

*Jacenty Siewierski*

**Autonomia jednostki a wspólnota.  
Analiza porównawcza rozwoju  
gospodarczego na Zachodzie i w Azji  
Wschodniej**

Opracowanie wykonano  
w ramach badań finansowanych  
z funduszu Rektora  
pt. *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*  
liczba znaków: 194943  
**Autor: Jacenty Siewierski**

Wrzesień 2011

## **Spis treści**

<b>1. Jednostka i wspólnota na Zachodzie i w Azji</b>	<b>10</b>
<b>2. Definicje podstawowych pojęć</b>	<b>16</b>
<b>3. Wspólnota w refleksji socjologicznej</b>	<b>23</b>
<b>4. Zanik wspólnoty i kryzys tożsamości</b>	<b>36</b>
<b>5. Odmienne drogi rozwojowe wspólnoty na Zachodzie i w kręgu konfucjańskim</b>	<b>42</b>
<b>6. Konfucjańskie podstawy przedsięwzięć gospodarczych w Azji Wsch.</b>	<b>58</b>
<b>7. Wspólnota w japońskim systemie przemysłowym</b>	<b>67</b>
<b>8. Zmiany w charakterze japońskiej wspólnoty pracowniczej</b>	<b>75</b>
<b>9. Wspólnota a rozwój gospodarczy</b>	<b>79</b>
<b>10. Zakończenie: trwałość wspólnoty w Azji i zachwianie kapitalizmu na Zachodzie</b>	<b>89</b>

Przedmiotem niniejszego opracowania są zależności między rozwojem gospodarczym a kształtem indywidualistycznego bądź wspólnotowego porządku społecznego. Ten pierwszy opiera się na założeniu o autonomii jednostki wyzwolonej z wszelkich więzi społecznych łączących jednostkę z szerszym społecznym układem. Drugi typ ładu społecznego oparty jest na wspólnotach oraz wartościach kojarzonych ze wspólnotą. W opracowaniu konfrontowany jest zachodni model rozwoju oparty na indywidualizmie (autonomii jednostki) z modelem rozwoju przyjętym w Azji Wschodniej, przy czym przyjmuje się, że ten drugi model rozwojowy oparty został na wartościach wspólnotowych w takim zakresie, jak to było możliwe w toku budowy nowoczesnej gospodarki i społeczeństwa. Innymi słowy, twierdzi się, że kapitalizm i nowoczesne społeczeństwo przemysłowe rozwijały się w świecie zachodnim na bazie autonomii jednostki i destrukcji więzi społecznych łączących jednostkę ze wspólnotami, natomiast rozwój Azji Wsch. odbywa się w oparciu o wspólnoty, wysiłek ich zabezpieczenia przed niszczącym wpływem rozwoju, a nadto pełnej pietyzmu atmosferze szacunku dla wspólnot. Naturalnie, należy wykazać, że tak istotnie przebiegały odpowiednie procesy rozwojowe na obu technologicznie i cywilizacyjnie zaawansowanych obszarach świata i w niniejszym tekście podaje się argumenty na rzecz przyjęcia takiego właśnie punktu widzenia, które, w opinii piszącego, są przekonujące.

Twierdzi się, że w Europie już od XVI wieku, tzn. od czasu Reformacji (a nie dopiero wraz z kapitalizmem) dokonują się procesy stopniowego zaniku wspólnoty w obecnym życiu ludzi Zachodu. Warto odnotować dwie cechy charakteryzujące te procesy, które są głównym przedmiotem analizy zaprezentowanej w opracowaniu. Po pierwsze, zasadniczą treścią ewolucji społecznej wydaje się być postępująca denaturalizacja istoty ludzkiej. Już powstanie kultury sygnalizuje sztuczność powstałych instytucji, które jako

przeciwieństwo natury są właśnie nie-naturalne. Cywilizacja techniczna i rozwój struktur rynkowych, które rwą więzi społeczne oddalają nas od natury w znacznie większym stopniu. Wspólnota jako pierwotny element stosunków społecznych stała się pierwszą ofiarą przyspieszonego procesu rozwojowego. Wspólnota jest fuzją uczuć i myśli, tradycji i zobowiązania, członkostwa i woli. Tworzy ona związki oparte na motywacji głębszej niż interes i konwencjonalna racjonalność. Jej archetypem jest rodzina i prawdziwa wspólnota jest synonimem rodziny<sup>1</sup>.

