

II. INDYWIDUALIZM W EUROPEJSKIEJ KULTURZE

Kultura w epoce po-chrześcijańskiej

W okresie od upadku Cesarstwa Zachodniego do wystąpienia Lutra kultura europejska była do głębi i bez reszty przeniknięta duchem chrześcijańskim. Architektura, rzeźba, literatura, teatr średniowieczny, wychowanie, język, wrażliwość i moralność jednostek, obyczaje, ludzka praca, święta, posty, wyobrażenie świata, także władza i struktura społeczna uzyskiwały sens przez odniesienie do religii. Każdy z tych wytworów aktywności ludzkiej nosił piętno chrześcijańskie i z chrześcijaństwa czerpał inspirację. Także, co warto odnotować, wewnętrzne ruchy oponentów wobec ustalonego porządku, przeciwstawiające się Kościołowi bądź hierarchii społecznej, czerpały natchnienie również z myśli chrześcijańskiej i do niej się odwoływały. Nieznane były ówczesnemu człowiekowi, z drobnym wyjątkiem kultury żydowskiej, jakiegokolwiek ideologie czy nurty kulturowe, które byłyby nie-, poza- czy anty-chrześcijańskie. Nieznane były wówczas, nawet w pismach filozofów i twórców idei, takie prądy ideowe wpływowe w okresie późniejszym, jak nacjonalizm, tradycjonalizm, modernizm, liberalizm, socjalizm odwołujące się innego zasobu myśli niż ten, który ludziom nieodmiennie towarzyszył przez ponad tysiąc lat. Przeświadczenie zgodne z prawdą, że ten długi okres czasu ufundowany był na nienaruszalnym autorytecie tradycji jest dziełem myśli późniejszego czasu, kiedy tradycje już się chwiały. W Średniowieczu nie było tradycjonalistów w sensie ideowym z tej racji, że nie było też tych, którzy tradycję naruszali¹⁸¹.

W tym sensie istniała absolutna i uniwersalna jedność kulturowa. Ludzie kultury europejskiej tamtego czasu znali tylko jeden wzór życia, który przekazywali swoim potomkom. Wzór ten, jakkolwiek zróżnicowany społecznie ze względu na hierarchię stanową, był upowszechniony przestrzennie na całym obszarze chrześcijaństwa łacińskiego. Różnice lokalne sprowadzały się do akcydensów nie obejmując istotnych przejawów życia. Jedność i wspólność kultury jako wzoru

¹⁸¹ W pewnej mierze kupcy zależni od rynków zagranicznych odróżniali się na tle miejskiej społeczności lokalnej; por. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa 1974 PWN, ss. 388-458

życia odróżnia wyraźnie średniowieczny etap ewolucji europejskiej od współczesnych procesów integracyjnych. Te stanowią odwrócenie jedności osiągniętej w Średniowieczu. Obecnie dąży się do unifikacji gospodarczej, prawnej i politycznej, której w Średniowieczu właśnie nie było, przy zachowaniu różnorodności w sferze kulturowej. Z tych powodów europejska dominacja uniwersalnego chrześcijaństwa nie może uchodzić za prefigurację współczesnych tendencji unifikacyjnych. Jedność Europy chrześcijańskiej, owej według św. *Augustyna respublica christiana* opierała się nie na podpisanych traktatach czy uzgodnieniach, lecz na wewnętrznym przeżyciu jednostek i środowisk, jedności wspartej o wspólnotę wiary i praktyki religijnej¹⁸².

Pomimo tak głęboko sięgającego przenikania wiary w mentalność i zwyczaje ludzi Kościół powstrzymywał się od tworzenia cywilizacji typu sakralnego i nie skorzystał z wzorów żydowskich czy muzułmańskich, według których życie świeckie w całości jest regulowane przez nakazy religijne i święte księgi. Za przykład może posłużyć prawo i jego rozwój od czasu powołania fakultetu na uniwersytecie w Bolonii (od XI w.). W Europie chrześcijańskiej nie tworzone sakralnego prawa świeckiego na wzór prawa mojżeszowego czy szariatu, a prawo kanoniczne dotyczyło spraw ściśle wewnątrzkościelnych. Niewątpliwie dziedzictwo prawa rzymskiego przyczyniało się do poszerzania autonomii sztuki prawniczej, ale też sfery świeckiej wobec porządku sakralnego. W swym oddziaływaniu Kościół dążył jedynie do tego, aby wszelkie prawa nie stanowiły antytezy moralności, nie dążył natomiast do sakralizacji prawa. Jest to ważna różnica, która ostatecznie okazała się decydującą dla odmiennych ewolucji świata chrześcijańskiego i muzułmańskiego. Często podkreślana zależność filozofii i nauk od autorytetów wiary w okresie scholastyki nigdy nie posunęła się tak dalece, by unieruchomić samodzielne poszukiwanie prawdy i rozstrzygnięcie problemów czysto logicznych, jak w okresie sporu o uniwersalia. Kościół tworzył pewne zasady ogólne w oparciu o ewangelie jako drogowskaz poszukiwań, natomiast ich stosowanie i rozwinięcia pozostawione zostały twórczości wspólnot i jednostek¹⁸³. Kościół nie dostarczał gotowych rozwiązań, choć prawdą jest, że występował jako instytucja w roli strażnika całości i że funkcje kontrolne sprawował czasem nazbyt drobiazgowo. Jest jednak wyjątkową przesadą często

¹⁸² S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 290

¹⁸³ Bywało, że i klasztory pełniły funkcje instytucji kredytowych w XI-XII w.; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, cyt. wyd., s. 97. Przedsięwzięcia tego rodzaju mogą prowadzić do sugestii, że powolny rozwój instytucji kapitalistycznych dokonywał się już w głębokim Średniowieczu. Takiej tezy istotnie Le Goff broni. Wykazuje on z przywołaniem autorów angielskich, że i zamożniejsi chłopcy w Anglii XIII w. jako *warrantors* pełnili funkcje kredytowo-lichwiarskie wobec wspólnot i gmin; *tamże*, s. 293

spotykane twierdzenie, że swoje powołanie interpretował w duchu hamowania rozwoju i postępu.

Z drugiej strony Kościół reprezentowany przez papieństwo zachował niezawisłość wobec świeckiej władzy państwowej. To był czynnik odróżniający sytuację chrześcijaństwa łacińskiego od chrześcijaństwa bizantyjskiego. Ścisła symbioza kościoła i państwa w Bizancjum i pochodnych tworcach państwowo-kościelnych, jak Rosja służyły całkowitemu podporządkowaniu ludności hierarchii wyniesionej ponad lud. Natomiast w chrześcijaństwie łacińskim realizowała się historycznie pierwsza w dziejach Europy formuła podziału władz na świecką i duchową. Z jednej strony uchroniło to Kościół przed zakusami cesaropapizmu, a z drugiej pozwalało ludności uczestniczyć do pewnego stopnia w grze o wpływy, jaką prowadziły ze sobą jawnie lub skrycie władze państw i Kościoła. Chrześcijaństwo łacińskie nie było monolitem, w odróżnieniu od chrześcijaństwa ortodoksyjnego. Do pewnego stopnia było otwarte na wpływy pochodzące z zewnątrz i zdolne do inkorporacji tych wpływów. Przykładem mogą służyć arystotelizm, arabskie innowacje intelektualne, a w dobie renesansowej cała tradycja antyczna.

Podobnie jak wszystkie kultury ówczesnego czasu, kultura Europy chrześcijańskiej była zamknięta na wpływy zewnętrzne, pozbawiona kontaktów z innymi kręgami kulturowymi wyjąwszy wyprawy krzyżowe i odległe podróże kupców. Była to zarazem kultura w niewielkim stopniu interesująca się tym, co ma miejsce poza jej granicami¹⁸⁴. Ok. roku 1500 Europa chrześcijańska przechodziła przez pierwszy poważny kryzys wewnętrzny. Dokonania i przemiany cywilizacyjne, a także wewnętrzne konflikty europejskie w następnych stuleciach są nieuchronnym następstwem tego kryzysu. W takim właśnie rozumieniu są one omówione w następnych rozdziałach.

Co się jednak stało z tą europejską jednością kulturową w stuleciach następnych, w epoce po-chrześcijańskiej? Wyrażenie to z racji zawartej w nim dosadności nie jest w pełni uprawnione. Po pierwsze, stulecia XVI i XVII były okresem, w którym stężenie wrażliwości chrześcijańskiej¹⁸⁵ było nawet większe niż w

¹⁸⁴ W odróżnieniu od pątników pielgrzymujących do św. Jakuba w Compostelli ci, którzy zapuszczali się poza granice świata chrześcijańskiego, jak misjonarze czy kupcy cieszyli się opinią prawdziwych awanturników i ludzi wielkiej przygody; J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, cyt. wyd., s. 148

¹⁸⁵ Z dzisiejszej perspektywy trudno uwierzyć, jak wielką rolę w konfliktach sumień odgrywały drobiazgi np. z zakresu liturgii czy rytuału. Ogromna praca protestanckiego historyka J. H. Merle d'Aubigne, *Historia reformacji szesnastego wieku*, Cieszyn 1886 (reprint) zawiera mnóstwo przykładów tego rodzaju konfliktów. Jeszcze ciekawszym przypadkiem była reforma Nikona w rosyjskim Kościele Prawosławnym (od 1652). Drobne zmiany spowodowały prawdziwy rozłam w Cerkwi, a następnie stosy, prześladowania,

Średniowieczu, a manifestacje odrzucenia innowierców, choć chrześcijan, osiągały szczyty. Różnica polega na tym, że w tych wiekach naznaczonych piętnem religijnym nie było już jednego chrześcijaństwa obrządku zachodniego i jednego autorytetu, który w jego imieniu przemawiał. Poczynając, natomiast, od XVIII w. kultura europejska coraz śmieiej odrzuca dziedzictwo chrześcijańskie jako krępujące, w opinii myślicieli Oświecenia, cywilizacyjny rozwój. Po wtóre jednak, nie jest wcale pewne, że to deklarowane odrzucenie chrześcijaństwa jest rzeczywiście zerwaniem z ciągłością tradycji. Przyjmując, że jest to jednak zerwanie z fundamentalną dla Europy tradycją, to, jaką stała się europejska kultura w następstwie tego procesu? Jeżeli jej esencją nie jest już chrześcijaństwo, to cóż nią jest?

Oznajmienie, że współczesna kultura europejska osadzona jest na różnorodności rozmaitych tradycji, których chrześcijaństwo jest jedną z wielu obok tradycji antycznej, tradycji narodowych, laickich nurtów itp. zdaje się oczywistością. Niemniej jednak istnieje chyba wspólna podstawa tej różnorodności, wspólny mianownik, pod który podciągnąć się da tak liczne elementy, które kulturę Europy nowożytnej i współczesnej stanowią. To podstawą jest jednostka ludzka, która sama kształtuje własny wzór życia i decyduje, z których ewentualnie tradycji, żywych czy martwych, ma skorzystać i czy w ogóle skorzystać z tradycji jakichkolwiek. Ewolucja kultury europejskiej przebiega ku postępującej emancypacji jednostki z jej licznych uwikłań we wszystkich sferach życia: od zależności politycznych, gospodarczych, od autorytetów duchowych, od zniewalających więzi społecznych, upowszechnionych obyczajów czy presji opinii publicznej. Jednostka ma być w pełni autonomiczna i wolna, wyposażona ponadto w liczne uprawnienia, z którymi się po prostu rodzi. W języku religii ten sam proces można przedstawić jako ewolucję od transcendencji do immanencji, od Boga jako nieodłącznego towarzysza ludzkiego losu do człowieka, który odważył się opierać wyłącznie na własnych siłach ryzykując, jednak, samotność.

Indywidualizm jest najbardziej uderzającym rysem kultury europejskiej w epoce po-chrześcijańskiej (ze wszystkimi zastrzeżeniami, jakie termin ten może rodzić). Jest jednak pewien problem. Indywidualizm, choć ma podbudowę w dawnej klasycznej kulturze grecko-rzymskiej, jest mocno osadzony w tradycji

mnożące się sekty staroobrzędowców (raskolników) itp. Por. (red. T. Dowley), *Historia chrześcijaństwa*, Warszawa, 2002 OW Vocatio, ss. 482-485. Natomiast znacznie donioślejsze zmiany, jakie wniósł Vaticanum II (1962-1965) spowodowały tylko odłączenie się szczupłego liczebnie Bractwa św. Piusa X. Zestawienie tych przykładów ilustruje dobrze zmiany nastawienia epok wobec doznań religijnych.

chrześcijańskiej właśnie. Choć tej tradycji bywał często przeciwstawiany, do czego zresztą Kościół się przyczyniał, to jednak właśnie chrześcijaństwo było glebą, na której indywidualizm wyrastał. Po wtóre i chyba ważniejsze, żadna w pełni rozwinięta kultura w świecie poza-chrześcijańskim, nie ma najmniejszego zrozumienia dla indywidualizmu i praw jednostki. Za oczywiste się wydaje w Chinach, Japonii, Indiach, w świecie muzułmańskim, że jednostka jest integralną częścią wspólnoty z zobowiązaniami wobec niej i sankcjami, jakimi wspólnota może jednostce grozić w wypadku jej niesubordynacji. Indywidualizm zdaje się być fenomenem swoiście europejskim czy raczej zachodnim z uwagi na jego najwyższe stężenie w kulturze amerykańskiej i z tej racji w chrześcijaństwie mocno zakorzenionym.

Z uwagi na doniosłość pojęcia należy poddać je definicji, dzięki której różnice kultur Zachodu i Wschodu w zakresie ujęcia pozycji jednostki nie wzbudzą zastrzeżeń. Pojęcie indywidualizmu w sensie kulturowym (bo przecież słowo to występuje w różnych uwikłaniach znaczeniowych) odnosi się do wzoru działania i systemu wartości, w którym jednostka występuje jako wyłączny podmiot własnych decyzji nie krępowanych przez jakikolwiek autorytet, wspólnotę czy władzę publiczną. Definicja ta opisuje stan postulowany przez współczesny zachodni wzór kulturowy, nie jest natomiast opisem empirycznym. W obecnej kulturze Zachodu jednostka ma pełne prawo do własnej autonomii, do oparcia się w aktach woli i czynu wyłącznie na autorytecie własnego rozumu, nie znaczy to jednak, że jednostka jest w każdej sytuacji gotowa z tego prawa skorzystać. Uznaje się tym samym, że podległość autorytetom zewnętrznym bądź wspólnocie w działaniu jest następstwem własnej autonomicznej decyzji jednostki, a nie determinacji kulturowej. W tym sensie jednostka posiada także prawo do przeciwstawienia się czy nieliczenia się z ogólnie przyjętymi normami postępowania ryzykując, oczywiście, negatywny osąd społeczny czy inne, bardziej surowe sankcje.

Opisany powyżej indywidualizm jest wytworem specyficznej ewolucji kultury europejskiej od chrześcijańskich korzeni do naszych czasów. W tej ewolucji rodziła się powoli coraz to obszerniejsza sfera autonomii indywiduum względem wspólnot, instytucji, struktur władzy i autorytetów. Podobny proces nie miał miejsca w kulturach Wschodu, co dokumentują wszyscy piszący interesujące książki o tych kulturach. Przykładowo, w kulturach konfucjańskich kładzie się nacisk na rygorystyczne zobowiązania jednostki wobec wspólnoty, władzy, a nawet wszechświata, którego harmonię są w stanie zachwiać nieprzemysłane

czynny jednostki. Wszystko to jest dodatkowo opakowane w misterne wzory okazywania szacunku i obowiązkową etykietę. To nie jest kulturowa gleba dla ukształtowania się indywidualizmu. W Japonii, najbardziej zaawansowanym cywilizacyjnie kraju kręgu konfucjańsko-buddyjskiego, jednostka nadal traktuje korporację gospodarczą jako rodzinę, do której włącza się spontanicznie, z niekłamanym szacunkiem dla hierarchii i wobec której ma zobowiązania, które winna spłacić. Jest to godne uwagi, ponieważ region opanowany przez wzory konfucjańskie wykazuje nieprzeciętną dynamikę wzrostu gospodarczego bez jakiegokolwiek udziału indywidualizmu, a nawet z brakiem dlań zrozumienia. Wygląda na to, że kraje tego regionu świetnie się rozwijają w następstwie przeszczepu zachodniego systemu prawnego, nowoczesnej nauki i kultury biznesu z ominięciem indywidualizmu, który w Europie był kulturowym warunkiem niezbędnym tych samych osiągnięć cywilizacyjnych. Innymi słowy, w Europie wytworzyła się kultura prorozwojowa wskutek ewolucji od chrześcijaństwa do indywidualizmu jako wzoru dominującego. Swoje osiągnięcia cywilizacyjne Europa zawdzięcza postępującej autonomii jednostki. Na Dalekim Wschodzie indywidualizm nie okazał się już niezbędny dla wytworzenia się prorozwojowej (dla rozwoju cywilizacji) kultury. Prawdopodobnie zresztą, indywidualizm stałby się na gruncie kultury konfucjańskiej przeszkodą w rozwoju, czego na Zachodzie pospolicie się nie rozumie.

