

Wacław Mejbaum

Kantyzm a teoria wzorów osobowych

Nowa Krytyka 5, 17-32

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wacław Mejbaum

Kantyzm a teoria wzorów osobowych

1. Dwie interpretacje etyki Kanta

Zauważmy najpierw, że realizacja elementarnych ("zwierzęcych") potrzeb wolności i bezpieczeństwa prowadzi do sytuacji konfliktowych. Realizacja wolności powoduje wzrost zagrożenia, poszukiwanie bezpieczeństwa – ogranicza wolność. Wbrew klasykom Oświecenia trudno dziś uwierzyć w mit Umowy Społecznej, która władna by była takie konflikty łagodzić.

Stwierdzamy następnie, że ani potrzeba wolności, ani bezpieczeństwa nie tworzą moralności. Zwierzęta i dzieci są **amoralne** (Hughes, 1979). Zarazem jednak – jak sądzę – wszelka moralność nadbudowana jest nad wymienionymi (zwierzęcymi) potrzebami. Rzecz w tym – w jaki sposób?

Przyjmijmy – za Marksem – że podział gruntów (zawładnięcie "ziemią") jest pierwszym aktem **społecznym**. Jest to, ściśle biorąc, rzeczywiste przejście od zwierzęcego stada do ludzkiej wspólnoty (por. Marks, 1986, s. 370–389). To zakłada porozumienie (język, rozmowa, zawieranie umów). Twierdzę oto, że pierwszą specyficzną **ludzką** jest potrzeba przyjmowania i dotrzymywania obietnic. Potrzeba ta wyrasta z obu potrzeb elementarnych. Jest nadpotrzebą wolności, bo tylko ego może coś obiecać i obietnicy dopełnić. Jest nadpotrzebą bezpieczeństwa, bo tylko i n n y może

mi zapewnić dotrzymanie swoich obietnic. Dlatego – choć może zabrzmieć to paradoksalnie – elementarną moralnością jest moralność honoru. Powtórzmy tu za Conradem:

"– *Pardon* – rzekł Francuz z wyszukaną uprzejmością. Podniósł prawą rękę i pochylił się naprzód. – Niech mi pan pozwoli... Twierdziłem, że można bardzo dobrze sobie radzać, choć się wie, że odwaga sama z siebie nie przychodzi (*ne vient pas tout seul*). Nic w tym znów nie ma takiego, co by mogło wytrącić człowieka z równowagi. Jedna prawda więcej nie powinna życia uniemożliwiać... Ale honor, honor, proszę pana... Honor!... To, to jest rzeczywiste, to, to naprawdę istnieje! A co życie może być warte, jeśli... porwał się na nogi gwałtownie i ciężko, niby spłoszony wół gramolący się z trawy...
... jeżeli honor jest stracony, *ah cal par exemple*, nie mogę się co do tego wypowiedzieć, ponieważ, *monsieur*, ja o tym nie nie wiem" (Conrad, 1956, s. 161).

Począwszy od tego miejsca rzecz się roz-dziela i roz-przestrzenia (przepraszam za norwidyzm). Powstaje **kosmos** moralności, innych dla ludzi bardziej wolnych i mniej bezpiecznych, innych dla tych bardziej bezpiecznych a mniej wolnych. Czy w tym kosmosie panuje jakiś porządek, czy też jest on dziedziną chaosu? Tę kwestię dogodnie będzie przedyskutować wychodząc od doktryny Kanta.

Immanuel Kant powiedział: "Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego" (Kant 1972, s. 53). Ten **imperatyw kategoryczny** wymaga współcześnie komentarza semantycznego. Dokonamy mianowicie **parafrazy** imperatywu Kanta, przyporządkowując mu sąd aksjologiczny (por. Mejbaum, 1990, punkt 1.3.2.). Będzie to sąd następujący: (i) prawdziwy człowiek zawsze postępuje tak, aby móc swoje postępowanie zalecić jako wzór dla wszystkich innych ludzi. Wobec tego rodzaju parafrazy historycy filozofii zgłosiliby zapewne szereg zasadnych zastrzeżeń. Zwróciłby na przykład uwagę na okoliczność, że dystynkcja znaczeniowa dzieląca "maksymę" i "pryncypium" nie została w parafrazie zach-

wana¹. Mógłby też zakwestionować przyjętą przeze mnie regułę metodologiczną, która uprawnia do zastępowania norm i imperatywów przez sądy oznajmujące. W tej sprawie nie mam wszakże do powiedzenia nic ponad to, co było już powiedziane w cytowanej pracy.