Atrofia wspólnot zdaje się być procesem niezależnym od ludzkiej woli, choć np. filozofowie oświeceniowi wyraźnie wspólnoty zwalczali, o czym niżej. Wylimitowanie wspólnot z naszego życia jest jednak najczęściej rozumiane jako następstwo nieuchronności rozwoju, wobec którego nasze nastawienia i preferencje okazują się bezsilne. Wprawdzie ludzie są przeważnie autorami zmian, które składają się na rozwój, to jednak częściej jeszcze muszą się oni do zaistniałych zmian dostosować. Zmiany są dziełem ludzi, lecz nie są następstwem ludzkich oczekiwań. W wypadku wspólnoty niszczonej przez logikę rozwoju ma to znaczenie o tyle, że życie we wspólnocie zdaje się być naturalną potrzebą ludzką, którą bezosobowy rozwój eliminuje ze sfery możliwego zaspokojenia. Wszyscy pragniemy żyć we wspólnocie, która zapewnia osobową intymność, emocjonalną głębię, moralne zobowiązanie. To oczekiwanie przejawia się w notorycznym określaniu mianem wspólnoty rozmaitych zrzeszeń, w których uczestnictwo jest dla jednostek ważne, a które w przyjętym tu rozumieniu żadnymi wspólnotami nie są. Mówimy i piszemy o uniwersytecie jako wspólnocie nauczających i nauczanych, choć uniwersytet dawno cechy wspólnoty zatracił. Mówimy o wspólnotach mieszkaniowych, *gated communities*, wspólnotach europejskich i wielu innych, które są ewidentnie stowarzyszeniami jednostek bądź zrzeszeniami państw. Wszystkie te aprobujące określenia są świadectwem ludzkiej tęsknoty za wspólnotą jako czymś wartościowym, podnoszącym jakość naszego życia, choć jednocześnie występujemy z przekonaniem, że do wspólnoty powrotu nie ma. Mimo to prezentuje ona pewną nieusuwalną wartość.

---

<sup>1</sup> Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1966, rozdz. *Community*

Po wtóre, w opracowaniu dowodzi się, że zanik wspólnoty, ewolucja od wspólnot do zrzeczeń nie jest uniwersalną cechą rozwoju jako takiego, lecz unikalną cechą rozwoju przebiegającego w zachodnim kręgu kulturowym, w atmosferze emancypacji jednostki od społecznych więzi i klimacie postępującego indywidualizmu. Opracowanie stara się wykazać, że podobny proces destrukcji wspólnoty nie ma miejsca, a w każdym razie ma miejsce ograniczone, w rozwoju społeczeństw Wschodniej Azji. Współcześnie Azja Wsch. i Zachód to jedyne dwa regiony globu zdolne do dokonywania ekspansji gospodarczej i technologicznej. W Azji wytworzył się odmienny typ kapitalizmu (społeczeństwa nowoczesnego) oparty nie na indywidualizmie, co właśnie na kolektywizmie i istniejących tam wspólnotach rodzinnych, klanowych, terytorialnych i gospodarczych. Imponujący rozwój gospodarczy tego regionu zdaje się stabilności tych wspólnot nie naruszać bądź naruszać w ograniczonej mierze. To właśnie rozwój gospodarczy jest na wspólnotach osadzony. Nie twierdzi się, że w toku rozwoju wspólnoty azjatyckie pozostają niezmiennie, twierdzi się, że trwają one nadal pomimo zmian.