Wracając do definicji indywidualizmu, należy z naciskiem stwierdzić, że w sensie wyżej opisanym nie oznacza on zróżnicowania indywidualistów, co ma przecież miejsce w każdej kulturze, lecz kulturowo gwarantowaną autonomię indywidualistów. Nie jest również tak definiowany indywidualizm tożsamy z nonkonformizmem. Należy odróżnić nałożony na jednostkę wzór kulturowy od postawy definiowanej w psychologii czy socjologii jako postawa nonkonformisty, ekscentryka, innowatora czy dewianta. Amerykanie są największymi indywidualistami, co wymusza na nich wzór kulturowy, ale są też bardzo konformistyczni¹⁸⁶ i prawdopodobnie wysoka gotowość do konformizmu grupowego jest pozytywnie skorelowana z indywidualizmem kulturowym. Podatność Amerykanów na kampanie przeciw rozmaitym dyskryminacjom (rzeczywistym bądź urojonym), przeciw paleniu tytoniu itp. mogą utwierdzać w tym przekonaniu.

¹⁸⁶ Interesujące eksperymenty psychologów społecznych wykazujące skłonność do przyjęcia postawy konformistycznej wykazały, że ta skłonność jest u Amerykanów większa niż u innych nacji. Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1995 PWN, ss. 40-41; także S. Milgram, *Nationality and conformity*, *Scientific American* 205(5)/1961, ss. 45-61

Wreszcie, pochodnymi konsekwencjami tak zdefiniowanego indywidualizmu są w kulturze Zachodu konstytucjonalizm, liberalizm, prawa człowieka, równość, wolność, rządy prawa, demokracja i wiele podobnych idei, potraktowanych ryczałtem jako atrakcyjne. Te mogą uchodzić za konsekwencje oczywiste, lecz w nie mniejszym stopniu konsekwencjami indywidualizmu są derywaty oderwane od porządku prawno-politycznego, jak racjonalna postawa w myśleniu i działaniu, wolny rynek czy mobilność w strukturze społecznej. W ogólności jednak, większość osiągnięć w kulturze Zachodu jest następstwem powolnego wzrastania wzoru indywidualistycznego już od Średniowiecza. Istotne jest także, że zagrożenia dla tej kultury wynikają również z indywidualizmu.

Jednostka i wspólnota

W starych kulturach, bez wyjątku opartych na wytwórczości rolniczej jednostka jest wszędzie, nie wyłączając kultury europejskiej, zanurzona we wspólnocie. Jej wynurzenie się ze wspólnot w Europie było wynikiem długiego procesu rozwojowego dokonującego się wraz z poszerzaniem się indywidualizmu. Zdaje się, że podobny proces nie ma w ogóle miejsca w poza-europejskich, inaczej, poza-chrześcijańskich kulturach bądź też ma miejsce w bardzo ograniczonym zakresie.

W Średniowieczu niezaprzeczalnie dominuje wspólnota, grupa czy wszelkie byty zbiorowe określane wtedy ogólnym mianem *universitates* i łączące je więzi. Początkowo najważniejszym spośród nich, zwłaszcza wśród nobilów, jest ród ze specyficznymi dlań pojęciami honoru, wierności i zależności, jak również z częstą, a skrytą rywalizacją. Stopniowo wraz ze społeczeństwem feudalnym tworzyły się odmienne niż ród ośrodki społecznej integracji oparte bądź to na zależności pionowej bądź poziome więzi w ramach wspólnot terytorialnych, parafii, zakonów, cechów, bractw czy powstających uniwersytetów i wiele jeszcze innych. Jednostka jest wszędzie przypisana do ciała społecznego, w którym harmonia i zgodność mniemań cieszą się aprobowaną opinią, a jakakolwiek niezgoda i różnorodność zdrażają podejrzliwość. W ciałach społecznych, kolektywach społeczeństwo budowało swoją jedność i zwartość. Ale nawet w tamtych czasach, gdy indywiduum podsięte było aurą podejrzliwości, człowiek

wyzwolony z kolektywu jawił się jako osobnik sprytny i zaradny i z tego powodu był pierwszorzędnym kandydatem na szubienicę¹⁸⁷.

A jednak historia Europy poczynając od czasów średniowiecznych jest historią, jak to Fernand Braudel pokazuje, nieprzerwanej walki o wolności czy swobody (w liczbie mnogiej właśnie jako *libertates*, a nie *libertas*) bądź jeszcze inaczej, walki o przywileje, które są niczym innym, jak partykularnymi swobodami, którymi cieszyć się może obdarzona nimi zbiorowość¹⁸⁸. I to właśnie zbiorowość, kolektyw, a nie jednostka, która o indywidualne swobody dobija się w znacznie późniejszym czasie, ale właśnie na gruncie wypracowanym przez zbiorowości. Podobnego dążenia nie notuje przywołany autor w historii innych kultur. Nigdzie poza Europą władza centralna nie miała przeciwwagi w postaci zorganizowanych sił społecznych. Otóż owe swobody lub inaczej przywileje wykazywały w miarę trwałą, choć oczywiście z przejściowymi regresami, tendencję do poszerzania się, kosztem państwa i sfery publicznej. To jest podstawowa tajemnica dynamiki historii europejskiej, w której klasy, bractwa, wspólnoty uzyskują rozmaite przywileje od władzy, a ostatecznym rezultatem jest dopominanie się przez jednostki wolności podobnych od państwa i wspólnot.

Ten czynnik dynamiki europejskiej, inaczej czynnik przeciwważenia wzajemnego wpływów mocno ograniczonej władzy centralnej i sił społecznych, nade wszystko rycerstwa przekształcającego się później w nobiletowaną szlachtę, ale także duchowieństwa, następnie mieszczaństwa i w skromnym zakresie chłopstwa nawet (ludności poddanej)¹⁸⁹ jest niewątpliwie związany z pewnymi aspektami feudalnego ustroju senioralnego. Od czasów Monteskiusza utrzymuje się (choć, zdaje się, nie przeważa) pogląd o swoistości i oryginalności europejskiego feudalizmu, który zdaniem autora *O duchu praw* nie miał miejsca w pozostałych obszarach globu, a i nie wszędzie w Europie osiągnął formy w pełni wykształcone. Nowsi autorzy znajdują analogie dla europejskiego feudalizmu jedynie w Japonii¹⁹⁰, która jednak pozostawiała boską władzę cesarza poza hierarchią hołdów.

¹⁸⁷ Le Goff, *Kultura...* s. 292

¹⁸⁸ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006. Oficyna Naukowa, s. 343

¹⁸⁹ Jest rzeczą oczywistą, że niekiedy swobody (przywileje) nadane przez władzę szlachcie pogarszały położenie innych stanów, które jednak również dopominały się pewnych swobód dla siebie. Jest także oczywiste, że w tej grze wyższe warstwy ludności znajdowały się w lepszej pozycji, co jednak budziło, z drugiej strony, sprzeciw i protesty.

¹⁹⁰ M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne*, Warszawa 1981 PIW, ss. 647-648. Bloch wskazuje również, że w Skandynawii, Fryzji i Irlandii feudalizm się w ogóle nie ukształtował; tamże, s. 645.

Tym, co jest charakterystyczne dla Europy i Japonii epoki Edo, to istnienie specjalnej warstwy zawodowych wojowników obdarzonych dumą i zaszczytnym obowiązkiem służby zbrojnej, ale też stanowiącym bezpośrednie zaplecze władzy, wyłaniające z siebie radę stale rezydującą przy monarsze. Pojawienie się tej warstwy w Europie związane jest z upadkiem państwowości typu rzymskiego (jedynie znanego wzoru państwa) z jednoczesną destrukcją więzi opartych na pokrewieństwie. Siłę państwa i potęgę rodów zastępowała lojalność oparta na dobrowolnej umowie komendacji, w której wolna jednostka oddaje się pod opiekę możnego seniora otrzymując lenno w zamian za dożywotnią i wierną służbę. Zwyczaj, czy raczej akt cywilno-prawny zrodził się w monarchii Karolingów w połowie VIII w., a nadawano mu wyjątkowo uroczystą i ceremonialną oprawę hołdu. Osobisty charakter umów podkreślany był przez bezpośredni kontakt dwojga ludzi stojących naprzeciw siebie twarzą w twarz, a składanej przysiędze, oprawionej w sakralną formę, towarzyszyło mistyczne przeżycie.

Warto zwrócić uwagę, że relacje senior-wasal pozbawione były, poza uroczystym rytuałem, wszelkich form przymusu typu państwowego czy wynikającego z więzi rodowej. Były to stosunki oparte na honorowej umowie wolnych i szlachetnie urodzonych ludzi, której złamanie przez którąkolwiek ze stron odczytywane było jako hańba. Cała hierarchia zależności wasalno-senioralnych nie była w pełni państwem, nie była także strukturą rodową. Był to ustrój oparty na więzi i zależnościach osobistych. Jego fundamentem było coś tak ulotnego, jak wola dotrzymania umów, lojalność, honor i wierność, wsparte jednak dodatkowo na bojaźni Bożej, która w ówczesnym świecie posiadała jeszcze swoją cenę. Mimo to lojalność jako spoiwo społeczne jednoczące różne grupy społeczne, mające wprowadzać ład i zapobiegać dezintegracji, wykazała swoją skuteczność na zaledwie kilka stuleci. Kryzys rozpoczął się od połowy XIII w.¹⁹¹ Ustrój oparty na osobistej lojalności stopniowo ewoluował w kierunku racjonalnie ujętych zobowiązań w rodzaju powiązania liczby rycerstwa wystawionego przez wasala z obszarem przydzielonego lenna, zaczęły się pojawiać także opłaty finansowe w miejsce nadań ziemskich.

Taka forma organizacji społecznej wolnych ludzi, związanych wzajemnymi zobowiązaniami, zagwarantowanymi mocą przysięgi nie istniała w innych kręgach cywilizacyjnych, a zbliżony kształt można zaobserwować jedynie w dziejach

¹⁹¹ M. Bloch, *tamże*, s. 598 i nast.

Japonii¹⁹². Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że ta warstwa zbrojnych jest świadomą swoich praw i obowiązków, a czerpie poczucie własnej godności ze świadomości dobrowolnego ich przyjęcia, tym samym osobistej wolności. W krajach, gdzie warstwa taka nie istniała, poddani centralnej władzy państwowej stanowili niezróżnicowaną, labilną masę, pozbawioną jakiegokolwiek znaczenia bez szans na stanie się podmiotem zmian w państwie. Nawet wyróżniona pozycja urzędników rekrutowanych w drodze egzaminów w dawnych Chinach, nie mogła stanowić jakiegokolwiek przeciwwagi wobec woli niebiańskiego cesarza, nie był to, bowiem, element choćby w przybliżeniu równorzędny wobec władcy.

Jakkolwiek znaczący wasale, książęta i baroneci służyli wiernie monarsze, to jednak posiadali prawo oporu i sprzeniewierzenia się przysiędze wierności wówczas, gdy władca działał wbrew prawu. To prawo zapowiedziane już w przysięgach strasburskich Karola Łysego (843) i w *Zwierciadle Saskim* (prawo zwyczajowe spisane w pocz. XIII w.) ucieleśnia się w pierwszych swobodach wywalczonych przez nobilów (w pewnej mierze także w interesie innych grup, jak stan miejski) w różnych monarchiach europejskich i na różnych obszarach: *Wielka Karta Swobód* (1215), węgierska *Złota Bulla* z prawem rokoszu przeciw władcy (1220), przywilej szlachty brandenburskiej, aragoński akt jedności, karta brabancka i wiele innych¹⁹³.

Tak, zatem, postępowały w społeczeństwie swobody arystokracji, górnych pięt społeczństwa. Ale wartość przysięgi nie ograniczała się bynajmniej do tych warstw. Komuny miejskie stosowały na szeroką skalę przysięgę wzajemną stanowiącą zaprzysiężenie obywateli w społeczności. W odróżnieniu od przysięg wasalno-senioralnych opartych na posłuszeństwie, te były równoprawne o więziach poziomych. Wolności i przywileje miast, a w ich obrębie korporacji rozmaitych to dobrze znana historia, będąca zresztą przedmiotem osobnego

¹⁹² Specyfikę feudalizmu japońskiego wywodzi się z niekonsekwentnych prób kopiowania chińskich instytucji państwowych z okresu dynastii Tang (618-907). Według tych wzorów gwarantowana była niebotyczna władza cesarza – syna Nieba, jednakże w Japonii nie udało się stworzyć służącej państwu klasy urzędników-literatów będącej podstawą stabilnej administracji w Chinach. Pustkę wypełniła klasa ambitnych wojowników *bushi*, zwalczających się nawzajem, lecz w oparciu o kodeks honorowy. W efekcie cesarz-*mikado* panuje, lecz nie rządzi, a realną władzę sprawują *szogun* i arystokraci-wojownicy, *daimiowie* mający do dyspozycji zhołdowanych samurajów; por. F. Braudel, *Gramatyka...* ss. 312-313

¹⁹³ M. Bloch, *Spółczeństwo...*, s. 654 Ustrój feudalny, bardziej związany z ziemią niż z człowiekiem, „...choć tak bezwzględny dla maluczkich, naprawdę przekazał naszym cywilizacjom coś, co chcielibyśmy utrzymać przy życiu”; s. 655 Oto tekst średniowiecznej przysięgi szlachty aragońskiej: *My, równie szlachetni ja ty, przysięgamy tobie, któryś nie jest od nas lepszy, że przyjmimy cię jako naszego króla i suwerennego pana, pod warunkiem, że będziesz przestrzegać wszystkich naszych statutów i praw. W przeciwnym razie cię nie uznamy.*

rozdziału. Tu wystarczy tylko zasygnalizować, że potęga społeczności miejskich niekiedy, jak w Italii czy później w Zjednoczonych Prowincjach Niderlandów przyćmiewała potęgę państw czy księstw.

Natomiast chłopstwo w początkach feudalizmu otrzymywało za pracę zamiast wynagrodzenia, niemożliwego ówczasie, nadania ziemi obciążonej powinnościami, co ściśle rzecz ujmując, stanowiło lenno. W tym wypadku, jednakże, lenno to było narzędziem przytwierdzenia do ziemi. Ale i chłopstwo uczestniczy w procesie wywalczenia swobód. Już od XI wieku praktykowane jest w zachodniej części świata łacińskiego oddawanie ziemi rolnikom za cenę niezbyt wygórowanych opłat wnoszonych raz w roku odstępującym właścicielom. Czysze, raz ustalone, nie były indeksowane pomimo dewaluacji pieniądza, stąd warunki były dla chłopów bardzo korzystne. Naturalnie, jednak, bez gwarancji prawnych¹⁹⁴. To właśnie wraz z przemianami w duchu kapitalistycznym (od XVI w.) następuje rugowanie chłopów z ziemi, a w Centralnej i Wschodniej Europie wtórne poddaństwo w związku z otwierającymi się rynkami na zboże, które przetrwa do XIX wieku. W tym właśnie okresie od XVI wieku następuje rozwidlenie dróg rozwojowych Wschodu i Zachodu świata łacińskiego.

