

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

stanowi już tylko przebrzmiałą czy schyłkową postać moralnego myślenia — schyłkową, bo w istocie odeszła już w przeszłość wraz z porządkiem feudalnym. Można ten sposób podejścia określić jeszcze nieco inaczej i powiedzieć, że w duchu dialektycznych procedur np. Horkheimera i Adorna (m.in. z *Dialektyki oświecenia*) splatają się — wiedzione intencją krytyczno-demaskatorską — dwa spojrzenia na badaną ideę czy konstrukcję teoretyczną: spojrzenie z perspektywy „wewnętrznej” (będzie to wówczas immanentna interpretacja, której przewodzi chęć zrozumienia treści danej koncepcji) i spojrzenie z perspektywy „zewnętrznej” (kiedy to właśnie można odsłonić — przede wszystkim przez konfrontację z jakąś rzeczywistością społeczno-historyczną — przeciwny w stosunku do deklarowanego, „prawdziwy” i „obiektywny” sens danej filozoficznej czy ideologicznej konstrukcji). Stwierdzając, że przedstawiona analiza odznacza się, moim zdaniem, wskazanymi właściwościami, nie zamierzam jednoznacznie krytycznie oceniać tego sposobu dokonywania interpretacji, gdyż sam, przyznaję, darzę go pewną sympatią. Z większym jednak zaufaniem odnoszę się do takich procedur rozumiejącego podejścia, które większy nacisk kładą na to, co dane koncepcje rzeczywiście i dosłownie głoszą, gdyż nierzadko zdarzało się „dialektycznym” interpretatorom nazbyt ulegać swym demaskatorskim inklinacjom; dla przykładu wskazałbym tu tylko na niedysyjską analizę Marcusego, w której wyprowadzał on faszyzm z liberalizmu (paralelną tezę rozwijają „etycy lubelscy”, głoszący albo to, że marksizm jest wyższym stadium liberalizmu, albo też że marksizm i liberalizm to dwie postacie „totalizmu” — jeden to totalizm indywidualistyczny, drugi zaś — kolektywistyczny).

Schemat rozumowania zaprezentowanego przez mego recenzenta — przyznaję, że z racji pewnych wolt dość dla mnie zaskakujący — przedstawiłbym następująco. Jeżeli mamy mówić poważnie o pojęciu moralności u Kanta, to wystarczy nam tu dzieła okresu krytycznego. *Metaphysik der Sitten* jest zaś „dziełem ewidentnie schyłkowego okresu twórczości Kanta”, poruszającym problematykę lokującą się na peryferiach nauki moralnej Kanta, tworzącej „totalność”, której dostatecznym wypełnieniem jest „pojęcie autonomii i czystego obowiązku”. Nadmiernie wyeksponowanie właśnie tejże „peryferyjnej” problematyki prowadzi do tego, że zaciemnieniu ulega właściwe zadanie moralności, jakim jest „wyznaczanie kierunku doskonalenia ludzkiej kondycji” i to właśnie zadanie doskonale realizują — jeśli dobrze rozumiem recenzenta — dzieła okresu krytycznego: *Uzasadnienie metafizyki moralności* i *Krytyka praktycznego rozumu*¹. Chwała więc zatem Kantowi za dzieła okresu krytycznego, które też jak najbardziej uwzględniają „skorelowany z supererogacją” a „rzekomo «zagubiony»”

¹ Na marginesie pragnąłbym od razu zaznaczyć, iż rzeczywiście uważam, że to na tych peryferiach widać dopiero, co dla Kanta konkretnie oznaczało owo „doskonalenie ludzkiej kondycji”.