Na odmienny bieg spraw w rozwoju Zachodu i Azji Wsch. wpływ mają różnice kulturowe, które są tu rozumiane jako **różnice wzorów manifestujących się w myśleniu i działaniu jednostek**. Cywilizacyjny rozwój Europy (i Zachodu) dokonywał się w oparciu o chrześcijańskie wzory kulturowe, które od początku zawierały przeświadczenie o autonomii jednostki, o przyrodzonej równości i godności jednostek oraz nakaz opanowywania natury, choć nie były one powszechnie podzielane. W regionie Azji dominujące wzory konfucjańskie odwołują się do przeciwstawnych zasad autonomii wspólnot (z podporządkowaniem jednostki), hierarchii (przeciw równości) i harmonii świata społecznego i naturalnego (przeciw opanowywaniu natury). W historii myśli wschodniej nie było takiego okresu, w którym by dowodzono, jak w europejskim Oświeceniu, niezbędności zniszczenia wspólnot i wyzwolenia jednostki spod wpływu więzi społecznych, gdyż w ten sposób wyzwolone jednostki wykażą się energią w przedsięwzięciach gospodarczych. Rozwój Azji w całkiem odmiennym klimacie kulturowym jest rzeczą godną uwagi wobec głosów na Zachodzie nieustających, że rozwój może się dokonywać wyłącznie na podstawie indywidualizmu i że nie-zachodnie

kultury nie mają w tym względzie wyboru; muszą wyzwolić jednostkę nawet, gdyby miało to oznaczać zniszczenie podstaw własnych kultur<sup>2</sup>. Otóż szybki rozwój Japonii, Korei czy Chin dowodzi możliwości oparcia rozwoju na innych podstawach niż to miało miejsce na Zachodzie. Wspólnota jest bardzo ważnym elementem azjatyckiego modelu rozwojowego. W toku tego rozwoju nie następował, jak na Zachodzie, kryzys rodziny, destrukcja więzi społecznych czy patologie rozumiane na Zachodzie jako cena, którą za rozwój trzeba zapłacić<sup>3</sup>. Jeśli zaprezentowany tu sposób dowodzenia przyjąć, to należałoby uznać, że los wspólnoty, jej destrukcja nie jest przesądzona przez logikę rozwoju cywilizacyjnego, gospodarczego i technologicznego. Stało się tak na Zachodzie, co wcale nie oznacza, że podobny bieg procesów musi mieć miejsce wszędzie<sup>4</sup>.

Jeszcze w połowie XIX stulecia, a i później, na obszarze Zachodu istniały pewne przekonania etyczne podzielane przez ogół, co nie oznacza, że stosowane w praktyce, uznawane jednak za niezbędne i pożądane przez uczestników wymiany gospodarczej. Przekonania te łączyły obudzoną w wieku Oświecenia wiarę w rozum z tradycją etyki judeochrześcijańskiej. Była to solidna podstawa etyczna dla społecznej spójności i bezpieczeństwa obrotu gospodarczego. Poza zaufaniem do bezosobowych sił rynkowych i gwarancji prawnych w relacjach wzajemnych ludzie pokładali zaufanie do pewnych wartości wspólnych, które nie wynikały z gry rynkowej, a mogły, jak sądzono, stanowić społeczną i moralną podstawę motywacji uczestników gry rynkowej. Wspólnota wartości ukształtowała się historycznie, nie powstała w wyniku racjonalnego wyboru. Ale ten właśnie czynnik historycznej genezy powoduje, że wspólnota ta jest niszczone przez logikę sił rynkowych i racjonalny wybór.

---

<sup>2</sup> Pogląd, że zachodnia droga modernizacji jest wzorem uniwersalnym, którego ostateczne konsekwencje muszą być przyjęte przez modernizujące się społeczeństwa nie-zachodnie został zaprezentowany w D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York 1964. W późniejszych opracowaniach mieszczących się w nurcie wytyczonym przez Lenera dowodzi się, że w ostatecznym rachunku nowoczesność wyprze tradycję, a społeczeństwa nowoczesne będą do siebie coraz bardziej podobne. Tradycja takiego ujęcia wywodzi się jeszcze od K. Marksa, który wskazywał niemieckiemu czytelnikowi *Kapitału*, że opis angielskich stosunków przemysłowych odnosi się do przyszłości Niemiec, a w rozważaniach nad przyszłością Indii dowodził, że Anglia zaszczerpia tam przemiany kształtujące brytyjską przyszłość Indii.