W okresie długiej walki o swobody i przywileje klas, wspólnot i korporacji wolność jednostki w ogóle nie była podnoszona. Jest prawdą, że w okresie Renesansu podkreślano wartość egzystencji indywidualnej w duchu humanistycznym, jednak myśli tego rodzaju nie prowadziły do uzasadnień praw jednostki w jakimkolwiek sensie słowa. Ruch reformacyjny poszedł dalej, domagając się zagwarantowania prawa do indywidualnej interpretacji objawienia. Nie wychodził jednak poza zasady wolności religijnej, a tam gdzie protestanci sprawowali rządy, wcale nie zamierzali gwarantować wolności wyznania papistom czy konkurencyjnym prądom Reformacji. Mimo, zdawałoby się, braku zapowiedzi w sferze myśli, filozofia XVII wieku rozpoczyna rozważania niespotykane od czasu greckich sofistów: jak jest możliwe społeczeństwo, skoro każdy człowiek stanowi samodzielną, oddzieloną od innych jednostkę¹⁹⁵. Zapewne w ówczesnych warunkach zaszły jakieś zmiany, zwłaszcza w gospodarce, w wyniku których jednostka dotąd przynależna do licznych wspólnot uzyskiwała wolność wyboru w życiu codziennym w skali pozwalającej na

¹⁹⁴ F. Braudel, *Gramatyka...* s. 344-345. Tam też Braudel cytuje wypowiedź Henri Pirenne'a: „Byliśmy wolni już w XII wieku”.

¹⁹⁵ Tak mniej więcej brzmiało pytanie księżniczki Elżbiety skierowane do Kartezjusza; F. Braudel, *tamże*, s. 353.

postawienie tak hipotetycznego pytania sugerującego niezależną egzystencję indywidualną. Pytanie to pojawia się w XVII wieku uparcie u filozofów, jak Hobbes czy Locke, prawników, jak Grocjusz czy historyków, jak Pufendorf.

W każdym razie refleksja nad człowiekiem jako niezależnym, pierwotnie poza-społecznym bytem zbiega się w czasie z pojawieniem się ludzi żyjących na marginesie społeczeństwa, jak emigrant do Nowego Świata, innowierca w środowisku wyznającym jedną wiarę, żołnierz zaciągający się do armii najemnej, włóczęga, żebrak, przestępca, obłąkany. Wprawdzie tych elementów, później opisywanych jako „ludzie zbędni” lub „ludzie luźni”¹⁹⁶ nie brakowało i w okresach wcześniejszych, jednak były one włączone w organizm społeczny dzięki wysiłkowi Kościoła, zakonów żebraczych, zakonów rycerskich i podobnych instytucji chrześcijańskich i żyły w cieniu bożego miłosierdzia, wspomagane w imię boże. Wiek XVII zmienia nastawienie. Ludzi luźnych traktuje się jako margines społeczny, który należy pozbawić wolności i izolować. Historia wolności indywidualnych rozpoczyna się długotrwałą akcją represyjną wymierzoną w wolność jednostek żyjących poza społeczeństwem¹⁹⁷.

Jakkolwiek większą część historii Europy w zakresie walki o wolności zajęły zabiegi o poszerzenie swobód zbiorowych, korporacyjnych, to jednak sam ten proces należy potraktować jako przygotowanie do uzyskania swobód indywidualnych. Powtórzyć wypada, że w głębokim Średniowieczu umowa wiążąca osobiste stosunki zależności seniora i wasala była umową zawieraną przez jednostki, że zatem proces indywidualizacji ma miejsce od samych początków ustroju feudalnego. W miejskich społecznościach przysięga wiążąca mieszkańców miasta zaprzysiężonych w gminę zawierana jest przez poszczególne jednostki posiadające prawo obywatelstwa. Każdy z obywateli stanowiących wówczas mniejszość mieszkańców miast czuł się przynależny do wspólnoty i nie zabiegał o niezależność własną, znajdując we wspólnocie oparcie i siłę zbiorową. Wspólnota uzyskiwała odrębne prawa i niezależność od władzy zwierzchniej często w drodze wymuszenia i uzurpacji. Reasumując, zatem, już w granicach świata średniowiecznego, w którym jednostka była przypisana do licznych wspólnot, miał miejsce w pewnym zakresie proces indywidualizacji, a w każdym

¹⁹⁶ por. St. Czarnowski, *Ludzie zbędni w służbie przemocy*, w: *Dziela, t. II*, Warszawa 1956. N. Assorodobraj, *Początki klasy robotniczej*, Warszawa 1946, SW Czytelnik. Część I jest poświęcona analizie „ludzi luźnych” w epoce stanisławowskiej.

¹⁹⁷ por. studium M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987

razie był on przygotowaniem niezbędnym dla indywidualizmu, który w okresie kryzysu świata średniowiecznego w pełni, acz stopniowo, się uwierzytelniał.

W tym procesie, którego finalnym stanem jest pełny triumf zasad indywidualizmu, stopniowemu uwiądowi ulega sama wspólnota. Można sformułować regularność, której treść brzmiałaby następująco: im większy zakres autonomii posiada jednostka we wspólnocie, tym bardziej wspólnota przekształca się w zrzeszenie. Wspólnotę określimy jako jedność organiczną gromady ludzkiej, w której wola pojedynczego osobnika jest wyłącznie pochodną woli gromady, zrzeszenie zaś jako gromadę będącą wyłącznie następstwem woli osobników.

W literaturze socjologicznej sygnalizowany proces na terenie Europy opisywany bywał rozmaicie jako właśnie ewolucja od wspólnot do zrzeszeń (Toennies)¹⁹⁸, od grup pierwotnych do wtórnych (Cooley)¹⁹⁹, jako zanik „ciał pośredniczących” między indywiduami a rządem (Tocqueville)²⁰⁰ bądź wreszcie jako uwiąd więzi społecznych i postępująca anomia (Durkheim)²⁰¹. W gruncie rzeczy wszystkie te klasyczne socjologiczne analizy opisują ten sam proces ewolucyjny przy użyciu zróżnicowanych pojęć i położeniu nacisku na wybrany aspekt procesu. Z grubsza chodzi o to, że w przeszłości, zanim społeczeństwa europejskie weszły na drogę przyspieszonego rozwoju, jednostka była uwiązana (jak Toennies stwierdzał, uwięziona) zależnościami istniejącymi wewnątrz grup, wspólnot, które dla jednostki były jedynym układem odniesienia i całym światem codziennego życia. We wspólnocie jednostka była podporządkowana zbiorowej świadomości („przedstawienia zbiorowe” Durkheima) wytworzonej przez wspólnotę, do której przynależeli nierzadko także zmarli przodkowie²⁰². Wspólnota (społeczność terytorialna, sąsiedztwo, parafia, rodzina, ród, cech itp.) była tworem organicznej jedności wszystkich członków połączonych zwyczajem, wiarą, braterstwem, wspólnym losem, bezinteresownością, współczuciem, emocjonalnością i ciepłem relacji wzajemnych.

Wraz z nowoczesną gospodarką upada tradycyjna wspólnota, a upowszechniają się zrzeszenia. Różnica między nimi jest zasadnicza. Przynależność do wspólnoty

¹⁹⁸ F. Toennies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 1988 PWN

¹⁹⁹ Ch. H. Cooley, *Social Organization*, New York 1909

²⁰⁰ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970 Czytelnik; *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976 PIW

²⁰¹ E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999

²⁰² W bardziej kolektywistycznych społeczeństwach Azji również mieszkańcy miast należeli do wspólnot wiejskich, z których się wywodzili. Por. M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych. Tom I Taoizm i konfucjanizm*, Warszawa 2000

była pochodną urodzenia i nawykowego, bezrefleksyjnego uczestnictwa we wszystkim, co wspólnota uznawała za wartość i świętość. Była ona jakby jednym ciałem, organizmem, korporacją, w której samodzielne, indywidualne motywacje nie istniały, a jednostka była w pełni zależna. Przynależność do zrzeszenia jest pochodną interesów i zainteresowań jednostki, która pozostaje w jego ramach tak długo, jak długo się na to decyduje. Przynależne do zrzeszenia jednostki decydują o jego kształcie i aktywności. Najważniejsze jednak, że wspólnoty, rodziny nie wyłączając, zanikają, podczas gdy następuje stałe poszerzanie się i rozrost aktywności zrzeszeń.

Rozwój stosunków towarowo-pięniężnych w Europie niszczył pełne osadzenie jednostki we wspólnocie. W zależności od punktu widzenia można mówić bądź o autonomii jednostki bądź o jej atomizacji i istotnym przekształceniu więzi opartych na wartościach w więź opartą na interesach. Proces nie jawi się jednoznacznie. Więzi oparte na zależnościach osobistych mogły rodzić poczucie niesprawiedliwości u poddanych, ale też po stronie przeciwnej rodziły poczucie odpowiedzialności za los poddanych, co zwłaszcza w wypadku głodu czy klęsk żywiołowych nie było bez znaczenia. W nowych stosunkach opartych na kontrakcie zanika odpowiedzialność właściciela za los wynajętych pracowników²⁰³. Ten czynnik był, jak się zdaje, podłożem licznych buntów społecznych w toku rodzącego się wczesnego kapitalizmu.

Wnosząc uwagi tego rodzaju, twierdzimy zarazem stanowczo, że powstanie i rozwój europejskiego indywidualizmu miał za podstawę długotrwałą walkę z zależnością osobistą, która w pewnym okresie staje się nie do zniesienia, a uczestnicy procesu historycznego domagają się coraz donośniej zastąpienia osobistej zależności podporządkowaniem wszystkich prawu jako zbiorowi reguł, które są właśnie bezosobowe. Wraz z narodzinami indywidualizmu tradycja europejska wraca do ważnej myśli wyłożonej już w *Polityce* Arystotelesa, a streszczającej się w zasadzie rządów prawa²⁰⁴. Przynajmniej w początkach swojego kształtowania indywidualizm domagał się w większym stopniu rządów prawa niż rządów ludu, gdyż te mogą być równie tyrańskie, jak osobiste rządy monarchy. Prawa jednostek są o wiele lepiej zabezpieczone, gdy jako nienaruszalne traktuje się pewne reguły prawne.

²⁰³ H. de Man, *O psychologii socjalizmu*

²⁰⁴ Arystoteles, *Polityka*, IV, 4, 1292a (przekład L. Piotrowicza), gdzie Arystoteles domaga się, by władało prawo, a nie lud, gdyż lud może zagrażać rządowi wolności zupełnie tak samo, jak monarcha.

Europejska zasada indywidualistyczna zdynamizowała rozwój europejskiego kręgu kulturowego przyczyniając się w przeszłości do wielkich osiągnięć cywilizacji. Dostyc łatwo o przypuszczenie, że w poza-europejskich regionach globu nalezy tę zasade zastosowac w celu stworzenia warunków dla wzrostu. Zachód zaleca tę zasade w formule demokracji i praw czlowieka, które są pochodną indywidualizmu. Dotychczasowe próby aplikacji zachodniego indywidualizmu dla rozwoju w nie-zachodnich regionach raczej nie dają podstaw do przyjęcia, że jest to wzór obiecujący w tych regionach. Kultury Azji nawykowo odrzucają takie elementy europejskiego systemu wartości, jak indywidualizm, konkurencja, kontrakt itp. zastępując je współpracą, wzajemnym zrozumieniem, siłą więzi rodzinnych także w sferze przedsięwzięć gospodarczych. Nie mają też przekonania do wagi takich elementów europejskiej kultury, jak procedury prawne czy instrumentalna racjonalność. W Singapurze, w Malezji, na Tajwanie, w Chinach wreszcie podkreśla się wagę miejscowych wzorów konfucjańskich, buddyjskich i hinduistycznych skrajnie przeciwstawnych indywidualizmowi. Konfucjanizm mógł w przeszłości uchodzić za rodzaj blokady rozwojowej²⁰⁵, jednakże w następstwie zastosowania zachodnich innowacji cywilizacyjnych, ten rodzaj religii i etyki może posłużyć, tak w każdym razie zapewniają miejscowe elity polityczne i intelektualne, za rodzaj kulturowej dźwigni rozwojowej. Konfucjanizm akcentuje prymat interesów grupy nad interesami jednostki, autorytet, hierarchię, znaczenie konsensusu i harmonii, unikanie konfrontacji, wagę więzów rodzinnych i pokrewieństwa. Ponadto zaleca szacunek dla „czcigodnej tradycji”, co ma oznaczać interpretację terażniejszości z perspektywy wieków czy tysiącleci²⁰⁶. Konfucjanizm zdaje się podkreślać wszystko, co jest jak najbardziej niezgodne z duchem europejskim. Obca jest też tej tradycji zachodnia

²⁰⁵ por. M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych. Tom I Taoizm i konfucjanizm*, Warszawa 2000

²⁰⁶ Historycznie pierwsza próba modernizacji Chin miała miejsce jeszcze w XIX w. Chińczycy, podobnie jak Japończycy byli świadomi, że bez reform umożliwiających przeszczep zachodnich technik będą ofiarą „gwałtownych i porywczycy drapieżców z Zachodu”. Intencji tej towarzyszyła stara chińska idea konieczności posłużenia się „barbarzyńcami” w celu uzyskania kontroli nad nimi. A ponieważ w Chinach nie sądzi się, aby cokolwiek dobrego mogło dotrzeć z zewnątrz, reformatorzy musieli wykazać, że zmiany wynikają z ksiąg konfucjańskich, które jednak zostały sfalszowane w epoce Xin (9-23 n.e.), co, choć było wątpliwe, zostało uznane przez cesarza Guangxu, który przystąpił do reform. Problem w tym, że potężna regentka, ciotka cesarza, udaremniła już wprowadzone zmiany po stu dniach, a twórcy reform znaleźli schronienie w Japonii. Por. J. K. Fairbank, *Historia Chin*, Warszawa 2003 Bellona, ss. 205-210. Podstawowa różnica między obu krajami decydująca o odmiennych efektach reform polegała na tym, że w Chinach istniała sprawna i potężna administracja, która słusznie czuła się zagrożona przez zmiany, a Japonia przed *Meiji* była bliska chaosu; mało znaczący bunt samurajów i *daimiów* został szybko stłumiony. Zapewne w wypadku powodzenia reform chińskich kraj szybko stałby się potęgą regionalną z konfucjanizmem jako ideologią narodową na wzór *shinto* w Japonii. Zmiany zostały jednak opóźnione o prawie sto lat; dopiero reformy Deng Xiaopinga (od 1978) zakończyły niekończące się deliberacje ideologiczne i filozoficzne, które sprowadzały na kraj stagnację.

podejrzliwość względem wszelkiego rządu²⁰⁷. Próba kontroli rządu przez obywateli jest odbierana jako zagrożenie dla autorytetu władzy, która zresztą w chińskim kręgu kulturowym ma raczej wychowywać jednostki i dawać im, jak dobrotliwy rodzic, wskazówki użyteczne w życiu. Jedną z podstawowych idei konfucjańskich głosi, że rząd ponosi pełną odpowiedzialność za dostatnie życie ludu²⁰⁸.

Dodajmy do tego, że w tradycji wschodnioazjatyckiej, w odróżnieniu od europejskiej, istnieje zwyczaj łączenia rozmaitych systemów wierzeń i tradycji filozoficznych. Jednostka może być zarazem buddystą, taoistą, wyznawcą konfucjanizmu, a do tego gorliwym zwolennikiem współczesnej technologii. Religia, która, jak chrześcijaństwo, wymaga wyłączności, zaprzecza pluralizmowi kultowemu. Jest to ważna konstatacja wskazująca na osadzenie pluralizmu czy demokracji w zupełnie innych obszarach życia niż ma to miejsce na Zachodzie²⁰⁹.

Przede wszystkim, jednak, powyżej opisany proces przekształcania się wspólnot w zrzeszenia zdaje się mieć na obszarze kultury konfucjańskiej znacznie mniejszy zakres niż w Europie. Wygląda raczej na to, że tradycyjne wspólnoty, najczęściej o więziach rodowych, zostały na tym obszarze wprzęgnięte w potrzeby przyspieszonego wzrostu gospodarczego, a typowe azjatyckie przedsiębiorstwa i stosunki w świecie biznesu mają charakter rodzinny, tzn. są w małym stopniu sformalizowane, oparte na kolektywach i równie kolektywnym sposobie podejmowania decyzji oraz na zbiorowej odpowiedzialności, od której Europejczycy odeszli. Jednostka jest ściślej niż na Zachodzie połączona układami zależności z otoczeniem społecznym. Dotyczy to także przedsiębiorcy, którego pozycja w biznesie zależy od jego miejsca w hierarchii społecznej. Jednostka odrzucona przez grupę ma znikome szanse na przyłączenie się do innej grupy i stworzenie nowych kontaktów, ponieważ w obszarze kultury konfucjańskiej nie istnieje możliwość wejścia w życie znikąd.

