

Piotr Machura

Normy moralne, ideały i supererogacja

Słowa kluczowe: norma moralna, ideał, wzór moralny, supererogacja

Celem artykułu jest analiza relacji między podstawowymi kategoriami postulatów moralnych: normami, ideałami i zaleceniami supererogacyjnymi. Przedmiotem rozważań są, po pierwsze, sposoby rozumienia tych kategorii, po drugie, możliwe ujęcia działania moralnego pojawiające się dzięki ich zastosowaniu, wreszcie po trzecie, ich relacja w obrębie systemu moralnego. Szczególne znaczenie ma tu jednak relacja między kategoriami norm i ideałów (czy szerzej — czynów chwalebnych) i teza o ich komplementarnym charakterze. Wydaje się bowiem, że pominięcie w ramach systemu moralnego jednego z analizowanych elementów skutkować musi istotnym ograniczeniem zarówno możliwości adekwatnego ujęcia pewnego problemu moralnego (na poziomie deskryptywnym), jak i określenia pełnego wachlarza normatywnych zaleceń. W konsekwencji zaś, jak zostanie to wskazane, rezygnacja z dwupoziomowego sposobu analizy problemów moralnych może doprowadzić do atrofii samej idei etyki.

Normy moralne jako nakazy regulatywne

Pojęcie normy moralnej

Graniczącym z truizmem będzie stwierdzenie, iż pojęcie normy moralnej, które wydaje się jednym z kluczowych zagadnień etyki filozoficznej, jest terminem niezwykle wieloznacznym i niedookreślonym. Poszczególni autorzy używają go na oznaczenie różnych predykatów, nader często nawet pokrewne rozumienia odznaczają się znaczącymi różnicami w określaniu szczegółów treściowych, spotyka się również zastępowanie tego terminu synonimami („reguła moralna”, „zasada moralna”, a w niektórych przypadkach także „wzorzec etyczny”¹).

Można wskazać dwa podstawowe znaczenia tego terminu. Z jednej strony określa się nim podstawową zasadę etyczną, wokół której buduje się określony system aksjologiczny². Z drugiej — określa się tym mianem dyrektywy nakazu lub zakazu określonego postępowania. Tak właśnie pojmowana norma moralna będzie tematem niniejszych rozważań.

W słownikach terminów filozoficznych i etycznych termin ten definiowany jest przykładowo w sposób następujący: „NORMY MORALNE (łac. *norma* — prawo; *moralis* — dot. obyczajów) — przepisy, imperatywy określające właściwy pod względem moralnym (dobry lub słuszny) sposób postępowania. Formułowane w różnej formie gramatycznej, najczęściej w postaci rozkazników (np. »Nie cudzołóż!«) lub zdań zawierających specyficzne słowa: »powinien«, »należy«, »trzeba«, »jest zobowiązany« (np. »lekarz jest zobowiązany szanować przekonania pacjenta«)”³. Bodaj najbardziej ogólną definicję

¹ Terminem tym posługuje się Richard Brandt w pracy *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Przeł. B. Stanosz. Warszawa 1996. Koncepcja tego autora zostanie bliżej scharakteryzowana w dalszej części niniejszego wywodu, tu należy jednak zaznaczyć, że choć terminu tego używa Brandt w sposób bardzo niejasny i kojarzący się raczej ze sferą ideałów moralnych, to można go odczytać jako swego rodzaju sposób określenia normy moralnej.

² Por. T. Biesaga SD: *Spór o normę moralności*. Kraków 1998. Wydaje się, że zastosowany w tytule tej pracy termin „norma moralności” ma nieco inne znaczenie od omawianego przeze mnie terminu „norma moralna”, co wydaje się dobrze oddawać różnice znaczeniowe tych dwóch określeń normy.

³ E. Klimowicz: *Normy moralne*. W: *Słownik pojęć filozoficznych*. Red. W. Krajewski. Warszawa 1996, s. 138. Podobną definicję podaje Antoni Podsiad: „Norma [...] 1. et. Niekiedy używa się tego terminu na oznaczenie wszelkich zasad

podaje Zygmunt Ziemiński: „[...] normy — [...] wypowiedzi, które formułowane są w danym języku dla wyrażenia żądania, by jakaś osoba czy osoby zachowały się w określony sposób”⁴.

Można więc najogólniej określić normę moralną jako dyrektywę działania, nakaz określonego postępowania lub powstrzymania się od określonych czynów. Dyrektywa taka odwołuje się do racji moralnych, a więc niepisanych (w przeciwieństwie do normy prawnej⁵), choć dysponujących pewną formą sankcji.

Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że takie jej ujęcie jest zbyt ogólne. Obejmuje ono bowiem również te dyrektywy, które wiążą się z pewnego rodzaju wyższą powinnością, którą wyznacza pewien ideał moralny. Wydaje się więc, że aby precyzyjnie określić granicę omawianego terminu, należy się odwołać do jakiejś formy obowiązku i powszechności. W ten sposób norma moralna stawałaby się dyrektywą kierowaną do wszystkich członków grupy, którzy do jej przestrzegania byłiby zobligowani samym faktem przynależności do danej grupy (szerzej można traktować normę jako dyrektywę, której spełnienie jest obowiązkiem każdego, kogo ta dyrektywa dotyczy). Normy zaś, które takiego obowiązku i powszechności nie obejmują, związane byłyby z ewentualną „dodaną” chwalebnością czynu.

moralnych, w tym także ocen [...], czyli zdań wartościujących. Norma w szerszym znaczeniu to nie tylko nakaz lub zakaz czy reguła postępowania, ale także to, co ten nakaz, zakaz, czy regułę uzasadnia [...]” (A. Podsiad: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa 2000, szpalta 570). Identyczną definicję notuje *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983. Jako pewnego rodzaju ciekawostkę można odnotować fakt, że definicji tak fundamentalnego terminu nie podają między innymi: *Encyklopedia filozofii*. T. 1—2. Red. T. Honderich. Przeł. J. Łoziński. Poznań 1998 i 1999; W. Pałubicki: *Antropologia — filozofia — etyka*. *Słownik podstawowych terminów i znaczeń*. Gdańsk—Koszalin 1998.

Ewa Klimowicz w cytowanej definicji etymologię słowa „norma” wywodzi z łacińskiego terminu „prawidło”, podczas gdy np. Czesław Znamierowski podaje (*Oceny i normy*. Warszawa 1957, s. 265) jako źródłosłów łaciński termin „wegielnica” oznaczający „przyrząd do sprawdzania pewnych własności (położenia linii lub powierzchni)”. Ponieważ termin „prawidło” w języku polskim obciążony jest dość szerokim wachlarzem znaczeń, w każdym przypadku wymagającym odwołania się do etymologii słowa „norma”, będą odnosił się do określenia Znamierowskiego.

⁴ Z. Ziemiński: *Etyczne problemy prawoznawstwa*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 35.

⁵ Na temat różnic między normą moralną a innymi rodzajami norm por. np.: M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa 1947, s. 251—277; H. Jankowski: *Przedmiot etyki — moralność*. W: *Etyka*. Red. H. Jankowski. Warszawa 1975, s. 65—120.

Typologia norm moralnych

Można wskazać dwa zasadnicze sposoby klasyfikacji norm moralnych: formalny i treściowy. Pierwszy z nich ujmuje normy przez ich „zewnątrzną” charakterystykę: sposób formułowania, stosunek do innych elementów systemu moralnego *etc.* Drugi — przeciwnie — odwołuje się do treści nakazu lub zakazu, który został w normie sformułowany. W ten sposób można ująć te dziedziny, które reguluje norma moralna, oraz podzielić ogół takich dyrektyw na normy w przedstawionym wcześniej sensie oraz dyrektywy o charakterze zaleceń supererogacyjnych lub doskonalących.

W formalny sposób klasyfikuje normy moralne na przykład Tadeusz Czeżowski. Wyróżnia on dwa zasadnicze typy norm: teleologiczne i formalne⁶. Pierwszy z nich określa normę ze względu na ocenę ustanawiającą pewne dobro. Tak określone normy nazywa Czeżowski aksjologicznymi, ponieważ ustanawiają one obowiązek przez odniesienie do pewnego dobra. Przeciwnie rzecz się ma w przypadku drugiego typu norm. Omawiany autor nazywa je deontycznymi, ponieważ dopiero postępując zgodnie z obowiązkiem, realizujemy dobro moralne. Tak więc w przypadku norm formalnych (deontycznych) prymarna jest kategoria obowiązku, i to dopiero na jej podstawie możliwe staje się określenie dobra moralnego. W przypadku norm teleologicznych (aksjologicznych) jest na odwrót.

Normy formalne dzieli Czeżowski według kryterium grupy, której uprawnienia mają pierwszoplanowy charakter. I tak, wyróżnia normy egalitarystyczne, elitarystyczne (a wśród nich normy indywidualne lub normy grupowe) oraz normy przyznające prymat uprawnieniom cudzym (choć, jak zauważa omawiany autor, jest to możliwość teoretyczna)⁷.

Nieco inną klasyfikację norm proponuje Czesław Znamierowski⁸. Wymienia on trzy ich zasadnicze grupy. Do pierwszej należą normy indykatywne, które wskazują, co ma być zrobione w danej sytuacji. Do drugiej należą normy konstrukcyjne, określające, jak ma być coś zrobione. I wreszcie do trzeciej należą normy kompetencyjne, wskazujące kompetencje do oceny obowiązywania danej normy.

⁶ T. C z e ż o w s k i: *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*. W: I d e m: *Pisma z etyki i teorii wartości*. Red. P. J. S m o c z y ń s k i. Wrocław—Warszawa—Kra-ków—Gdańsk—Łódź 1989, s. 150—151.

⁷ Ibidem.

⁸ C. Z n a m i e r o w s k i: *Oceny...*, s. 501—508.

