Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. X, fasc. 4 (2015)

WITOLD M. NOWAK
Uniwersytet Rzeszowski

Dobro i wzory osobowe

Wstęp

Celem artykułu jest analiza roli, jaką wzory osobowe — osobowe konkretyzacje wartości — odgrywają w ludzkim życiu moralnym. Zagadnienie wzorów osobowych jest w większości nurtów etyki współczesnej charakterystycznie nieobecne. Wiele nurtów etyki współczesnej stawia pytanie o słuszność zasad etycznych lub/i o konsekwencje działań ludzkich, traci zaś z oczu lub z założenia odrzuca kwestię, *jakimi* ludźmi dobrze *być*. Jeśli jednak pojąć etykę jako naukę o dobrym życiu, wtedy pytanie o wzory osobowe pojawia się nieuchronnie[1]. Wzory takie — przykłady osób, które realizowały lub realizują dobre życie — są bowiem żywymi dowodami na możliwość życia udanego. Jako takie skupiają uwagę, budzą nadzieję, zagrzewają, dowodzą. Są przeciwieństwem antywzorów, które pokazują — znów na naocznym przykładzie — czym jest życie złe, zmarnowane, chybione[2].

Rozpocznijmy rozważania od kwestii dobra. Abstrahuję tu relacji między filozofią dobra i — formułowaną od drugiej połowy XIX w. — filozofią wartości. I jedna, i druga uznaje bowiem, że istoty ludzkie poruszają się w przestrzeni

[1] Restytucję rozumienia etyki jako nauki *good life* odnajdujemy dziś na przykład u A. MacIntyre'a i Ch. Taylora. Obaj polemizują z analityczną filozofią moralności zogniskowaną na uzasadnianiu wyborów moralnych, a w filozofii polityki wspierają komunitaryzm. Obaj krytykują także niektóre odmiany analitycznej filozofii moralności za nadmierne skupienie się na języku moralności i problemach technicznych oraz zaniedbywanie fundamentalnej dla etyki kwestii dobrego życia. MacIntyre i Taylor bywają też zaliczani do przedstawicieli etyki cnót, która na miejsce pytania „co powinienem czynić?" stawia pytanie „jaki powinienem być?" i skupia się na cnotach składających się na dobry charakter.

[2] Warto przypomnieć, że greckie słowo *amartia*, będące antycznym odpowiednikiem chrześcijańskiego pojęcia grzechu, oznacza tyle co „chybienie celu". Owo „chybienie" odnosi nas do starożytnej koncepcji natury ludzkiej jako czegoś danego, wpisanego w wielką ontoteologiczną strukturę, w ramach której każdy byt — również istoty ludzkie — realizować powinien zadany mu cel (*telos*). Człowiek w tym ujęciu jest dobry, wtedy gdy ów cel realizuje.

© for this edition by CNS

moralnej. Oznacza to, że ludzie pytają o dobro i zło swoich czynów, a także o to, czemu — jakim dobrom — warto poświęcić życie, aby było ono życiem udanym. Poruszanie się w przestrzeni moralnej oznacza ponadto zdolność istoty ludzkiej do stawiania pytania o dobro lub zło samego bycia. Pytanie to obejmuje pytanie o dobro lub zło życia ludzkiego jako takiego — stawiane na przykład w sytuacjach wyjątkowego natężenia cierpienia — lecz nie jest z nim zamienne. Filozofia inspirowana chrześcijaństwem rozstrzygała kwestię dobra bycia „pozytywnie", ujmując dobro jako jedno z transcendentaliów, zatem jako zamienne z samym bytem (*esse est bonum*), zło zaś traktując jako brak doskonałości bytu i przypisując mu sens moralny dopiero w znaczeniu pochodnym. Zalążek tego myślenia przyniósł już platonizm, gdzie dobro to po prostu najwyższe określenie bytu. Ten potężny i wpływowy nurt myślenia ma skromną jedynie przeciwwagę w innym nurcie, pesymistycznym, zgodnie z którym bycie jest złe i dlatego lepiej nie być aniżeli być. Początki takiej interpretacji bycia odnajdujemy w tragediach Sofoklesa, zwłaszcza w *Królu Edypie*[3]. Jej ważnym źródłem pozostaje pesymizm antropologiczny, który akcentuje między innymi krótkość ludzkiego życia w porównaniu z trwaniem natury, dolegliwości wieku starczego, zaciemnienie kryteriów wyboru tego, co w życiu ważne, oraz nikłe szanse na szczęście wskutek zmącenia naszego rozumu przez afekty[4].

Uznając dobro bycia, mówimy o dobru ludzi, rzeczy, zdarzeń, przeżyć. W języku naturalnym zakorzenione są funkcjonalne użycia przymiotnika „dobry", oznaczające rzeczy lub osoby właściwie odgrywające role, do których zostały wyznaczone. A. MacIntyre twierdzi, że dobrze rozumiemy — mimo silnych emotywistycznych tendencji kultury moralnej, w której żyjemy — co oznaczają takie sformułowania tego języka, jak „dobry rolnik", „dobry żołnierz" czy „dobry zegarek"[5]. Należy jednak stwierdzić, że we współczesnym życiu metropolitalnym — tak różnym od życia względnie małych, tradycyjnych wspólnot z ich podzielonymi rolami — sformułowania tego rodzaju zatraciły swą oczywistość i ustalenie ich sensu wymaga już subtelnych rozróżnień.

