje także zmianę (a właściwie wzbogacenie) sposobu wydawania moralnych osądów, polegającą na przejściu od uwzględniania w nich wyłącznie deontologicznego statusu zachowań do uwzględnienia w nich także empirycznych, przygodnych warunków i okoliczności tych zachowań. W pierwszym przypadku empiryczne skażenia motywacji czynu byłyby moralnie degradujące, jako że na pozytywną ocenę zasługuje czyn dokonany wyłącznie „z obowiązku”; w przypadku drugim natomiast, uwzględnienie tych samych okoliczności otwiera możliwość bardziej zróżnicowanego oceniania fenomenów moralnych „w kategoriach winy, uchybienia i zasługi czy też cnotliwości bądź dzielności moralnej” (s. 260). Pozwala to także wyodrębnić nie pojawiające się w ogóle we wcześniejszych dziełach Kanta pojęcie „obowiązków cnoty”, w których wyraża się to, co stanowi „prawdziwego ducha ściślejszej pojętej moralności” (s. 267). Grzech Kanta, a nawet gorzej, bo jego błąd, polegał więc — zdaniem autora — na tym, że w swych dziełach okresu krytycznego dotyczących moralności, zamiast „prawdziwego ducha ściślejszej pojętej moralności” rozpatrywał zaledwie pewne moralne aspekty „tego, co jurydyczne”, tzn. wszelkie zachowania oceniał jedynie z punktu widzenia pytania, czy wypływają tylko z obowiązku. Tu jednak dochodzi do głosu dyskretna wspaniałomyślność autora i godzi się on nazwać błąd Kanta pozornym, pod warunkiem wszakże, że „prawdziwy duch” moralności zostanie zlokalizowany poza dziełami okresu krytycznego, a mianowicie w poświęconej „teorii cnoty” drugiej części *Metafizyki moralności*, gdzie także odnaleźć się daje „wyraźnie widoczne” miejsce dla zagubionego wymiaru moralności „osobistej” i dla supererogacji.

Czytelnik może stąd wysnuć wniosek, że gdyby Kant nie napisał drugiej części *Metafizyki moralności*, restytucja w jego filozofii moralnej jej wymiaru „osobistego” byłaby właściwie przedsięwzięciem beznadziejnym. Co więcej, okazuje się, że „prawdziwy duch ściślejszej pojętej moralności” mieszka nie w określonej pojęciem autonomii i czystego obowiązku totalności, która moralnej ocenie podporządkowuje wszelkie zachowania stając się dla ludzkiej natury wyzwaniem, a nie rzadko także upokorzeniem, lecz w położonym na peryferiach tej totalności, na pograniczu kazuistyki, bezpiecznym ogródku, którego granice wytycza się za pomocą „bardziej zrównoważonego obrazu człowieka” i „naszych potocznych intuicji”. Zadaniem moralności jest więc przede wszystkim nie wyznaczanie kierunku doskonalenia ludzkiej kondycji, lecz tworzenie warunków dla spokojnego uprawiania swego „osobistego” ogródka przez takie kultywowanie „bycia lepszym”, by jednocześnie nie drażnić innych zobligowaniem do pójścia w nasze

ślady. Trudno nie odnieść wrażenia, że ludzka natura jest w ujęciu autora praktycznie nie do ruszenia, zadania trzeba więc stawiać nie jej, lecz koncepcji moralności, aby się wreszcie ukonkretniła, uszczegółowiła i przestała nas upokarzać swymi wygórowanymi żądaniem i by w końcu wyzwoliła się z abstrakcyjnych projektów transcendentnej filozofii krytycznej i przekształciła w porządną naukę o ściśle wytyczonym zakresie, której cyzelowanych dystynkcji w sposobie zakreślania obowiązków (i tak już zresztą niezupełnych) nie powstydziliby się sami adwersarze Pascala. Autor rozprawy gotów jest więc zapłacić za swój sukces we wpasowywaniu supererogacji w filozofię moralną Kanta cenę, którą uważam za zbyt wygórowaną. Doceniam pracę wykonaną na rzecz przywrócenia miejsca i znaczenia *Metafizyki moralności* w obrazie całości Kantowskiej filozofii moralnej, dystansując się jednocześnie od niejakej interesowności tego przedsięwzięcia; prowadzi ona bowiem do wyeksponowania „post-krytycznego” dzieła ewidentnie schyłkowego okresu twórczości Kanta kosztem (przynajmniej względnej) deprecjacji nie tylko obydwu traktujących o moralności dzieł okresu krytycznego, ale także owego skorelowanego z supererogacją „osobistego” wymiaru moralności, który w tych wcześniejszych i przełomowych dla nowożytnej filozofii dziełach został rzekomo „zagubiony”.