Wydaje się, że taka formalna klasyfikacja, choć niewątpliwie cenna z teoretycznego punktu widzenia, jest mało przydatna do uchwycenia zagadnień będących przedmiotem niniejszej pracy. Stąd dość pobieżne omówienie tego typu zabiegów. Klasyfikacja treściowa zdaje się lepiej określać przyjęty przedmiot badań.

Wspomniany Czesław Znamierowski, omawiając typy norm moralnych zwraca uwagę na następujące ich odmiany: normy stosunku bezpośredniego, normy stosunku pośredniego, reguły umiaru, normy techniki moralnej oraz normy doskonałości indywidualnych⁹. Normy stosunku bezpośredniego „regulują bezpośredni stosunek uczuciowy i zachowanie człowieka wobec człowieka”¹⁰. Normy stosunku pośredniego, zwane również przez Znamierowskiego „normami ciasnoty świata”, wynikają z ograniczonego zasobu pożądanych przez człowieka dóbr oraz z ograniczonych możliwości zaspokojenia jego pragnień. Obejmują one takie zasady, jak biblijne przykazania „nie kradnij” czy „nie pożądaj żony bliźniego swego ani żadnej rzeczy, która jego jest”. Trzecią grupę norm, do pewnego stopnia pokrewną grupie poprzedniej, stanowią reguły umiaru. Również one wynikają z „ciasnoty świata”, wpływają one jednak, jak się zdaje, bardziej na sam podmiot moralny niż na jego relacje z innymi ludźmi. Regulują one jego stosunek do świata, podczas gdy normy stosunku pośredniego należą, w myśl koncepcji omawianego autora, do dziedziny stosunków międzyludzkich, są wobec podmiotu zewnętrzne.

Na czwartą grupę, według klasyfikacji Znamierowskiego, składają się normy techniki moralnej. Dyrektywy z tej grupy mają służyć praktyce wzajemnej życzliwości, która w koncepcji Znamierowskiego stanowi podstawowe zalecenie, wspomnianą wcześniej „normę moralności”. Wydaje się, że są to dyrektywy należące już raczej do sfery ideałów niż do norm w proponowanym tu sensie. Normy techniki moralnej mają bowiem być uświadamianym sposobem praktykowania takiego sposobu życia, który przynosi maksimum szczęścia dla innych. Spełnienie tych zaleceń ma być niejako pierwszym krokiem urzeczywistnienia indywidualnej doskonałości, którą z kolei organizują normy ostatniego typu. Znamierowski określa je mianem wtórnych, jako że swoje źródło mają w dążeniach, które „miałyby pozycję również w świadomości izolowanej”¹¹. Normy doskonałości wewnętrznej są w swej wartości niezależne od środowiska, w którym funkcjonuje dany podmiot moralny. Niemniej jednak zyskują one zazwyczaj aprobatę grupy, jeśli przynoszą jej korzyść.

⁹ Ibidem, s. 406–409.

¹⁰ Ibidem, s. 406.

¹¹ Ibidem, s. 409.

Taka klasyfikacja norm nie rozdziela co prawda jeszcze w sposób wyraźny norm *sensu stricto* i ideałów, zwraca jednak uwagę na pewną dwoistość charakteru tak określonych dyrektyw postępowania. Pełne, także terminologiczne, rozróżnienie tych dwóch typów dyrektyw zaproponowała natomiast Maria Ossowska w swej pracy *Normy moralne*¹². Jej klasyfikacja jest *stricte* treściowa, opiera się bowiem na klasyfikacji przedmiotu normy. I tak, Ossowska wyróżnia kolejno: normy chroniące nasze biologiczne istnienie, naszą godność, niezależność, prywatność, normy służące potrzebom zaufania, strzegące sprawiedliwości, regulujące konflikty społeczne oraz dotyczące samych norm. Jako osobną, wyróżnioną terminologicznie, kategorię dyrektyw moralnych wskazuje cnoty, które dzieli na cnoty miękkie, stojące na straży pokojowego współżycia (będące w istocie niejako rozwinięciem norm tonizujących konflikty społeczne), cnoty służące organizowaniu życia zbiorowego, cnoty osobiste (zdobiące) oraz cnoty praktyczne.

Takie sklasyfikowanie dyrektyw moralnych ujawnia ich dwojaki charakter, dodatkowo podkreślony rozróżnieniem terminologicznym. Wskazać można, rzecz jasna, elementy wspólne, jak kwestię godności ludzkiej czy dyrektyw dotyczących harmonizowania współżycia międzyludzkiego, jednak zasadniczo odrębność norm i cnót wydaje się wyraźna. Analizując normy dotyczące godności ludzkiej, Ossowska zauważa, że mają one niejako dwojaki charakter: w dyrektywie „Miej godność i szanuj cudzą” splatają się zalecenie posiadania własnej godności z obowiązkiem poszanowania cudzej¹³. Tak więc cnoty (jako zalecenia) są w pewnym sensie normami, nie mają jednak tak restrykcyjnego charakteru, są raczej zaleceniami niż nakazami. Sankcja moralna w ich przypadku (w wypadku ich niespełnienia) jest o wiele słabsza lub nie ma jej w ogóle.

Sankcja moralna

Henryk Jankowski określa sankcję moralną jako reakcję grupy wywołaną przekroczeniem norm¹⁴. Wydaje się, że również w potocznym myśleniu moralnym pogląd taki znajduje intuicyjną aprobatę.

¹² M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 2000. Bogata, szczegółową charakterystykę różnych typów norm zawiera również praca M. Ossowskiej: *Podstawy...*

¹³ M. Ossowska: *Normy...*, s. 64.

¹⁴ H. Jankowski: *Przedmiot...*, s. 10.

W proponowanym tu znaczeniu tego terminu kwestia sankcji moralnej może być uznana za jeden z wyróżników normy. Chociaż bowiem, jak to zostanie wskazane w dalszej części tekstu, można mówić o pewnej formie sankcji moralnej w przypadku dyrektyw o charakterze doskonalącym czy supererogacyjnym, to jednak sankcja moralna *sensu stricto* wiązana bywa najczęściej z niespełnieniem obowiązku, co odpowiada proponowanemu tu ujęciu normy moralnej.

Wydaje się, że zasadniczo można podzielić formy sankcji na sankcje wewnętrzne i sankcje zewnętrzne. Jankowski proponuje też inny podział: na sankcje faktyczne i sankcje wyobrażone. Podział taki zdaje się odwoływać raczej do struktur życia psychicznego, do skutków procesu socjalizacji i wpajania poszczególnym jednostkom w jego ramach określonego sposobu myślenia¹⁵. Co więcej — można zauważyć, że taka typologia sankcji antycypuje pewne rozstrzygnięcia dotyczące problemu powinności moralnej. Można powiedzieć, że wyobrażona forma sankcji (związana głównie — jak się wydaje — z pewnymi właściwościami życia psychicznego) będzie charakterystyczna raczej dla słabszego typu powinności, właściwego dyrektywom supererogacyjnym i perfekcjonistycznym.

Charakteryzując zewnętrzne formy sankcji, Jankowski wskazuje cztery jej stopnie:

- 1) poddanie czyjegoś postępowania negatywnej ocenie (najłagodniejsze);
- 2) pozbawienie praw przysługujących jednostce z uwagi na sam fakt przynależności do danej grupy;
- 3) całkowite ignorowanie jednostki przez grupę;
- 4) wykluczenie z grupy¹⁶.

W klasyfikacji tej zwraca uwagę pewna zbieżność z sankcją prawną (widoczna szczególnie w ostatnim punkcie). Zbieżność taka może do pewnego stopnia zacierać różnice między tymi dwoma obszarami. Wydaje się, że klasyfikacja Jankowskiego nie uwzględnia zróżnicowania typów społeczeństw. O ile bowiem wykluczenie z grupy w tak zwanym społeczeństwie przednowoczesnym może być uznane za działanie należące do dziedziny moralności, o tyle w społeczeństwie nowoczesnym jest to już zagadnienie z dziedziny prawa. Oczywiście, można bronić przedstawionej klasyfikacji, wskazując specyficznie moralne rozumienie wykluczenia z grupy na drodze odmowy współdziałania z daną jednostką, zerwanie z nią kontaktu *etc.* Wyda-

¹⁵ Na temat form przeżywania sankcji moralnej por. M. Ossowska: *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa 1959, s. 282—304.

¹⁶ H. Jankowski: *Przedmiot...*, s. 14.

je się jednak, że typ społeczeństwa, jego struktura i wewnętrzne mechanizmy są czynnikiem determinującym formy przejawiania się i działania zewnętrznej sankcji moralnej.

Sankcja wewnętrzna związana jest, jak się zdaje, głównie ze skutkami procesu socjalizacji i przejawia się przede wszystkim w postaci wyrzutów sumienia¹⁷. Cytowany przez Ossowską McDougall definiuje je w następujący sposób: „Wyrzut sumienia jest wzruszeniem (*emotion*), poczytywanym na ogół przez moralistów za najintensywniejszy przejaw działalności tego specjalnego bytu: »sumienia«. Jest to złożony stan wzruszeniowy, zakładający istnienie rozwiniętych uczuć związanych z poczuciem własnej wartości (*self-regarding sentiments*) i w ogóle uczuć moralnych. Stan ten powstaje na wspomnienie jakiegoś przeszłego czynu, którego się głęboko żałuje [...]”¹⁸.

Jako elementy wyrzutu sumienia Ossowska wskazuje: gniew (skierowany ku samemu sobie), wstyd oraz lęk (przed karą lub upokorzeniem)¹⁹. Zwraca ona jednak uwagę na fakt, że do prawidłowego funkcjonowania wewnętrznych instancji moralnych niezbędne jest prawidłowe działanie pewnej ogólnej właściwości psychicznej, którą nazywa „poczuciem moralnym”²⁰. System instancji moralnej okazuje się zatem nie tylko pewnym nabytym zespołem cech i schematów procesów psychicznych, ale też właściwością przynależną naturze człowieka i od niego (przynajmniej częściowo) niezależną.