Kultury i wzory osobowe

Przejdźmy do wzorów osobowych. Wydaje się, że mimo ogromnej różnorodności kultur do powszechników kulturowych należy to, że w każdym plemieniu istnieje jakieś pojęcie czci i jakieś pojęcie tego, co właściwe. Każde „społeczeństwo

[3] Zagadnienie to obszernie analizuje D. Benatar w *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford 2008. Negatywne rozstrzygnięcie przez kogoś tytułowej kwestii ma konsekwencje praktyczne, może na przykład decydować o niespłodzeniu przez tę osobę dzieci. Na ten temat T. Mulgan, *Future People. A Moderate Consequentialist account of Our Obligations to Future Generations*, Oxford 2006.

[4] Do zachodniej linii pesymizmu antropologicznego należą między innymi G. Leopardi, S. Schopenhauer, E. von Hartmann, E. Cioran. Na jej temat zob. I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001.

[5] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum., wstęp i przyp. A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówka, Warszawa 1996, s. 121–122.

© for this edition by CNS

potrzebuje jakiejś koncepcji tego, co jest oczekiwane, a co jest nie na miejscu"[6] i takie koncepcje istotnie możemy odnaleźć w praktykach, na przykład żałobnych, grzebalnych czy weselnych każdej wspólnoty. Szczegóły owych praktyk pozostają z kolei zależne od zasadniczego wzorca kulturowego, który może być — by przywołać rozróżnienie znane z prac Ruth Benedict — bardziej apolliński lub bardziej dionizyjski. W pierwszym wypadku uczestnicy praktyk zachowują się bardzie ekspansywnie, rywalizacyjnie i transgresyjnie („dziko"), w drugim — obligowani są przez kulturę do zachowań stonowanych, do ograniczania ekspresji, do kultywacji ładu[7]. Wzorce kulturowe nie są po prostu wzorcami osobowymi, lecz zarysowują preferencje dotyczące oczekiwanych reakcji emocjonalnych w obrębie danej społeczności. Innymi słowy, wzorce kulturowe wskazują ludziom ich oczekiwane style zachowań.

Wzór osobowy ma charakter bardziej określony. Powoływanie się na wzór jest próbą odpowiedzi na pytanie, co jest dla nas godne szacunku, a co pogardy. Wzór odnosi się do wartości, a pośrednio zwraca ku pewnym wartościom osobę, która zechce wzór naśladować. Zanim bliżej opiszemy wzór osobowy, posłużmy się eksplikacją historyczną. Oto społeczeństwa pierwotne waloryzują jakości naturalne: siłę fizyczną, fizyczną okazałość, odwagę, spryt[8]. Postaci pełniące funkcję wzorów (herosi z legend, realni bohaterowie) mają tam te właśnie cechy. W kulturze antyku grecko-rzymskiego cechy te nie są wypierane z wzorów, ale zostają wzbogacone o inne przymioty, związane z bogatszym życiem wewnętrznym i ogólnym wysubtelnieniem zachowań. Wzór osobowy Aten okresu klasycznego skodyfikował Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, szkicując postać *megalopsyches*, człowieka wielkodusznego. Postać tę cechuje przede wszystkim słuszna duma, będąca środkiem między naganną nieśmiałością, czyli niedocenianiem siebie w przestrzeni publicznej, a nagannym zarozumialstwem[9]. Jeszcze większą rolę wzory osobowe odgrywały w życiu rzymskim, czego świadectwem jest ówczesna biografistyka skupiona na ludzkiej wielkości. Zwłaszcza Plutarch żywił przekonanie, że lektura biografii wielkich postaci przyczyni się do doskonalenia moralnego czytelnika, który zapragnie naśladować ukazane tam szlachetne czyny[10].

Idea naśladownictwa (*imitatio*) wzorów osobowych zachowała żywotność także w chrześcijaństwie, aczkolwiek uległa transmutacji. Po pierwsze, dodatnią waloryzację uzyskały cnoty nowe, nieznane w antyku, to znaczy właściwości umysłu i charakteru nieuznawane wtedy za cnoty, a nawet niekiedy uznawane za wady:

[6] S. Blackburn, *Sens dobra*, tłum. T. Chawziuk, Poznań 2002, s. 37.

[7] R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2006.

[8] Zob. L. Ferry, J.-D. Vincent, *Co to jest człowiek? O podstawach filozofii i biologii*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2003, s. 35 n.

[9] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV, 3, tłum. D. Gromska, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 154–159. Zob. też ostrą krytykę ideału *megalopsyches*, jaką dał B. Russell w swoich *Dziejach filozofii Zachodu*, tłum. zespół, Warszawa 2000, s. 215–218.

[10] Zob. Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie*, tłum. K. Jażdżewska, Warszawa 2006. Dodajmy, że kultura Rzymu to kultura recepcji, przejmowania wzorów greckich. W takiej kulturze naśladowanie jest postawą uprawnioną bardziej aniżeli twórczość.