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*. Przekł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000. Politeja, s. 124-129

<sup>4</sup> Opisy procesów modernizacji na obszarach nie-zachodnich zdają najczęściej sprawę z rozdarcia pomiędzy próbami likwidowania przepaści w imię rozwoju a dążeniem do zachowania, a nawet umocnienia miejscowej kultury. W odniesieniu do Chin w trakcie modernizacji por. J. Levenson, *Modern China and its Confucian Past*, Garden City 1964.

Czy istnieją jeszcze w świecie zachodnim jakieś wspólne wartości podzielane przez ogół? Dość powszechnie się w to wątpi. Dominujący indywidualizm nadający jednostce znaczny zakres autonomii wobec zewnętrznych i wspólnych autorytetów podpowiada jej także, że sama winna być dla siebie źródłem autorytetu<sup>5</sup> i kreować indywidualne wartości własne. Ponadto, w naszych czasach presja rynku na charakter relacji jednostek doprowadziła do zupełnego już uwolnienia systemu gospodarczego z pozostałych systemów życia społecznego, jak polityka i kultura. Można już konstruować obraz społeczeństwa, w którym podstawowe jego reguły wspierają się na „fundamentalizmie rynkowym”, a pozostałe sfery stanowią już tylko „sektor pozarynkowy”, świat, w którym „Wall Street” zdominowała w zupełności „Main Street”<sup>6</sup>.

Oba rodzaje autonomii: autonomia jednostki i autonomia sił rynkowych poszerzają w społeczeństwie stosunki między ludźmi oparte na umowach. Temu procesowi sprzyja nadto zabijając równocześnie ducha przedsiębiorczości ekspansja uprawnień gwarantowanych różnym grupom społecznym, jak prawa mniejszości etnicznych i rasowych, kobiet, konsumentów itp. Wykonujący wolną działalność gospodarczą przedsiębiorca musi się dostosowywać do odgórnich regulacji dyktujących mu niezbędność zatrudnienia pewnych grup mniejszościowych, rodzaj produktów, które nie zrażają przedstawicieli tych grup, obowiązujący model stosunków w pracy itp. Gospodarka i społeczeństwo stają się splecione przez sieć kontraktów poszerzając niepomiarowo obszar aktywności dla prawników jako profesji obeznanej z materiałem obowiązujących przepisów.

Motywy działań jednostek uznaje się jako podporządkowane kryteriom racjonalnym (maksymalizacji użyteczności), którymi jednostki kierują się nie tylko w transakcjach rynkowych, ale również w wyborze wierzeń na „rynku religii”, decyzji rodzinnych czy działalności przestępczej<sup>7</sup>. Ostatecznie realizują swoje interesy, i naukowiec pragnący

---

<sup>5</sup> W historii myśli zachodniej wywodzące się z religii tradycyjne zasady fundamentalne zostały poczynając od Oświecenia zakwestionowane. Autorytet moralny, który wcześniej pochodził ze źródeł zewnętrznych, w etyce Kanta został sprowadzony do źródeł wewnętrznych, tzn. samej jednostki. Dalsza ewolucja polegała na uwolnieniu się autonomicznej jednostki i od tego autorytetu, tzn. od powszechnie obowiązującego, choć indywidualnie kreowanego prawa moralnego.

<sup>6</sup> Tak zobrazował współczesny świat George Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa Muza 1999.