Sankcja moralna byłaby więc dwojaką reakcją na złamanie zasad moralnych obowiązujących w danej społeczności. Po pierwsze, do głosu dochodziłyby psychiczne mechanizmy wartościowania wykształcone w procesie socjalizacji i przyswojone przez daną jednostkę (ponieważ to tylko pewna ogólna właściwość, owo „poczucie moralne” jest instancją niezależną od świadomości jednostki). Mechanizmy te skłaniałyby jednostkę do naprawienia wyrządzonego zła lub do zmiany postępowania. Po drugie, dawałyby o sobie znać wewnątrzgrupowe mechanizmy moralne, które zmierzałyby do napiętnowania popełniającego wykroczenie członka grupy, a w razie braku reakcji — do wywarcia nań presji wymuszającej bądź pożądaną reakcję, bądź ograniczenie możliwości jego działania.

¹⁷ Na temat różnych koncepcji genezy sumienia por. np. M. Ossowska: *Motywy...*, s. 261—273.

¹⁸ W. McDougall: *Introduction to Social Psychology*. 22 wyd., s. 158. Cyt. za: M. Ossowska: *Motywy...*, s. 273.

¹⁹ M. Ossowska: *Motywy...*, s. 274—280.

²⁰ Ibidem, s. 246—258.

Spółeczny charakter norm moralnych

Przyjęte określenie norm moralnych, rozumianych jako nakaz pewnego postępowania (lub powstrzymania się od działania), świadczy o możliwości dwojakiego ich rozumienia: jako rodzaju drogi do urzeczywistnienia pewnego celu życia lub jako nakazów regulatywnych w obrębie grupy. Wydaje się, że pierwsza koncepcja charakterystyczna jest przede wszystkim dla etyk teonomicznych (a także etyk starożytnych), druga jest bardziej ogólna, jako że urzeczywistnienie teleologicznej etyki religijnej następuje również dzięki realizacji określonego sposobu życia. Tak więc normy moralne wydają się pełnić przede wszystkim funkcję społeczną, regulatywną względem ludzkich zachowań wewnątrz grupy (oraz w kontaktach członków tej grupy z przedstawicielami innych społeczności, a w niektórych przypadkach także w relacjach międzygrupowych).

Część teoretyków wskazuje konieczność takiego umiejscowienia człowieka w systemie norm (czyli *de facto* w systemie powiązań i stosunków tworzących grupę), które pozwala na zapewnienie mu nie tylko bezpieczeństwa, ale też możliwości realizacji jego potencjalności. Cytowany już Podsiad jako jedno ze znaczeń terminu „norma” podaje również jego znaczenie psychologiczne: „Poziom jakościowy i ilościowy różnych cech psychicznych, na przykład inteligencji, emocjonalności, aktywności, który: a) mieści się w granicach wokół stanu najczęściej występującego w danej populacji (uwarunkowanie czynnikami kulturowo-społecznymi), b) *pozytywnie służy rozwojowi danej jednostki w jej twórczym przystosowaniu się do środowiska*”²¹. Wydaje się, że normy moralne, podobnie jak psychologiczne w cytowanym znaczeniu, służą nie tylko zabezpieczeniu bytu jednostki i możliwości przetrwania grupy, lecz mają też wspomóc realizację potencjalności drzemających w jednostce, zapewnić jej możliwość ich realizacji. Do takich norm, jak można przypuszczać, należą wymienione przez Ossowską normy chroniące godność ludzką — zabezpieczenie bowiem poczucia własnej godności i wartości jest jednym z podstawowych warunków umożliwiających swobodną ekspresję.

Normy należałoby więc rozumieć jako dyrektywy mające na celu ochronę podstawowych praw, przysługujących jednostce w danej społeczności, przy czym prawa te należałoby rozumieć dość szeroko (w zależności od typu społeczności, której dotyczą). Richard Brandt posługuje się pojęciem „wzorzec etyczny” dla oznaczenia „drogowska-

²¹ A. Podsiad: *Słownik...*, s. 571. Podkr. — P.M.

zów”, które mają pomagać w dokonywaniu wyboru²². Utrwalają one pewien typ zachowań, przyjęty w danym społeczeństwie, dzięki czemu pozwalają uniknąć rozstrzygania każdego przypadku z osobna. „Wzorzec etyczny” byłby tu więc pewnego rodzaju miarą postępowania, w odwołaniu do której jednostka winna dokonywać swoich wyborów (i choć etymologicznie pojęcie „normy” odwołuje się do przyrzędu służącego do wyznaczania miary, to można odnieść wrażenie, że Brandt najdowolniej miesza dziedzinę norm z dziedziną ideałów moralnych, które przecież również stanowią pewnego rodzaju wzorzec).

Niektórzy, na przykład Jan Grad, upatrują w systemie moralnym elementu kultury właściwej danej społeczności, niedającego się rozważać w oderwaniu od niej²³. Normy moralne, którymi kierują się członkowie danej społeczności, są więc źródłowo związane z warunkami życia wspólnoty i nie mogą być — jako element jej przystosowania się do danych warunków, ale też jako element społecznej praktyki — traktowane jako coś pochodzącego z zewnątrz²⁴.

Dotychczasowe analizy pozwalają na sformułowanie definicji normy moralnej:

²² R. Brandt: *Etyka...*, s. 155.

²³ J. Grad: *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Poznań 1993, s. 119—121.

²⁴ Por. ibidem, s. 143—144: „W naszym ujęciu funkcjonalnym porządek determinacyjny dotyczący moralności przedstawia się następująco: (1) społeczna praktyka »materialna« (produkcji, wymiany, konsumpcji) wytwarza zapotrzebowania obiektywne na taki typ przekonań moralnych, który w sposób efektywny mógłby subiektywnie ją regulować w zakresie formułujących się w jej ramach stosunków międzyludzkich [...]; (2) zapotrzebowanie na określony rodzaj przekonań moralnych formułuje się nie tylko w obrębie praktyki »materialnej«, ale wyłania je także np. praktyka obyczajowa, która polega na komunikowaniu (demonstrowaniu) pozytywnego stosunku do określonych wartości światopoglądowych, przede wszystkim moralnych, oraz komunikowaniu przynależności do określonych grup społecznych, funkcjonuje zaś [...] w trybie różnicująco-integrującym społecznie; (3) te i inne (formułujące się w innych sferach praktyki społecznej) zapotrzebowania kierowane są do kulturowych praktyk światopoglądowótórczych, które »reagują« wytwarzaniem i akceptującym respektowaniem odpowiednich przekazów światopoglądowych składających się na systemy światopoglądowe oraz pozostających we »wnętrzu« tych ostatnich systemów moralnych. Szczególnie intensywny »nacisk« funkcjonalnych zapotrzebowań na formułowanie się odpowiednich wartości moralnych powoduje powszechną akceptację (respektowanie) przekazów światopoglądowych implikujących normy moralne »żądanego« typu lub »dopasowanie się« istniejących przekazów do zapotrzebowanego zadania”. Podobnie widzi to zagadnienie T. Czeżowski, który twierdzi, że wszelkie oceny i normy odwołują się do pierwotnych ocen jednostkowych, są ich hipostazami, a więc — *implicite* — wywodzą się z moralnej *praxis* (T. Czeżowski: *Dwojakie normy*. W: *I d e m*: *Pisma...*, s. 147).

Norma moralna jest dyrektywą nakazującą pewne działanie lub zakazującą pewnego działania skierowaną do wszystkich osób spełniających pewien warunek formalny (na przykład przynależności do określonej społeczności), określającą zobowiązanie o charakterze obowiązku i (w przypadku niewywiązania się z tego obowiązku) posługującą się sankcją moralną. Norma taka reguluje zachowania członków grupy względem innych jej członków lub osób trzecich, zapewniając im jednocześnie (zwrotnie) ochronę podstawowych praw i możliwość działania.

Ideał moralny

Wypełnienie dyrektywy wyrażonej w normie moralnej nie jest jeszcze, rzecz jasna, wykonaniem wszystkiego, co w danej sytuacji zrobić można, nie jest, a przynajmniej nie musi być, działaniem najlepszym z możliwych. Jest to raczej wypełnienie pewnego minimum, które gwarantuje przetrwanie zarówno jednostki, jak i grupy, a także — jak to zostało powiedziane — zabezpieczenie podstawowych praw jednostki. Wykraczając poza owo minimum, wkraczamy w obszar czynów chwalebnych, o specjalnym znaczeniu i szczególnie ocenianych. Brandt określa taki czyn w sposób następujący: „X jest moralnie chwalebne» znaczy tyle, co »Y uczynił X, przy czym X nie wystąpiłoby, gdyby charakter Y nie był pod pewnym względem bardziej pożądany niż przeciętny; i dlatego właśnie jest rzeczą obiektywnie uzasadnioną, by Y odczuwał satysfakcję lub dumę, oraz by inni żywili wobec niego życzliwe postawy, takie jak szacunek czy podziw«²⁵.

Można wskazać dwa zasadnicze typy czynów chwalebnych: czyny supererogacyjne (czyli chwalebne *sensu stricto*) i czyny perfekcjonistyczne (doskonalące), zmierzające do osiągnięcia pełni (doskonałości) jakiejś cechy, lub szerzej, do zrealizowania ideału. Spośród tych dwóch kategorii czynów, których — jak postaram się wykazać — nie należy z sobą mieszać, bardziej interesują mnie czyny związane z dążeniem do pewnego ideału niż czyny supererogacyjne, jednak również kategoria tych ostatnich będzie pomocna w prowadzonej analizie.

²⁵ R. Brandt: *Etyka...*, s. 780.