W moim przekonaniu jednak inna okoliczność zasługuje tu na wyekspozowanie. Kant dopuszcza możliwość konfliktu między **maksymą** a **prawem** moralnym, nie jest wszakże jasne, czy w jego intencji "prawo" jest po prostu maksymą powszechnie **uznaną**, czy **poznana** (w języku niemieckim rzecz sprowadza się do odrębności znaczeniowej imiesłowów *erkannten* i *anerkannten*). Jeżeli przyjąć, że o podniesieniu maksymy do godności prawa decyduje akt subiektywnej akceptacji normy moralnej przez indywidualny rozumny podmiot, to otwiera się możliwość interpretacji etyki Kanta w duchu **intuicjonizmu** aksjologicznego. Parafraza (i) zgodna jest z taką właśnie interpretacją czy dezinterpretacją etyki Kanta.

Ponieważ jednak uważa się na ogół, iż **rygoryzm** Kanta zakłada raczej szacunek dla ogólnych zasad, niż dla jednostkowych aktów intuicji aksjologicznej, właściwe będzie odnotować nieco odmienną – od już rozważonej – parafrazę imperatywu: (ii) prawdziwy człowiek stara się postępować tak, aby jego postępowanie respektowało prawa obowiązujące wszystkie istoty rozumne.

W drugiej interpretacji znajomość "prawa" stanowi punkt wyjścia do oceny postępowania. W pierwszej – rzeczy miały się przeciwnie. Wychodząc od parafrazy (i) – intuicjonistycznej – intencję etyczną Kanta dobrze oddaje maksyma przytoczona w "Buddenbrookach" Tomasza Manna: "Synu mój, pilnuj za dnia twych interesów, bacz atoli, byś się takich nie imał, które by ci

¹ Wspomniana dystynkcja jest przedmiotem pierwszych zdań dzieła Kanta. Jak pisze filozof: "Praktyczne zasady są to zasady zawierająca ogólne określenie (*Bestimmung*) woli, pod które podpada pewna ilość praktycznych prawideł. Zasady te są subiektywne, czyli są maksymami, gdy podmiot uważa warunek za ważny tylko dla jego woli; są zaś obiektywne, czyli są praktycznymi prawami, gdy warunek uznaje się za obiektywny, tj. za ważny dla woli każdej rozumnej istoty" (Kant, 1972, s. 31).

nocą sen maćily!" (Mann 1988, t. II, s. 69). Jeśli natomiast przyjmujemy parafrazę (ii), to nieuchronnie powstaje pytanie skąd "istota rozumna" może wiedzieć, że pewna "maksyma jej woli" zgodna jest z "prawem powszechnym"?

Istotnie: skąd? Prześledźmy argumentację Kanta dotyczącą aforyzmu: *depositum custode!*

"Wziąłem sobie np. za maksymę, by swój majątek powiększać wszelkimi pewnymi środkami. Mam teraz w rękach depozyt, którego właściciel zmarł, nie pozostawiając o nim żadnego dokumentu. Jest to naturalnie przypadek podpadający pod moją maksymę. Chcę teraz tylko wiedzieć, czy owa maksyma może mieć ważność jako powszechne prawo praktyczne. Stosuję ją więc do obecnego wypadku i pytam, czy mogłaby ona też przybrać formę prawa, a tym samym czy mógłbym też na podstawie mojej maksymy zarazem ustanowić takie prawo: że każdemu wolno wyprzeć się przyjęcia depozytu, którego złożenia nikt nie może mu dowieść. Natychmiast uprzytamniam sobie, że takie pryncypium sformułowane jako prawo unicestwiłoby samo siebie, gdyż spowodowałoby, że w ogóle by nie było depozytów" (Kant, 1972, s. 46).

Non sequitur: W pomyślnej przez Kanta społeczności ludzie powierzaliby innym depozyty, założywszy, że przyjęcie depozytu jest każdorazowo właściwie udokumentowane. Skądinąd i w rzeczywistości człowiek rozsądny raczej unika przekazywania swojej własności w cudze ręce bez odpowiedniego zabezpieczenia. Są to wszakże zastrzeżenia nieistotne, można by je uchylić po dokonaniu pewnej korektury dyskutowanej argumentacji.

Przejdźmy do sedna sprawy. Istota argumentacji Kanta daje się uchwycić poprzez następujący schemat:

(iii) gdyby pewne "praktyczne prawo" P nie było respektowane, to społeczność nie mogłaby normalnie funkcjonować.

W schemacie (iii) za P wolno podstawić jakąkolwiek szacowną maksymę moralną, taką, jak – przedyskutowaną wyżej – "pilnuj tego, co ci powierzono!" czy też "nie kradnij!" lub "nie oszukuj!". Korzystając teraz z logicznego prawa transpozycji (choć pedant mógłby zgłosić tutaj swoje "ale") otrzymujemy z (iii):

(iv) skoro społeczność ma normalnie funkcjonować, to należy przyjąć kodeks (etyczny lub prawny), w którym P będzie obowiązywać².