<sup>7</sup> Por. Gary Becker *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, przeł. H. i K. Hagemerowie, Warszawa, PWN 1990

posunąć do przodu własną dziedzinę, misjonarz pragnący nawrócić pogan na własną wiarę i filantrop pragnący nieść ulgę potrzebującym<sup>8</sup>. Presja rynku i gospodarki na politykę i kulturę prowadzi do ich podporządkowania logice zachowań rynkowych, „wessania” przez tę logikę. Siły rynkowe spełniają funkcje, których nie powinny pełnić. Sterują powiazaniami rodzinnymi, moralnością, religią nie eliminując jednak naturalnej u ludzi potrzeby przynależności do wspólnoty. Cała ludzka aktywność przeobraża się w oparte na umowach transakcje, a społeczeństwo w olbrzymi targ, na którym odbywa się kłótnia egoizmów<sup>9</sup>.

Często się sądzi, że opisana wyżej ewolucja motywacji jednostek wynikająca na Zachodzie z indywidualizmu i presji logiki rynku, a zarazem sprowadzająca upadek wartości wspólnych, jest uniwersalna w tym sensie, że realizuje się ona w każdym społeczeństwie, jeśli tylko osiąga ono wyższy szczebel rozwojowy, z jakim mamy do czynienia na Zachodzie obecnie. Przypatrując się „kapitalizmowi azjatyckiemu” można nabrać wątpliwości, czy tak jest istotnie. Z pewnością Japonia nie znajduje się na niższym względem Zachodu szczeblu rozwojowym, a jednak tam nadal dominuje przekonanie o prymacie interesu zbiorowego nad indywidualnym. I tak, w aktywności japońskiego biznesu długoterminowa strategia poszerzania udziałów na rynku w interesie zbiorowym dominuje nad krótkoterminowym motywem zysku (rentowności) w interesie pojedynczej korporacji. Twierdzi się tutaj, że różnice spowodowane są przez uwarunkowania kulturowe, a nie logikę rynku. W odróżnieniu od Zachodu, w krajach azjatyckich przetrwała wspólnota jako system więzi łączących i ograniczających działania jednostek. Przetrwał też prymat zobowiązań nad uprawnieniami jednostek. Naturalnie wzorce kulturowe ulegają, jak wszędzie, zmianom i ewolucji, ale przekonanie, że wskutek nacisku rynkowego muszą one ewoluować w kierunku postaw i motywacji powszechnych na Zachodzie nie jest dobrze uzasadnione. Jeśli przyjąć, że systemy motywacyjne w zachowaniach gospodarczych w Azji Wsch. są zapóźnione, to jak dotąd kraje tego regionu radzą sobie całkiem nieźle w konfrontacji z Zachodem. W opracowaniu przyjmuje się jednak odmiennie brzmiącą tezę: kapitalizm zachodni i kapitalizm azjatycki różnią się tkwiącą u ich podłoża orientacją kulturową, a ściślej rzecz

---

<sup>8</sup> Milton & Rose Friedman, *Wolny wybór*, przeł. J. Kwaśniewski, Sosnowiec Panta 1994, s. 25

<sup>9</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa, PWN 1996, s. 419



ujmując dziedzictwo kulturowe Azji okazuje się nadal żywotne i stymulujące rozwój gospodarczy, podczas gdy dziedzictwo kulturowe Zachodu zostało zdemolowane przez logikę rynku i prymat praw jednostki.

Co do roli państwa w procesach gospodarczych sformułowana została na Zachodzie ogólna dyrektywa: „państwo ma nie przeszkadzać siłom rynkowym”. W Azji wyznaje się formułę opozycyjną: „państwo ma wspomagać siły rynkowe”. Ale też w Azji państwo w ograniczonej mierze ingeruje w procesy społeczne, co jest właśnie regułą na Zachodzie. W naszym kręgu kulturowym państwo stara się regulować niemal każdy fragment obszaru życia społecznego. Temu służą gigantyczne wydatki publiczne. Dlaczego tak się dzieje? Wyjaśnienie odwołuje się do czynników natury kulturowej. Na Zachodzie zniszczone zostały wszelkie wspólnoty poza rodziną, która również weszła w fazę kryzysu. W przeszłości wspólnoty były dla jednostki oparciem w przeróżnych przejawach jej życia. Funkcje wspólnot od dawna przejęły na siebie rządy, a jednostki w państwie upatrują gwaranta swojej pomyślności życiowej. Indywidualizm oznacza niby niezależność jednostek także od państwa, jednakże państwo odgrywa coraz większą rolę w ich życiu i coraz mocniej ingeruje w życie jednostek i ich rodzin.