Jeśli warto o tych dobrze znanych różnicach nadmieniać w tym miejscu, to dla zwrócenia uwagi na dwie ważne rzeczy. Po pierwsze, procesy przyspieszonych przemian, jak industrializacja czy urbanizacja nie powodowały w świecie konfucjańskim konsekwencji społecznych, które w kręgu europejskim uznaje się za nieodłączne od tych procesów. Chodzi o takie konsekwencje społeczne, jak

²⁰⁷ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2004, ss. 166-172

²⁰⁸ Tu Wei-Ming, *A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia*, w: Silke Krieger, Rolf Trautzettel (ed.), *Confucianism and the Modernization of China*, Mainz 1991.

²⁰⁹ Por. P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002 Znak

rozpad więzi, obniżenie rangi kontroli społecznej, kryzys rodziny, rozprzestrzenienie zjawisk patologicznych, jak alkoholizm, prostytutka, przestępczość. Tego rodzaju konsekwencje nie wystąpiły w okresie uprzemysłowienia Japonii, Korei, Tajwanu, Singapuru, a obecnie Chin kontynentalnych. Zapewne nieobecność bądź nikła obecność wzorów indywidualistycznych miała niewątpliwy wpływ na odmienny od europejskiego przebieg zdarzeń. Po wtóre, nieobecność indywidualizmu nie jest w kręgu konfucjańskim żadną przeszkodą w rozwoju, co wydaje się być sprzeczne z mentalnością utrwaloną na Zachodzie.

Chrześcijańskie źródła indywidualizmu

Początki indywidualizmu europejskiego wiąże się bodaj najczęściej z doktrynami umowy społecznej, z których wynikać miało, że społeczna kondycja człowieka nie jest stanem naturalnym, lecz rezultatem zawianego przez ludzi kontraktu ustanawiającego społeczeństwo, które jest, tym samym, sztucznym stanem bytowania ludzkiego. Stanem naturalnym miała być egzystencja ludzi jako jednostek niepowiązanych ze sobą żadną więzią. Bez względu na to, czy stan taki był wyobrażany jako „*wojna wszystkich przeciw wszystkim*”²¹⁰ czy też jako stan „*przyrodzonej dobroci człowieka*” zniszczonej dopiero przez stosunki z innymi (*człowiek jest dobry, ludzie są źli*)²¹¹, doktryny prawno-naturalne uzasadniały niezbędność zawarcia umowy społecznej, choć przy użyciu rozmaitych argumentów. Niezależnie od rodzaju argumentacji wspólnym założeniem doktryn typowych dla XVII i XVIII wieku było twierdzenie: jednostka jest pierwsza, społeczeństwo wtóre. Ponadto, dowodono, z racji pierwotnego przedspołecznego bytowania indywidualuów, istnieją pewne ich trwałe i niezbywalne cechy, które da się opisać jako naturę ludzką. Pośród tych niezbywalnych cech szczególną wagę przypisywano naturalnym, przyrodzonym uprawnieniom jednostki ludzkiej, jak prawo do życia, wolności, szczęścia, własności itp. Społeczeństwo jako rezultat umowy, winno te prawa respektować i chronić.

Doktryny umowy społecznej stanowiły już ewidentny i pełny triumf zasad indywidualistycznych w dziejach myśli europejskiej, choć z całą pewnością jeszcze nie w porządku społecznym, gdyż dzieje idei wyprzedzały społeczne rozwiązania. Jednakże wolno także poczynić przypuszczenie, że w dziejach myśli

²¹⁰ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 PWN

²¹¹ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu podstawach nierówności między ludźmi*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, *Umowa społeczna* Warszawa 1966 PWN.

europiejskiej doktryny te stanowiły z pewnością nie pierwszy, lecz kolejny i to wybijały etap rozwoju indywidualizmu korzystając z pojemnych zasobów tradycji chrześcijańskiej. Można by nawet utrzymywać, że doktryny te są ewolucyjną i zarazem nieomal nieuniknioną konsekwencją rozwoju myśli chrześcijańskiej. Konsekwencje podobne na poza-chrześcijańskich obszarach kulturowych byłyby, natomiast, czymś niesłychanym. Innymi słowy, gdyby Hobbes był Persem (by odwołać się do głośnych swego czasu porównań kulturowych Monteskiusza), to nigdy nie wpadłby na pomysł wyobraźalnej egzystencji ludzi „w pojedynkę”. Taka myśl mogła się pojawić tylko w szeroko rozumianej tradycji umysłowej Zachodu. Jej najwcześniejsze antecedencje, podobnie jak ujęcie instytucji społecznych jako konwencjonalnych i sztucznych zostały zapowiedziane już przez greckich sofistów²¹². Dodatkowo pomysły takie uzyskały praktyczne wsparcie ze strony rozwijającego się prawa cywilnego jako regulacji stosunków między jednostkami w drodze zawieranych umów. A prawo takie było poza obszarem zachodnim właściwie nieznanie.

Nurt chrześcijański, a właściwie judeochrześcijański, od początku podkreśla pewne właściwości człowieka, które wewnątrz tej tradycji okazały się kluczowe dla jej ewolucji w kierunku indywidualistycznym. Świat został stworzony dla człowieka; człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga (*Imago Dei*)²¹³, myśl w kręgu muzułmańskim przyjmowana jako bluźniercza. Wydaje się, że same fundamenty chrześcijaństwa wskazują na antropocentryzm. Człowiek jako gatunek cieszy się uprzywilejowanym miejscem w dziele stworzenia i wyróżnioną pozycją w stworzonym świecie. Oczywiście, stwierdzenia te odnoszą się do gatunku, a nie jego indywidualnych przedstawicieli, niemniej *Księga Rodzaju* ustanawia prymat ludzki w świecie pozostałych istot. Tego nie ma w żadnej innej religii uniwersalnej poza judaizmem i chrześcijaństwem. W religiach Wschodu, podobnie zresztą, jak w myśli greckiej, podobne idee były traktowane jako rodzaj arogancji, niczym nieuzasadnionego wyniesienia gatunku ludzkiego ponad świat. Wschodnie wyobrażenia lokują człowieka jako część natury tworząc razem jej

²¹² Sofista Hipiasz z Elidy (V w. przed Chr.), uchodzi za twórcę idei umowy społecznej, por. Platon, *Protagoras 337c*, Warszawa 1958 PWN, tłum. Wł. Witwicki i tegoż; *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion*, Warszawa 1958 PWN. Odróżniał on prawo stanowione przez ludzi (*nomos*) od prawa naturalnego (natury ludzkiej; *physis*), z którym to pierwsze jest sprzeczne i jest rezultatem sztucznie związanej umowy społecznej, której Hipiasz był antagonistą. Warto w tym miejscu podkreślić, że Hipiasz opowiadając się za prawem natury, a przeciw prawu stanowionemu umową głosił zarazem ideę równości wszystkich ludzi jako zrodzonych z natury, którą to ideę upowszechniali później stoicy greccy i rzymscy, a następnie przejęło chrześcijaństwo w odróżnieniu od judaizmu.

²¹³ *Księga Rodzaju* (1:26): "A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pelzającymi po ziemi!"

harmonię. Centralna, nadrzędna pozycja człowieka mogłaby tę harmonię zaburzyć.

Jakkolwiek *Imago Dei*, podobnie jak szczególne miejsce człowieka we wszechświecie zgodnie z wolą Opatrzności, mogą być potraktowane jako wyraz nadzwyczajnych uroszczeń ludzkich, to jednak pamiętać należy, że te same właśnie aspekty chrześcijańskiej teologii stanowią rodzaj zabezpieczenia przed etycznymi konsekwencjami działań ludzkich, np. odkryć naukowych z zakresu inżynierii genetycznej, które kłócą się z chrześcijańskim ujęciem człowieka jako stworzonego na obraz Boga. Tego rodzaju przeciwwskazań brakuje już w kulturach Wschodu, gdzie dzieło stworzenia nadczłowieka czy nad-istoty nie wywołuje zastrzeżeń natury moralnej. Z drugiej strony widoczny jest związek między nakazem panowania nad światem a postępującymi ingerencjami w świat natury i naturę ludzką, jakie mają miejsce w kulturze ukształtowanej przez chrześcijaństwo.

Stworzony na obraz Boży człowiek nieomal od początku obarczony jest nieusuwalnym defektem w postaci grzechu, który znieprawiał naturę ludzką²¹⁴. Grzeszność, która jeszcze w wyznaniu mojżeszowym i Starym Testamencie uchodzi za przywarę narodu, przekształca się w chrześcijaństwie w skazę przypisywaną jednostce ludzkiej²¹⁵. Ten przekaz również ukazuje swoją wyjątkową istotność i konsekwencje w ewolucji kultury europejskiej. Właściwie nieprzerwanie toczył się spór o to, czy grzech pierworodny zniszczył zupełnie czy tylko uszkodził w nas obraz boży. Chodziło o to, czy rodzaj ludzki może się podnieść ze stanu upadku wysiłkiem własnej woli, czy też niezbędna jest w tym celu pomoc Opatrzności zsyłana jako łaska. Kontrowersje dotyczące wolności i łaski były dodatkowo wzmocnione przez przyjęcie idei przeznaczenia, bądź, jak je św. Augustyn określał boskiej przed-wiedzy (*praescientia*), dzięki której nie może się przydarzyć nic w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, co by uszło uwagi Stwórcy. Święty z Hippony podkreślał przy tym nieustannie wagę wolnej woli każdej pojedynczej istoty ludzkiej, jednakże nie miał wątpliwości, że w następstwie grzechu wolna wola, sama przez się, nie doprowadzi do Boga: „*Upadł człowiek z własnej woli, lecz nie może się podźwignąć własnowolnie*”²¹⁶. Za nieposłuszeństwo wszyscy zasługują na potępienie, jednakże z woli Stwórcy

²¹⁴ To również różnica z islamem, który odrzuca ideę grzechu pierworodnego.

²¹⁵ Zmiana akcentów miała znaczenie dla Kościoła, który jako instytucja kolektywna nie mógł błędzić; błędzą poszczególne jednostki.

²¹⁶ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, XX-54, w: *Dialogi filozoficzne, III*, Warszawa 1953 PAX

niektórzy będą zbawieni nie w wyniku własnych zasług, lecz wskutek wyroku boskiego. Niepewność związana z przyszłym losem była dręcząca dla ludzi ówczesnych zwłaszcza, że żadne oznaki przydarzające się w życiu doczesnym nie były w stanie tych tajemnic rozproszyć. Pamiętajmy, że zbawienie duszy było w tamtych czasach najbardziej istotnym, jeśli nie jedynym celem życia, a nie jakimś *decorum* mającym znaczenie wyłącznie estetyczne bądź etyczne.

Opinia ta zaciążyła na całej późniejszej myśli chrześcijańskiej. Pogląd głoszony jeszcze w czasach Augustyna przez Pelagiusza (mnich z Brytanii; ok. 360 – ok. 435), iż od człowieka zależy wyłącznie czy zostanie zbawiony z pominięciem udziału łaski uświęcającej, został odrzucony przez magisterium Kościoła, a sam pelagianizm potępiony jako niezgodny z nauką o zbawieniu pomimo jego optymistycznego przesłania opartego na wierze w moc wolnej woli. Atoli uznanie przemożnego i niezbędnego znaczenia łaski, choć poparte osobistym doświadczeniem św. Pawła i samego św. Augustyna²¹⁷, zawierało w sobie zniechęcające konsekwencje moralne. Jeśli czyny jednostek znaczą, co prawda wiele w życiu doczesnym, ale zgoła nic nie znaczą w perspektywie zbawienia, czyli najważniejszego celu życia ówczesnych ludzi, bo o tym decyduje Opatrzność sama, to właściwie w konsekwencji ludzkie działanie pozbawione jest jakiegokolwiek sensu. Ucieczka od świata w kontemplację mogła zostać uznana za obarczoną stosunkowo najmniejszym ryzykiem, choć nadal niepewną drogę zbawienia. W późniejszych stuleciach myśliciele chrześcijańscy czynią wiele wysiłku, aby osłabić konsekwencje doktryny augustyńskiej, m. in. św. Anzelm z Canterbury (1033-1109), uczestnik reformy kluniackiej w Kościele, dowodził, że dzięki ofierze Chrystusa przynajmniej następstwa grzechu pierwotnego zostały odkupione, a każdy pojedynczy człowiek ponosi odpowiedzialność tylko za grzechy powszednie. Nadając sens czynom ludzkim stworzył Anzelm pomysłówą ekonomię zbawienia²¹⁸. Był to już w zasadzie nawrót do tzw. semi-pelagianizmu, który rozwijał się od V do IX wieku z przejściowymi sukcesami, choć ostatecznie został potępiony jako herezja. Powrócił jednak jako reakcja na reformację, głównie dzięki jezuitom.

Odwrót w jakiejś mierze od nauki św. Augustyna, autorytetu w chrześcijaństwie zachodnim cenionego i niekwestionowanego, stwarzał wiernym więcej nadziei na zbawienie duszy w drodze zasług indywidualnych, jednakże zakres samej zasługi

²¹⁷ por. *List do Rzym. VII, 19-25*; św. Augustyn, *Wyznania VII, 21, 27*

²¹⁸ Św. Anzelm, *Cur Deus homo?*, za: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004. Wiedza Powszechna

bywał różnie interpretowany. Poświęcenie życia wsparciu dla biednych i chorych praktykowane przez franciszkanów było działaniem miłym Bogu z całą pewnością, ale zakup świętej relikwii też bywał wliczany do zasług. Obrót relikwiami i listami odpustowymi osiągnął w XV wieku rozmiary niewyobrażalne, ponieważ w powszechnej opinii, wspartej autorytetem Kościoła, były to czyny przybliżające zbawienie jednostki²¹⁹. Ten czynnik przesądził o nastawieniu twórców Reformacji wobec znaczenia działań indywidualnych w obliczu Stwórcy. Zwłaszcza Jan Kalwin (1509-1564) powraca z pełną konsekwencją do augustyńskiej myśli, że ludzkie uczynki pozbawione są wszelkiego znaczenia z perspektywy przyszłego zbawienia, ponieważ, jak pisał, nie można zabiegać u Boga o miejsce w niebie. Nie znaczy to jednak, że nie mają sensu w obszarze życia doczesnego. Zbawienie jednostki pozostaje jednak w gestii Opatrzności, której wyroki są w pełni suwerenne i nie uwarunkowane działaniami jednostki. Kalwinizm oznacza nawrót do augustynizmu z jednoczesnym jego wzmocnieniem, ponieważ dla Kalwina predestynacja i providencjalizm stały się samą podstawą wiary²²⁰. O wszystkim decyduje Stwórca, którego planów żaden czynnik nie ogranicza, natomiast człowiek, któremu powierzono świat we władanie, może być tylko wykonawcą woli bożej.

Kalwinizm z niezachwianą wiarą, że bez łaski jednostka nie może liczyć na zbawienie, jest przypadkiem szczególnie interesującym w obrębie nurtów chrześcijańskich i dziejów idei w ogóle. Nie dając jednostce żadnych nadziei poza suwerenną decyzją Stwórcy, na którą nie ma ona żadnego wpływu, miał wszelkie szanse stać się ruchem fatalistycznym i kwietystycznym, tymczasem przejawiał się w wyjątkowo aktywnej, systematycznej i metodycznej aktywności w sferze, zdawać się mogło, odległej od wiary, bo w handlu i działalności gospodarczej. Religia, która głosi samoponizanie, niewiarę w siebie, która zawiera mroczną wizję występnej natury ludzkiej i głosi znikomość i bezsilność jednostki zalecając upokorzenie i całkowitą uległość okazała się, jednak, potężnym bodźcem niepowstrzymanej aktywności. Jak pisał Kalwin, *ten tylko, kto gardzi tym światem, może oddać się przygotowaniu do świata przyszłego*²²¹, zalecając jednak obok ustawicznej pogardy dla świata dyscyplinę wewnętrzną, wyrzeczenia,

²¹⁹ Kawalek arki Noego, pióro ze skrzydła archanioła Michała, a nawet oddech św. Józefa przechowywany w rękawicze przez św. Nikodema to przedmioty, jakimi pospolicie obracano w miastach i kościołach ówczesnego świata; por. J. H. Merle d'Aubigne, *Historia reformacji szesnastego wieku*, Cieszyn 1886 (reprint), ks. I, ss. 24-25

²²⁰ W obrębie Kościoła Katolickiego podobne zapatrywania z odwoływaniem się do Augustyna nawet w detalach rozwijali janseniści w XVII wieku. W swojej nieprzeniknionej mądrości Kościół Janseniusza potępił, mimo że Augustyna wyniósł na ołtarze.