Pojęcie ideału

Jak pisze Tadeusz Kotarbiński: „Główny regulator wszystkich naszych dziennych spraw, utarty tryb życia, od czasu do czasu przestaje nam wystarczać: nudzi się albo psuje, albo nie odpowiada już zmienionym okolicznościom, albo wreszcie pozostawia bez rozstrzygnięcia wykraczające poza jego zasięg zagadnienia. Powstaje wtedy problem świadomego samokierownictwa. Zaczynamy poszukiwać zasad, które by wiązały w karną sferę gromady niesfornych porywów, szukamy naczelnej idei organizacji własnego żywota. W ten sposób rodzą się systemy etyki mądrości życiowej”²⁶.

Podobną ideę wyraża Tadeusz Czeżowski w swym artykule *Sens i wartość życia*, pisząc, że nasze życie ma sens, jeżeli działania na nie się składające tworzą jakąś uporządkowaną całość²⁷. Sens taki powstaje zaś wraz z podporządkowaniem życia „układowi zharmonizowanych celów”²⁸ uwieńczonych ostatecznym celem życiowym, podporządkowującym sobie wszystkie pomniejsze cele. Cel taki z kolei wyznaczamy sobie, obierając „rozsądny” ideał, do którego osiągnięcia zmierzamy²⁹.

Autorzy ci zdają się rozumieć ideał moralny jako pewnego rodzaju ideę, wyobrażenie, które organizuje nasze działanie, określa sposób dokonywania wyborów. Bez tej zewnętrznej (bo niepochodzącej z obowiązku normy) dyrektywy nasze wybory moralne (a także normy) byłyby w istocie formą niepisanego prawa. Wydaje się bowiem, że jednym z elementów odróżniających kodeks prawny od moralności jest istnienie pewnej wyższej instancji moralnej, która sankcjonuje określoną hierarchię dóbr, na której strażą stoją normy. Jeśli odrzucimy tę instancję, sprowadzimy moralność i etykę wyłącznie do sfery norm, a te do ich funkcji regulatywnych względem zachowań społecznych, tu zaś znacznie skuteczniejsze — jako podlegające kodyfikacji i ope-

²⁶ T. Kotarbiński: *Ideały*. W: I d e m: *Drogi dociekań własnych*. Warszawa 1986, s. 343.

²⁷ T. Czeżowski: *Sens i wartość życia (1)*. W: I d e m: *Pisma...*, s. 176.

²⁸ Ibidem.

²⁹ W innym miejscu (*Sens i wartość życia (2)*). W: I d e m: *Pisma...*, s. 183) Czeżowski wskazuje, że rozumienie sensu życia jako dążenia do szczęścia — jak to często bywa w potocznym myśleniu — jest fałszywe. Szczęście bowiem nie jest jakąś immanentną cechą rzeczywistości, stanem rzeczy, lecz zjawiskiem towarzyszącym osiągnięciu pewnych dóbr. Tak więc prawdziwym celem życia jest — czy może raczej winno być — dążenie do pewnego dobra, którego osiągnięcie wywoła dopiero poczucie szczęścia. Wydaje się, że jest to istotny argument na rzecz teleologicznej wizji moralności.

rujące bardziej dotkliwą sankcją — muszą się okazać normy prawne. Ideał zatem wyznacza cel, ku któremu winniśmy się kierować, normy zaś w tym procesie byłyby pierwszym „znacznikiem” (zgodnie z ich etymologią)³⁰.

Dlatego też, jak się wydaje, na przykład Max Scheler w sposób jednoznaczny wskazywał na podstawowe znaczenie „teorii wzorów”, która jego zdaniem, „stanowi pierwszą przesłankę wszelkiego dalszego wartościowania”³¹. Wydaje się bowiem, że sposób określenia treści norm moralnych w danej wspólnocie, jeżeli mają one być różne od norm obyczajowych, zakładać winien jakąś ideę nadrzędną, wizję dobra lub uniwersalnego ładu, który jest wprowadzany w sferę praktyki właśnie za pośrednictwem systemu norm. Dlatego ideały takie wiążą się zwykle bądź to z nieuświadomionym jądrem kultury danej wspólnoty, bądź to z jej religijnymi korzeniami³².

Pałubicki definiuje ideał w sposób następujący: „Ideał — coś lub cechy, atrybuty kogoś lub czegoś, które czynią zadość wymaganiom człowieka, które uznane zostały jako wyraz jakiejś doskonałości, i do osiągnięcia których człowiek dąży”³³.

Podobną definicję proponuje Podsiad: „Ideał: [...] 1. To, co w najwyższej mierze czyni zadość wymaganiom człowieka i dlatego staje się przedmiotem jego dążeń.

2. Wzór doskonałości w określonej dziedzinie myśli lub działania”³⁴.

W obu tych definicjach ideał jest rozumiany jako spełnienie (w sensie całkowitej realizacji istoty) danej cechy, zalety, czy też powinności (na przykład — jak to było w koncepcji Arystotelesa — wynikającej z samego faktu bycia człowiekiem). Jednocześnie wyznacza

³⁰ Wydaje się, że część dzisiejszych społeczeństw „otwartych” ma właśnie tendencję do sprowadzania sfery moralności do układów prawnych i zależności finansowych. W społeczeństwach tych — na przykład w społeczeństwie amerykańskim — procesy atomizacji i rozpadu tradycyjnych systemów moralnych (jako ograniczonych jedynie do wąskiej grupy ludzi i stojących na przeszkodzie nieskrępowanemu mieszanu się ludzi i kultur) doprowadzają do sytuacji, w których sytuacje konfliktowe mogą być rozstrzygane jedynie na drodze odwołania się do instancji prawnej. Stąd przypadki procesów, które obserwatorom z innych kręgów cywilizacyjnych wydają się co najmniej dziwaczne.

³¹ M. Scheler: *Wzory i przywódcy*. W: I d e m: *Pisma wybrane z filozofii religii*. Przeł. G. Sowiński. Kraków 2004, s. 208.

³² Por. ibidem, s. 214, 227. Por. także Ł. Trzeciński: *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*. Kraków 2006.

³³ W. Pałubicki: *Antropologia — filozofia — etyka...*, s. 157.

³⁴ A. Podsiad: *Słownik...*, szpalta 363 (identyczna definicja w *Małym słowniku...*).

on kierunek, w którym winno zmierzać ludzkie działanie. Ideał określa doskonale spełnienie czynu, reprezentuje „obiektywne” widzenie danej powinności, podczas gdy norma, jako konstatacja ułomnej natury ludzkiej, wskazywałaby pewne minimum, którego spełnienie wymagane byłoby dla podpadania pod kategorię bycia moralnym (w sensie wartościującym).

Jak zauważa Brandt³⁵, brak dotąd badań dotyczących powstawania ideałów³⁶ (czy też szerzej: „wzorców etycznych” — by użyć terminu, którym posługuje się ten autor). Stwierdza on jednak, że ich historia w Europie poprzedza historię pisma. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że proces powstania ideałów był jednocześnie z powstaniem samej moralności³⁷.

Władysław Tatarkiewicz upatruje etymologii polskiego terminu „doskonałość” w łacińskim słowie *perfectio*, które z kolei wywodzi się od *perficio* — „dokonywać”, „doprowadzać do końca”³⁸. Autor ten podkreśla jednak, że geneza tego terminu jest zarówno łacińska, jak i grecka. W Helladzie zaś termin ten używany był przede wszystkim dla desygnatów konkretnych, co powoduje, że termin *telioes* tłumaczony bywa (na przykład przez polską tłumaczkę *Etyki nikomachejskiej* Daniełę Gromską) jako „zupełność”³⁹.

Spośród wymienianych przez Tatarkiewicza definicji dwie wydają się szczególnie istotne: „2. Doskonałe jest to, co spełnia wszystkie właściwe sobie funkcje. [...] 3. Doskonałe jest to, co osiągnęło swój cel”⁴⁰.

Wydaje się, że pojęcie ideału moralnego zwykle wiązano z pewną wizją natury ludzkiej. Natura ta zaś najczęściej postrzegana była jako swego rodzaju projekt, który człowiek winien swym życiem zrealizować. I choć samo określenie zarówno „wyjściowej” natury człowieka, jak i celu jego rozwoju miało różne ujęcie w poszczególnych stuleciach⁴¹, to jednak pewne elementy były w tym teleologicznym schemacie stałe. Po pierwsze, samego pojęcia „człowiek” używano w sposób raczej postulatyczny niż deskryptywny. Starożytne pojęcie

³⁵ R. Brandt: *Etyka...*, s. 156.

³⁶ Własną teorię ich powstawania zaproponował M. Scheler, por. *Wzory...*, s. 283.

³⁷ Por. Ł. Trzciński: *Mit...*, s. 9—26.

³⁸ W. Tatarkiewicz: *O doskonałości. Wybrane eseje*. Lublin 1991, s. 9.

³⁹ Ibidem, s. 10—11.

⁴⁰ Ibidem, s. 14—15.

⁴¹ Por. M. Ossowska: *Podstawy...*, s. 350—351. Na temat historii pojęcia doskonałości i jego przemian por. np. W. Tatarkiewicz: *O doskonałości...*, s. 31—46.

człowieka jako „zwierzęcia rozumnego”, wywodzące się od Filolaosa, oznacza nie stwierdzenie faktu, lecz raczej przepis⁴². Przepisowi temu nadawano postać ideału, którym konkretny człowiek winien się kierować i do którego realizacji winien zmierzać. Dzięki temu sposobowi życiu ludzkiemu nadawany był pewien cel, pewien sens. Tak więc pojęcie ideału, określone w ten sposób, ma związek przede wszystkim z etykami teleologicznymi.