Czy jednak jakakolwiek zasługująca na swą nazwę koncepcja moralności, a więc także, jeżeli nie przede wszystkim, filozofia moralna Kanta, mogłaby w ogóle pozwolić sobie na „zapomnienie” czy „zagubienie” swego wymiaru „osobistego”, albo też na zupełnie od niego abstrahowanie, by dopiero następnie, w dużo później dopisanym dziele, brak ów uzupełnić dopuszczając wreszcie do głosu „prawdziwego ducha” moralności? Jeżeli Kant w dziełach okresu krytycznego skupia swą uwagę na moralnych aspektach „tego, co jurydyczne”, to czyni on tak, jak sądzę, dlatego, że moralność w swej istocie, czy też w swym „prawdziwym duchu” jest niczym innym, jak właśnie transcendowaniem „tego, co jurydyczne”, tzn. jest dobrowolnym podjęciem wewnętrznego zobowiązania do poszanowania prawa i przekształcenia tym samym owego — dotychczas tylko zewnętrznego — prawa w samemu sobie nałożony obowiązek, który nie traci przez to wcale, właściwej prawu, powszechnej ważności. Trudno też przypuszczać, by konstytuowane za pośrednictwem tej procedury moralna podmiotowość i samowiedza mogły funkcjonować „zaocznie”, tzn. bez „osobistego” zaangażowania tego, kto zawsze musi rozważać prawa swego postępowania z własnego punktu widzenia, i kto podlega „tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu, prawodawstwu”. To więc, co autor nazywa „osobistym” wymiarem moralności, musi być w filozofii moralnej Kanta obecne i brane pod uwagę od samego początku, w przeciwnym wypadku decydujący motyw naszego uczestnictwa w moralności, czyli „szacunek dla prawa” musiałby uobecniać się na podobieństwo sławnego „uśmiechu bez kota”, byłby bowiem żywiony bez bezpośredniego udziału szanującego prawo podmiotu. Innymi słowy, „osobisty” wymiar moralności, warunkujący także możliwość wystąpienia zjawiska supererogacji, musi być obecny i uwzględniany

już na najogólniejszym poziomie Kantowskich rozważań, tzn. także w jego dziełach okresu krytycznego. To bowiem, że moralność nie byłaby możliwa bez samowiedzy podmiotu moralnego, która — ujmując rzecz w największym uproszczeniu — wyraża się tym, że nie może się on odnosić do innych nie odnosząc się zarazem do siebie, zaś do siebie nie może się odnosić nie odnosząc się zarazem do innych, otóż ten właśnie aspekt funkcjonowania podmiotu moralnego naprowadza nas — jak pisze Kant — na bardzo płodne pojęcie „państwa celów”.