²²¹ J. Calvinus, *Institutio Christianae religionis*, 1. III, c. IX,1, cyt. za: E. Fromm, *Ucieczka od wolności*

opanowanie, staranność, samokontrolę sugerował wiernym kierunki desperackiej ucieczki przed niepewnością i lękiem wynikającym z niemożności poznania werdyktu Opatrzności. Nikt nie zna swojego losu po śmierci, jednakże każdy ma obowiązek wierzyć, że został wybrany i własnym postępowaniem utwierdzać się w tej wierze²²².

To właśnie kalwinizm, nurt głoszący znikomość jednostki, przyczynił się w największym stopniu do transformacji chrześcijaństwa w indywidualizm. Przy tym w najmniejszym stopniu rzecz sprowadza się do wyeksponowania prawa jednostki do samodzielnego interpretowania Biblii, co zalecały wszystkie właściwie nurty reformacyjne. W oparciu o swoją mroczną wizję natury ludzkiej kalwinizm formował nowego człowieka, który czuł się zobowiązany do systematycznej i metodycznej pracy nad sobą, narzucania sobie ograniczeń i nieustającej samodyscypliny. Jeżeli jednostka zdolna jest do kontroli nad własnym życiem, jeżeli dobrowolnie poddaje się reżimowi ograniczeń moralnych i religijnych, jeżeli gotowa jest do wydajnej pracy i poświęceń, to zbędną się wydaje kontrola sprawowana z zewnątrz przez wspólnoty, autorytety społeczne i władze. Zewnętrzny porządek zostaje zastąpiony przez dyscyplinę wewnętrzną o działaniu o wiele bardziej rygorystycznym. Kalwiński tworzyli nowy model człowieka i, tym samym, podstawy nowego modelu społeczeństwa, w którym ład opiera się na samokontroli czyniąc zbędną kontrolę odgórną. W istocie uwalniali jednostkę od uwikłań społecznych²²³.

Wspomniane na początku teorie umowy społecznej XVII i XVIII w. głosiły niezależność jednostki od państwa i społeczeństwa w wersji pełnej i zlaicyzowanej, miały one jednak za sobą długą historię chrześcijańskich kontrowersji wokół granic wolności w perspektywie przeznaczenia, które tu zostały zarysowane szkicowo. Poprzedzające dyskusje w obrębie chrześcijaństwa przygotowały grunt dla indywidualizmu. Trzeba też zdawać sobie sprawę z zasięgu oddziaływań. Pisarze polityczni, jak Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Grocjusz (1583-1645), Rousseau (1712-1778), Monteskiusz (1689-1755)

²²² por. L. Szczucki (red.), *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, Warszawa 1972 z fragmentami M. Lutra, *O wolności chrześcijańskiej* i J. Kalwina, *Nauka religii chrześcijańskiej* (ss. 277-416). Opracowanie doktryny Kalwina w: St. Piwko, *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987 SGPiS oraz St. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995 Semper.

²²³ W Ameryce stworzyli prawdziwie indywidualistyczne społeczeństwo, w którym jednostka pozostaje w pełni odpowiedzialna za swój los, a organizacja społeczeństwa jest następstwem zgody obywateli. Wśród twórców Stanów Zjednoczonych przeważali zwolennicy religii Kalwina i filozofii społecznej Hobbesa; obie ujawniające mroki natury ludzkiej i odległe od humanistycznego spojrzenia na człowieka.

oddziaływali na raczej szczupłe kręgi odbiorców. Zgoda, że nawet przez to ograniczone oddziaływanie kształtowali ogólny trend i nastrój epoki. Pisarze religijni, jak Luter (1483-1546), Zwingli (1484-1531), Kalwin, Simmons (1496-1561), Baxter (1615-1691), Barclay (1648-1690), Penn (1644-1718) czy Wesley (1703-1791) docierali natomiast do wszystkich, którzy znajdowali się w kręgu oddziaływania. Nie wpływali na opinie w takich lub owych sprawach, lecz formowali w pełni człowieka tamtych czasów. Bez tych pisarzy religijnych nie byłoby najprawdopodobniej europejskiego indywidualizmu. Zanim zaczęto rozprawiać o wolnościach i swobodach politycznych, o wiele wcześniej stanęła kwestia swobód religijnych i wolności sumienia, która właściwie przygotowała grunt dla walki o swobody polityczne. Wolność religijna przecierała drogę wolności obywatelskiej.

Idea wolności religijnej i sumienia pojawiła się wraz z Reformacją nie ze względu na bardziej tolerancyjne usposobienie reformatorów²²⁴, lecz ze względu na wielość wyznań, czego Europa doświadczała po raz pierwszy²²⁵. Pierwsze kompromisowe rozstrzygnięcie na terenie Rzeszy Niemieckiej w Augsburgu (1555) wprowadzało zasadą *cuius regio eius religio* rozwiązanie korzystne dla władców, lecz nie dla indywidualnych sumień. O sto lat późniejszy Pokój Westfalski (1648) potwierdzał tę zasadę na obszarze państw niemieckich z jednoczesną klauzulą, że władca nie może zakazać poddanym zmiany wyznania. W międzyczasie *Akt Konfederacji Warszawskiej* (1573) na terenie Rzeczypospolitej i późniejszy o ćwierćwiecze *Edykt Nantejski* (1598) we Francji wprowadzały pełniejsze swobody religijne dla dysydentów. Warto odnotować, że były to kraje w znakomitej większości katolickie, a podobnych swobód katolikom nie przyznawano w krajach protestanckich, jak Anglia czy Szwecja, gdzie jeszcze w XIX wieku istniały dla nich ograniczenia prawne²²⁶. Warto również nadmienić, że klasyczny orędownik tolerancji, jakim był John Locke zakreślał jej pewne granice. W dziele

²²⁴ Z całą pewnością byli oni nie mniej przywiązani do swojej wykładni niż przedstawiciele Kościoła Katolickiego. Kalwin skwapliwie korzystał ze stosu jako metody zwalczania nieprawomyślniej herezji, a nawet wniósł wkład w techniczne przedłużanie cierpień skazanych nieszczęślików. W swoich zapatrywaniach politycznych domagał się zniesienia zgromadzenia narodowego z racji jego szkodliwości i wyposażenia rządu w narzędzia ścigania nie tylko przestępstw, ale również grzechów i błędów. Prawa średniowieczne były zbyt dlań zbyt łagodne, nowe czasy wymagały większej surowości i dlatego bez zastrzeżeń akceptował nieograniczone możliwości, jakie dawała państwu instytucja sądów inkwizycyjnych, pozwalająca na przykład poddawać podejrzanych torturom nie do zniesienia, nie dlatego, że byli winni, lecz dlatego, że brakowało dowodu ich winy. Por. Lord Acton, *Historia wolności. Wybór esejów*. Kraków 1995 Znak.

²²⁵ Naturalnie pluralizm religijny mógł mieć miejsce już znacznie wcześniej, gdyby Kościół okazał gotowość akceptacji wszelkich odchyłeń, sprzeciwiałoby się to jednak powołaniu Kościoła.

²²⁶ Jest rzeczą interesującą, że także na gruncie amerykańskim katolicki stan Maryland był pierwszym, który zagwarantował akt o tolerancji religijnej dla wszystkich chrześcijan w roku 1649.

opublikowanym w 1689 roku, a pisanym w okresie *Rewolucji Chwalebnej* (1688)²²⁷ ograniczał jej zasady wyłącznie do chrześcijan wykluczając ateistów z tej racji, że nie są w stanie szczerze przysiąc na Boga. Ten zapis jest dodatkowo interesujący, jeśli uwzględnić ożywioną działalność w ówczesnej Anglii kwaków, którzy z zasady odrzucali wszelkie przysięgi. Najwybitniejszy z nich, William Penn, tworzył w tym samym czasie ziemski raj tolerancji religijnej, jakim był stan Pensylwania. Wolności i swobody obywatelskie oraz osobiste jednostek są późniejsze przynajmniej o sto lat i tak naprawdę dopiero w epoce Oświecenia otwarcie głoszone, a wprowadzane w życie, poza Stanami Zjednoczonymi, dopiero w następnym stuleciu²²⁸.

I trzeba dodać, Reformacja narodziła się z ducha chrześcijańskiego, z idei o bezpośredniej relacji łączącej istotę ludzką z Bogiem. Wiara jest odpowiedzią na wezwanie, które jednostka może przyjąć lub odrzucić ponosząc pełną odpowiedzialność i konsekwencje podjętej decyzji. Wspólnota czy kościół mogą wesprzeć jednostkę w dokonaniu wyboru, ale ostateczne rozliczenie następuje w tej bezpośredniej relacji: pojedynczy człowiek – Bóg. Wspólnota czy kościół nie są powołane do orzekania w kwestii zbawienia. Chrześcijaństwo jest religią wyboru w odróżnieniu od islamu, który jest religią poddania²²⁹. Ostatecznie wybór i wolna wola konstytuują relację człowiek – Bóg. Indywidualizm (personalizm w interpretacji Kościoła Katolickiego²³⁰) tkwi u podstawy tej religii. Do pewnego stopnia indywidualizm jest naturalną konsekwencją ewolucji i nieustannych rewizji myśli chrześcijańskiej. Indywidualizm to jak gdyby chrześcijaństwo zdesakralizowane. Podobnej ewolucji nie znajdujemy w świecie islamu, ani w religiach Chin czy Indii. We wszystkich wymienionych kulturach człowiek nie jest żadnym punktem wyjścia, jakąś wyróżnioną istotą, antropocentryzm nie znajduje w nich podstaw. Jak się zdaje, indywidualizm mógł się ukształtować

²²⁷ J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963. PWN

²²⁸ Poza pewnymi swobodami dla arystokracji i miast w Anglii określonymi *Wielką Kartą Swobód* i gwarancjami typu sądowego, jak *Habeas Corpus Act* w Anglii czy *Neminem captivabimus...* w dawnej Rzeczypospolitej.

²²⁹ Kolektywne nastawienie islamu manifestuje się także w nacisku kładzionym na grupowe odprawianie modłów; por.

²³⁰ W tradycyjnej doktrynie Kościoła podkreśla się pewną równowagę między jednostką a wspólnotą. Skrótowo rzecz traktując, indywidualność tworzy się we wspólnocie, która nie ogranicza jednostki, a z drugiej strony autonomia jednostki nie niszczy wspólnoty. Katolicki personalizm jest pomyślany jako stanowisko przeciwstawne indywidualizmowi i kolektywizmowi zarazem. Zapewne jest to trafny osąd w przeróżnych dokumentach Kościoła i w filozofii (personalistycznej, neotomistycznej) uzasadniany. Jednakże niewiele jest rzeczywistych relacji jednostka-wspólnota, które by pod nazwą personalistycznych podpadały.

wyłącznie na gruncie chrześcijańskim i jest, do pewnego stopnia, naturalną konsekwencją rozwoju chrześcijaństwa będąc dlań zarazem zagrożeniem.

Zmiana celu kulturowego

Zbawienie duszy było bezsprzecznie traktowane jako najważniejszy, jeśli nie jedyny cel życia przez ludzi Średniowiecza i później jeszcze, przynajmniej do końca XVII wieku. Nie mamy żadnych oznak, czy cel ten w życiu ludzkim się wypełniał, niewątpliwie jednak jednostki na ogół prowadziły swoje życie w taki sposób, aby na zbawienie zasłużyć. Niekiedy była to wręcz obsesja, zwłaszcza w wypadku purytanów w dobie po-reformacyjnej. Przez cały ten długi okres czasu świat doświadczenia jawił się jako miejsce wygnania, świat tymczasowy, stanowiący wstęp do innego i lepszego świata. Ten z kolei był punktem odniesienia, dostarczycielem sensu i wartości, według których jednostki winny się orientować. Z dzisiejszej perspektywy może się wydać niepojęte, że przez tak długi okres stanowiący przemożną część historii europejskiej ludzie poświęcali tak dużo czasu sprawie tak niepewnej.

Nadając sens życiu ludzkiemu przez odniesienie do transcendencji chrześcijaństwo okazało niezwykłą skuteczność w upowszechnieniu i utrwaleniu takiego właśnie nastawienia do świata. Przed chrześcijaństwem klasycy Grecji i Rzymianie jedynie w spekulacji filozoficznej dopuszczali czasem, jak Platon, ideę zbawienia duszy, ale rozliczne kultury religijne nie przewidywały opcji zbawienia. Kultura antyczna oferowała jednostkom najszczytniejszą postać realizacji w służbie publicznej dla chwały Rzeczypospolitej oraz sławy własnej. Tak był formułowany cel kulturowy epoki grecko-rzymskiej, akceptowany przez miarodajne kręgi tej kultury. Kultura zdominowana przez aktywność w sferze politycznej dawała jednostkom oczywiście nierówne szanse w realizacji tego celu, jakkolwiek ożywiała nadzieje wszystkich obywateli, by do takiego celu zmierzać. Z drugiej strony, same podstawy kultury grecko-rzymskiej prowadziły do wyniszczającej konkurencji między różnymi interpretacjami dobra państwa (racji stanu, jak byśmy dziś powiedzieli) i ambicji wyniosłych jednostek. Walki jednostek i stronnictw kładły ostatecznie kres zarówno małym demokratycznym republikom greckim, jak później potężnej Republice Rzymskiej. Po upadku tej ostatniej cnoty obywatelskie stopniowo zamierały pod rządami nieprzewidywalnych cesarów. Kultura grecko-rzymska została w ten sposób pozbawiona gleby, na której wyrastała. Postępująca chrystianizacja świata antycznego była odpowiedzią na ówczesny kryzys kulturowy.

Chrześcijaństwo występując z nową interpretacją celu kulturowego dawało ludziom nadzieję na pogodzenie ich codziennych zajęć z realizacją przyjętego sensu życia. Oferta chrześcijańska była, w porównaniu z grecko-rzymską *virtu*, wybitnie demokratyczna. Każdy człowiek, bez względu na urodzenie, mógł żywić nadzieję na zbawienie pod warunkiem podporządkowania swojego życia moralnym i religijnym rygorom, choć pewności posiadać nie mógł. Ponadto konkurencja między ludźmi o zbawienie ich dusz byłaby bez sensu, jakkolwiek miała miejsce niekiedy w wyjątkowo bigoteryjnych środowiskach. W tym zapewne należy się doszukiwać nadzwyczajnej trwałości idei zbawienia duszy w codziennych praktykach życiowych. Nie należy sądzić, że w bardzo religijnym, a z drugiej strony gospodarczo ożywionym, wieku XVII przedsiębiorcy traktowali zbawienie jako ideologiczne uzasadnienie egoistycznego zysku pieniężnego.

Jest i druga strona medalu. O ile grecko-rzymskie cnoty obywatelskie mogły się realizować „na tym świecie”, to chrześcijańska idea zbawienia wychodziła „poza ten świat”, w dodatku, nie podlegała kontroli empirycznej. Siłą rzeczy mentalność ukształtowana po chrześcijańsku odsyła do realności poza-doczesnej jako źródła sensu, który rozświetla egzystencję w świecie doczesnym. Oczywiście było pytanie, jak należy prowadzić swoje życie, aby zasłużyć na nagrodę. Odpowiedzią, jeśli nie najczęstszą, to w każdym razie najbardziej zalecaną w Średniowieczu był eskapizm, ucieczka od świata jako miejsca wygnania. W dobie po-reformacyjnej (XVI-XVII wiek i później) motyw ten ustępuje miejsca metodycznej i świątobliwej organizacji codziennego życia.