Nie wykluczam, że reguła (iv) – bądź pewna jej parafraza – wyznacza sąd prawdziwy. Rozstrzygnięcie tej kwestii wymagałoby najpierw ustalenia, co to znaczy "normalnie funkcjonować". Z tym zaś mogą być kłopoty. Twierdzą natomiast, że tak czy inaczej jest to reguła jawnie niespójna z założeniami **idealizmu transcendentnego** Kanta. Wbrew bowiem założeniu, że "czysty rozum może zawierać w sobie podstawę wystarczającą dla użytku praktycznego, tj. dla determinacji woli" (Kant 1972, s. 31), reguły (iii) i (iv) odwołują się do faktów empirycznych.

Skądinąd niespójność ta nie jest niczym zaskakującym. Kant – przy całej oryginalności swojej epistemologii należał niewątpliwie do formacji kulturowej Oświecenia. Teorie umowy społecznej (Rousseau) i racjonalnego egoizmu (Helwecjusz) nie mogły nie zaciążyć na kantowskim podejściu do etycznego **konkretu**. Dodajmy, że główna idea Kanta, zakładająca homogenizację obowiązków moralnych właściwych wszystkim "istotom rozumnym", stanowi – w istocie – przejaw oświeceniowego mitu **natury ludzkiej**, nieziennej i wspólnej rzekomo wszystkim egzemplarzom gatunku *homo sapiens*.

O tym, czy "natura ludzka" istnieje i czy wyznacza ona "prawa praktyczne" w przyjętym przez Kanta rozumieniu – rozstrzygać tu nie zamierzam. Wolno natomiast stwierdzić, że w historycznym rozwoju moralności normy czy sądy aksjologiczne były zawsze relatywizowane do społeczności bardziej lub mniej wyraźnie wyodrębnionych z ogółu ludzkich osobników. Moralności mają charakter lokalny, obowiązują, czy mają obowiązywać, jedynie wewnątrz samorzutnie ukonstytuowanych wspólnot. Kantowski przykład **depozytu** zdaje się być szczególnie dogodny do zademonstrowania tych kulturowych relatywizacji.

Przyпускаjąc, że człowiek powierzający innemu swoją własność, czy tajemnicę, w każdej sytuacji starannie selekcjonuje

² Sąd aksjologiczny, przyporządkowany P, będzie sądem prawdziwym. W kwestii prawdy i fałszu sądów aksjologicznych raz jeszcze por. Mejsbaum, 1990.

grupę ewentualnych powierników. Bynajmniej nie jest skłonny zaufać "każdej istocie rozumnej". Kryteria doboru grupy **godnej zaufania** nie dają się jednoznacznie określić. W pewnych sytuacjach ludzie brali i biorą pod uwagę więzy rodzinne, stosunki przyjaźni lub miłości, w innych – odwołują się do solidarności właściwej wspólnotom religijnym, narodowym, zawodowym, klasowym wreszcie.

Można zaryzykować hipotezę, że wszelka moralność opiera się na opozycji *friend or foe* (swój czy obcy), zakładając, że zarówno nasze obowiązki, jak i roszczenia wobec innych zależą od tego, do której z tych dwóch grup ów "inny" będzie zaliczony. W ten właśnie sposób chcę rozumieć kategorię **zapośredniczenia**: elementarne potrzeby wolności i bezpieczeństwa zaspokajane są³ w społecznościach ludzkich **poprzez** (za "pośrednictwem") systemy norm moralnych w tych społecznościach respektowane.

Nie sposób przecenić materiału, którego dla analiz społecznego mechanizmu funkcjonowania moralności dostarcza literatura piękna. Pozwolę sobie posłużyć się tu przykładem zaczerpniętym z klasyki literatury przygodowej, a mianowicie z "Robinsona Cruzo". Mam tu na uwadze jeden z ostatnich epizodów historii Robinsona, który po opuszczeniu swojej wyspy ważył się – w celach handlowych – na podróż dookoła świata. Los zaprowadził go na tereny Syberii, która, pozostając pod nominalnym władztwem caratu, zamieszkała była przez raczej "barbarzyńskie" plemiona, oddające się "bałwochwalstwu". Oto jakie refleksje nasuwa Robinsonowi widok przedmiotu kultu tych ludów:

"Straszdył to stało za miastem; kilkanaście istot ludzkich, których płci odróżnić nie mogłem, bo tak mężczyźni, jak kobiety jednaka mieli odzież i zwróceni byli twarzą do ziemi, korzyło się leżąc na brzuchach dokoła drewnianego bałwana bez najmniejszego poruszenia, jak gdyby sami byli z drzewa, i na pierwszy rzut oka tak mi się nawet wydawało. [...]"