© for this edition by CNS

pokora[11], czystość[12], miłosierdzie i tak istotna w Nowym Testamencie miłość bliźniego, w tym miłość nieprzyjaciół („nadstawianie drugiego policzka", odmowa zemsty). Cnoty chrześcijańskie to po części cnoty „miękkie" czy — jak je określił D. Hume — „mnisze". Chrześcijańskie wzory osobowe nadal jednak zachowały wysoką waloryzację odwagi we wzorcu osobowym rycerza, w tym rycerza chrześcijańskiego (*miles christianus*). Po drugie, chrześcijaństwo przesunęło akcent na wewnętrzność. Zasadniczą sprawą dla chrześcijan stało się naśladowanie Chrystusa (*imitatio Christi*) i świętych męczenników. Nie istnieje w chrześcijaństwie inna, bezpośrednia droga do doskonałości i ubóstwienia, jak tylko wznoszenie się po kolejnych stopniach ukazywanych przez piramidę chrześcijańskich wzorów osobowych. Idea takiego naśladownictwa — propagowana przez Bernarda z Clairvaux, Franciszka z Asyżu i Tomasza à Kempis — nie odnosi się do naśladowania zachowań, czynów w sensie behawioralnym, lecz do służenia tym samym wartościom.

Czym jest wzór osobowy

Zagadnienie wzorów osobowych — w odróżnieniu od problematyki przywództwa — nie doczekało się dotąd obszernych analiz filozoficznych[13]. Jest ono tymczasem ogromnie ważne i ważniejsze aniżeli kwestia przywództwa, jako że to nie przywódcy decydują o wzorach, lecz obowiązujące w danym społeczeństwie wzory decydują o przywódcach, o tym, kogo na przywódcę „wybieramy" (wybieramy dosłownie, ale też w kim w ogóle upatrujemy przywódcę czy komu w roli przywódcy ulegamy).

Cała historia cywilizacji może być zasadnie ujęta jako historia wzorów, ideałów i systemów aksjologicznych potraktowanych jako podstawa wydarzeń, tendencji i mód. To formy wartościowania warunkują bowiem dokonujące się wydarzenia[14].

[11] Stosunek wybitnych chrześcijan do cnót pogańskich najlepiej może oddaje adagium Laktancjusza (*Divinae Institutiones* 6,9) cytowane przez św. Augustyna (*De Civitate Dei* 19,25): „Virtutes paganorum splendida vitia", „Cnoty pogan są wspaniałymi wadami". W starożytności klasycznej, zwłaszcza rzymskiej, nikt spośród myślicieli, z wyjątkiem stoika Marka Aureliusza, nie dewaluował pragnienia sławy. Wysoka waloryzacja sławy była rysem powszechnym epoki i w naturalny sposób powróciła w renesansie włoskim wraz z pochwałą *onore*. W epoce chrześcijańskiej św. Franciszek był tym, który odwrócił ową hierarchię, sytuując na miejscu sławy pokorę. Stanowisko pośrednie, koncyliacyjne, zawdzięczamy — podobnie jak w wielu innych przypadkach — św. Tomaszowi z Akwinu, który umieścił sławę wśród rzeczy przemijających i niedoskonałych, jednak niezasługujących na całkowite potępienie. Zob. M. Praz, *Mnemosyne. Rzecz o powinowactwie literatury i sztuk plastycznych*, tłum. W. Jekiel, Gdańsk 2006, s. 54.

[12] Ceniona jako *castitas* przez Rzymian, ale wyłącznie w odniesieniu do kobiet i jedynie zamężnych. *Castitas* pojmowano w Rzymie wyłącznie negatywnie — w trosce o płodność małżeńską. Zob. P. Quignard, *Seks i trwoga*, tłum., posłowie K. Rutkowski, Warszawa 2002, s. 15–16.

[13] Uwagi o braku takich analiz, które czynił Scheler, odnoszą się też do obecnego *status questionis*. W pewnym stopniu badania nad wzorami osobowymi zostały poszerzone przez studia nad *gender*, nakierowane na dzieje kulturowych wzorców i ról społecznych kobiet i mężczyzn. W piśmiennictwie polskim na temat wzorów osobowych pisał — obierając socjologiczny i kulturoznawczy punkt widzenia — K. Żygulski. Zob. *idem*, *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*, Warszawa 1975.

[14] Pogląd taki reprezentował J. Huizinga, a podobną koncepcję dziejów odnajdziemy u Ch. Dawsona oraz A. Toynbeego, dla których podstawą cywilizacji i dziejów jest religia i to z niej działający czerpią nie tylko wzory i normy, lecz także samą energię życiową.

© for this edition by CNS

Dlatego stężony sens historii ukazuje się w gradacji lub degradacji następujących po sobie wzorów osobowych. Ponadto wzory wystawiają danemu społeczeństwu moralne świadectwo, ujawniając naczelne wartości żywione przez jego członków. Wzór jest jakby emblematem społeczeństwa — to postać wzoru skupia jego dominujące tendencje i informuje, w czym ludzie upatrują naczelne dobra życiowe. Społeczeństwo stawiające na piedestale wzór rycerza różni się istotnie od tego, które za wzór ma kupca, i w nieco mniejszym stopniu od tego, które obiera wzór gentlemana[15].

Oddziaływanie wzorów

Wzory osobowe — w odróżnieniu od modeli wzorów — są dla ludzi tym, co „dotykalne", historycznie ukonkretnione. Ucieleśnione wzory skupiają uwagę jako najistotniejsze punkty wartościującego odniesienia, czyli głównej życiowej orientacji. Już w starożytności rozpoznano, że „verba docent, exempla trahunt". Oddziaływanie wzorów — w postaci żywych ludzi, których można spotkać bądź też których można zobaczyć pośrednio, przez medium lektury lub obrazu — jest potężniejsze aniżeli oddziaływanie samych słów (przykazań, zasad werbalnych, moralnych sentencji). Istotę ludzką, cielesną, pociąga naoczność, określony wzór pociąga go zatem ku sobie bardziej aniżeli abstrakcyjne reguły postępowania. Niekiedy wzór skupia uwagę krytyczną: ludzie dokonują uważnego oglądu, szukając we wzorach „pęknięć", słabych stron i niekonsekwencji. Wzór osobowy, podobnie jak autorytet, bywa niewygodny; dystans między przeciętną jednostką a wzorem jest zwykle dość duży, porównanie z wzorem narzuca zatem surową ocenę własnego postępowania[16]. W każdym razie wzór oddziałuje wielorako i wieloaspektowo: przez wypowiadane i zapisywane słowa, przez gesty, przez przykład poszczególnych czynów oraz przykład całego życia. W najwybitniejszych i najbardziej niedościgłych przypadkach całe życie wzoru osobowego staje się pouczającym *exemplum*[17]. Więcej, nawet śmierć takiej postaci nabiera charakteru wzorczego, jak to było w przypadku So-