Pęd ucieczki od świata, najczęściej w zacisze klasztorne. Wszystkie warstwy społeczne są tą gorączką dotknięte. Przedstawiciele dworów monarszych, rycerstwo, lud miejski i wiejski. Z punktu widzenia zajęć, dochodzenia do bogactw i racjonalnej, w weberowskim sensie słowa, działalności gospodarczej, najciekawsze jest uczestnictwo w tym pędzie najwyżej postawionego patrycjatu miejskiego. Bogaty kupiec Piotr Waldo rozdaje swoje doczesne dobra i tworzy sektę, którą Kościół i władza świecka wspólnie zwalczają. Ten przypadek to przykład dysydenckiej herezji, ale znacznie więcej było podobnych przypadków w ramach oficjalnego Kościoła. Najwięksi bankierzy i kupcy piastujący najwyższe godności ówczesnych czasów uczestniczą w tym pędzie, który zda się znamionować ducha czasów²³¹. A obok tego pragnienia ucieczki od świata inny

²³¹ J. Le Goff, *Kultura...* s. 196: „Doża Wenecji, Sebastiano Ziani, który na handlu dorobił się przysłowiowych bogactw (mówiono „bogaty, jak Ziani”), w r. 1178 zamyka się w klasztorze San Giorgio

prąd, mniej powszechny, lecz też służący zbawieniu, a lokujący nadzieje w budowie szczęścia wiecznego na ziemi, millenaryzm, w wierzeniach najczęściej powiązany z mitem o Antychryście, z którym ziemską wojnę stoczy „cesarz końca świata”. I ten pęd miał również heretyckie odnogi z najślawniejszą doktryną Joachima z Fiore²³².

Naturalnie, nie wszyscy zamykali się po klasztorach, większość jednak poświęcała się świeckim zajęciom, lecz i te podporządkowane były myśli o zbawieniu. Pokora (*humilitas*) była podstawową cnotą prowadzącą do Boga. Nie były miłe Bogu przejawy wyniosłości, dumy, ambicji (w przeszłości grecko-rzymskiej wysoko cenione, jeśli towarzyszyła im właściwa miara). Jeśli współcześnie często się sądzi, że chęć wyróżniania się jest trwałym znamieniem natury ludzkiej, to cecha taka zdaje się zupełnie nie towarzyszyć ludziom epoki Średniowiecza przynajmniej do czasu jej kryzysu w XIV-XV w. Wyjąwszy może pewne przejawy etosu rycerskiego, rzecz dotyczy właściwie wszystkich pięt struktury społecznej ówczesnego świata. Rzemieślnik, chudopachołek, mnich czy władca nie kierowali się w swoim postępowaniu „pychą wyniosłości”, a jeśli już to motywem wyróżnienia się na pełnej cierni drodze do Boga. Wzorem osobowym było życie w pokorze. Władca taki, jak Ludwik Święty czy polski książę Bolesław Wstydlivy to ówczesnie nierzadki typ władcy, w którego działaniach bojaźń boża czy reguły moralne stawały się motywem naczelnym. Ducha epoki tworzyły w znacznej mierze kobiety, święte Europy, pochodzące często z rodów królewskich, jak Kinga, Elżbieta (obie z Węgier), Jadwiga Śląska, Brygida Szwedzka, które swoim postępowaniem tworzyły wzór dla potomności i patronowały licznym przedsięwzięciom późniejszym w duchu *ad maiorem Dei gloriam*.

Jest rzeczą powszechnie znaną, że średniowieczne dzieła artystyczne pozbawione są w znakomitej większości sygnatury, jej twórcy pozostali na zawsze nieznanymi z tej racji wyłącznie, że cały splendor spływać miał na Stwórcę. Rzeczą twórcy było podporządkowanie swojego talentu jako daru od Boga ewangelicznym zasadom. W tamtej epoce artysta miał status zwykłego rzemieślnika, takiego samego jak szewc, piekarz czy kowal. Zbędny w jego działaniu zdawał się klimat wolności twórczej, rzecz traktowana przez twórców jako nieodzowna w epokach późniejszych. Twórczość plastyczna, literacka, architektoniczna nie wynosiła jednostki ponad ogół, była raczej odzwierciedleniem dzieła Stwórcy. Dopiero

Maggiore, w r. 1229 to samo czyni jego syn, Piro Ziani, również doża. Wielki bankier sienieński Giovanni Tolomei funduje w r. 1313 klasztor Monte Oliveto Maggiore, osiada tam i tam umiera.”

²³² Tamże, ss. 201-202

Michał Anioł miał stwierdzić, że sztuka uczyniła go mistrzem i monarchą. W okresie Renesansu twórcy zaczęli podpisywać swe dzieła, które już miały określoną cenę, a przez to stały się towarem.

I tak sprawy się mają we wszelkich zajęciach, którym oddawali się ludzie Średniowiecza. Bodaj najwyraźniej brak chęci wyróżnienia się zmanifestowany jest w klasztorach, gdzie pokora uznana zostaje za cnotę nadrzędną, której reguły życia klasztorne są podporządkowane. Jak podaje *Reguła św. Benedykta*, wszelka wyniosłość jest rodzajem pychy²³³. W bractwie św. Franciszka następuje połączenie *sublimitas et humilitas*, ekstatycznego i pełnego oddania poczucia związku z Bogiem z nasyconą pokorą, konkretną powszedniością realizowaną wśród maluczkich i najbardziej pogardzanych²³⁴.

Dążenie do sławy i wyróżnienia się zdaje się towarzyszyć wyłącznie szlachetnie urodzonym i to jedynie na polu bitwy. Etos rycerski ma z pewnością pochodzenie przed-chrześcijańskie, znany był bohaterom homeryckim i nieobcy barbarzyńcom germańskim, a poza kulturą europejską znany także w feudalnej Japonii epoki Edo (1603-1868). Kościół usiłował oddziaływać na ewolucję etosu rycerskiego w kierunku chrześcijańskim podporządkowując rzemiosło wojenne walce w obronie wiary. Św. Bernard z Clairvaux (*Pochwała nowego rycerstwa*) usiłował zarysować wartości, którym rycerstwo Chrystusowe miało służyć, jak: wierność (*fidelitas*), pobożność (*pietas*), męstwo (*virtus*), roztropność (*prudencia*), dworność (*curiositas*), hojność (*largitas*) i honor, zaszczyt (*honor*). Z pewnością cnoty te były praktykowane przez rycerstwo, jednak chciwość sławy okazała się nazbyt przemożną, by w pełni podzielać ograniczenia w duchu chrześcijańskim i ta cnota, nie wymieniona przez św. Bernarda, okazywała się w rzeczywistości najważniejszą²³⁵. Właśnie w żądzy sławy, czci i dumy żywiłowo trwałej wśród rycerstwa dopatruje się Huizinga²³⁶ źródeł nowych czasów i zapowiedzi Renesansu, którą to epokę nie dzielił, wbrew Burckhardtowi²³⁷, nazbyt wielki dystans od Średniowiecza. Rycerstwo jest w tej epoce nosicielem świeckich

²³³ Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków 1994 Wyd. Benedyktynów: *Nie gonij za tym, co wielkie, albo dla mnie zbyt jest wysokie... Tak, więc, bracia, jeżeli chcemy osiągnąć szczyt wielkiej pokory... musimy kroczyć ...przez uniżenie w życiu ziemskim* (7;3-7)

²³⁴ E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, Warszawa 1968 PIW; t. 1, s. 281

²³⁵ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 70: *Żaden rycerz nie słucha spokojnie o cudzych sukcesach. Jeden z rycerzy, opisywany w cytowanych balladach, musi się zmierzyć z nieznanym kolegą, którego sława do niego dociera, bo - jak powiada - zazdrość mu kąsa serce.*

²³⁶ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 2005 PIW, s. 93

²³⁷ J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1961

ideałów życia, jakkolwiek przestrzeń, w której te ideały mogły się wyrażać przygnieciona była ogólnym nastrojem mistyczo-religijnym, owym *censecratio mundi*, którego brzemień rycerstwo również dźwigało.

Od XVI wieku świat chrześcijański stopniowo odchodzi od celu tak trwale wytyczonego przez chrześcijaństwo. Pierwsze próby idą w kierunku przywrócenia dawnych cnót rzymskich. Niccolo Machiavelli (1469-1527) czyni chrześcijaństwu wyrzuty, że uświęciło ludzi pokornego serca upatrując w pokorze dobro najwyższe, podczas gdy w starożytności widziano je w wielkości duszy. Florencki pisarz polityczny zmierza do odrodzenia rzymskiej *virtu*, jakkolwiek nie porzuca przecież ideału zbawienia. Zalecając jednak cnoty rzymskie, niezupełnie powtarza maksymy, których Rzymianie się trzymali. Wodzowie rzymscy reprezentowali ten typ władcy, który Machiavelli oddaje określeniem „lwa” i uznaje za gorszą strategię władzy w porównaniu z przeciwstawnym typem „lisa”²³⁸. Tym niemniej Machiavelli, zdając sobie sprawę z kryzysu ówczesnego świata, widział rozwiązanie, jeśli nie w nawrocie, to w nawiązaniu do czasów rzymskich, czyli do ponownej dominacji sfery politycznej i cnót obywatelskich nad religią i moralnością. W podobnym kierunku zmierzał nieco później francuski autor Bodinus (1530-1596) uzasadniający racje suwerennej monarchii absolutnej przeciw Kościołowi²³⁹.

Jednakże po-średniowieczna nowożytność nie pobięła „szlakiem rzymskim” wytyczonym przez Machiavella, z uwielbieniem dla cnót politycznych, publicznych, monarchicznych czy republikańskich, lecz całkiem nowym szlakiem wytyczonym przez religijnych reformatorów, który bezwiednie prowadził do ekonomii i cnót gospodarczych. Jest oczywiste, że Machiavelli i Bodinus oddziałali na przyszłe metody sprawowania władzy i, zwłaszcza racje uzasadniające politykę, a także na polityczne konstrukty nowożytne w rodzaju władzy absolutnej, kontynuowane później przez Hobbesa. Jednak waga polityki i systemu politycznego traciła stopniowo (w okresie długiego trwania historycznego) na znaczeniu na rzecz gospodarki i systemu gospodarczego, który jest obszarem interesów prywatnych w odróżnieniu od polityki jako sfery

²³⁸ N. Machiavelli, *Wybór pism*. Warszawa, 1972 PIW. Lisie wybiegi, jakie zaleca, odległe są od kręgu rzymskiej mentalności i wrażliwości moralnej; np. s. 198: *Nie jest, przeto, koniecznym, by książę posiadał wszystkie owe zalety, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebnym, aby wydawało się, że je posiada*. Rzymianie mogli być okrutni, ale nie byli przebiegli.

²³⁹ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958. Ten z kolei autor szedł szlakiem wytyczonym jeszcze przez Marsyliusza z Padwy (1285-1343), stronnika cesarskiego ugrupowania gibelinów przeciw papieskim gwelfom; por. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, (przekł. W. Seńko), Kęty 2005

publicznej. Ten czynnik odróżnia epokę nowoczesną od epoki antycznej, w której gospodarka była podporządkowana celom politycznym, a zajęcia gospodarcze pozbawione znaczenia w obliczu pełnych blasku ról pełnionych na scenie publicznej. W nowych czasach relacje ulegają odwróceniu, a polityka i państwo zostają stopniowo wprzęgnięte w obsługę przedsięwzięć gospodarczych pozostających w gestii jednostek bądź ich zrzeszeń w rodzaju spółek, holdingów, koncernów itp. Zanim jednak dochodzi do takiego stanu rzeczy reformatorzy usiłują przywrócić w życiu społecznym nadszarpniętą przez nowe prądy dominację *sacrum* i proponują nową wersję zbawienia.

W tej nowej wersji nie ma miejsca na ucieczkę od świata. Wśród niezliczonych kongregacji protestanckich, jakie powstały po pierwszym proteście Lutra (1517), powtórzonym na sejmie w Spirze (1529) aż po mormonów i świadków Jehowy, nie ma ani jednej, która dopuściłaby życie zakonne, najoczywistszą postać ucieczki od świata i organizacji życia we wspólnocie. Biorąc pod rozwagę liczne różnice doktrynalne i zalecanych form organizacji kościołów, jednolity brak zrozumienia dla monastycyzmu i innych form eskapizmu wewnątrz ruchu reformacyjnego jest faktem godnym uwagi. Z jednej strony odrzucenie życia zakonnego jest świadectwem postrzegania posłannictwa wewnątrz świata, nie poza światem, z drugiej natomiast aktem odmowy wobec wspólnotowych form życia. Wydaje się, że kościoły protestanckie przyczyniły się w największym stopniu do uformowania indywidualizmu, tym samym indywidualnej odpowiedzialności jednostki przed Bogiem. Protestantom przypisuje się również „zasługę” w wytworzeniu nowego etosu pracy, tym samym religijnej podbudowy rodzącego się kapitalizmu czy, w ogólności, cywilizacji technicznej. W końcu, protestanci przyczynili się w największym stopniu do zsekularyzowania postawy religijnej. Przyjmując konwencję niniejszego opracowania, należy protestantom przypisać największą część udziału w uformowaniu nowego celu kulturowego, jakim stał się indywidualny sukces w wymiarze finansowym, pierwotnie podmurowany argumentacją chrześcijańską, a następnie w zupełności od niej uwolniony.

Rozprzestrzenienie się nurtów reformacyjnych od XVI wieku wolno interpretować jako przesadną reakcję na ówczesną popularność grzesznego życia pomimo nauk i pouczeń oficjalnego Kościoła, który również pleniącemu się złu ulegał, boć przecież Reformacja zaczęła się od sprzeciwu wobec karygodnych praktyk kościelnych. Protestanci, a zwłaszcza kalwiniści nie zamierzali jednak poprzestać na ataku na Kościół Rzymski, lecz furję swoją zwrócili przeciw przejawom zła i

grzechu w najbliższym otoczeniu i we własnych szeregach. Występujący w Anglii pod szyldem purytanizmu (łac. *puritas*; czystość), gdy tylko uzyskali jaki taki wpływ na dwór Karola I (1625-1649), wydali bezwzględna walkę, jak określili, „kurestwu i przyległościom”. We Francji jako hugenoci zyskali renomę obrońców nieugiętych zasad etycznych, ale również towarzyszącej tym zasadom ciasnoty umysłu. A wszędzie czynili obiektem ataku objawy grzesznego (wesołego z odmiennego punktu widzenia) życia ujęte nader szeroko, także jako uleganie przyjemnościom i rozrywkom łącznie z teatrem²⁴⁰. Orędownicy surowości obyczajów z wyjątkowo rozbudowaną kontrolą społeczną, w której szpiclostwo i donosicielstwo awansowało do rangi cnoty, przeciwstawiali się dotychczasowym poluzowanym formom wiary i pobożności, wnosili do świata atmosferę życia niemal klasztornego, coś, co Weber określił jako „asceza wewnątrz świata”²⁴¹. Można by sądzić, że usunęli klasztory z życia, własne życie przekształcając w klasztor.

Podobnego stężenia wrażliwości religijnej nie znało całe Średniowiecze poza murami klasztornymi. Jest jednak pewna różnica między ascezą w granicach murów (na zewnątrz świata) a ascezą purytańską. Ojcowie i braciszkwowie ślubowali osobiste ubóstwo pomimo upartej i wytężonej pracy, do której skłaniała reguła, jak u benedyktynów czy cystersów. Purytanie żadnego ubóstwa nie przyrzekali. I to był pewien problem dla wiernych, którzy zachęceni przez kaznodziejów do wścieklej pracy, osiągalni niemałe owoce swojego wysiłku, a jednocześnie byli pouczani o niestosowności wydatków konsumpcyjnych oraz wspierania potrzebujących, gdyż takie wsparcie zniechęca do własnego wysiłku, a nikt nie jest wolny od nakazu pracy i ascezy. Bezczytność, próżniactwo i marnotrawienie czasu zostają potępione, każdy ma liczyć na własne siły. Dość szybko energia życiowa, przedsiębiorczość, oszczędność, ale też zasady uczciwości w interesach, dotrzymywania umów, reputacji wytworzyły pomyślny klimat dla rozwoju gospodarczego, zdefiniowany przez Webera jako „duch kapitalizmu”.