³ Oczywiście moralność nie jest ani jedynym, ani – zapewne – głównym czynnikiem decydującym o spójności grupy społecznej. Rola, jaką pełni, może być mniej lub bardziej istotna, przy czym określenie jej wagi wymagałoby każdorazowo szczególnych analiz socjologicznych.

Wyznać muszę, że ta niedorzeczna cześć przejęła mnie odraza, jakiej dotąd jeszcze nie doznałem na żaden widok. Najzłotniejsza i najlepsza ze wszystkich istot, której Bóg już przy stworzeniu nadał tyle przewagi nad resztą swych tworców, której na de wszystko dał duszę rozumną, zdolną do poznania i wysławiania swego Stwórcy – mógłże człowiek poniżyć się do tego stopnia, ażeby zrobiwszy własną ręką poczwarę z drzewa, sam w sobie wmówił uszanowanie dla niej i oddawał jej cześć boską? Ciemnota ludzka posuwała się do takiej nikczemności chyba przez podstęp szatana zazdrosnego o cześć Boga i skłoniła tych nieszczęśników do czynów szpetnych, zabobonnych i obrzydłych, stanowiących obrazę dla samej Natury" (Defoe, 1957, s. 635–636).

W uzupełnieniu tej ideologicznej deklaracji trzeba jeszcze uwzględnić następujący dialog:

" – Jest moim postanowieniem – rzekłem – udać się tam z kilkoma dobrze uzbrojonymi ludźmi, zniszczyć nikczemne, obrzydliwe bożyszczce i pokazać hołdującemu mu ciemnemu ludowi, że ten ubóstwiany potwór nie ma mocy się bronić, a przeto nie powinni oddawać mu czci ani składać modłów i ofiar.

Na te słowa Szkot się roześmiał i rzekł:

– Twoja zarliwość jest chwalebna, lecz jakąż będzie korzyść z tej wyprawy?

– Ta korzyść – odpowiedziałem – że obronimy cześć Boską, dla której to ubóstwienie jest obrazą. [...]

– Postuchaj mnie, panie – rzekł Szkot – jeśli zapał religijny tak cię do tego czynu zagrzewa, spełnij go, ale pomnij, że te dzięki plemiona zostały siłą ujarzmione i pozostają pod panowaniem cara moskiewskiego. Jeżeli nie wstrzymasz się od tej wyprawy, mógłbym stawić dziesięć przeciw jednemu, że tysiące Tatarów przyjdzie żądać zadośćuczynienia od gubernatora Nerczyńska, a jeżeli im go odmówi, stawiam dziesięć przeciw jednemu, że się zbuntują, co wywoła nową wojnę z wszystkimi Tatarami w tym kraju". (Defoe, 1957, s. 636–637).

"Przypadki Robinsona Cruoe" ukazały się w roku 1719, a więc na pięć lat przed narodzinami Kanta. Tym bardziej zastanawiające jest widoczne w dziele Defoe dążenie do ustanowienia "prawa" ważnego dla "wszystkich istot rozumnych". Wypada pozostawić bez

odpowiedzi pytanie o to, czy Kant zgodziłby się na podniesienie "maksymy" Robinsona do rangi "praktycznego prawa". Istotnie rzecz jest problematyczna. Ewentualna odpowiedź zależy od rozstrzygnięcia, czy bałwochwalczych tubylców Syberii godzi się zaliczyć do grona istot rozumnych, czy też im tego zaszczytu odmówić.

Przyjmijmy tu pogląd, że ideologia Robinsona dostarcza paradygmatycznego przykładu **pozoru tworzonego przez moralność**. A oto jak się rzecz tłumaczy:

1° Zauważmy – najpierw, że założenie, jakoby Tatarzy byli istotami rozumnymi, jest w konstrukcji ideologii Robinsona niezbędne. Nie sposób przypuścić, aby Robinson czuł się zobowiązany moralnie do niszczenia wszelkiego bałwochwalcstwa, nie sposób na przykład przypuścić, aby angielski kupiec-dżentelmen⁴ zapragnął zniszczyć sąsiada darzonego "bałwochwalczą" czcią przez swego psa. Pies nie jest wszak "istotą rozumną" i Natura nie zobowiązuje go do wiary w prawdziwego Boga.