[15] Za pomocą tego wziernika A. MacIntyre spróbował wystawić diagnozę współczesnych społeczeństw liberalnych. Dominujące w każdym społeczeństwie wzory nazwał „postaciami" czy też „charakterami" (*characters*), aby podkreślić ich główną rolę w ramach społecznej gry i narracji. Według niego emblematycznymi postaciami współczesnego Zachodu są: Bogaty Esteta, Menedżer i Terapeuta. Pierwszy jest mistrzem używania, drugi to ekspert biurokratyczny, który organizuje pracę, wpatrując się w fetysz efektywności, trzeci — przywraca do pracy „wypalonych". Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 146 n.

[16] Już F. Bacon zauważył, że o ile cnoty przeciętne spotykają się z dość powszechną aprobatą, o tyle cnoty wysokie nie spotykają się nawet ze zrozumieniem. Z tego także względu wzór osobowy jako ich upostaciowienie staje się niekiedy kozłem ofiarnym, jak Jezus czy Sokrates. Są to przypadki wyróżnienia kozła „w górę" w odróżnieniu od tych kozłów ofiarnych, które wspólnoty wybierały na drodze wyróżnienia „w dół".

[17] Takie właśnie wzorczo-egzemplaryczny charakter w starożytności miały postaci filozofów, zwłaszcza w ujęciu filozoficznej historiografii, na przykład u Diogenesa Laertiosa, a w wiekach średnich postaci świętych w hagiografii i ikonografii.

© for this edition by CNS

kratesa czy Seneki. Prawdziwy wzór jest nie tylko wzorem życia, lecz także wzorem umierania[18].

Wzór i przywódca

Wzór osobowy należy odróżnić od przywódcy. Max Scheler, a wcześniej Max Weber — klasyk zagadnienia przywództwa — podkreślali, że przywództwo najbardziej skuteczne to takie, które opiera się na charyzmie osobistej[19]. Relacja między przywódcą i osobą, której on przewodzi, jest relacją obopólnej świadomości. Przywódca musi wiedzieć, że jest przywódcą i musi pragnąć być przywódcą, pragnąć przewodzić — w odróżnieniu od wzoru. Ten po prostu jest i nie musi ani wiedzieć, że jest dla kogoś wzorem, ani chcieć być owym wzorem. Po drugie, oddziaływanie przywódców jest „hałaśliwe" i widoczne natychmiast, działają oni wszak w sferze publicznej. Wpływ wzorów jest odmienny. Scheler pisze: „Oddziaływanie wzoru jest ciemne, tajemnicze: wzór tkwi i zmienia się w głębinach duszy każdego człowieka i każdej grupy ludzkiej"[20]. Co więcej, właśnie wtedy gdy człowiek nie jest świadom, co jest dla niego wzorem i jakie jest tego wzoru pochodzenie — wzór oddziałuje najsilniej. Im wcześniej wzór zostaje wchłonięty przez człowieka, tym silniej oddziałuje na jego rozwój i los. „Wzór aksjologiczny determinuje zakres *możliwego* doświadczenia, odłączając się od pierwszych, przypadkowych wrażeń i »ideizując«"[21]. Jest niczym subiektywna kategoria, która preformuje doświadczenie jednostki.

Relacja wzoru i odwzorowania — inaczej niż relacja posłuszeństwa wobec przywódcy, która jest relacją realną, socjologiczną — jest relacją idealną, niezależną od czasu i przestrzeni. Wzorem może być postać odległych czasów (Sokrates, Chrystus), a nawet kultur (Konfucjusz, Budda), podczas gdy postać przywódcy musi istnieć tu i teraz. Ponadto wzorem może być postać literacka (Faust, Hamlet, Robinson Crusoe) lub mitologiczna (herosi greccy lub germańscy), przywódcą zaś — zawsze realny człowiek[22].

I wreszcie moment aksjologiczny. Przywódca to pojęcie socjologiczne, aksjologicznie neutralne. Prawo przywództwa to jedno z najbardziej zasadniczych praw naturalnych socjologii. Przywództwo występuje także u zwierząt (przewodnik stada),

[18] O ile wzory przeszłości były zarazem wzorami dobrej śmierci, o tyle we wzorach współczesnych, na przykład naszkicowanych przez MacIntyre'a, nie ma tego odniesienia. Menedżer czy terapeuta są pewnymi wzorami życia, nie pokazują jednak, jak mamy umierać, chyba że za wskazówkę uznamy sugestię bezbolesnej eutanazji obecną w wielu naszych praktykach medycznych.

[19] Gr. *charisma* oznacza „dar łaski". Scheler wymienia — poza charyzmą osobistą — charyzmę urzędową i charyzmę dziedziczną. Zob. M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, [w:] *idem*, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, przedm. A. Węgrzecki, Kraków 2004, s. 208.