„«osobisty» wymiar moralności”². Po tej obronie Kanta przed zbytnim nadawaniem wagi rozważaniom (z *MdS*) zbliżającym się (zapewne niepotrzebnie i niebezpiecznie) do jezuickiej kazuistyki oraz pochwalę Kanta za to, że ów „osobisty wymiar moralności” został jak najbardziej przezeń uwzględniony w dziełach okresu krytycznego, Marek Kozłowski przystępuje do eksplikowania owego osobistego wymiaru moralności (z którym skorelowana jest supererogacja) na przykładzie zarysowanej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* idei „państwa celów”. W tym momencie ma miejsce, jak mi się wydaje, główna wolta, polegająca na tym, że pochwalany Kant, pochwalany za przełomowy charakter swej koncepcji moralności, okazuje się — w trakcie analizy pojęcia „państwa celów” (a przede wszystkim figury „zwierzchnika” jako ucieleśnienia supererogacyjności³) — kronikarzem feudalnego etapu moralnego myślenia, kiedy to ceniono sobie wyższość moralną, przełożoną zresztą na zinstytucjonalizowane wywyższenie społeczne. Kolejny krok w rozważaniach recenzenta ujawnia pewną (nie do końca wyartykułowaną) wewnętrzną rozterkę, gdy chodzi o ocenę Kantowskiej filozofii moralnej, wynikającą z pewnej dwoistości rysującego się — przy okazji rekonstruowania pojęcia państwa celów — obrazu Kantowskiego pojęcia moralności. Z jednej strony, osiągnięciem Kanta była „interioryzacja moralności” czyniąca z „prawodawczej podmiotowości powołanie każdego człowieka”, a zatem „egalitarne określenie prawodawczej podmiotowości”; z drugiej jednak strony, koliduje z tym określeniem sama konstrukcja państwa celów z owym „zwierzchnikiem” (zinterpretowanym przez M. Kozłowskiego jako wcielenie supererogacyjności), a z zupełną dezaprobatą spotyka się myśl, że owa supererogacyjność miałaby stać się rzeczywistością, gdyż wówczas moralność musiałaby się stać elitarna, a w konsekwencji rozpocząłby się „spektakl społecznego teatru moralności”.

Konkluzja w odniesieniu do kwestii supererogacji płynąca z rozważań recenzenta wydaje mi się wyglądać następująco: (a) supererogacja jest anachronicznym pojęciem moralności feudalnej; (b) jeśli chceć szukać jej śladów w myśli Kanta, to natrafiamy na nie w dziele okresu krytycznego (w figurze zwierzchnika w państwie celów), ale (c) jest to właśnie pewne rezyduum (z którym nie bardzo wiadomo, co począć, gdyż daje się wprawdzie pomyśleć, lecz w istocie nie przy-

² Tu znowu tytułem sprostowania chciałbym zaznaczyć, że mówiąc o zagubieniu miałem na myśli nie Kanta, lecz współczesną filozofię moralną oraz miałem na myśli to, że to właśnie ona skupiała się na uzasadnianiu, uniwersalizacji czy powszechnej ważności normy, to właśnie ona — a nie, jak sugeruje recenzent, nauka wyłożona przez Kanta w *Metaphysik der Sitten* (i przede mną komentowana) — chciała w swoim innym odłamie (tym, który pragnął wytyczyć granice obowiązku) przekształcić moralność „w porządną naukę o ściśle wytyczonym zakresie”.

³ Jak zauważa recenzent: „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”.

staje do ducha Kantowskiej moralności); (d) szczególnie zaś horrendalnie wyglądałaby próba jej urzeczywistnienia w wymiarze społecznym w postaci jakiegoś odpowiednika państwa celów.

W związku z powyższym wywodem recenzenta chciałbym odnieść się do trzech kwestii: (1) do Kantowskiego myślenia o naturze człowieka i „doskonaleniu ludzkiej kondycji” (wskazując na różnicę między Kantowskim a na przykład Heglowskim sposobem myślenia); (2) do funkcji idei „państwa celów” w Kantowskim wywodzie z *Uzasadnienia metafizyki moralności*, a przede wszystkim do roli „zwierzchnika” z punktu widzenia koncepcji supererogacji; oraz (3) do zabiegu interpretacyjnego polegającego na potraktowaniu koncepcji państwa celów jako wizji pewnego porządku społecznego.