2° Zauważmy – po drugie – że w praktyce ideologia skłania Robinsona do potraktowania tubylców jako obcych. W alternatywie *friend or foe* sytuują się oni po prawej stronie podziału. Realizując swój pobożny zamysł, Robinson wiąże kilku lub kilkunastu bałwochwalców, sadza ich wokół "drewnianego bałwana" i na oczach zniewolonych Tatarów dokonuje zniszczenia ich bożyszczka. Otóż – jak pamiętamy z pierwszej części "Robinsona Cruoe" – stosunek Daniela Defoe do katolików był tylko niewiele mniej pogardliwy, niż jego stosunek do pogan. Tym niemniej trudno

⁴ To określenie zapożyczam od Marii Ossowskiej (Ossowska, 1985, rozdz. V). Być może, jest to właściwy moment, aby zauważyć, że znakomita skądinąd charakterystyka moralności mieszczańskiej w dziele Ossowskiej jest w pewnym sensie jednostronna. Ossowska mianowicie koncentruje uwagę na tych aspektach etosu mieszczańskiego, które rozstrzygają o uregulowaniu *stosunków mieszczan między sobą* oraz o uregulowaniu *stosunków zachodzących między mieszczanami a przedstawicielami innych uprzywilejowanych klas społecznych (szlachta)*. Stosunek tak wyróżnionej społeczności do "obcych" ("tubylcy" Daniela Defoe) pozostaje tym samym poza zakresem jej badań. W rezultacie Ossowska wyraźnie nie docenia roli, jaką w kształtowaniu się osiemnastowiecznej moralności mieszczańskiej odgrywał fanatyzm religijny.

przypuścić, aby Robinson uznał za właściwe związać Hiszpana i na jego oczach dokonać zniszczenia przedmiotów kultu wyznawców "papistycznego zabobonu". W tym sensie Hiszpan mieści się po lewej stronie podziału *friend or foe*. Należy do tej samej społeczności istot rozumnych, co Robinson, a mówiąc dokładniej: do tej samej społeczności "kulturalnych Europejczyków".

W ten sposób fikcja "wspólnoty istot rozumnych" tworzy **pozór** użyteczny w racjonalizacji aktów nienawiści skierowanych przeciwko "obcym".

2. Wzór osobowy

Każda moralność może być opisana przez określenie **wzoru osobowego** lub **ideału**, do którego podmiot moralny stara się upodobnić. Nawiązuję tutaj do koncepcji Schelera, zarysowanej w jego rozprawie "Vorbilder und Führer". W tej ostatniej pracy znajdujemy następującą deklarację:

"Jeśli duszą wszelkiej historii nie jest rzeczywisty rozwój wydarzeń (*Geschehen*), lecz historia ideałów, systemów wartości, form etosu, którymi ludzie mierzą siebie i swoje praktyczne działanie, [...] to właściwym **rdzeniem tej duszy historii jest historia wzorów**, ich powstawanie i przeobrażanie" (por. Węgrzecki, 1975, s. 103).

Jestem też skłonny zgodzić się z Schelerem w kwestiach dotyczących sposobu kształtowania się wzoru osobowego. W fenomenologii Schelera szczególną rolę poznawczą przypisuje się uczuciom (Scheler, 1986, zwłaszcza części B i C). Wzór osobowy rodzi się i zanika w procesie powstawania i niszczenia duchowej wspólnoty (*Gemeinschaftsgefühl*) właściwej pewnej społeczności. Stąd też omawiana wcześniej opozycja *friend or foe* założona być musi milcząco w każdej rekonstrukcji genezy wzoru.

Wspólnoty – o których mowa – zamierzam traktować jako struktury **otwarte**. W tym mianowicie sensie, że każdy człowiek może samookreślić się jako członek dowolnie obranej wspólnoty,

podporządkowując się właściwym dla niej ideałom. Psychospołeczne mechanizmy wyboru trzeba tutaj pominąć, niewiele można by na ten temat powiedzieć bez odpowiednio pomyślanych badań empirycznych. Nie ulega wszak wątpliwości, że w wielu wypadkach wzór osobowy bywa indukowany przez postać literacką lub filmową. Uwzględniając ten aspekt problemu trzeba się też zgodzić, że wybrana wspólnota może w całości być tworem fikcyjnym, niezrealizowanym w historii rzeczywistej. Być może tak właśnie należy rozumieć przypadek Don Kichota. Czytamy przecież:

"W rezultacie rozum straciwszy wpadł na najdziwniejszy pomysł, jaki by kiedykolwiek w świecie największemu szaleńcowi przyszedł do głowy. Uroił sobie, że stosowne i konieczne jest dla blasku jego sławy oraz dla służby państwu zostać błędnym rycerzem, wyruszyć w szeroki świat, konno i zbrojnie w poszukiwaniu przygód i dokonywać tych wszystkich czynów, jakich dokonują błędni rycerze, o których czytał; naprawiając wszelakiego rodzaju krzywdy, narażając się na przygody i niebezpieczeństwa i wychodząc z nich zwycięsko, zdobyć imię nieśmiertelne i sławę. Nieborak wyobrażał sobie, że dla dzielności ramienia, co najmniej już go cesarzem Trebizondy ukoronują; upojony tak rozkosznymi rojeniami, uwiedziony ich niezwykłą przynętą, co prędzej zabrał się do wprowadzenia w czyn swych zamysłów. Najpierw wziął się do czyszczenia zbroicy, jaką w spadku po pradziadach posiadał; zjedzona rdzą i pełna kurzu leżała przez długie wieki zapomniana w kącie. Oczyszczył ją i naprawił, jak zdołał najlepiej, lecz spostrzegł, że miała błąd wielki, albowiem brakło jej przyłbicy, był tylko lekki szyszak. Lecz przemyślność jego temu zaradziła: zrobił z kartonu rodzaj półprzyłbicy, która złączona z szyszakiem czyniła wrażenie całkowitego hełmu" (Cervantes, 1983, t. 1, s. 29).