Z całą pewnością purytanie potępiają gonitwę za bogactwem, nie znaczy to jednak, że odmawiają jednostkom prawa zgromadzenia bogactwa. Człowiek z pewnością nie powinien dążyć do bogactwa, lecz dążyć powinien do Boga na

²⁴⁰ W purytańskich koloniach w Ameryce nie powstał do końca XVIII wieku żaden teatr, choć powstawały drukarnie, banki, wytwórnie strzelb itp. Weber podaje, że purytańskie władze Stratford-on-Avon zamknęły teatr jeszcze za życia Szekspira; M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu; w: Szkice z socjologii religii*. Warszawa 1984 KiW, s. 282

²⁴¹ M. Weber, *Szkice... także; Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin 1994 Test

drodze pracy, znoju, cierpień, odrzucania pokus itp. Jeśli na tej drodze zgromadzi majątek, to jest to rzecz wielce chwalebna i świadczyć może o działaniu łaski²⁴². Naprawdę naganna moralnie jest beczynność spowodowana posiadaniem bogactwa i korzystanie z jego zasobów. Bogactwo nie uwalnia od pracy, asceza protestancka przeciwstawia się dowolnemu korzystaniu z posiadanych dóbr. „Jeżeli ograniczenie konsumpcji połączymy z wyzwoleniem dążenia do zarobku, to nieuchronny praktyczny rezultat jest oczywisty. Jest nim tworzenie kapitału wskutek ascetycznego przymusu oszczędzania”²⁴³. Ferment zrodzony przez protestantyzm, nie obcy przecież z czasem i wielu katolikom, przyspieszał przesuwanie się całego świata chrześcijańskiego ku nowożytności²⁴⁴.

Z naciskiem powtórzyć należy, że przynajmniej do końca XVII wieku zbawienie duszy jawiło się jako najważniejszy cel życia wszystkich ludzi zamieszkujących Europę i jej obszary zamorskie. Człowiek dochodzący do bogactw nie uważał ich, zapewne całkiem szczerze, za wartość samą w sobie, lecz jako znak błogosławieństwa bożego. Cel w postaci zbawienia został nawet wzmocniony w tym nadzwyczajnie religijnym stuleciu. Zamożność sama w sobie raczej nie sprzyja intensywności uczuć religijnych²⁴⁵. Wnioski z takiej obserwacji wyciągali sami purytanie. Założyciel kongregacji metodystów John Wesley (1703-1791) z rozczarowaniem stwierdzał: *Obawiam się, że wszędzie, gdzie rośnie bogactwo, w takim samym stopniu maleje wartość religii. Toteż z samej natury rzeczy nie widzę żadnej możliwości, aby jakiegokolwiek odrodzenie prawdziwej religijności mogło trwać długo. Albowiem religia musi z konieczności rodzić pracowitość i oszczędność, a te nie mogą nie stworzyć bogactwa. A wraz z bogactwem wzrastają pycha, namiętność i miłość do świata we wszystkich swoich formach*²⁴⁶. Wesley się nie pomylił, metodyzm również nie uniknął współzależności między osobistą zasobnością a zmysłem pracowitości i dyscypliną moralną²⁴⁷.

²⁴² Fragment kazania XVII-wiecznego kaznodziei Richarda Baxtera: *Wolno wam pracować, aby być bogatymi dla Boga, ale nie dla ciała i grzechu*. Cyt. za: M. Weber, *Szkice...* s. 94

²⁴³ M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu*, w: *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 102. Pominęte zostało w analizie powyższej powiązanie protestanckich idei religijnych i etycznych ze społeczną sytuacją klas średnich wyłącznie z tej racji, że związek taki jest traktowany jako oczywisty.

²⁴⁴ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1, Warszawa 1986.

²⁴⁵ Jak notuje Th. Adams (*Works of the Puritan Divines*): *Bóg prawdopodobnie pozwala, aby tak wiele ludzi pozostawało w stanie ubóstwa, ponieważ wie, że nie byłoby w stanie oprzeć się pokusom, jakie towarzyszą bogactwu. Albowiem bogactwo aż nadto często odciąga człowieka od religii*; cyt. za: M. Weber, *Szkice...* s. 289

²⁴⁶ cyt. za M. Weber, *Szkice...* s. 104

²⁴⁷ Problem ten jest interesująco penetrowany na gruncie współczesnej kultury amerykańskiej przez D. Bella, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994

Asceza i powściągliwość purytanów przeszły do historii, zwłaszcza, że w obecnych czasach stanowiąby one istotną przeszkodę w dalszym rozwoju gospodarczym. Stopniowo religijne uzasadnienie aktywności gospodarczej ulegało stopieniu, a osobista zasobność sama w sobie stawała się celem, jaki kształtowała kultura nowoczesna, pozbawiona już aureoli świętości. Współczesna kultura nakazuje jednostce dążenie do sukcesu finansowego, choć, z drugiej strony, nie daje i nie może dawać równych szans jednostkom w realizacji tego celu. Uruchomione, z kolei, wzory kulturowe skłaniają wyzwolone już jednostki do wymuszania równych szans w dążeniu do sukcesu w przeróżnych dziedzinach życia i wymiarach społecznych zróżnicowań. Aby dążenia te uczynić skutecznymi jednostki kojarzą swoje interesy w celu wywarcia presji politycznej na ich realizację. W czasach obecnych zintegrowane akcje takich grup interesów, jak ludzie o odmiennej orientacji seksualnej należą do najbardziej widowiskowych, ale nie jedynych akcji mających na celu wywarcie odpowiedniej presji w celu zabezpieczenia własnych interesów. Społeczeństwo przekształca się w arenę starcia sprzecznych interesów. Można powiedzieć, zawsze tak było, lecz nie zawsze w tak poszerzonej skali, a nigdy w postaci interesów nieosłoniętych żadnymi uświęconymi pojęciami.

Istnieją pewne podobieństwa przejawów realizacji celu kulturowego obecnie i w epoce klasycznej, które różnią, z kolei, obie te epoki od Średniowiecza, nacechowanego znamieniem bardziej rytualnym. W osiąganie celu kulturowego są wprzęgnięte mordercze mechanizmy rywalizacji jednostek i grup. W jednym wypadku o pozycję w państwie, w drugim o pozycję na rynku, choć i rywalizacja polityczna, w której sukces uwieńczony jest wpływami i splendorem, ma przecież miejsce, lecz już nie taką wagę, jak w kulturze antycznej. Zażarta rywalizacja skłania częstokroć do stosowania nieczystych zagrań, niekonwencjonalnych metod osiągania sukcesu. Jak wykazał Merton²⁴⁸, niekonwencjonalne, innowacyjne metody stosowane w dążeniu do sukcesu prowadzą do trwałych naruszeń norm instytucjonalnych, które informują wszystkich członków społeczeństwa o dopuszczalnych zachowaniach i postawach. Naginanie norm instytucjonalnych do potrzeb walki o cel kulturowy powoduje postępującą atrofie norm, które zostają pozbawione władzy regulowania indywidualnych zachowań. W opinii Mertona, cel kulturowy i normy instytucjonalne stanowią przykład wadliwie zintegrowanej struktury i nie ma na to rady innej niż zmiana celu, albo porzucenie norm. W kulturze współczesnej preferowany jest raczej ten drugi kierunek zmian. Interesy

²⁴⁸ R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982 PWN, ss. 195-254

ekonomiczne podporządkowują sobie wszystkie inne wartości. Kultura i polityka są podporządkowane presji systemu gospodarczego.

Chęć wyróżniania się, pokusa wyniosłości, która w epoce katedr towarzyszyła tylko szlachetnie urodzonym, staje się w kulturze po-chrześcijańskiej wręcz chorobliwą właściwością jednostki ludzkiej jako takiej i z tej racji uznaje się ją za „trwałą, nieusuwalną jakość natury ludzkiej”. Rycerstwu można jeszcze imputować pewne cnoty nieegoistyczne, jak wierność, lojalność, które w pewnej mierze redukowały nadmiernie wybujałą dumę i miłość własną. W kulturze nowoczesnej te staromodne ograniczenia wypadają. Chęć wybicia się, „zaistnienia”, promocji własnej osoby połączona czasem z ledwo skrywaną pogardą wobec innych nie napotyka na żadne hamulce poza ewentualnym deficytem własnych uzdolnień. Taki jest obowiązujący wzór kulturowy, jednostki się tylko dostosowują, choć jest to pierwsza i jedyna kultura wsparta w pełni właśnie na autonomii jednostek. Kultura europejska (w znacznym stopniu pod wpływem amerykańskim) oddaliła się nie tylko od tkwiącej u jej źródeł pokory, ale i od poczucia skromności. Dążenie do sukcesu, i to w poszerzonym znaczeniu obejmującym już nie tylko sukces finansowy, lecz osiągniany na różnych polach, stało się chyba najmocniejszą manifestacją indywidualizmu w naszych czasach²⁴⁹. Tego rodzaju dążność udzielająca się jednostkom z natarczywą siłą jest tym bardziej godna uwagi, że naprawdę wybijających się jednostek jest mało na tle wyjątkowo przeciętnej populacji. Dążenie do sukcesu jest celem nałożonym przez kulturę, lecz rzeczywista aktywność jednostek wsparta jest na przeciętności, jak nigdy dotąd. Z tej racji indywidualizm przybiera postać narcystyczno-neurotycznej pstrokaczyny. Z drugiej jednak strony spoglądając, zauważyć należy, że presja na sukces jest potężnym bodźcem materialnego rozwoju w kręgu kultury zachodniej.

Indywidualizm jako zagrożenie podstaw kultury

Oglądana w perspektywie historii ewolucja kultury europejskiej zdaje się w sposób naturalny emanować z siebie pogłębiający się proces indywidualizacji. W XVIII, a następnie XIX stuleciu indywidualizm już w pełni triumfował w wersji jak najbardziej świeckiej pozbawionej podpory religijnej, choć tylko w Ameryce

²⁴⁹ W kulturach odległych od indywidualizmu, np. w Japonii obnoszenie się z wyżej opisaną postawą jest odbierane jako wysoce niestosowne i świadczące o niezrównoważonej osobowości. Socjolog E. Kostowska-Watanabe zaobserwowała, że wśród zachodnich akademików Japończycy natychmiastowo wychwytyją rozsądnych, lecz niedocenianych w swoich krajach badaczy, natomiast alergicznie reagują na indywidualną autoreklamę, która w kręgu kultury zachodniej przynosi efekty, czasem niezaskuszone.

został w ówczesnym czasie w pełni uwierzytelniony w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym. Przedstawiciele nurtu tworzący już ruchy i partie polityczne pod szyldem liberałów prowadzili ofensywę przeciw dwu realnościom tradycyjnie ograniczającym suwerenność jednostki, tj. władzy państwa i „władzy obyczajów”²⁵⁰. W obu wypadkach indywidualiści zakreślali obszar życia jednostki, w który żadna władza, ani żadna wspólnota nie ma prawa ingerować. Granice ingerencji władzy politycznej można było zawrzeć w regulacjach prawnych, natomiast ograniczenie presji tradycyjnych obyczajów było o wiele trudniejszym zadaniem. Liberalowie okazali wiele odwagi cywilnej występując w obronie bezbronnych dotąd ofiar społecznej stygmatyzacji, jak panna wychowująca dziecko, umysłowo chory, niepełnosprawny, homoseksualista itp. Z drugiej jednak strony przyczyniali się do podważania społecznej (wynikającej z przynależności do wspólnot) motywacji aktywności jednostki. Przyczyniali się, innymi słowy, do postępującej dezintegracji.

Pod koniec pierwszej połowy XIX stulecia pojawiły się dwie interesujące wizje rozwoju indywidualizmu w przyszłości. Według pierwszej pochodzącej od Johna Stuarta Milla (1806-1873) społeczeństwo, które pozwoli ludziom na rozwój ich indywidualności stanie się zbiorowością jednostek o bogactwie zróżnicowanych poglądów, a same jednostki ludźmi o silnych charakterach i uzewnętrznionych talentach. Esej *O wolności* zapowiadał erupcję ludzkich zdolności na przyszłość²⁵¹. Mill antycypował społeczeństwo, w którym człowiek będzie rozumny, krytyczny, wolny od zwyczaju, tradycji, przesądów, „represji moralnej”, a ogół uwolniony od tyrańskich rządów przeszłości przy zachowaniu jedynie absolutnego minimum ingerencji w życie jednostki ze strony rządu²⁵².

Druga opinia o przyszłości indywidualizmu pochodziła od Alexisa de Tocqueville (1805-1859) i była znacznie mniej optymistyczna. Tocqueville zwracał uwagę na nieuchronny, jak mniemał, proces spłaszczenia gustów i zanik krytycznego myślenia w warunkach triumfującej demokracji. Jednostce będzie grozić nie tyrania władców czy Kościoła, lecz despotyzm opinii publicznej („tyrania większości”), gdy „gazety zastąpią poranny różaniec”. To właśnie w czasach

²⁵⁰ Z czasem pojawił się trzeci kierunek demokratyczny (egalitarny) ofensywy liberalnej, mający na względzie włączenie ogółu społeczeństwa do „udziału w wolności”, żądający poszerzenia prawa wyborczego, redystrybucji bogactwa narodowego, zniesienia „zakazu konspiracji”, jak określały ustawy brytyjskie zakaz tworzenia związków zawodowych itp.

²⁵¹ J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959

²⁵² J. Szacki, *John Stuart Mill: wolność i indywidualność*, w: *Antynomie wolności* Warszawa 1966 KiW, s.313 -314

arystokracji człowiek zmierzał do wyższości i wielkości, podczas gdy człowiek demokratyczny aspiruje do równości, jako że poruszającą go namiętnością jest „*poczucie podobieństwa zachodzącego między ludźmi*”. Społeczeństwo demokratyczne (o rysach indywidualistycznych) okaże się zagrożeniem dla ludzkiej niezależności. A wreszcie niepohamowany pęd ku równości sprawi nadejście państwa opiekuńczego, nowej odmiany bezbolesnego despotyzmu: „*Ponad wszystkimi panuje potężna i opiekuńcza władza, które chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. Ta władza jest absolutna, drobiazgową, pedantyczną, przewidującą i łagodną....stara się nieodwołalnie uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa*”²⁵³.

Nie ma chyba lepszej zapowiedzi infantylizacji dokonującej się tak w obecnym społeczeństwie, jak i obecnej kulturze ujętej jako wzory życia. Myśliciel francuski przekonuje, że indywidualizm nie jest żadnym zabezpieczeniem przed uniformizacją opinii, co więcej, jest jej warunkiem. Tocqueville prorokował najważniejsze niebezpieczeństwa, jakie grożą wolności ze strony pogłębiającego się indywidualizmu i liberalizmu oderwanego od religijnej podstawy. W jego mniemaniu niebezpieczeństwa te wynikają z samej istoty ducha demokratycznego napędzanego przez pęd ku równości. W tym sensie są nieusuwalne, sprawione „*zrządzeniem Opatrzności*”.

Przekonaniem, że zagrożenia dla wolności jednostki pochodzą z nowoczesnego ducha demokratycznego i indywidualizmu jako takiego zachwiał F. A. von Hayek (1899-1992), prezentując w tej sprawie nieco odmienną opinię. W bardzo interesującym eseju²⁵⁴ dowodził, że zejście indywidualizmu na manowce uniformizacji i państwa opiekuńczego sprawione było nie w drodze nieuchronnej ewolucji, lecz skutek rozpowszechnienia się fałszywej, francuskiej wersji tego prądu wywodzącej się z racjonalizmu kartezjańskiego, kontynuowanego we francuskim Oświeceniu przez Rousseau, encyklopedystów i fizjokratów, a eksplodującej w Rewolucji, która w imię wolności prowadziła do totalnego zniewolenia. W opinii Hayeka, ten racjonalistyczny, ideologiczny indywidualizm upowszechnił się w umysłach europejskich z pominięciem tradycji empirycznego w korzeniach indywidualizmu anglosaskiego reprezentowanego przez angielskich i szkockich empirystów, filozofów moralności, wigów z dodaniem niektórych

²⁵³ A. De Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976 PIW, s. 470

²⁵⁴ F.A. Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, w: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998 Znak, ss. 7-41. Podobne przemyślenia zawarł Hayek we wcześniejszej *Konstytucji wolności*.

francuskich reprezentantów, jak właśnie Tocqueville, Monteskiusz i Benjamin Constant.