Ad. 1. W uwagach Marka Kozłowskiego pojawia się, wprawdzie niemal na marginesie, nader ważna jednak konstatacja, w związku z którą można zapewne odsłonić jedno ze źródeł odmiennej optyki (mojej i recenzenta, a zapewne też optyki tych filozofów, u których jesteśmy „zadłużeni”: Kanta i Hegla). Mój recenzent powiada: „Trudno nie odnieść wrażenia, że ludzka natura jest w ujęciu autora praktycznie nie do ruszenia [...]”. Tu właśnie ujawnia się istotna odmienność myślenia o moralności i o „naturze” człowieka. Dla Kanta ta natura jest faktycznie — mimo jej pewnego doskonalenia się w procesie historycznym — „niezmienna”. Opozycja *Pflicht und Neigung* jest nie do usunięcia i żadne chwalebne rozwiązania społeczne tego nie zlikwidują. Inną sprawą jest kwestia, czy gatunek ludzki się doskonali, czy raczej schodzi na psy? Nawet jeśli w naszej konstrukcji historii przyjmujemy jego doskonalenie, to i tak nigdy — w żadnych warunkach społecznych i pomimo najgłębszego uwewnętrznienia zasad moralnych — żaden człowiek nie przeistoczy się w anioła. Pewnym problemem jest oczywiście zależność pomiędzy wąsko pojętą moralnością a rzeczywistością etyczno-społeczną. Mimo że Kant zdaje sobie sprawę ze znaczenia instytucji społecznych oraz procesu socjalizacji w kształtowaniu moralnego myślenia jednostek, to jednak najwyższą instancją pozostaje dlań rozum, który jest wprawdzie uniwersalny, tzn. wspólny wszystkim jednostkom (i w ogóle wszelkim podmiotom poznającym i działającym), ale zarazem istniejący tylko w tychże jednostkach, nie zaś w ponadjednostkowych strukturach (czy w instancjach górujących ponad jednostką). Mówiąc o wymiarze społeczno-politycznym (czyli wymiarze „wolności zewnętrznej”) Kant przewiduje naturalnie możliwość rozumnego ułożenia tego porządku. Taką właśnie rozumną formą jest republika, czyli liberalne państwo prawa. Ustanowienie rozumnej formy polityczno-społecznej, mimo że empirycznie biorąc może mieć pewne znaczenie dla moralnego kształtowania jednostek, nie ma jednak żadnego znaczenia konstytutywnego. Inaczej mówiąc, bycie „moralnym” czy „niemoralnym” (czyli realizowania bądź nierealizowania swej wolności wewnętrznej zgodnie z prawem moralnym oraz ze względu na to prawo moralne), nie ma żadnego związku z tym, czy obszar wolności zewnętrznej uregulowany

jest w mniej czy bardziej rozumny sposób, czyli czy zewnętrzna „kondycja człowieka” jest mniej, czy bardziej doskonała. Sposób widzenia wzajemnej relacji pomiędzy wąsko pojętą moralnością a wymiarem etyczno-społecznym jest w wypadku Kanta zdecydowanie odmienny aniżeli u Hegla. Wydaje mi się, że różnica pomiędzy nimi polega właśnie na tym, że wedle oczekiwania Hegla „całość” (ta fizyczna, czyli historyczno-społeczna”, a nie intelligibilna) stanie się na tyle rozumną i moralną całością, że nad wszelkimi ewentualnymi nieprawościami „drobnej” moralności osobistej będzie można przejść niemal do porządku dziennego. Porządek prawny i porządek moralny prawie całkowicie zejdą się ze sobą, a wewnętrzna kondycja moralna jednostek harmonizować będzie z moralnym porządkiem zewnętrznym. Takie oczekiwania właściwe są tym, którzy wierzą, że absolut czy nieskończoność może ziścić się w skończoności. Dla Kanta natomiast, zbliżanie się do siebie tych wymiarów ma status jedynie idei, o której wiemy że w doczesności nie zostanie nigdy urzeczywistniona, co jednak nie znaczy, że nie mamy starać się postępować i kształtować swe współzycie wedle właśnie tejże idei. Najbardziej bodaj zbliża się Kant do takiego myślenia, któremu się marzy umoralnienie porządku społecznego, wtedy, kiedy rozprawia w *Religii w obrębie samego rozumu* o wspólnotcie etycznej, którą jest kościół czy „Królestwo Boże”, czy też wspólnota zjednoczona „czystymi prawami cnoty”⁴. Jednak to nie ten „stan etyczno-obywatelski”, mimo że odznacza się niewątpliwą „wyższością”, jest tym, który ma pierwszeństwo; pierwszeństwo przysługuje stanowi „prawno-obywatelskiemu”, czyli temu, który skrojony jest na skończoną, ułomną i predysponowaną do zła istotę ludzką. Dopiero w ramach tego porządku prawno-obywatelskiego mogą kształtować się wspólnoty zorganizowane „pod sztandarem cnoty”, ale nigdy wspólnota tego rodzaju nie może zastąpić czy wstąpić na miejsce tej pierwszej. Obraz kondycji ludzkiej pozbawiony jest jakichkolwiek złudzeń, dlatego powiada on o człowieku: „Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, żądza panowania i posiadania oraz związane z tym rodzaje wrogość skłonności atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem”⁵. Stąd właśnie, mimo „doskonalenia kondycji ludzkiej” istnieć musi (a nawet można rzec, że wbrew wizjom Hegla czy Marksa będzie się utrwał) rozdział na wolność zewnętrzną (*Rechtslehre*) i wolność wewnętrzną (*Tugendlehre*), rozdział, którego Kant nie omawia jeszcze w dziełach okresu krytycznego, aczkolwiek śladem tego rozdziału jest odróżnienie „moralności” i „legalności”. Tak więc, jak by nie myśleć o „doskonaleniu kondycji ludzkiej”, według Kanta, w czym naturalnie z nim się w pełni zgadzam, „ludzka natura jest [...] praktycznie nie do ruszenia”.