Uwzględniając sytuację przedstawioną w "Don Kichocie" można dopiero spróbować przedstawić wstępnie zadowalające ujęcie stosunków zachodzących między wspólnotą a respektowanym w subiektywnej moralności wzorem osobowym. Pogląd, do którego doszedłem, zawiera się w następujących przypuszczeniach:

1° W pewnych wypadkach wzór osobowy rodzi się jako produkt realnie istniejącej wspólnoty. Wówczas każdy jej członek czuje się zobowiązany do kultywowania tego wzoru; interakcje społeczne wewnątrz wspólnoty, a niekiedy systematyczne działania wychowawcze prowadzić będą do ugruntowania akceptacji wspólnotowego ideału.

2° W innych wypadkach wzór osobowy wybierany jest niezależnie od uwarunkowań społecznych, w które podmiot jest uwikłany. Niekiedy nawet wybór wzoru wolno traktować jako przejaw **buntu** wobec ideałów akceptowanych w rzeczywistych wspólnotach. Sprawy wyglądają w ten sposób, jak gdyby każdy z nas miał dostęp do pewnej gotowej puli wzorów czy ideałów, przy czym do puli tej wchodzi też wzory nie respektowane w kulturze danego czasu. Jest to – między innymi – przypadek Don Kichota. Wyjaśnienie tego rodzaju osobliwości może okazać się zadaniem niełatwym. Możliwe są, zapewne, spekulacje odwołujące się tu do psychoanalizy Junga czy – ogólnie biorąc – do dowolnych koncepcji dotyczących "obecnego mitu" w historii ludzkiej. Nie chciałbym niczego w tych kwestiach przesądzać.

3° Zarazem zgodzić się trzeba, że istnienie wspólnoty zakłada się *tacite* w każdej etyce subiektywnej. Każda taka etyka rości sobie **pretensje** do uniwersalności. Don Kichote nie tylko sobie przyznaje godność błędnego rycerza, ale w całej historii swoich nieszczęśliwych przygód poszukuje innych przedstawicieli tego fikcyjnego bractwa, kmiotków awansuje na giermków, dziewczki służebne – na damy.

Za skrajny i być może patologiczny przypadek omawianej pretensji wolno uznać wysiłek Kanta, który zamierzył sobie – nie mniej, nie więcej – tylko powołać do życia wspólnotę "wszystkich istot rozumnych".

3. Wielkość Kanta

"Na tym tedy [szacunku], jeżeli jest on należycie uzasadniony, jeżeli człowiek niczego bardziej się nie lęka niż tego, że w wewnętrznej ocenie samego siebie okaże się we własnych oczach godnym

zlekceważenia i nikczemnym, daje się zaszczyć każde dobre usposobienie moralne: jest to bowiem najlepszy, co więcej, jedyny stróż, odpierający od umysłu napór nieszlachetnych i zgubnych popędów" (Kant, 1972, s. 255).

Niech będzie nam wolno przyjąć, że w cytowanej wypowiedzi zawarta jest główna idea teorii etycznej Kanta. Wychodząc z tego punktu widzenia łatwo będzie zlekceważyć oświeceniowe naiwności widoczne w poszukiwaniach uniwersalnego "prawa praktycznego", w przekonaniu, że interes społeczny jednoznacznie określa, czym by być miały owe "nieszlachetne i zgubne popędy", którym podmiot etyczny winien się przeciwstawić.

Proponuję zatem przyjąć **intuicjonistyczną** interpretację etyki Kanta, odrzucając zarazem zdecydowanie jej interpretację legalistyczną. Przyjmijmy mianowicie – za Kantem – iż podmiot etyczny wszelkie odstępstwo od obranego ideału opłaca utratą poczucia godności własnej czy – mówiąc prościej – **wstydem**. Takie rozpoznanie problemu *prima facie* znajduje zastosowanie wyłącznie do pierwszego typu sytuacji poznawczych, w których podmiot staje wobec problemu moralnego wartościowania.