Jeżeli o osobach wywodzących swą osobowość z podlegania wspólnemu, lecz zewnętrznemu prawu można powiedzieć, że tworzą „stan prawny”, to „państwo celów” należałoby wtedy nazwać „stanem moralnym”; daje się ono bowiem pomyśleć jako systematyczny związek swych członków, do którego przynależność wymaga już wykroczenia poza status osoby w znaczeniu prawnym i stania się podmiotem moralnym, a więc kimś, kto „musi uważać się zawsze za prawodawcę” i być „posłusznym jedynie tym prawom, które sam nadaje”. Dzięki pojęciu „państwa celów” moralność jest już więc nie tylko transcendowaniem „tego, co jurydyczne”, ale także pewnym „stanem”, tzn. względnie ustabilizowanym wynikiem owego transcendowania w postaci projektu zbiorowości tak zorganizowanej, by tworzyć swym członkom możliwie najlepsze warunki do kultywowania moralnej podmiotowości. W rezultacie, to właśnie konstrukcja i sposób funkcjonowania „państwa celów” warunkuje odpowiedź na pytanie o miejsce supererogacji w Kantowskiej filozofii moralnej. Sądę więc, że w tym kontekście warto zwrócić uwagę na przewidzianą przez Kanta dla owego zrzeszającego samych prawodawców państwa instytucję zwierzchnika. Miejsce zwierzchnika istota rozumna zajmuje „nie przez samą maksymę swej woli, lecz dopiero wtedy, gdy jest istotą zupełnie niezależną, bez potrzeb i bez ograniczania swej władzy dostosowanej do swej woli”. Stąd też na zwierzchniku nie ciąży w „państwie celów” żaden obowiązek, inaczej niż na wszystkich innych członkach tego państwa, którzy są obowiązkiem w równej mierze obciążeni. Osobliwość pozycji zwierzchnika polega więc na tym, że pozostali członkowie „państwa celów” nie mogą uchodzić, przynajmniej bezpośrednio, za jego poddanych. I on, i oni muszą być bowiem prawodawczymi członkami tego państwa, różnica polega tylko na tym, że zwierzchnik spełnia swą prawodawczą funkcję inaczej, ponieważ do podlegania swemu własnemu, choć zarazem powszechnemu prawodawstwu nie jest on przymuszony czy zobowiązany; nadaje to jego prawodawczej woli cechy świętości, jednakże w takim tylko znaczeniu, w jakim świętość przysługuje każdemu podmiotowi prawa moralnego, które „jest samo w sobie święte; i jedynie też ze względu na nie i w zgodności z nim w ogóle coś nazwane być może świętym”.

Także jako sędzia oceniający wartość innych członków „państwa celów” zwierzchnik musi respektować — wynikającą z samej przynależności do tego państwa — autonomię ich woli. Wreszcie samo sprawowanie zwierzchnictwa jako przeprowadzenie w realizacji idei „państwa celów” przez jednoczenie go z „państwem przyrody”, nie ma znaczenia bezpośrednio moralnego (tzn. nie jest obo-

wiązkiem i właśnie dlatego jest domeną zwierzchnika), albowiem „zwiększa wprawdzie siłę przyciągającą tej idei, ale w żadnym razie jej wewnętrzną wartość”. Nie znaczy to wcale, że atrakcyjność „państwa celów” jest dla zrzeszonych w nim członków sprawą bez znaczenia. Wiąże się ona bowiem — by tak rzec — z możliwością zrealizowania przez nich swej moralnej wartości, tzn. potrzeby (choć nie obowiązku) uzupełnienia ich „zasługiwania na szczęśliwość” tej szczęśliwości zaznawaniem. Zwierzchnik może się więc przyczynić do lepszej zgodności między moralnością i szczęśliwością przez wykorzystywanie swej niezależnej pozycji „wolnego od potrzeb” do neutralizowania niebezpieczeństw zagrażających moralności zwłaszcza tych członków, którzy nagrodę za pilne spełnianie obowiązku chcieliby sobie zaraz wymierzać sami.