[20] *Ibidem*, s. 202.

[21] *Ibidem*, s. 220.

[22] Typem przywódcy duchowego jest guru. Guru to obdarzony charyzmą przywódca duchowy, który twierdzi, że ma prawo nauczać innych, ponieważ dzięki osobistemu objawieniu posiadł zdolność szczególnego wglądu duchowego. Często okazuje się fałszywym świętym, uzurpatorem lub kłamcą. O takich przypadkach zob. A. Storr, *Kolosy na glinianych nogach. Studium guru*, tłum. J. Prokopiuk i P.J. Sieradzan, Warszawa 2009.

© for this edition by CNS

u których nie można mówić o rozumieniu, lecz o zarażeniu uczuciowym. Wzór tymczasem jest pojęciem na wskroś aksjologicznym:

> Każdy człowiek szanuje swój wzór — gdy go ma i naśladuje — również jako coś dobrego, doskonałego, coś, co powinno istnieć. Taki czy inny rodzaj miłości i pozytywnej postawy aksjologicznej, w religijnym, moralnym czy estetycznym sensie, wiąże każdą duszę z jej wzorem — zawsze jest to gorąca, emocjonalna relacja[23].

Przywódcą można niekiedy gardzić jako tym, który jedynie przewodzi i mógłby być zastąpiony przez kogo innego. Wzór natomiast, choć może być obiektywnie zły — w intencji kogoś, dla kogo pozostaje wzorem, nigdy taki nie jest. Zapytajmy jeszcze: jaka jest relacja przywódcy do wzoru? Przywódca — zwłaszcza przywódca moralny lub religijny — może być także wzorem, ale nie musi. Jest wzorem, wtedy gdy między nim a ludźmi występuje więź charyzmatyczno-emocjonalna.

Wzorów osobowych jest bardzo wiele: mędrzec, „pięknoduch", *gentleman*, kupiec, rycerz. Istnieją wzory zawodowe, wzory rodzinne, narodowe. Wzory osobowe mają płeć: istnieją wzory mężczyzn i wzory kobiet. Feminizm uświadomił nam, o ile trudniej kobietom odnaleźć w przeszłości — tworzonej, zwłaszcza gdy chodzi o działania spektakularne, a nie zwykłą pracę, i zapisywanej przez mężczyzn — inspirujące i skłaniające do działania wzory osobowe. Wzorów takich kobiety muszą dopiero poszukiwać, wydobywając je ze zbiorowej niepamięci.

Wzór i wartość

W etyce powinności Kanta wzór był tym, co może jedynie ilustrować rozumową zasadę etyczną, nie może jednak jej zastępować[24]. W Schelerowskiej etyce wartości — do której chciałbym się teraz bardziej odwołać — wzór nabiera większego znaczenia. Relacja do wzoru jest relacją do zindywidualizowanej „istoty wartości" innej osoby. Należy jednak podkreślić, że — podobnie jak Kant — Scheler nie wywodzi wzorów i wartości z materiału empirycznego, czyli z historycznie konkretnego ludzkiego doświadczenia, lecz wyprowadza je z samej struktury bytowej ludzkiej osoby. Według Schelera osoba odczuwa i rozpoznaje obiektywną hierarchię wartości, a wokół siebie rozpoznaje istnienie innych osób będących osobowymi konkretyzacjami określonych wartości z owej hierarchii. Porządek rozpoznania może być różny: w niektórych wypadkach znajomość pewnej wartości może prowadzić do poszukiwania konkretyzującego ją wzoru osobowego, w innych — dostrzeżenie osoby będącej nosicielem określonej wartości może informować o istnieniu i randze tej wartości.

Scheler silnie podkreśla nieprzypadkowość wzorów i ich niezależność od kontyngentnego doświadczenia historycznego. Modele wzorów są apriorycznymi ideami aksjologicznymi wynikającymi z istoty ludzkiego ducha, a nie z historii. Idee wzorów wynikają, powtórzmy, z idei osoby oraz z obiektywnej hierarchii wartości.

[23] M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, s. 206–207.

[24] Zob. H. Joas, *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk, Warszawa 2009, s. 153.

© for this edition by CNS

Nie sposób omawiać tu Schelerowskiej teorii wartości, ograniczmy się zatem do wspomnienia o jej kilku rysach zasadniczych[25]. Wartości istnieją obiektywnie, niezależnie od poznającego je podmiotu, a ich poznanie ma charakter intuicyjny, nie rozumowy. Wartości tworzą hierarchię, dając się pogrupować w klasy, których jest pięć. Im wartość wyższa, tym mniej wyczerpywana, bardziej „podzielna", trwalsza i dająca głębsze zadowolenie. Na dole hierarchii sytuują się wartości hedoniczne (sfera tego, co przyjemne, czyli wartości luksusowych), następnie utylitarne (sfera wartości cywilizacyjnych), wyżej od nich wartości witalne (sfera tego, co szlachetne, zatem sfera rozwoju zbiorowego, mocy grup i zbiorowego dobrobytu), dalej duchowe lub kulturowe (prawdziwe poznanie, piękno i prawość), na szczycie zaś hierarchii odnajdujemy wartości religijne (sfera tego, co święte) ze świętością na czele, ale także ze szczęściem[26].