⁴ Zob. *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 119 i n.

⁵ Tamże.

Ad 2. W tej części mojej odpowiedzi i polemiki chcę tylko spróbować nieco bliżej wyjaśnić intencje Kanta związane z wprowadzeniem idei „państwa celów”. Kant chce pokazać, jaki jest kolejny krok rozumowania, które uprzednio ustaliło, że wola każdego jednego jako wola autoprawodawcza („nadająca sobie samej prawa”) musi być traktowana jako cel sam w sobie. Owe poszczególne wole zarazem podlegają wszystkim powszechnym prawom jako ich podmioty i tworzą pewną systematycznie powiązaną całość, która je określa czy determinuje. Chodzi więc Kantowi o pomyślenie sytuacji, w której każda jedna wola w pełni wyznaczona jest przez wszystkie inne wole. I to właśnie nazywa Kant państwem celów. Co znamienne, państwo celów charakteryzowane jest przez Kanta poprzez pewną analogię formalną z państwem przyrody, w którym również poszczególne rzeczy są względem siebie całkowicie określone czy zdeterminowane; nie widać natomiast tu śladów budowania jakichkolwiek analogii z państwem jako porządkiem polityczno-prawnym. Głównym teoretycznym powodem, dla którego Kant formułuje ideę państwa celów i prowadzi nad nią rozważania, jest zatem, mówiąc innymi słowy, problem pogodzenia dwu zrazu kolidujących ze sobą rzeczy: pełnej autonomii prawodawczych podmiotów, z jednej strony, z traktowaniem — z drugiej strony — wszystkich innych podmiotów jako celów, czyli jako zarazem czynników w pełni determinujących te autonomiczne podmioty. Ta wielość tych podmiotów musi móc zostać też pomyślana jako pewna jedność. Wyrazem takiej jedności jest właśnie „zwierzchnik”, który przez to, że w odróżnieniu od „członków państwa celów” nie jest określony przez żadne inne wole, jest czystym i pełnym wyrazem zasady własnego prawodawstwa i zarazem jej uosobieniem. Powiedziałbym, że tak jak w ogóle „państwo celów” jest już samo z porządku inteligibilnego, to „zwierzchnik” jest, mówiąc przenośnie, jakby spotęgowaniem albo drugim stopniem tej inteligibilności. Ideę zwierzchnika można wprawdzie interpretować też w ten sposób, że według Kanta musimy sobie pomyśleć zwierzchnika, ze względu na którego nasze obowiązki postrzegamy jako boskie nakazy, jako że nie potrafimy sobie inaczej „unaocznąć” powinności — z racji naszej skończoności musimy sobie powinność czy zobowiązanie przedstawiać jako wolę świętą, czyli boską (przy czym bynajmniej z tego nie wynika, że musimy zarazem rozstrzygać o tym, czy tego rodzaju wola istnieje, czy nie). Ważne jest tu przede wszystkim to, że taką wolę musimy sobie unaocznąć, ale może to być np. nasz „wewnętrzny trybunał” ujawniający się jako sumienie. Figurę zwierzchnika państwa celów można także interpretować jako gwaranta zapewniającego, że nasza zasługa zejdzie się kiedyś ze szczęściem. Takie są najbardziej prawdopodobne intencje Kanta i powody wprowadzenia idei zwierzchnika.