Ideał a wzór postępowania

Wydaje się, że najczęstszą formą przedstawiania ideałów moralnych są wzory postępowania ucieleśnione w określonych postaciach. Jankowski zauważa, że takie wzory osobowe reprezentują oceny i normy charakterystyczne dla danego systemu moralnego. Mogą one, pisze Jankowski, reprezentować zarówno jakąś jedną normę, jak i stanowić przedstawienie całego systemu⁴³. Najbardziej charakterystyczne przykłady tych dwóch typów przedstawień odnaleźć można w Biblii. Dobry Samarytanin uosabia jedną tylko cechę, podczas gdy Jezus — cały system moralności nowotestamentowej.

Ossowska kwestionuje wręcz użyteczność terminu „ideał” i postuluje zastąpienie go terminem „wzór postępowania”⁴⁴. Badaczka ta określa wzór osobowy jako ludzką postać, będącą przedmiotem aspiracji określonych osób czy grup. Wzór taki wskazuje na typ (lub typy) osobowości, który w danej kulturze jest szczególnie wartościowy lub cieszy się wyjątkowym uznaniem. W tym sensie, jak zauważa Ossowska, wzory osobowe są kluczami do zrozumienia danej kultury⁴⁵.

Precyzyjne określenie wzoru osobowego podaje Barbara Mejbaum:

W wyróżnionym tu znaczeniu wzoru osobowego zawsze będzie chodziło o pewną całość, układ, system, strukturę elementów, która może być różnie wyartykułowana co najmniej na trzy sposoby:

a) jako dyspozycyjne cechy czy zachowania osoby historycznej lub fikcyjnej (Herkules, doktor Judym, Franklin, Chry-

⁴² Por. J. G a j d a: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996.

⁴³ H. J a n k o w s k i: *Przedmiot...*, s. 13.

⁴⁴ M. O s s o w s k a: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 2000, s. 10—11.

⁴⁵ M. O s s o w s k a: *Wzór demokracji*. Lublin 1992, s. 9.

stus) w różnych sytuacjach, gdzie zarówno układ właściwości osoby, jak i sytuacji będzie opisem o charakterze konceptualizacji;

b) jako układ właściwości człowieka w formie zestawu cnót, wybranego zestawu potrzeb czy postaw, nie odnoszony do konkretnej osoby (święty, rycerz, człowiek porządny);

c) jako zbiór norm określający postępowanie człowieka w różnych sytuacjach (kazuistyka). Wydaje się możliwe do prześledzenia powiązanie określonych systemów norm z układami właściwości i sytuacji wzoru osobowego (powiązanie logiczne, psychologiczne i aksjologiczne)⁴⁶.

Wzór ucieleśniony w pewnej wizji życia pełni funkcję idei kierowniczej, która pozwala w pewien sposób zorganizować własne życie, nadać mu sens. Alasdair MacIntyre w *Dziedziectwie cnoty* zwraca uwagę na doniosłość „narracyjnej jedności życia”, ujętej w formę opowieści, która umożliwia podmiotowi identyfikację powinności moralnej⁴⁷. Literackie przedstawienie życia (przy czym, zdaniem tego autora, wraz ze zmianą epoki i z postępującymi zmianami kulturowymi zmienia się literacka forma, w której owa jedność życia jest wyrażana) daje przedstawicielom danej kultury wyobrażenie właściwego dla nich życia. Bohaterowie tak rozumianych opowieści stają się jak gdyby ucieleśnieniem zasadniczych postulatów moralnych danej kultury i odgrywają istotną rolę w wychowaniu moralnym jej przedstawicieli.

Wzór postępowania jest więc nie tylko drogowskazem przydatnym w dokonywaniu wyborów moralnych i określaniu ideałów nadających cel życiu. Jest także narzędziem wychowania, elementem procesu socjalizacji. Naśladowanie danego ideału pozwala określić swoją podmiotowość, a nierzadko również pozycję w grupie. Jeśli bowiem rozpatrzeć na przykład średniowieczny ideał rycerza, to można wykazać, że służy on nie tylko samookreśleniu się danej grupy społecznej (i poszczególnych jednostek w jej ramach), lecz także sugeruje pozostałym członkom grupy właściwy stosunek do wyróżnionej tym wzorcem części społeczności (ale też określa oczekiwania grupy względem tej części)⁴⁸.

⁴⁶ B. M e j b a u m: *Kategoria wzoru osobowego. Szkic metodologiczny*. W: *Wartości a sposób życia. Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*. Red. M. Miśchalik. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979, s. 127.

⁴⁷ A. M a c I n t y r e: *Dziedziectwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa 1996.

⁴⁸ Na temat naśladownictwa por. M. O s s o w s k a: *Ethos...*, s. 16—21.

Typologia ideałów

Dokonanie typologii ideałów jest czynnością o wiele bardziej skomplikowaną niż przeprowadzenie analogicznego zabiegu w dziedzinie norm moralnych. Dzieje się tak po części dlatego, że *de facto* każda kultura i każde społeczeństwo tworzą własne, charakterystyczne dla nich, wzorce osobowe i ideały, po części zaś dlatego, że trudno byłoby wskazać kryterium, według którego klasyfikacja taka mogłaby zostać przeprowadzona.

Wydaje się, że w dziedzinie ideałów formalna klasyfikacja jest niemożliwa. Pewne typy doskonałości, które charakterystyczne są dla poszczególnych „norm moralności” (zgodnie z terminologią Biesagi), dają się oczywiście wyróżnić, jednak formalna klasyfikacji ideałów jako takich natrafia na rozmaite trudności. Jedynym rozwiązaniem wydaje się zaproponowane przez Jankowskiego rozróżnienie wzorów obrazujących całość danego systemu moralnego (które w konsekwencji można by nazwać wzorcami kompleksowymi) i pojedyncze wartości (które można określić mianem wzorców częściowych). Dystynkcja ta umożliwia określanie nadrzędności pewnych wzorców względem innych, jednak sam sposób wyłaniania się i znaczenia określonych ideałów pozostaje tu nadal niejasny.

Rozwiązanie tego problemu i niejaka wskazówkę co do możliwej klasyfikacji treściowej ideałów podaje w cytowanej pracy Max Scheler. Twierdzi on, że systematykę „modeli wzorów” należy wiązać z podstawowymi wartościami określającymi ludzkie sposoby działania. Identyfikując owe idee podstawowe z wartościami luksusowymi, cywilizacyjnymi, witalnymi, kulturowymi i religijnymi, zwraca uwagę na odpowiadające im pięć podstawowych typów wzorców: artysty życia, ducha przywódczego cywilizacji, bohatera, geniusza i świętego⁴⁹. Tak rozumiane wzory należy zatem traktować w myśl cytowanego ujęcia Tatarkiewicza jako dopełnienie, czy też realizację owych podstawowych wartości. Tym jednak, co wydaje się tu szczególnie istotne, jest podkreślana przez Schelera ich funkcja, polegająca na wskazywaniu kierunku realizacji określonych norm. Spełnienie, które wartości osiągają w postaciach mitycznych, jest punktem odniesienia dla wszystkich, którzy są zaangażowani w realizację określonej wartości. Zatem, świadomie lub nie, ocena działania takiego zaangażowanego podmiotu dokonuje się zawsze w odniesieniu do wzorca, ideału, a nie do przyjętej w danym kontekście społecznym i kulturowym normy.

⁴⁹ M. Scheler: *Wzory...*, s. 216.

Jeśli zatem przyjąć optykę proponowaną przez niemieckiego filozofa, to należałoby uznać, że dla poznania etosu danej kultury czy wspólnoty należy rozpoznać przede wszystkim nie zespół norm, którymi kierują się jej członkowie, lecz zestaw wzorów, personifikowanych we właściwej owej wspólnocie kulturze i religii, które wskazują podstawowe kierunki kanalizacji ich aktywności.

Supererogacja

Geneza problemu i chrześcijańska koncepcja supererogacji

Osobną kategorią opisującą szczególny rodzaj czynów chwałebnych moralnie jest supererogacja. Wydaje się, że w pewnym sensie jest to kategoria umieszczająca dany postępek pomiędzy normą a ideałem. Choć autor jedyne w literaturze polskiej opracowania na ten temat Andrzej Maciej Kaniowski⁵⁰, zdaje się wiązać czyny supererogacyjne z realizacją pewnej wizji ideału moralnego, jest to — jak postaram się wykazać — rozumowanie błędne. Łączność kategorii chwałebności i dobrowolności, którymi opisuje omawiany autor czyn supererogacyjny, wskazuje właśnie na — z jednej strony — niezależność od sankcji właściwej obowiązkowej normie moralnej, z drugiej zaś nie muszą wcale oznaczać realizacji ideału, będąc jedynie dobrowolnym czynem, który rozpatrywany jest w kategoriach chwałebności. Kwestię tę omówię dokładnie w ostatnim fragmencie niniejszego podrozdziału. Zacząć jednak należy od przedstawienia i scharakteryzowania samej koncepcji supererogacji.

Genezy terminu „supererogacja” upatruje Kaniowski w Biblii⁵¹, a dokładniej: w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie: „[...] wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: »Miej o nim staranie, a jeśli

⁵⁰ A. M. K a n i o w s k i: *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*. Warszawa 1999.

⁵¹ Chodzi tu właściwie o samo powstanie terminu „supererogacja”, nie o problem uczynków wykraczających poza potocznie rozumiany obowiązek. Ten bowiem, co zresztą zauważa Kaniowski, jest tematem rozważań znacznie wcześniejszych. Por. ibidem, s. 26—27. Mówiąc o genezie, ma tu raczej omawiany autor na myśli pojawienie się problemu w koncepcjach nowożytnych niż jego genezę *sensu stricto*.

co więcej wydasz [*quodcumque supererogaveris* — A.M.K.], ja oddam tobie, gdy będę wracał»⁵².