Modeli wzorów jest tyle, ile jest wartości podstawowych do preferowania. Podobnie jak wartości, wzory tworzą hierarchię. Na jej szczycie sytuuje się święty. Niżej mamy trzy wzory postaciujące wartości duchowe: geniusza naukowego (czyste poznanie prawdy), artystę (piękno) i prawodawcę (sprawiedliwość). Z kolei bohater personifikuje wartości witalne — to, co szlachetne, w odróżnieniu od pospolitego. Poniżej bohatera sytuuje się tak zwany wiodący duch cywilizacji, który uosabia to, co utylitarne i związane z wartością cywilizacyjną. Najniżej w hierarchii wzorów sytuuje się artysta życia. Scheler nazywa go także mistrzem używania lub artystą przyjemności. Pokazuje on ludziom wartość luksusu i uczy nowych, nieznanych dotąd przyjemności[27].

Modele wzorów stają się konkretnymi, oddziałującymi wzorami dopiero w dziejącej się historii: każdy naród i każda epoka ma swoich geniuszy, bohaterów, przewodników cywilizacji i artystów życia. I odwrotnie, na empirycznie znanych nam ludzi, w tym na postaci historyczne, spoglądamy w świetle idei aksjologicznych. Tym samym „każdy wzór ma moment empiryczny i moment aprioryczny, coś z bytu i coś z powinności, komponent obrazowy i komponent wartościowy"[28].

Wzorem zawsze jest mający postać osoby kształt-wartość, który komuś czy jakiejś grupie tak przyświeca duszy, że wrasta ona w ten kształt, że się formuje zgodnie z nim; że skrycie czy świadomie porównuje z nim swe istnienie, życie, działanie, i afirmuje, chwali siebie, bądź neguje, gani siebie, gdy stwierdza, że jest z nim zgodna bądź sprzeczna[29].

---

[25] Na temat Schelerowskiej teorii wartości zob. J. Trębicki, *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*, Warszawa 1973, s. 57–82.

[26] Wartości moralne nie tworzą oddzielnej klasy. Wartość moralna powstaje, gdy osoba realizuje rzecz-wartość (*Sachwerte*) wyższego rzędu przed wartością rzędu niższego. Tym samym wszystkie wartości moralne są wartościami osobowymi (*Personwerte*).

[27] Mistrzami używania byli i są na przykład wielcy kreatorzy mody lub projektanci wzorów w przemyśle, a także dandysi i stylowi utracjusze. Współcześnie, gdy kultura zachodnia jest silnie naznaczona hedonizmem, poszukiwanie nowych źródeł przyjemności łączy się jednak z ich standaryzacją mającą na celu maksymalne upowszechnienie w celach komercyjnych. Umasowienie przyjemności znacznie ogranicza ich twórczy i wyrafinowany charakter.

[28] M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, s. 207.

[29] *Ibidem*, s. 213.

© for this edition by CNS

Wzór negatywny, kontrwzór to także postać warta uwagi. Jest to osoba wysycona w tak wysokim stopniu wartościami ujemnymi, że skupia uwagę jako biegun, skrajność na skali ludzkich zachowań. Stanowi moralne monstrum, które — poza budzeniem ciekawości — przestrzega. Jego przykładem może być okrutnik (jak Sigismundo Malatesta czy Gilles de Rais) lub zdrajca (Brutus), a także inne osoby silnie obciążone wadami moralnymi i charakterologicznymi. O ile zatem liczne żywoty świętych czy mędrców ukazują przykłady wzorów, to dziełka w rodzaju *Charakterów* La Bruyère'a czy wcześniejszych *Charakterów* Teofrasta — będące portretem trzydziestu trzech najbardziej pospolitych wad ludzkich — są katalogami kontrwzorów[30]. Kontrwzorem jest także osoba, która z racji pełnionej funkcji (nauczyciel) lub realizowanej roli (ojciec, matka) powinna być wzorem, jednakże wskutek złego charakteru jest zaprzeczeniem wzoru. W takich wypadkach rozwój jednostek dokonuje się w sprzeciwie lub nawet nienawiści wobec kontrwzoru.

Gdy chodzi o oddziaływanie wzorów, najpowszechniejszy jest pogląd, że zasadą owego oddziaływania jest naśladownictwo (*imitatio*). Termin „naśladowanie" niesie jednak nazbyt naturalistyczno-behawioralne konotacje. Nie chodzi przecież o to, aby niewolniczo i dosłownie imitować zachowania wzoru. Toteż aby lepiej opisać oddziaływanie wzorów na ludzi, Scheler używa takich słów, jak pociąganie, wciąganie, podciąganie, wchłanianie w duszę. Wzór jest zatem czymś, co przyswajamy, wchłaniamy w siebie i co wyznacza kierunek naszej miłości.

Tym, czego wymagają od ludzi przywódcy, są konkretne postępki i osiągnięcia. Tymczasem wzór wymaga — jeśli w ogóle słowo „wymaga" może być tu użyte — pewnego kształtu duszy. To z owego kształtu, z pewnego rodzaju wartościowego bycia wyniknąć mogą dopiero chęci i uczynki. Wzór domaga się zatem najpierw od osoby jej przemiany wewnętrznej, potem dopiero — jeśli w ogóle — pewnego postępowania[31]. Wzór ukierunkowany jest nie na czyn, lecz na bycie. Wzoru nie naśladujemy w jego konkretnych działaniach, jest raczej tak, że wzór motywuje nas do tego, abyśmy z własnej perspektywy orientowali się na wartości, które wzór ucieleśnia. Nasz stosunek do wzoru ma fundamentalną podstawę w miłości — zawsze pierwotnej wobec poznania, jak uczy chrześcijaństwo (Augustyn, Pascal) — i dopiero z tej przenikniętej szacunkiem relacji wynika wszelka powinność[32].