Spójrzmy teraz na tę figurę z punktu widzenia pytania o supererogację i pytania o zasadność interpretowania supererogacyjności przez pryzmat zaproponowanej przez recenzenta wizji zwierzchnika. Jeśli iść śladem pojawiającego się u początków chrześcijaństwa rozróżnienia na niższą i wyższą formę życia chrześcijańskiego oraz postrzegać państwo celów na kształt porządku feudalnego, to o-

czywiście analogie narzucają się same. Czy jednak w świetle wyżej podanej rekonstrukcji intencji Kanta są one uzasadnione? Wydaje mi się, że co najwyżej połowicznie. O tyle tylko można Kantowi imputować kryptoapoteozę feudalnego porządku, o ile uznaje on, że ludzie potrzebują — po to, by nie tylko zrozumieć i wyobrazić sobie moc wiążącą zobowiązania, ale też się mu podporządkować — wyobrażenia „woli świętej” a zarazem rozkazodawczej. Pozostaje jednak taki oto problem, czy rzeczywiście zasadne byłoby przy tej optyce postrzeganie owej woli świętej jako uosobienia supererogacyjności? Supererogacyjność zakłada bowiem, niezależnie od jej konkretnej interpretacji, nie tylko pewną „nadwyżkę”, ale także jednak przezwyciężenie pewnych przeszkód. Trudno jednak byłoby mówić, nawet w języku średniowiecznych dywagacji teologicznych, o tym, że Bóg posiada pewne cnoty (a więc np. ubóstwo, czystość i posłuszeństwo). Owe cnoty kojarzone w dyskursie średniowiecznym z supererogacją są poza tym wyrazem dążenia do wyższej doskonałości. Czy w wypadku „zwierzchnika” pomyślanego na modłę boskości można jeszcze mówić o dążeniu do wyższej doskonałości? Pytania te są retoryczne. Tak więc, konkludując: albo „zwierzchnika” pomyślimy za Kantem jako czysty wyraz autonomicznej woli prawodawczej, a wówczas nie będziemy mogli mówić o jakimkolwiek przezwyciężaniu pewnych przeszkód czy barier ani też o dążeniu do wyższej doskonałości, albo też „obniżymy” pozycję zwierzchnika, a wówczas to już nie będzie „zwierzchnik”, jakiego miał na myśli Kant, będzie to rzeczywiście jeden spośród członków, czyli jeden spośród nas, tyle że lepiej radzący sobie z przeszkodami, na jakie natrafia podporządkowywanie się przez nas prawu moralnemu. Jeśli nawet w ten sposób, niezgodny z intencjami Kanta, zinterpretujemy zwierzchnika, to i tak nauka, jaka płynie dla koncepcji supererogacji będzie, moim zdaniem, inna od tej, jaką wyprowadza mój recenzent. Na przykładzie koncepcji państwa celów i koncepcji zwierzchnika skłonny byłbym wyjaśniać raczej taki oto aspekt supererogacji, iż żaden empiryczny podmiot moralny nie może sam własnego postępowania traktować jako supererogacyjnego, lecz może co najwyżej przypisywać taki charakter postępowaniu innego podmiotu. Jest to moim zdaniem uprawniona analogia z państwem celów. Również tam żaden z członków nie może siebie pomyśleć jako zwierzchnika, ale zarazem ową wyjątkowość moralną musi sobie przedstawiać jako pewien ideał, a zatem widzieć ją w „kimś” innym.