Pierwotny sens terminu *supererogare* oznacza, jak stwierdza Kaniowski, „wyplacanie ponad należność”⁵³. Samą przypowieść katolicycy teologowie moralni⁵⁴ uważali nie za wykładnię doktryny supererogacji, lecz za jej przykład. Brak bowiem w niej tych elementów, które decydują o chwalebnym, ponadobowiązkowym charakterze czynów supererogacyjnych. W doktrynie katolicyzmu⁵⁵ bowiem supererogację definiuje się następująco: „Supererogacja, czyny supererogacyjne — czyny cnotliwe (*virtuous acts*) wychodzące ponad to, co jest wymagane przez obowiązek czy zobowiązanie. Porównujemy je z innymi uczynkami nie na zasadzie porównywania dobra ze złem, lecz porównywania uczynków lepszych z dobrymi”⁵⁶.

Chrześcijańska doktryna czynów chwałebnych zasadza się na fundamentalnym podziale na „obowiązki” i „rady”. „Obowiązki” to nakazy, wyrażone przede wszystkim w postaci Dekalogu, tworzące pewien rodzaj podstawowego prawa, które każdy chrześcijanin winien respektować, by zasłużyć na zbawienie, czy podpadanie pod kategorię moralności w ogóle (przy czym termin „moralne” jest w tym wypadku — jak można przypuszczać — używany w aspekcie wartościującym, nie deskryptywnym). Rady nie wynikają ze zobowiązania, są raczej dodatkowym, „ponadplanowym” wypełnieniem Boskich przykazań, mającym na celu wytworzenie pewnego rodzaju „nadwyżki” łaski w stosunku do tej, która zostanie udzielona „zwykłym” wiernym.

Czyn supererogacyjny jest więc właściwie, zgodnie z interpretacją Kaniowskiego, odpowiednikiem czynu cnotliwego. Rozpatrując relację między cnotą a prawem, autor ten zauważa, że jednoznaczne oddzielenie tych dwóch kategorii nie jest bynajmniej oczywiste. Jeżeli bowiem na mocy prawa natury każda istota winna kierować się wzglę-

⁵² Łk 10, 35. Cytaty biblijne za *Biblią Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginałów*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań—Warszawa 1980. Podaję za: A.M. Kaniowski: *Supererogacja...*, s. 25.

⁵³ A.M. Kaniowski: *Supererogacja...*, s. 25.

⁵⁴ To właśnie katolicyzm jest tym nurtem w chrześcijaństwie zachodnim, w którym mogła się pojawić koncepcja supererogacji; protestantyzm, ze względu na pewne różnice doktrynalne, nie dopuszcza możliwości istnienia czynu wykraczającego poza obowiązki. Por. *ibidem*, s. 55—67.

⁵⁵ Dla pewnej wygody, przy świadomości uwag poczynionych w poprzednim przypisie, terminów „chrześcijaństwo” i „katolicyzm” będę używał zamiennie.

⁵⁶ J. Hennesy: *Supererogation, Works of*. In: *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. New York 1967, s. 810. Podaję za: A.M. Kaniowski: *Supererogacja...*, s. 21.

dem na właściwą sobie formę, to człowiek powinien bezwzględnie podporządkować swe życie wymogom rozumu. Wówczas osiągnięcie doskonałości, do której prowadzą czyny cnotliwe, winno być uznane za podlegające powinności. W tym sensie uczynki supererogacyjne byłyby *de facto* tożsame z działaniami przepisany mi powinnością. Jest to jednak — jak zauważa Kaniowski — tylko jeden punkt widzenia. Pisze on: „Z punktu widzenia cnoty i dążenia do doskonałości spełnianie cnotliwych uczynków musi być widziane jako coś zgodnego z naturą, a zatem należałoby je uznać za wymagane przez naturalne prawo moralne. Ponieważ jednak człowiek nie jest istotą doskonałą, i to jest drugi punkt widzenia, nie jest bowiem istotą czysto rozumną, istnieć mogą uczynki cnotliwe, których spełnienia nie może się domagać ani naturalne prawo moralne, ani też prawo Boskie. Odnosi się to tym bardziej do pozytywnego prawa ludzkiego, które może najwyżej żądać spełnienia niektórych cnotliwych uczynków, tych mianowicie, które odnoszą się bezpośrednio bądź pośrednio do wspólnego dobra pojmowanego jako sprawiedliwość i pokój”⁵⁷.

Możliwość obrony koncepcji supererogacji (przynajmniej w ramach tak zarysowanej koncepcji) wiąże się z ustanowieniem pewnego rodzaju hierarchii godności moralnej, osiąganej ze względu na stopień doskonałości. W przeciwnym razie uczynki supererogacyjne byłyby pozbawione sensu.

Świecka koncepcja supererogacji

Andrzej Kaniowski, rozpatrując problem supererogacji z punktu widzenia współczesnych koncepcji deontycznych, wskazuje, że rozróżniają one trzy klasy czynów moralnych: nakazane, zakazane i moralnie obojętne. Na tym tle podstawowym pytaniem, jakie się nasuwa, jest pytanie o granicę między uczynkiem supererogacyjnym a uczynkiem obowiązковым. Przeprowadzenie takiej linii demarkacyjnej pozwoliłoby, zdaniem omawianego autora, na przetworzenie klasyfikacji trójczłonowej w klasyfikację czwórczłonową, która obejmowałaby również czyny supererogacyjne.

Granice taką, zdaniem Kaniowskiego, można wytyczyć, przyjmując za kryterium kategorię „zdrowego rozsądku” i rozpatrując wynikający z przyjęcia tej kategorii (jako kryterium działania) cało-

⁵⁷ A.M. Kaniowski: *Supererogacja...*, s. 51.

kształt okoliczności jako czynnika, który może w pewnych sytuacjach spowodować ustanie obowiązku. Owo „zdroworozsądkowe” określenie granic obowiązku oznacza uwzględnienie tych wszystkich zewnętrznych elementów, które mogą spowodować, że wypełnienie obowiązku lub kontynuacja wynikającej z niego sekwencji działań są zagrożeniem podmiotu wykonującego daną czynność, bądź przypadku, gdy zamierzony efekt działania nie rekompensuje poniesionych strat⁵⁸. W związku z tym Kaniowski stwierdza: „Całokształt okoliczności działania, ku którym kieruje się uwaga badaczy, okazuje się czynnikiem wytyczającym granice obowiązkowi. Z tego punktu widzenia supererogacją jest każdy akt, który jest, po pierwsze, moralnie dobry oraz, po drugie, ze względu właśnie na całokształt okoliczności zasługuje na pochwałę, atoli jego niespełnienie nie pociągnie za sobą moralnej nagany”⁵⁹.

U podstaw tak zarysowanej koncepcji supererogacji leży, podobnie jak to miało miejsce w koncepcji chrześcijańskiej, pewien dualizm optyk, przez których pryzmat ujmowany jest działający podmiot. Z jednej strony bowiem określany jest on jako jednostka ułomna, o której wiadomo, że nie uda się jej pozbyć swojej własnej niedoskonałości i zła istniejącego w świecie. Z drugiej jednak strony panuje niezgoda na taki stan rzeczy⁶⁰. Niezgoda taka, wyrażona w czynie supererogacyjnym, nabiera „moralnej doniosłości”⁶¹, jest podjęciem wyzwania wyjścia poza obowiązek (lub wypełnienia go w wyjątkowo niesprzyjających okolicznościach). Czyn taki, jak pisze Kaniowski, „zasługujący na pochwałę”, definiuje on, odwołując się do kategorii chwalebności⁶².

Zatrzymać się należy również nad ową pochwałą, którą omawiany autor zdaje się rozumieć jako coś przekraczającego swą mocą określenie „dobry”. Pochwała miałaby więc być sposobem wyrażenia aprobaty czynu supererogacyjnego, jednak przyjęcie takiego jej określenia oznacza wyjście poza dystynkcję „dobre — złe” i przyjęcie istnienia kontinuum, którego te dwa terminy byłyby jedynie specyficznymi bądź charakterystycznymi elementami. Również w języku potocznym,

⁵⁸ Ibidem, s. 148. Można jednak zwrócić uwagę na fakt, że takie zdefiniowanie obowiązku jest tylko jednym z możliwych, bo jeśli okoliczności np. zagrażają życiu podmiotu zobligowanego do wykonania danego obowiązku, to można postawić pytanie, czy okoliczności te *de facto* tego obowiązku nie znoszą. Trudno bowiem byłoby wskazać rację utrzymującą status obowiązku w sytuacji zagrożenia życia.

⁵⁹ Ibidem, s. 149.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 152.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem, s. 143—146 i 160—164.

zdaniem Kaniowskiego, dokonujemy wartościowania z uwzględnieniem różnych form cieniowania, co obrazuje na przykład sam fakt orzekania o chwalebności danego czynu (także w kategoriach orzekania codziennego, pozbawionego teoretycznych podstaw). Uznanie istnienia kategorii czynów supererogacyjnych oznacza więc w istocie zgodę na uznanie dystynkcji „dobry — zły” za niewystarczającą do pełnego opisu działań moralnych⁶³. To zaś prowadzi, jak twierdzi Kaniowski, do konieczności określenia tego, co w istocie stanowi przedmiot oceny moralnej: podmiot działający, czy też sam akt.

Kaniowski zwraca uwagę na fakt, że rozważając akt działania moralnego, możemy go ujmować dwojako. Po pierwsze — może on być rozpatrywany jedynie ze względu na swój zewnętrzny aspekt, czyli — jak powiada omawiany autor — „obiektywnie”⁶⁴. W drugim wypadku w ocenie aktu bierze się pod uwagę również przynajmniej niektóre momenty subiektywne: intencje, motywy *etc.*⁶⁵. Po drugie — pisze Kaniowski — również podmiot moralny można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: bądź to w odniesieniu do takich właśnie momentów subiektywnych, bądź kładąc akcent na jego stałe dyspozycje: cechy charakteru, cnoty *etc.*⁶⁶.