Reasumując trzeba przyznać, że udział zwierzchnika w urzeczywistnianiu najwyższego dobra, tzn. w dopełnianiu moralności szczęśliwością, jest działalnością ewidentnie nadobowiązkową i wychodzącą naprzeciw istotnej potrzebie członków „państwa celów” przez polepszanie korelacji między szczęśliwością i na nią zasługiwaniem. Co więcej, nawet jeśli abstrahować od możliwej działalności zwierzchnika w tej sprawie, to już sama jego pozycja względem innych członków „państwa celów” w sposób systematyczny i *a priori* otwiera możliwość supererogacji. Z przyjętego przez Kanta założenia, wedle którego w idei „państwa celów” pomija się „osobiste różnice między istotami rozumnymi, jako też wszelką treść ich celów prywatnych”, wynika, że zwierzchnikowi przychodzi odgrywać wobec innych członków tego państwa rolę nie tyle lepszego wśród dobrych, ile pierwszego wśród równych, bliższą charakterystykę owego pierwszeństwa pozostawiając jego możliwej działalności w realizacji tej idei. O supererogacji można więc w tym kontekście powiedzieć, że łączy ona zwierzchnictwo ze służebnością w taki sposób, że pierwsze jest koniecznym warunkiem drugiej. Zwierzchnictwo oznacza tu bowiem rodzaj przewagi, nadobowiązkowy potencjał czy też wolny kapitał, który mógłby zostać ewentualnie mocą swobodnej, nie wymuszonej zobowiązaniami decyzji spożytkowany w celu potwierdzenia owej przewagi przez nadanie jej wzbudzającej podziw i szacunek formy moralnej zasługi. I tak z przypowieści o „wypłacającym ponad należność” miłosiernym Samarytaninie wynika, że dwa denary, które dał gospodarzowi, nie były jego ostatnimi pieniędzmi, zaś bogaty młodzieniec z Ewangelii św. Mateusza mógł w ogóle rozważać rozdanie, zgodnie z otrzymaną radą, swego bogactwa ubogim w celu uzyskania „skarbu w niebie” właśnie dlatego, że był bogaty. Ubodzy młodzieńcy muszą niestety zadowalać się mniej spektakularnymi sposobami zabiegania o zbawienie, a więc zwykłym „zachowywaniem przykazań” i służeniem za tło moralnego wyczynu bogatego, który w zamian może ich ewentualnie uwzględnić w swym wspianym rozdańnictwie i uczynić tym samym nieco mniej ubogimi. Moralność zatem, o ile ma być czymś rzeczywistym, musi być elitarna. I choć Kant znajduje owo zgodne z duchem Oświecenia i Rewolucji, zrównujące, egalitarne określenie w powszechnie prawodawczej podmiotowości za cenę zamknięcia moralności w ob-

rębie zaautonomizowanej powinności, to jednak nawet w jego idealnym „państwie celów” w ledwie naszkicowanej figurze zwierzchnika zostaje otworzona przestrzeń dla możliwej supererogacji jako spektaklu społecznego teatru moralności, w którym skwapliwie odgrywane role „lepszycy” mogłyby dopiero dopełnić moralność obłudną rzeczywistością spełnionego obowiązku. O ile więc sama możliwość supererogacji daje się z Kantowską koncepcją moralności jeszcze uzgodnić, o tyle faktyczne spełnianie supererogacyjnych uczynków w obrębie „prawdziwego ducha ściśle pojętej moralności” już się nie mieści. Nie znaczy to wcale, że tak było zawsze, tzn. że moralność w swej niezgodzie na skażone hipokryzją spełnienie zawsze pozostawała w obrębie samego tylko „zasługiwania na urzeczywistnienie”. Koncepcja Kanta jest raczej przykładem filozofii, która przychodzi za późno, co znaczy, że moralność mogła w ogóle zostać przez niego tak świetnie w swej swoistości teoretycznie zrekonstruowana dlatego, że była ona dla niego, podobnie jak żywa, realna *polis* dla piszącego *Państwo* Platona, cieniem zamkniętej bądź domykającej się właśnie przeszłości.