[30] Utwory poświęcone kontrwzorom często pisane są w formie komedii, jak choćby *Skąpiec* Moliera.

[31] Istnieją wszak wzory, które nie skłaniają do „działania" w sensie nowożytnego aktywizmu (*vita activa*), lecz poprzestają na wskazaniu pewnego sposobu bycia (*vita contemplativa*) jako wartościowego, a nawet wyższego niż zewnętrznie aktywny rodzaju życia ludzkiego. Poucza o tym biblijna przypowieść o Marii i Marcie. Na temat napięć między obiema koncepcjami życia i ich wpływu na cywilizację nowożytną zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 11–26 oraz 269 n.

[32] W tym punkcie można dostrzec kolejną, subtelną, różnicę między Schelerem i Kantem. Dla Schelera osoba ludzka żyje i rozwija się w ukierunkowaniu swej miłości na wartości upostaciowane we wzorach, dla Kanta — realizując moralny obowiązek odczytywany przez rozum. W Kantowskim staropruskim antyeudajmonizmie o nachyleniu heroicznym nie ma „radości", owej radości najgłębszej, nieposzukiwanej, która jest „źródłem i koniecznym zjawiskiem towarzyszącym" życiu moralnemu człowieka, co Scheler wytknął mu w przenikliwej, socjologizującej rozprawce *O zdradzie radości*, [w:] *idem*, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum., wstępem i przypisami opatrzył A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 61–66.

© for this edition by CNS

Bardzo istotne jest także to, że oddziałujące w danym społeczeństwie wzory determinują wybory przywódców i wpływają na jakość przywództwa. „Indywidualny wzór determinuje losy wielkich przywódców (Mahomet, Napoleon). Jeśli przywódca determinuje naród, to znów los przywódcy nieskończenie determinuje los narodu”[33].

Sam Scheler najwięcej uwagi poświęcił wzorowi świętego. Święty, zawsze charyzmatyczny, jest sam — w odróżnieniu od geniusza, a także od pozostałych modeli wzorów — jako osoba normą swoich wypowiedzi i działań[34]. Zarówno świętość jako wartość, jak i wzór osobowy świętego pozostają w każdej epoce, a zwłaszcza w nowożytności i w późnej nowożytności trudno uchwytne przez ogół ludzi. Im wyższe wartości, tym mniejsza liczba ludzi zdolna do ich uchwycenia — ślepota na wartości (*Wertblindheit*) jest kondycją powszechną. Drugim powodem tego stanu jest silne dziś oddziaływanie naturalizmu jako tendencji kulturowej. Usiłuje on wyjaśniać to, co wyższe, na przykład świętą miłość, przez odwołanie do tego, co niższe, na przykład sfery popędowej lub resentymentu — jako przyczyny. Ponadto naturalizm traktuje wartości jako funkcję potrzeb, odwracając tym samym porządek ich poznawania. Tymczasem „Każda istota dąży do tego, co kocha, i opiera się temu, co nienawidzi; nie zaś: kocha to, do czego dąży, i nienawidzi tego, czemu się opiera”[35]. Naturalizm przyjmuje fałszywy aksjomat, że to, co najprostsze i pod względem aksjologicznym najniższe, stanowi ontologiczne *prius* i jest ontologiczną przyczyną wszystkiego. Scheler pisze: „Zapewne: fenomen ‘świętej miłości’ jest ‘rzadki’, rzadszy nawet od każdego rodzaju genialnej umysłowości, a ponadto absolutnie nie dający się opanować, ani wywołać przez jakiś ‘eksperyment’ czy wychowanie. Jeśli wystąpi i jest widzialny, to widzą go tylko nieliczni [...]”[36].

Etyka wartości a etyka autentyczności

Scheler nie odpowiedział na bardzo ważne pytanie — o przyczyny leżące u podstaw zmiany wzorów osobowych, czynniki decydujące o wymianie jednego zespołu wzorów na inny. Przyczynki do odpowiedzi na to pytanie możemy co prawda u niego znaleźć — gdy na przykład mówi o zastąpieniu najwyższego w średniowieczu wzoru świętego nowożytnym wzorem kupca[37], ale są to jedynie przyczynki. Trudne pytanie, jak to się dzieje, że jeden zespół preferencji aksjologicznych zostaje wy-

[33] M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, s. 220–221. O życiu i losach wspólnot decydują żywione w nich wzory oraz oddziałujący przywódcy. Scheler niejednokrotnie wyrażał pochwałę arystokratyzmu i elitaryzmu. Również w koncepcji wzorów odrzuca koncepcje naturalistyczne i socjalistyczne, dla których to nie osoba, lecz kolektyw czy wręcz masa ludzka jest ostatecznym *auctor historiae*. Jego zdaniem dzieje pokazują, że to zawsze mniejszość społeczna — wzory i przywódcy — stanowiła podstawę społeczeństwa i wyznaczała kierunek jego rozwoju.

[34] M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, posłowie J.A. Kłoczowski OP, Kraków 1995, s. 55.

[35] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum., wstęp i przyp. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 283–284. To miłość i nienawiść pozostają fundamentami wszelkiej świadomości wartości (ich odczucia, preferowania, sądu o nich).

[36] *Ibidem*, s. 277.

[37] M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, [w:] *idem*, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, s. 93 n.