Termin "moralny" chcę tu traktować jako określenie wartości **drugiego rzędu**. Rozumiem przez to, iż termin ten, w swoim właściwym zastosowaniu, służy do wartościowania lub klasyfikowania wartości. Możemy na przykład powiedzieć, że uczciwość lub odpowiedzialność są wartościami moralnymi. Trzeba wszakże pamiętać, że zamiar wyszczególnienia wszystkich tych i tylko tych wartości, które zasługują na określenie "moralne", z góry jest skazany na niepowodzenie. Każdej wartości może przydarzyć się awans do elitarnego klubu wartości **moralnych**, wtedy mianowicie, gdy wejdzie ona w skład czyjegoś wzoru osobowego. Kiedy indziej ta sama wartość może być zdegradowana do hałastry "nieszlachetnych i zgubnych popędów", skoro tylko wejdzie z subiektywnym wzorem osobowym w kolizję. W tym kontekście zresztą przytacza Kant aforyzm Juwenala: "Zacność mierzi, choć

chwalona" (Kant, 1972, s. 254). Istotnie, zdarza się⁶.

Pragnę dalej zgodzić się z Kantem co do tego, że realizacja subiektywnej moralności wymaga zawsze pokonania pewnego oporu ze strony "nieszlachetnych popędów", przy czym bywa, że opór okazuje się nieprzewycięzalny. Z tego względu w parafrazie (ii) imperatywu kategorycznego przyjąłem, że prawdziwy człowiek jedynie stara się postępować zgodnie z respektowaną moralnością, a nie, że zgodnie z tą moralnością postępuje. Pyta na przykład

⁶ W pierwszych latach XIX stulecia Jan Potocki napisał dzieło pt. *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Na kartach tej książki odnajdujemy interesującą charakterystykę moralności zawodowego zabójcy (abstrahujemy tutaj od kariery, jaką ten typ osobowy zrobił w szpiegowskiej i kryminalnej powieści XX wieku):

"Było w Benewencie dwóch ludzi bogatych i szanowanych; jeden z nich nazywał się hrabia Montalto, drugi zaś margrabia Serra. Montalto kazał zawołać mego ojca i przyrzekł mu pięćset cekinów za zamordowanie margrabiego. Ojciec zobowiązał się, prosił tylko o zwłokę, wiedział bowiem, że Serra pilnie się strzeże.

W dwa dni potem margrabia Serra kazał sprowadzić mego ojca do ustronnego miejsca i rzekł mu:

- Ta kiesa z pięciuset cekinami będzie twoja, kochany Zoto, jeżeli dasz mi słowo honoru, że zamordujesz hrabiego Montalto.

Mój ojciec wziął kiesę i odparł:

- Mości margrabio, daję ci słowo honoru, że zamorduję hrabiego Montalto, ale muszę wyznać, że wprzód już obiecałem mu zabić ciebie.

- Spodziewam się, że tego nie uczynisz - rzekł margrabia śmiejąc się.

- Przebac mi, mości margrabio - przerwał mój ojciec z powagą - zobowiązałem się i umowy dotrzymam.

Margrabia odskoczył kilka kroków w tył i porwał się do szpady, ale ojciec dobył pistoletów zza pasa i roztrzaskał mu głowę. Następnie udał się do Montalto i oświadczył mu, że jego nieprzyjaciel już nie żyje. Hrabia uściskał go i wyliczył pięćset cekinów. Wtedy mój ojciec, nieco zmieszany, wyznał, że margrabia przed śmiercią dał mu za zamordowanie hrabiego pięćset cekinów. Montalto wynurzył swoją radość, że zdołał uprzędzić nieprzyjaciela.

- To się na nic nie przyda, panie hrabio - przerwał ojciec - gdyż przyrzekłem mu śmierć twoją pod słowem honoru.

To mówiąc pchnął go sztylblem" (Potocki, 1965, s. 66-67).

Rzecz jasna, że "zacność" - w potocznym rozumieniu tego słowa - wchodzi w ostry konflikt ze wzorem osobowym zawodowego mordercy.

Kant, co uczyniłby uczciwy człowiek w wypadku, gdyby "władca" – pod groźbą kary śmierci – zażądał złożenia "fałszywego świadectwa" przeciwko innemu człowiekowi. W odpowiedzi uznaje za możliwe, że człowiek szantażowany przez władcę raczej zgodzi się na śmierć, niż dopuści się oczernienia niewinnego. "Czy tak by uczynił, czy też nie – o tym być może, nie będzie śmiał zapewniać; ale że byłoby to dla niego możliwe, musi on bez wahania przyznać" (Kant, 1972, s. 52).