Pełnię swej obiektywności osiąga bowiem moralność w obrębie feudalnego chrześcijaństwa, kiedy to wspomniany wyżej jej społeczny teatr staje się rzeczywistym ośrodkiem animacji życia zbiorowego zarówno w jego religijnym, jak i świeckim wymiarze. I tak wywodzone z przypowieści o bogatym młodzieńcu rozróżnienie przykazań, których przestrzeganie jest boskim nakazem, oraz rad czy też zachęt, których wykorzystywanie jest już dobrowolne, prowadzi właśnie do wytworzenia ponad „tym, co jurydyczne” swoistego moralnej sfery wyższości zastrzeżonej dla dysponujących po wypełnieniu przykazań jeszcze wolną nadwyżką inicjatywy i możliwości. Instytucjonalizacja tej wyższości sprawia zaś, że różnica pomiędzy sposobem postępowania dyktowanym nakazem oraz zasadzającym się na swobodnym, niewymuszonym wyborze, teoretycznie zawierająca się w duszy każdego człowieka, praktycznie obiektywizuje się jako różnica między ludźmi, którym w zależności od tego, czy przynależą do sfery wyższej, czy nie, przypisuje się określony sposób postępowania jako społeczną rolę do odegrania w teatrze moralności. Sam udział we wzniosłym spektaklu o wyższości moralności nad prawem nobilitował już bowiem także tych, którym przyszło odgrywać role poddanych zewnętrznemu prawu ubogich, jako że stanowili oni niezbędną podstawę i tło dla celebrujących swą zasłużoną wyższość moralnych podmiotów. Zasadzących tych podmiotów było bowiem urzeczywistnianie moralności przez nadawanie kierowanym do nich radom statusu prawa obowiązującego innych, tych właśnie, którzy do kierowania się samymi tylko radami jakoby nie byli zdolni. Moralność miała więc wtedy na swych usługach cały wachlarz „środków bogatych” jako gwarancję, że nakładane na innych obowiązki z należnym szacunkiem i powagą będą wykonywane. Dopiero zmiany niesione przez Nowożytność, Reformację i Rewolucję podważyły nie tylko sposób wykorzystywania zinstytucjonalizowanej moralnej wyższości (odpusty), ale także prawomocność samej tej instytucjonalizacji i w końcu u Kanta, który pisze jej epitafium, moralność jako swoiste na-

pięcie pomiędzy „państwem przyrody” i „państwem celów” uobecnia się (w zgodzie ze swym chrześcijańskim przesłaniem) już nie jako oficjalna różnica pomiędzy ludźmi, lecz jako istotny wymiar wewnętrznego życia każdego człowieka.

Pozwoliłem sobie na tę z konieczności ogólnikową uwagę o historycznym aspekcie funkcjonowania moralności, ponieważ tworzy ona okoliczność istotnie wpływającą na rozstrzygnięcie podnoszonej przez A. Kaniowskiego kwestii możliwego stosunku Kanta do supererogacji. Dokonana przez Kanta interioryzacja moralności czyni wprawdzie z prawodawczej podmiotowości powołanie każdego człowieka, wyrównując tym samym szanse w zabieganiu o godność czy zasługę, które nie mogą już przysługiwać z samego tylko urodzenia czy urzędu, jednakże za cenę zerwania więzi łączącej moralność z „państwem przyrody” jako sferą jej możliwej realizacji. I chociaż można by wyrzucać feudalnemu chrześcijaństwu, że szacunek dla prawa był wtedy w niemałym stopniu wymuszany z zewnątrz groźbą użycia „środków bogatych”, to jednak zarazem dzięki temu właśnie, cokolwiek wadliwemu z punktu widzenia moralności, rozwiązaniu wynikające z prawa zobowiązanie mogło być faktycznie wyegzekwowane; podczas gdy Kantowska koncepcja wewnętrznego wymuszania na sobie samym szacunku dla prawa przez poskramianie innych, niestosownych w obrębie moralności pobudek działania wyznacza tak wysoki standard podmiotowości powszechnie prawodawczej, że pozostać ona musi w sferze powinności, o ile nie ma być w swej realizacji przekształcona we własną karykaturę. Jeśli o moralnej przewadze, zasłudze i chwalebności postępowania ma decydować subiektywna weryfikacja jego pobudek, to już lepiej zredukować moralność do legalności, niż przystawać na jawną hipokryzję w jej urzeczywistnianiu. Chyba że poprzez uelastycznienie standardu podmiotowości oraz uczynienie powszechnego prawodawstwa negocjowalnym nada się terminowi *Sittlichkeit* znaczenie jakościowo nowe i — jeśli wierzyć Heglowi — z Kantowską koncepcją moralności wzajemnie się wykluczające. W przeciwnym wypadku, jeśli nie liczyć zwierzchnika „państwa celów”, tego ostatniego Mohikanina supererogacji, który mógłby jeszcze uchodzić za pierwszego wśród równych, subiektywnie uwarunkowany tryb nabywania moralnych zasług może prowadzić co najwyżej do rozróżniania równych i równiejszych. Zresztą w czasach, w których dopuszczalną formą osiągania oficjalnej przewagi jest poświadczona zeznaniem podatkowym wysokość konta w banku, już samo rozprawianie o moralnej wyższości może uchodzić za balansowanie na granicy przyzwoitości. Ostatnią enklawą praktycznej supererogacji pozostaje już tylko Kościół katolicki i do niedawna „realny socjalizm”, gdzie bezpartyjny obywatel miał na karierę polityczną mniej więcej taką szansę, jak świecki katolik na kanonizację. Obydwa bowiem musieli się zmierzyć z „równiejszymi”, którzy już z racji swego oficjalnego statusu mogli zgłębić tajemnicę zbawienia dusz czy ludu pracującego w stopniu dla zwykłych zjadaczy chleba niedostępnym.