Podstawowa różnica obu tych wersji polega na odwoływaniu się indywidualizmu racjonalistycznego do modelu jednostki, która jakoby z natury ma być obdarzona rozumem i przymiotami moralnymi, podczas gdy indywidualizm empiryczny (organiczny) wspierał się na założeniu, że jednostki dochodzą do społecznych rozwiązań w toku prób i błędów, w toku gromadzonych przez pokolenia doświadczeń historycznych. Jeżeli pierwszy indywidualizm zakładał przyrodzoną rozumność, dobroć, wolność i przyrodzoną zgodność interesów ludzi, to drugi konstruował model człowieka, „który jest z natury leniwy czy opieszwały, nieprzezorny i rozrzutny i że wyłącznie przymus okoliczności sprawia, iż zaczyna on zachowywać się ekonomicznie czy roztropnie, dostosowując środki do celów”²⁵⁵. Najważniejsze jednak, że racjonalistyczny indywidualizm wytworzył całą tradycję rozwiązań odwołujących się do *Rozumu* i racjonalnej organizacji poczynając od umowy społecznej, w której „rozumni ludzie zbierają się by dyskutować jak urządzić świat od nowa”²⁵⁶ poprzez rewolucje kierowane przez *Rozum* do konstrukcji prawnych, które mają organizować rzeczywistość społeczną i zwyczaje ludzi. Dynamika tego rodzaju indywidualizmu prowadziła do realizacji projektów racjonalnej organizacji wbrew dotychczasowej tradycji i zwalczających tradycję. Konkurencyjny indywidualizm organiczny uznaje natomiast, że „wyniki prób wielu pokoleń mogą zawierać w sobie więcej doświadczenia, niż zdobył jakikolwiek pojedynczy człowiek”²⁵⁷. Stąd podkreślanie wagi utrzymania tradycji i pokory wobec niej jako warunku wolnego społeczeństwa. Ten rodzaj indywidualizmu odwoływał się do wspólnych konwencji i tradycji pozwalających na niezakłóconą współpracę przy znacznie mniejszym poziomie formalnej organizacji i przymusu niż w przypadku zbiorowości pozbawionej takiego dziedzictwa.

²⁵⁵ F.A. Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, opr. cyt., s. 18. Rozważania Hayeka podsuwają myśl, że w tradycji kultury europejskiej w ogólności przejawiały się dwa sprzeczne modele człowieka. Jeden wywodzący się z tradycji Renesansu, humanizmu, Oświecenia czy, później, marksizmu nakazywał wierzyć w samoczynne zdolności ludzkie, w „człowieka bez ograniczeń”. Drugi natomiast, bardziej trzeźwy pogląd nakazywał uznanie przyrodzonych ograniczeń istoty ludzkiej pochodzących z grzechu bądź z natury. To linia od Augustyna przez Kalwina, Hobbesa, empirystów i szkocką filozofię moralną. Jakkolwiek ten pierwszy nurt był humanistyczny w manifestacjach, to jednak jego realizacje doprowadzały do rzeczywistości zdehumanizowanej. Natomiast realizacje pomysłów drugiego nurtu, jak zwłaszcza amerykańska demokracja, motywowane myślą Kalwina i Hobbesa, nie prowadziły do konsekwencji tak szalonych.

²⁵⁶ F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa, Wrocław 1987 Wers, s. 58.

²⁵⁷ Tamże, s. 62.

Argumentacja Hayeka jest przekonująca, jednakże nie udziela on odpowiedzi na pytanie, dlaczego to prawdziwy indywidualizm został wyparty przez ten fałszywy. W odróżnieniu od Tocqueville'a utrzymuje on, że triumf uniformizacji i państwa opiekuńczego nie był nieuchronny. Nie wiadomo jednak, dlaczego indywidualizm odwołujący się do rozumu przeciw doświadczeniu zdobył już obecnie zatrwającą i niezaprzeczną przewagę w umysłowości zachodniej (zwłaszcza europejskiej), także na gruncie anglosaskim. W każdym razie w czasach nam współczesnych indywidualizm jest niepokojąco skojarzony z dążnościami etatystycznymi, z przrzucaniem odpowiedzialności za swój los z jednostki na państwo i ofensywą wymierzoną we wszystko, co pochodzi z doświadczenia dawnej czy bliższej tradycji.

Postępująca erozja indywidualizmu

Indywidualizm zrodził się z ducha chrześcijańskiego, głównie z ducha Reformacji. Miał za podstawę ugruntowaną wiarą samokontrolę jednostki pozwalającą na wyzbycie się kontroli sprawowanej z zewnątrz przez wspólnoty i autorytety. Gdy owa samokontrola zamiera, los indywidualizmu staje się niepewny. Prawdopodobnie kultura wymaga dla swojego przetrwania i rozwoju pewnych źródeł irracjonalnych, jak przed-nowoczesne tradycje kulturowe, religia czy mit, które łącznie tworzą „milczącą wiedzę” stanowiącą oparcie dla jednostek, a które współcześnie zwalcza się z pełną premedytacją w imię racjonalności i nowoczesności. Protestancka etyka pracy była zabarwiona indywidualistycznie, ale zarazem była irracjonalna i nie-nowoczesna. Indywidualizm nie jest i nie może być całkowicie samowystarczalny kulturowo, desakralizacja nie może być pełna. Relatywnie większa w porównaniu z europejskim żywotność indywidualizmu amerykańskiego da się uzasadnić istnieniem zespołu wspólnie przestrzeganych mitów kulturowych bardzo mocno podbudowanych religijnie. Wskazywano już na niezbędność poszanowania przez liberalizm "nieliberalnych fundamentów" umożliwiających jego współistnienie z religią, obyczajowym konserwatyzmem, patriotyzmem itp.²⁵⁸. Jednak dowieść tego nie sposób.

Indywidualizm naszych czasów jest radykalny i wybujały. W starożytności, kiedy stworzono podstawy indywidualizmu, istniały jednak pewne ograniczenia dla

²⁵⁸ R. Legutko, Dlaczego nie lubię liberalizmu, w: Europa 48/2005. W podobnym duchu pisała Gertrude Himmelfarb: Wolność oderwana od tradycji i zwyczaju, od moralności i religii, która czyni z jednostki jedyne depozytariusza i arbitra wszelkich wartości i przeciwstawia go społeczeństwu i państwu - taka wolność to wielkie zagrożenie dla liberalizmu. G. Himmelfarb, Granice liberalizmu, w: K. Michalski (red.), *Spółczesność liberalna*, Kraków 1996, s. 137.

publicznego manifestowania niezależności i subiektywności jednostek. W gruncie rzeczy prywatna sfera życia podporządkowana była publicznej, czyli wspólnocie obywateli. W republikach greckich za oczywisty uważano prymat pewnych wspólnot, zwłaszcza politycznych i religijnych nad jednostką, która musiała mieć mocne powody, aby wspólnotom takim się przeciwstawić. Jednostka nie mogła się stawiać ponad tego typu wspólnotami, o czym się przekonało wielu zacnych Ateńczyków, jak Sokrates, Arystydes, Temistokles, Tucydydes, Perykles, Kimon, ale też znacznie większa liczba obywateli ateńskich z charakterem wadliwym okazywała się bezsilna w starciu z powagą państwa i dobrem publicznym. *Atimia*, czyli utrata praw obywatelskich z konfiskatą majątku, a czasem, dziesięcioletnie wygnanie to zagrożenie, w obliczu którego stał obywatel rzeczywiście naruszający spójność wspólnoty, bądź naruszający ją w opinii większości innych obywateli. Pomimo zapewnień Peryklesa w obliczu konfrontacji ze Spartą, że „w Atenach każdy może żyć, jak chce”²⁵⁹, w Atenach wolność jednostki była ograniczona przez *polis*, nie może być, więc, mowy o osobistej wolności sposobu życia. Także w Republice Rzymskiej, w której stworzono już podstawy prawa prywatnego, jednostka była prawem chroniona, lecz, przede wszystkim, prawo miało zapewnić siłę i stabilność republiki. Podobnie, jak u Greków wspólnoty polityczne i religijne stały ponad interesem jednostki. Jednostka była wolna w granicach wspólnoty i odpowiedzialna przed wspólnotą. Społeczność obywateli panowała nad jednostką pod każdym względem. Nieudolne gospodarowanie, złe wychowanie syna, cudzołóstwo, złe traktowanie rodziców, bezbożność, pycha, despekt wobec wojskowej i cywilnej dyscypliny było surowo karane i prowadziło w Rzymie do ingerencji cenzora²⁶⁰.

Całkiem współczesny zachodni indywidualizm przekracza granice indywidualizmu antycznego. Jednostka ma być wolna od wspólnoty i od jakichkolwiek zbiorowości²⁶¹. Gorzej, że poszerzony obszar wolności jest powiązany z równoczesnym zdjęciem odpowiedzialności jednostki za swój los. W pełni wolna (w granicach prawa) jednostka, za którą odpowiedzialność ponosi rząd; na oko widać, że jest to sytuacja wbrew naturze, a zatem nie może być trwała. Zapewne sprawy zaszły, jednak, już zbyt daleko. Kultura Zachodu ulega przeobrażeniu. Jej sensem nie są już wartości i symbole wywodzące się z historycznego dziedzictwa, lecz wolny i racjonalny wybór jednostki. Tak też

²⁵⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, ks. II, 36-47, s. 107.

²⁶⁰ M. Weber, *Gospodarka i Społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002 PWN, s. 1008.

²⁶¹ Klasyczne wyrażenie takiego stanowiska; zob.: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000

pojmuje się pospolicie niezbędność jej obrony na wypadek ataku z zewnątrz jako obrony utrwalonego już sposobu i jakości życia opartych na nieskrępowanym wyborze, a nie zasobu długowiecznej tradycji i wartości.

Tendencje indywidualistyczne w kulturze i rozmaite prądy umysłowe rozwijane pod szyldami indywidualizmu, liberalizmu, idei postępu czy nowoczesności pragnęły uchodzić w przeszłości za anty-chrześcijańskie i antyreligijne w ogólności i istotnie przeciwstawiały się chrześcijańskiej tradycji. Pomimo pragnienia w ten sposób wyrażanego indywidualizm jest jak najbardziej chrześcijański w swoich podstawach i zaprezentowana tu analiza miała takie przekonanie umocnić. Indywidualizm ukształtował się wskutek specyficznej ewolucji chrześcijaństwa zachodniego, które w warstwie doktrynalnej nie było dogmatyczne w takim stopniu, jak to często przedstawiano, a przy tym podatne było na stosowane procedury racjonalizacji wiary, które ostatecznie podkopywały podwaliny samej wiary. Wytworzony z udziałem chrześcijaństwa zachodniego porządek społeczny stymulował niekiedy do opozycji wobec autorytetów i poszukiwań nowych dróg rozwojowych. Za takim właśnie ujęciem przemawia dodatkowo i ta okoliczność, że poza obszarem zachodnim indywidualizm się nie zakorzenił, nie upowszechnił i nie uległ przeszczepieniu tak, jak wiele osiągnąć zachodniej cywilizacji.

W tym sensie indywidualizm jest wytworem jak najbardziej osobliwym i wyjątkowym, a nie uniwersalnym. Z pewnością jest do pomyślenia kombinacja czynników historycznych, które doprowadziłyby do powstania indywidualizmu także na innych obszarach globu. Jednakże tak się nie stało. Drogi rozwoju europejskiej kultury posiadają własną, oryginalną dynamikę, w znacznej mierze determinowaną, poza chrześcijaństwem, także przez dziedzictwo antyczne. Jeśli ma to być prawdą, to próby uwierzytelnienia wartości indywidualistycznych w społeczeństwach Wschodu okażą się daremne w wypadku, jeśli te społeczeństwa wartości takich sobie nie życzą, na co zresztą wygląda. Wypada przy tej okazji zwrócić uwagę na odwieczne próby mające na celu moderowanie czy transformację wschodnich tradycji kulturowych przy użyciu zachodnich wzorów kulturowych. Pierwszym z nich było chrześcijaństwo w wersji katolickiej bądź reformowanej, drugim indywidualizm z nieodłącznym pakietem praw człowieka²⁶². W obu też wypadkach Zachód nie uniknął całkiem słusznych

²⁶² Powstanie „długowłosych rebeliantów” taipingów w Chinach (1850-1864) przeciw monarchii Qingów było samodzielnym ruchem chińskim motywowanym chrześcijańskim przekazem, który na gruncie chińskim uległ bezprzykładnej deformacji.. Jak się zdaje, jest to nieuniknione w wypadku przeszczepów

oskarżeń o arogancję bądź „imperializm moralny”. Czy można zaszcześcić prawa człowieka w Algierii czy Indiach, jeśli długoletnie diaspory algierska we Francji i hinduska oraz pakistańska w Wielkiej Brytanii nie mają dlań zrozumienia?

Wiele wskazuje na realność procesu, w którym po wyczerpaniu się uzasadnień chrześcijańskich dla rozmaitych sfer życia publicznego i prywatnego, następuje bardzo szybko erozja indywidualizmu, który z chrześcijaństwa wywiódł swoje pochodzenie i miał ambicje jego zastąpienia w roli regulatora kultury. Indywidualizm dochodzi szybko do własnego samo-zaprzeczenia. Ostają się jeszcze podnoszone w hałaśliwej propagandzie prawa człowieka, coraz bardziej pojemne i uchodzące wraz z naszym sposobem życia coraz bardziej podległym etatyzacji i kodyfikacji jako zachodni produkt eksportowy do innych regionów świata. Regiony te nie są w wystarczającym stopniu zainteresowane ofertą zwłaszcza, że w dobie kolonizacji była sposobność zainfekowania reszty świata konstytucjonalizmem i innymi atrakcyjnymi ideami, czego wówczas Zachód zaniedbał²⁶³. Ale nie ta sprawa jest w tym miejscu ważna. Prawa człowieka traktuje się jako uniwersalne osiągnięcie kultury Zachodu, mające z racji uniwersalności zastosowanie wszędzie, choć sama kultura Zachodu nie jest wysoko ceniona w obecnej mentalności Zachodu. Przykładowo podkreśla się, że chrześcijaństwo nie jest tego rodzaju uniwersalnym osiągnięciem. Ale chrześcijańskie inspiracje w konstrukcji praw człowieka są, jak się zdaje, nieusuwalne. Zresztą, z czego miałyby się brać owa uniwersalność praw ludzkich. Z natury?

Dzieje chrześcijaństwa jako fundamentalnego składnika kultury europejskiej i jego późniejszej indywidualistycznej emanacji ukazują dzieje tej kultury jako proces nieustającej destrukcji podstaw kulturowych, które definiują sens dokonań cywilizacyjnych nie posiadających same w sobie żadnego sensu określonego. Naturalnie, przedstawiona interpretacja tego procesu nie jest bezstronna, a sam proces nie jest obiektem czy obiektywną tendencją, o której można wyrokować bezstronnie w poznawczych kategoriach prawdy i fałszu. Można oczywiście

kulturowych, o czym dobrze wiedzą misjonarze w krajach zamorskich. Przeszczep indywidualizmu nie unika tych konsekwencji. Np. w językach kultury konfucjańskiej kluczowe słowa ze słownika indywidualizmu nie miały swoich odpowiedników przed europejską infiltracją. Ich rozumienie obecne jest również odmienne, co wpływa na miejscowe praktyki polityczne. Natomiast w kulturze europejskiej pojęcia prawa naturalnego, republiki, rządów prawa, konstytucji, praw człowieka etc. były dobrze zrozumiałe także w okresie Średniowiecza.

²⁶³ Por. G. Arrighi, I. Ahmad, Miin-wen Shih, *Zmierzch zachodnich hegemonii*, w: <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/beyondhegemon.htm>

dowodzić, że sam proces ma wydźwięk optymistyczny utwierdzający dominację instrumentalnej cywilizacji nad duchową kulturą, która poza niezbyt precyzyjnie wyrażanym sensem żadnych korzyści ludziom nie przynosi.