Kończąc te rozważania chciałbym jeszcze raz podkreślić, że – w moim przekonaniu – rozstrzygnięcie, które wartości są "moralnie pozytywne", które zaś reprezentują "nieszlachetne i zgubne popędy", nie daje się, wbrew opinii Kanta, w sposób ogólny przeprowadzić. Kant – na przykład – uważałby za niewątpliwie, że "prawo praktyczne" nakazuje nierozzerwalność związku małżeńskiego. Sądziłby, że obowiązek pozostania przy mężu wiąże kobietę tym silniej, im trudniejsza staje się jego sytuacja materialna, w żadnym razie nie wolno opuścić małżonka w chorobie czy w biedzie. Łatwo sobie też pomyśleć odpowiednią argumentację, analogiczną jak w wypadku normy *depositum custode*. Można mianowicie twierdzić, że w społeczeństwie, w którym każdy miałby prawo dowolnego zerwania związku małżeńskiego, instytucja małżeństwa musiałaby zginąć.

W "Buddenbrookach" Tomasza Manna konsul Jan Buddenbrook dyskutuje kwestię rozwodu swojej córki z bankrutującym mężem:

"– O jaką sumę właściwie idzie? – zapytała.

– To nie ma nic do rzeczy, moje dziecko... o bardzo dużą sumę! – Konsul Buddenbrook pokiwał głową, co wyglądało, jak gdyby odruch ten wywołany był myślą o wielkości tej sumy. – Nie mogę zresztą – ciągnął dalej – ukrywać przed tobą, że niezależnie od tego firma poniosła straty i że ofiarowanie tej sumy doprowadziłoby do osłabienia naszej firmy, po której byłoby bardzo, bardzo ciężko znowu się podnieść. Nie mówię tego bynajmniej, aby...

Nie dokończył... Tonia zerwała się, postąpiła nawet parę kroków w tył i trzymając jeszcze ciągle w ręce wilgotną koronkową chusteczkę, zawołała: – Dobrze! Dość tego! Nigdy!

Wyglądała niemal heroicznie. Wyraz «firma» przesądził sprawę. Najprawdopodobniej podzielał on jeszcze silniej niż niechęć względem pana Grünlicha.

– Nie uczynisz tego, papo! – mówiła dalej zrozpaczona. – Może i ty jeszcze masz zbankrutować? Dość tego! Nigdy!" (Mann, 1988, s. 159–160).

"Dbałość o interes firmy" jest tutaj wartością konstytutywną wzoru osobowego respektowanego zarówno przez ojca, jak i przez córkę. Konsul Jan Buddenbrook (scharakteryzowany na wcześniejszych kartach epopei jako człowiek "sentymalny") skłonny byłby być może ulitować się nad nieszczęściem zięcia, w porę jednak rozpoznaje tę skłonność jako przejaw "zgubnego popędu", który w imię honoru wypada stłumić.

Powinniśmy – na koniec – zwrócić uwagę, że moralność, w dyskutowanym tutaj sensie tego słowa, właściwa jest jedynie tym podmiotom, które dysponują ukształtowanym, pozytywnym wzorem osobowym. Podmiot etyczny – w tym sensie – to doprawdy *rara avis*. Skłonny jestem zgodzić się, że takie określenie zakresu zastosowań terminu "moralność" grzeszy nadmierną restryktywnością. Właściwa tu będzie zatem następująca modyfikacja. Powiemy, że podmiot etyczny bądź stara się w swoim postępowaniu dorównać pewnemu ideałowi, bądź przynajmniej stara się nie podpaść pod (właściwy dla danej wspólnoty) stereotyp łajdaka. Przy tej modyfikacji **pole etyczności** współwyznaczone będzie przez pozytywny i negatywny wzór osobowy. Można się zgodzić, że w rzeczywistości społecznej przeważa typ kultury, w którym ludzie raczej niejasno wyobrażają sobie ideał, jaki chcieliby realizować, nieźle natomiast orientują się, jakie postępowanie może ich skompromitować w oczach własnych i bliźnich.

Literatura cytowana

Cervantes M.: *Przemysłny szlachcic Don Kichote z la Manczy*, przeł. A.L. i Z. Czerny. Warszawa 1983.

Conrad J.: *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska. Warszawa 1956.

- Defoe D.: *Przypadki Robinsona Cruzoa*, przeł. G. Sinko. Warszawa 1957.
- Hughes R.: *Orkan na Jamajce*, przeł. A. Demkowska-Bohdziewicz. Warszawa 1979.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gątecki. Warszawa 1972.
- Mann T.: *Buddenbrookowie*, przeł. E. Librowiczowa. Warszawa 1988.
- Marks K.: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozumski. Warszawa 1986.
- Mejbaum W.: *Przedmiot i metoda aksjologii*, [w:] Lipiec J. (red.): *Ontologia wartości*. Lublin 1990.
- Ossowska M.: *Moralność mieszczańska*. Warszawa 1985.
- Potocki J.: *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Warszawa 1965.
- Scheler M.: *Istota i forma sympatii*, przeł. A. Węgrzecki. Warszawa 1986.
- Węgrzecki A.: *Scheler*. Warszawa 1975.