Ad 3. Nad ostatnią kwestią nie zamierzam długo się rozwodzić. Powtórzmy jednak pytanie: Czy uprawniony jest zabieg interpretacyjny polegający na potraktowaniu koncepcji państwa celów jako wizji pewnego porządku społecznego? Jak celnie i złośliwie pokazuje mój recenzent, zabieg taki obraca się w karykaturę. Taki właśnie charakter miały też inne wskazane przez Marka Kozłowskiego próby urzeczywistnienia porządku cnoty. Czy jednak istnieją jakiekolwiek podstawy, żeby sugerować, iż Kantowi chodziły po głowie takie pomysły, by ustanowić „stan prawno-obywatelski”, czyli porządek polityczno-prawny, na modłę

„porządku cnoty”? Z przedstawiania jakiegokolwiek szczegółowej argumentacji można, moim zdaniem, całkowicie zrezygnować w świetle jednego przykładu rozważań Kanta, właśnie nad kwestią „zwierzchnika”, tyle że rozważanego nie w płaszczyźnie inteligibilnej, ale w płaszczyźnie empirycznej.

Po rozpatrzeniu nader trudnego zadania, jakie stoi przed rodem ludzkim, mianowicie „zrealizowania społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”, przechodzi Kant w swoich *Pomysłach do ujęcia historii w aspekcie światowym* do omówienia (Teza szósta) również „najtrudniejszego zadania”, które „najpóźniej zostanie wypełnione przez ród ludzki” i powiada:

„Już przy rozważeniu samej tylko idei tego zadania uderza mianowicie trudność następująca: Człowiek jest zwierzęciem, które — żyjąc pośród innych zwierząt swojego gatunku — potrzebuje pana. Będzie bowiem na pewno nadużywał swojej wolności w stosunku do istot sobie podobnych i chociaż jako stworzenie rozumne życzy sobie prawa, które wyznaczałoby granice wolności każdej jednostki, to jednak jego egoistyczny popęd zwierzęcy skłania go do tego, by dla siebie czynić wyjątek. Toteż potrzebuje pana, który złamie w nim jego wolę własną i zmusi go do posłuszeństwa wobec woli powszechnie obowiązującej, przy której władaniu każdy może być wolny. Gdzie jednak znajdzie takiego pana? Nigdzie indziej jak pośród rodu ludzkiego. Ale taki pan sam będzie również zwierzęciem, które samo potrzebuje pana. Jakkolwiek by się przeto do tego zabierał, trudno sobie wyobrazić, jak mógłby znaleźć sobie zwierzchnika sprawiedliwości publicznej, który sam byłby sprawiedliwy — czy będzie chciał go znaleźć w jednej osobie, czy w większej zbiorowości osób do rządzenia wybranych. Albowiem każda z tych osób będzie również nadużywała swojej wolności, jeżeli nie będzie miała nad sobą kogoś, kto by zgodnie z prawami sprawował nad nią władzę. — Najwyższy zwierzchnik ma być jednak sprawiedliwy sam dla siebie, a jednocześnie ma być człowiekiem. Dlatego zadanie to jest najtrudniejsze ze wszystkich i jego rozwiązanie doskonale jest niemożliwe: z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wycisnąć czegoś zupełnie prostego.”

Czy zatem na gruncie myślenia Kanta można przejść tak od razu od idei państwa celów do wizji społeczno-historycznej realizacji tej idei i czy w ogóle Kant przewidywał jej realizację inną aniżeli tylko we wnętrzu jednostki? Moim zdaniem, zdecydowanie nie. Dlatego to zaproponowany zabieg interpretacyjny, który zasadny byłby w stosunku do rzeczników budowania porządku politycznego czy społecznego opartego na cnocie — od niektórych utopistów, przez Marksa, po jego dzisiejszych konserwatywnych naśladowców — nie ma uzasadnienia w stosunku do Kanta. Stąd procedurę interpretacyjną mego recenzenta pozwoliłem sobie potraktować jako splot *reading* i *misreading*. Nie pomniejsza to jednak mojej wobec niego wdzięczności — za zaproszenie do sporu o ważnej, moim zdaniem, sprawie postrzegania moralności oraz za stworzenie możliwości podyskutowania o Kancie, wciąż niedostatecznie obecnym w naszych rozważaniach społeczno-moralnych.