W ocenie aktu supererogacyjnego — twierdzi Kaniowski — dokonujemy oceny nie tylko aktu, ale również podmiotu⁶⁷. Tylko po rozpatrzeniu wszystkich czterech podanych aspektów czynu moralnego można w pełni ocenić taki czyn. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że autor ten nie tylko wydaje się łączyć aksjologiczny i deontologiczny wymiar danego czynu, ale również — w wyniku wprowadzenia kategorii chwalebności — rozpatruje czyn niejako w trzech aspektach⁶⁸.

Czyn taki nie może być — zdaniem Kaniowskiego — opisywany za pomocą kategorii obowiązku, lecz kategorii powinności. Czyn supererogacyjny bowiem nie może być nakazany (nie byłby wówczas czynem supererogacyjnym), lecz co najwyżej zalecany. Jego podjęcie, czyli podjęcie zobowiązania wynikającego z owej powinności właśnie, przypisuje omawiany autor pewnej naturalnej dyspozycji, charakterystycznej dla wąskiego grona, którą za Kantem nazywa „uczuciem moralnym”⁶⁹.

⁶³ Ibidem, s. 154—156.

⁶⁴ Ibidem, s. 157.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, s. 161.

⁶⁸ Ibidem, s. 170—171.

⁶⁹ Ibidem, s. 162—165.

Wprowadzenie idei „uczucia moralnego” i zastąpienie obowiązku, jako źródła czynu supererogacyjnego, powinnością powoduje, zdaniem Kaniowskiego, konieczność przeformułowania podstawowego pytania. Konieczność ta wypływa z problemu ujęcia przedmiotu takiej powinności.

W klasycznych koncepcjach moralnych podstawowe zagadnienie sprowadzało się do pytania: Co powinienem uczynić? bądź: Jakim powinienem być?⁷⁰. Jednak, jak zauważa Kaniowski, takie sformułowanie problemu moralności stanowi jedną z głównych przyczyn problemów, jakich przysparza uchwycenie istoty czynów supererogacyjnych⁷¹. Zdaniem tego autora, trafniejsze jest sformułowanie pytania o pożądany stan rzeczy: „Jaki stan rzeczy powinien mieć miejsce? albo dokładniej rzecz biorąc: jaki stan rzeczy nie powinien mieć miejsca?”⁷². Taka przemiana przedmiotu moralności pozwala Kaniowskiemu na sformułowanie idei „powinności ontologicznej”, której genezy można upatrywać w ujęciu kantowskim⁷³. Owo przeformułowanie pozwala, zdaniem tego autora, na „odciążenie” podmiotu moralnego, któremu w ten sposób zostaje nadana wolność potrzebna do orzekania o chwalebności czynu. Jednocześnie obowiązek działania na rzecz właściwego *status quo* zostaje zastąpiony powinnością uwzględniającą warunki działania i ludzką słabość. W tym też bierze swój początek dwojaka postać supererogacji: „Jedna postać supererogacji polega na tym, że podmiot podejmuje się realizacji powinności ontologicznej, która nie ma żadnego konkretnego adresata i dlatego nikt nie zostaje zmuszony do poczuwania się do tego, że to on swym zaniechaniem bądź działaniem jest współodpowiedzialny za zaistniały, negatywnie postrzegany stan rzeczy, który nie powinien mieć miejsca. W wypadku drugiej postaci supererogacji mamy do czynienia z realizacją przez podmiot wyraźnie zaadresowanego doń obowiązku w sytuacji istnienia przeszkód w jego dopełnieniu”⁷⁴.

Tak określona supererogacja jest, zdaniem Kaniowskiego, pojęciem-hybrydą, które będąc określanym dwojako — przez odwołanie do

⁷⁰ Ibidem, s. 395.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem, s. 394—400 i 377—378. Przełamanie „egocentrycznego punktu widzenia”, jak chce widzieć Kaniowski tradycyjny schemat moralny, wydaje się jedynie pozorne. Jeśli bowiem przeformułujemy podstawowe pytanie moralności zgodnie z zaleceniem tego autora, to możemy też zadać pytanie o podstawę, na której opieramy swoją wizję pożądanego stanu rzeczy, a to z kolei przywraca ów egocentryczny stan rzeczy.

⁷⁴ Ibidem, s. 400.

imperatywów deontologicznych z jednej i do konkretnych warunków działania z drugiej strony — nie może mieć statusu samoistnej kategorii oceny czynów moralnych⁷⁵.

Między normą a ideałem

Andrzej Kaniowski, wprowadzając kategorię chwalebności na użytek opisu czynów supererogacyjnych, rozszerza typowy deontyczny zestaw czynów moralnych tak, że zawiera on już cztery ich rodzaje: czyny nakazane, czyny zakazane, czyny obojętne i czyny zalecane (supererogacyjne). Wydaje się jednak, że nie zauważa omawiany autor pewnej istotnej różnicy między dwoma kategoriami czynów: czynami supererogacyjnymi a czynami wykraczającymi poza obowiązek, ale nakierowanymi na realizację jakiejś formy ideału (doskonalącymi).

Kaniowski, podążając niejako za ujęciem tomistycznym, uznaje czyn wykraczający poza obowiązek za zbieżny z realizacją ideału. Wyjście poza obowiązek bowiem, jak pisze⁷⁶, zarówno w etyce religijnej, jak i świeckiej, wyznacza pewne stopnie doskonałości, które nie są możliwe do osiągnięcia bez takiego wyjścia. Można przypuszczać, że zbieżność ta ma swój początek w przyjęciu schematu myślenia wywodzącego się z etyki religijnej, w której cała sfera moralności jest w istocie związana z określonym sposobem życia, zakłada pewną ogólną postawę moralną. W tym sensie rozróżnienie nakazów i rad, a co za tym idzie — sfery minimum i sfery maksimum (sfery ideału), jest w istocie wyłącznie skalowaniem pewnego zalecanego typu moralnego — nawet pozostając jedynie na poziomie norm, jednostka realizuje pewien zalecony ideał życia, funkcjonuje — jak to nazywa Kaniowski, przywołując kategorie zaproponowane przez J.O. Hannaya⁷⁷ — w ramach *lower Christian life*, w odróżnieniu od *higher Christian life*, które oznacza pewien większy wysiłek moralny. W etyce chrześcijańskiej wyjście poza obowiązek jest więc rozumiane w sposób właściwy dla przedstawionej wcześniej interpretacji przypowieści o bogatym młodzieńcu.

⁷⁵ Ibidem, s. 385.

⁷⁶ Por. ibidem, s. 81.

⁷⁷ Ibidem, s. 69.

Ale w odniesieniu do etyki świeckiej takie ujednolicenie supererogacji i ideału jest nieuzasadnione. Jeśli bowiem na przykład poruszając się w obrębie klasycznego schematu moralnego, jednostka dokonuje pewnego czynu ze względu na swoją doskonałość, realizuje tym samym ideał. Nie jest to jednak tożsame z realizacją czynu supererogacyjnego. Można bowiem wskazać czyny, które nie służą doskonaleniu jednostki, a mimo to są czynami chwalebnymi (czynem takim, jak się wydaje, może być właśnie realizacja „powinności ontologicznej”, niemającej żadnego określonego adresata i niewypływającej z miłosierdzia czy innej formy nakierowania „poczucia moralnego” na inne jednostki). A jeśli tak, to można wprowadzić piąty element klasyfikacji czynów moralnych, które składałyby się z: czynów nakazanych (w sensie pewnego minimum, wymaganego dla podpadania pod kategorię bycia moralnym w sensie wartościującym), czynów zakazanych, czynów obojętnych, czynów zalecanych (supererogacyjnych) oraz czynów perfekcjonistycznych (przy czym ów postulat ma tu inną moc i inne znaczenie niżli zalecenie; chodzi tu raczej o czyny, których realizacja ma związek z realizacją jakiejś formy ideału, na przykład natury ludzkiej rozumianej jako projekt). Oczywiście, dodanie piątego elementu do tej klasyfikacji staje się możliwe jedynie przy założeniu, że dążenie do realizacji ideału (wypełnienia natury ludzkiej) nie jest obowiązkowe, co może podlegać dyskusji. Niemniej jednak, choć Kaniowski poświęca wiele miejsca kwestii przeprowadzenia granicy między supererogacją a obowiązkiem, to należałoby też określić różnicę między przedstawionym tu rozumieniem supererogacji a ideałem moralnym. Jeśli zaś moje rozumowanie jest poprawne, to supererogacja lokuje się pomiędzy normą rozumianą jako pewne minimum, a ideałem.

Typy powinności związane z normami i ideałami

Z przeprowadzonych rozważań wynika trójklasowa klasyfikacja czynów moralnych w sensie normatywnym. Po pierwsze, mamy do czynienia z czynami nakazanymi, obowiązkowymi. Spełnienie czynu przepisanego normą rozumianą jako probierz bycia moralnym (w sensie wartościującym) stanowi dla grupy sygnał możliwości „współpracy” z daną jednostką, jest swoistą gwarancją poszanowania praw niezbędnych do istnienia samej grupy. Jak się wydaje, to dopiero moralna natura człowieka pozwala na właściwe funkcjonowanie

społeczności. „Właściwe” znaczyłoby tu: zabezpieczające podstawowe prawa i pozwalające na realizację własnych potencjalności, a przy proponowanej interpretacji Schelera oznaczałoby to również: zgodne z fundamentalnym wymiarem ludzkiego działania.

Spełnienie dyrektywy przepisanej normą nie wypełnia jednak powinności ontologicznej. Część teoretyków, jak na przykład reprezentujący nonnaturalizm Moore, definiuje obowiązek jako czyn, który przynosi we wszechświecie więcej dobra niż inny możliwy w danej sytuacji⁷⁸. Tak więc, stosując dość radykalne podejście, można by uznać, że dopiero spełnienie powinności ontologicznej (rozumianej jako osiągnięcie pożądanego stanu rzeczy) jest wykonaniem czynu dobrego.