Uwagi te nie mają jednak bezpośredniego wpływu na ocenę rozprawy A. Kaniowskiego, która — jako praca na stopień — może uchodzić za wzorcowe opra-

cowanie zajmującego i oryginalnego tematu; zapewne jest ona także godnym odnotowania osiągnięciem po prostu jako praca z zakresu etyki, a owo „zapewne” odnosi się tu nie do osiągnięcia, lecz do moich kwalifikacji, które na stanowcze wypowiadanie się w tej kwestii nie pozwalają. Ja chciałem natomiast widzieć w tej rozprawie dzieło filozoficzne i z tego punktu widzenia skłonny jestem uznać, że jest ona kompetentnym i doskonale udokumentowanym wywodem, wspierającym się jednak na wątpliwym założeniu. Być może jest to lektura wobec autora niezupełnie lojalna, jako że ze sposobu, w jaki prowadzi swój wywód jasno wynika, że dialektyka nie budzi w nim entuzjazmu i że najlepiej czuje się on w poważnej roli uczonego w etyce, choć przecież ucząc filozofii za pieniądze jesteśmy przede wszystkim sofistami.

Andrzej Maciej Kaniowski

Państwo celów a supererogacja.
(W odpowiedzi na recenzję Marka Kozłowskiego)

Miło jest każdemu autorowi, gdy jego książka znajdzie jakiegoś czytelnika, a jeszcze milej, gdy czytelnik obdarzy ją komplementami. Dlatego za trud włożony w lekturę, za poczynione komplementy, a tym bardziej jeszcze za chęć przelania własnych refleksji na papier, muszę już od razu wyrazić moją wdzięczność Markowi Kozłowskiemu. Ponieważ jednak recenzja nie jest jedynie suchym omówieniem, lecz również polemiką z jednym z głównych wątków książki, mianowicie kwestią Kantowskiego spojrzenia na fenomen zwany supererogacją, zaś zza polemicznej analizy i własnej propozycji zinterpretowania problemu przebija pewien sposób myślenia o moralności, chciałbym przeto ustosunkować się do tejże propozycji, a także samego sposobu przeprowadzania interpretacji. Aby moje uwagi nie odstawały od stylu recenzenta, miejscami pozwolę sobie również na pewną swobodę i pewne przerysowania, co jak miemnam lepiej też uwidoczni — czasami może przerysuje — odmiennność naszych optyk w patrzeniu na moralność.

Mam wrażenie, że recenzent mojej książki posłużył się w jakimś stopniu przy interpretacji Kantowskiego wątku rozważań nad supererogacją (a konkretnie w swej interpretacji Kantowskiej idei „państwa celów”) techniką „quasi-dekonstrukcjonistyczną”, która w praktyce polegałaby na pewnym zrównaniu *reading* i *misreading*. Odczytanie intencji i sensu Kantowskiego „państwa celów” splata się z optyką tropiącą niewypowiedziane (a pewnie i niedostrzeżone) przez samego Kanta sensy zawarte w jego widzeniu moralności, które demaskują to pojęcie moralności jako zapraszające do hipokryzji, zawarowujące „moralność” dla elity, a w ogóle: świadczące o tym, że Kantowskie pojęcie moralności