© for this edition by CNS

party przez inny zespół, niekiedy bardzo odmienny — pozostaje bez gruntownej odpowiedzi[38].

Warto postawić pytanie, w jakiej relacji pozostaje etyka akcentująca rolę podążania za wzorami osobowymi w prowadzeniu dobrego życia do etyki autentyczności[39]. Jest to pytanie o granice wzoru, pytanie angażujące kwestię wolności. Etyka autentyczności, w swych licznych odmianach, akcentuje rolę wewnętrznych uczuć moralnych, wewnętrznego moralnego „głosu" — jako instancji, której należy dawać pierwszeństwo przed społecznie zobiektywizowanymi normami i konwencjami. W takim ujęciu inni ludzie, zatem i postaci społecznie wzorcze, nie mogą być instancją o dużym znaczeniu dla naszych moralnych rozstrzygnięć. Można jednak pojąć wezwanie do autentyczności w sposób mniej skrajny, jak to czyni na przykład Ch. Taylor. W jego ujęciu wzory osobowe są postaciami, z którymi prowadzimy wewnętrzny dialog i z którymi negocjujemy naszą tożsamość. Odgrywają główną rolę w ludzkiej narracji tożsamościowej.

W życiu otaczają nas inni ludzie, mówi Taylor, a pośród nich niektórzy stanowią postaci szczególnie oddziałujące na nasze sądy moralne i postępowanie. To tak zwani znaczący inni (*significant others*), by przywołać określenie G.H. Meada. Znaczący inni mogą być osobami, z którymi stykamy się fizycznie, ale także osobami, o których mamy jedynie wiedzę pośrednią. Każdy z nas ma tego rodzaju wzorcze postaci na swoim horyzoncie moralnym. Relacje, które łączą nas ze „znaczącymi innymi", to relacje uzgadniania, negocjowania, porównywania się, naśladowania. Żyjąc, prowadzimy nieustanną, wewnętrzną rozmowę z tymi postaciami i rozmowa ta nie ustaje nawet z ich — na przykład rodziców[40], dziadków — śmiercią. Tego rodzaju rozmowa może trwać nawet w odniesieniu do postaci, której nigdy osobiście nie poznaliśmy, lecz która mimo to odgrywa w naszym życiu rolę autorytatywno-wzorczą[41].

Ta właśnie kwestia pozostaje w związku z problemem tożsamości (tego, kim jesteśmy i skąd pochodzimy) i jej formowania. Jak pisze Taylor: „Naszą tożsamość definiujemy nieodmiennie w dialogu — a czasem w starciu — z tożsamościami,

[38] Scheler przyjmuje, że przed działającą w historii grupą ludzką „zawsze i wszędzie kroczy system wartości, [...] ideał", który zakreśla pewne spektrum historycznych możliwości. Twierdzi też, że bieg dziejów wyznaczony jest przez „wymianę typu ludzkiego", który w danym społeczeństwie pełni funkcje wzorcze, nie wyjaśnia jednak, co leży u podstaw samej wymiany owych elit. Zob. M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, s. 283.

[39] Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002. Tę odmianę etyki zapoczątkowały prace J.G. Herdera, według którego każdy człowiek powinien znaleźć swą własną „miarę", i J.J. Rousseau akcentującego — poczynając od samego siebie — niepowtarzalność jednostki ludzkiej.

[40] „Obraz matki i ojca, rodzeństwa i krewnych, decyduje nie tylko o miłości czy nienawiści do tych osób, lecz decyduje również o tym, co w ogóle będzie ono miłować i czego będzie nienawidzić [...]" — M. Scheler, *Wzory i przywódcy*, s. 220.

[41] Wzór osobowy tym właśnie różni się od przewodnika, rozpoznawalnego już w świecie zwierząt, że oddziałuje w sposób idealny, poza przestrzenią i czasem, jak tego dowodzi nieustające oddziaływanie postaci na przykład Jezusa czy Cezara. *Significant other* może ponadto być kontrwzorem w sensie Schelera; tak niekiedy jest na przykład z naszymi ojcami czy matkami. Nasze życia bywa wtedy życiem przeciw rodzicowi.

© for this edition by CNS

które chcieliby przypisać nam [*recognize in us*] nasi znaczący inni"[42]. To, kim i jacy jesteśmy, zawdzięczamy w ogromnej mierze innym ludziom, bo nasze życie ma charakter fundamentalnie dialogiczny, nie monologiczny. Oznacza to, że nie tylko nasze moralne decyzje biorą początek od innych jako wzorów, lecz także że wszelkie języki naszych ekspresji są czymś, czego uczymy się w społeczeństwie. Dlatego przenikające praktyki współczesnej kultury koncepcje indywidualnej samorealizacji (M. Foucault) czy też strywializowane przez popkulturę wersje etyki autentyczności z ich wezwaniem do „bycia sobą" nie zdają sprawy z istnienia „długu", który mamy u innych jako istoty rozwijające się moralnie. Nie sposób dobrze żyć bez wzorów.

Good and personal patterns

Summary

The article discusses the problem of personal pattern with particular focus on Max Scheler's interpretation. The author tries to define the concept of personal pattern, its relation to the concept of leader and leadership, and the role of personal patterns in the human history. Finally, I make an attempt at sketching the main tensions between the ethics of authenticity as well as between virtue ethics and their attitude to personal patterns. The types of approach include those of: M. Scheler, Ch. Taylor, A. MacIntyre and G.H. Mead.

[42] Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, s. 38.

© for this edition by CNS