Jak jednak podkreślał Kaniowski, należy zwrócić uwagę na ograniczoność, ułomność natury ludzkiej. Nie każdy bowiem jest w stanie poddać tak szeroko pojętemu obowiązkowi. Próba utrzymania powinności ontologicznej jako jedynie wiążącej narażałaby się na zarzut nadmiernego rygoryzmu i zerwania z realiami życia. Maria Ossowska, idąc za rozróżnieniem Moore’a, wyróżnia dwa znaczenia terminu „powinien” i w konsekwencji dwa rodzaje norm. Z jednej strony można wskazać „reguły obowiązku” (*rules of duty*), z drugiej — „reguły ideału” (*ideal rules*): „W jednym wypadku człowiek »powinien« być takim a takim albo powinien zachować się tak a tak tylko wtedy, jeżeli może, drugie »powinien« nie bierze w ogóle owej możliwości pod uwagę”⁷⁹.

Znamienne jest, że Ossowska nie wymienia tu dwóch różnych typów powinności, lecz raczej pewną formę „stopniowania” powinności jako takiej. W nawiązaniu do Kaniowskiego można wskazać powinność ontologiczną, jako właściwy przedmiot powinności, natomiast dystynkcja norma — ideał byłaby jedynie opisem jej stopni. Podobne stanowisko prezentuje Richard Brandt. Zwraca on uwagę na pewną obiektywność w definiowaniu powinności moralnej⁸⁰, stwierdzając jednocześnie, że jest to podstawa do mówienia o powinności moralnej o różnym natężeniu. Nawet w potocznym użyciu języka często, zdaniem tego autora, mówimy o różnej sile obowiązku. To zaś, pisze Brandt, ustanawia niejako „podwójną” instancję obowiązku moralnego — jesteśmy zobowiązani coś zrobić, gdy „poczucie obowiązku

⁷⁸ Por. R. Brandt: *Etyka...*, s. 602—603.

⁷⁹ M. Ossowska: *Podstawy...*, s. 118.

⁸⁰ R. Brandt: *Etyka...*, s. 608—609: „»X jest moralnie zobowiązany zrobić A« znaczy tyle, co »jest obiektywnie uzasadnione, by X czuł się zobowiązany zrobić A, oraz by inni żądali, aby zrobił A« [...]”.

(łącznie z tendencją do czucia się winnym, jeśli się doń nie zastosujemy) jest obiektywnie uzasadnione⁸¹, ale też gdy obiektywne uzasadnienie ma roszczeniowa postawa innych wobec nas.

Tak więc nie można mówić o typach powinności związanej z normami lub ideałami jako o czymś przedmiotowo, istotowo różnym. Chodzi tu raczej o rozróżnienie ilościowe, gradację siły. W związku z tym nie ma dwóch różnych (przedmiotowo) typów sankcji moralnej związanej z dystynkcją norma — ideał. Wymagany, obowiązkowy może być jedynie czyn, którego wykonanie leży w mocy danej jednostki. Jego zaniechanie wiąże się przede wszystkim z zewnętrznym wymiarem sankcji. W przypadku zaniechania czynu chwalebnego sankcja moralna może mieć jedynie charakter wewnętrzny (często wyobrażony).

Co więcej, jeśli przyjąć optykę właściwą etyce cnót, to różnica między koncepcją czynu perfekcjonistycznego a czynu supererogacyjnego staje się jeszcze bardziej klarowna. Wydaje się bowiem, że koncentracja na idei powinności ontologicznej, a więc niejako elemencie metafizycznym, niezależnym od podmiotu działania, wprowadza pewne zamieszanie w rozróżnieniu czynów supererogacyjnych i czynów perfekcjonistycznych. Doskonałość musiała by tu wszak dotyczyć pewnego idealnego stanu rzeczy, a drogi jego osiągnięcia musiałyby pozostać nieznane. Tymczasem właściwa etyce cnót koncentracja na podmiocie prowadzi wprost do idei doskonałości osoby, zawiera zatem zarówno pewną wizję ułomności człowieka, jak i pewien element dydaktyczny, opis drogi, którą człowiek powinien przebyć, zmierzając do doskonałości (można argumentować, że etyki starożytne są w istocie w dużej mierze właśnie opisami takiej transformacji). Dopiero na tej podstawie proponowane rozróżnienie staje się jasne. Człowiek, dokonując czynu chwalebnego, może się kierować bądź to przesłanką perfekcjonistyczną, chęcią dotrzymania najwyższych standardów, utrwaloną w odpowiedniej cnocie charakteru (a więc intencją utrwalenia owej cnoty), bądź to zamiarem istotnej zmiany *status quo* niezależnym od głównych kierunków swojej aktywności⁸².

⁸¹ Ibidem, s. 609.

⁸² Oczywiście, można tej argumentacji postawić zarzut, że dokonując takiego czynu supererogacyjnego, podmiot wykazuje cnotliwość charakteru. Wydaje się jednak, że cecha ta jest tu w pewien sposób zapośredniczona, a cnotliwość charakteru stanowi jedynie kontekst podjęcia działania. Tymczasem w ramach etyki cnót działanie, zgodnie z ujęciem Arystotelesa, podejmowane jest właśnie ze względu na cnotę. Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. G r o m s k a. Warszawa 1982, II, 4, 1105 a, s. 52.

Wnioski: normy i ideały

Zasadniczym kryterium dzielącym ideały i normy jest funkcja, jaką pełnią one w systemie moralnym (przy czym pod pojęciem „system moralny” należałoby tu rozumieć nie właściwy etyce filozoficznej uporządkowany zespół zdań dotyczących moralności, lecz każdy taki zespół, a więc całokształt norm, ideałów i sposobów wartościowania, charakterystycznych dla danej społeczności). Normy są immanentnym elementem życia wspólnotowego, pojawiają się bodaj na najniższych szczeblach rozwoju kultury ludzkiej, a ich zasadniczym zadaniem jest regulacja stosunków międzyludzkich przez określanie zachowań obowiązkowych i zakazanych. Ideały stanowią swego rodzaju „nadbudowę” sfery norm. Ich zadaniem jest dostarczanie wzorca, punktu odniesienia dla norm i formułowanych ocen. Szerzej — dostarczają one wzorca pożądanego dla danej wspólnoty typów osobowych i zachowań, określają „charakter” społeczności i (przynajmniej po części) jej nastawienie względem innych grup.

Drugie kryterium różniące sferę norm od sfery ideałów stanowi zakres ich obowiązywania. Podczas gdy do przestrzegania norm zobowiązani są wszyscy członkowie grupy, realizacja ideałów właściwa jest elicie, która zdoła się wznieść ponad partykularyzm z jednej i regulatywny charakter sfery norm z drugiej strony. Jednocześnie elita ta określa kierunek, w którym winno zmierzać działanie moralne pozostałych członków grupy. Hierarchia godności moralnej musi, siłą rzeczy, być związana z pewną nierównością statusu poszczególnych jednostek, to bowiem z pojęcia elitarności, jak się wydaje, wynika pewna perswazyjna moc.

Elementem łączącym normy i ideały jest ich komplementarny charakter w obrębie systemu moralnego. Wydaje się bowiem, że kategorie te są nie tylko znacznikami pewnego spektrum powinności, lecz także wskazówkami dotyczącymi istnienia samej powinności moralnej jako odrębnej od powinności obarczonej sankcją prawną czy obyczajową. Jeśli bowiem nawet traktować sferę ideałów jako nadbudowę norm, to należy zauważyć, że ów „naddany” charakter jest związany z optyką praktyczną. Tymczasem, jeśli rozpatrywać rzecz zgodnie z ujęciem Schelera, to sfera ideałów, a więc „dopełnień” norm, okazuje się źródłowa dla możliwości określenia treści norm. W przeciwnym wszak razie konieczne byłoby, jak się wydaje, przyjęcie, że normy moralne mają charakter jedynie konwencji.

Zatem łączność między sferą norm i sferą ideałów (zapośredniczona niejako przez czyny supererogacyjne) stanowi w istocie o możliwości spójności logicznej systemu moralnego i możliwości jego odniesienia do szerszej wizji człowieka.

Piotr Machura

Moral norms, moral ideals and supererogation

Keywords: moral norm, moral ideal, moral example, supererogation

S u m m a r y

The aim of the paper is to investigate into the relations between basic moral categories, namely those of norms, ideals and supererogation. I discuss, firstly, the ways of understanding these categories, secondly, how moral acting can be described using them and thirdly, how they relate within certain moral system. Yet, what is of a special importance is the relation between norms and ideals and their complementary character. For it might be argued that omission of one these categories may lead to posing important limitations on the possibilities of grasping certain moral issue adequately (on a descriptive level) and setting the full range of possible solutions (on normative level). Hence, I argue that to resign from two-level form of moral analysis may lead to the atrophy of the very idea of ethics itself.

Piotr Machura

Moralische Normen, Ideale und Supererogation

Schlüsselwörter: moralische Norm, Ideal, moralisches Vorbild, Supererogation

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist, die Wechselbeziehung zwischen den Grundkategorien der Moralpostulate: Normen, Idealen und Supererogationsempfehlungen zu untersuchen. Es wird untersucht: auf welche Weise werden diese Kategorien verstanden, welche moralische Handlungen sind dank der Anwendung von diesen Kategorien möglich und wie sind die gegenseitigen Relationen zwischen den Kategorien im Bereich des Moralsystems. Von besonderer Bedeutung ist aber die Relation zwischen den Normen und Idealen und die These von deren komplementären Charakter. Wenn man zwar im Bereich des Moralsystems eins von den untersuchten Elementen auslässt, wird man sowohl bei adäquater Beurteilung eines bestimmten moralischen Problems (auf deskriptiver Ebene), wie auch bei Bestimmung eines vollen Spektrums von normativen Empfehlungen wesentlich begrenzt. Infolgedessen kann das Verzichten auf zweiflächige Weise der Untersuchung von moralischen Problemen sogar zur Atrophie der ethischen Idee selbst führen.