W rozwoju krajów azjatyckich egzystencja wspólnot nie została, jak dotąd, podkopana. Wspólnoty (zarówno klany, jak w Chinach, czy korporacje-wspólnoty, jak w Japonii) nadal wypełniają swoje tradycyjne powinności wobec jednostek. W Azji zachował się także tradycyjny duch wspólnotowy w przedsięwzięciach gospodarczych. Przywiązanie do wartości wspólnotowych, wyższych od indywidualnego życia, dobrobytu czy wyboru, okazuje się istotnym pożytkiem w wymiarze gospodarczym, jeśli tworzy podstawy pomyślności zbiorowej. Naturalnie, trudno przepowiadać czy tak będzie również w przyszłości czy też nastąpią (czy już następują) jakieś zmiany. Niekoniecznie będą to zmiany kierunku spodziewanym na Zachodzie, tzn. z postępującą indywidualizacją w działaniach jednostek. W każdym razie obecnie gigantyczne wydatki publiczne podkopują pozycję finansową gospodarek zachodnich, podczas gdy w Azji gospodarki są w znacznej mierze wolne od balastów socjalnych. A przy tym indeks nierówności społecznych mierzony wskaźnikiem Giniego nie jest w gospodarkach azjatyckich (pomijając Chiny w fazie szybkiego obecnie wzrostu) wyższy niż w gospodarkach zachodnich. Japonia jest nie mniej

egalitarna niż Skandynawia. Może to oznaczać, że na Zachodzie wyrównywanie szans jednostek oparto na niewłaściwej podstawie rządowej polityki społecznej. W gruncie rzeczy jednak nie było wyboru wobec destrukcji wspólnoty, jaka następowała równoległe z wprowadzaniem i upowszechnianiem instrumentów polityki społecznej.

## **1. Opisywany problem**

We współczesnej zachodniej teorii makroekonomicznej przyjmuje się, że jednostka uwolniona od więzi i motywowana wyłącznie racjonalną kalkulacją, zwłaszcza w działaniach na rynku, jest warunkiem wejścia społeczeństwa i gospodarki na drogę rozwoju (modernizacji), a także warunkiem długofalowego wzrostu gospodarczego w następstwie modernizacji. Bez procesów indywidualizacji, bądź inaczej, bez destrukcji wspólnoty i tradycyjnego dziedzictwa społecznego, twierdzi się, modernizacja i rozwój gospodarek zacofanych nie są możliwe. Teoria makroekonomiczna podsuwa krajom zacofanym wzór rozwoju, jaki się dokonał w przeszłości na Zachodzie.

W przyjętej formule wyjaśnień zakłada się, że efektywne rezultaty aktywności gospodarczej są następstwem racjonalnych działań jednostek i firm na rynku. Przez działania racjonalne rozumie się aktywność wypraną z wszelkich treści kulturowych, tzn. wartości i norm. Treści kulturowe, jeśli uczestniczą w podejmowaniu decyzji przez podmioty gospodarcze, to raczej w sensie hamowania wzrostu i utrwalania zacofania. Rozwój nowoczesnej gospodarki miałby polegać na poszerzaniu się postawy racjonalnej (kalkulacyjnej; maksymalizacja własnej użyteczności) na rynku. W dominującym nurcie makroekonomii przyjmuje się także, że racjonalne decyzje podmiotów gospodarczych prowadzą do racjonalności w skali makro. Innymi słowy całościowa racjonalność gospodarki jest następstwem racjonalności w skali mikro, a jakakolwiek sprzeczność pomiędzy obu typami racjonalności staje się wykluczona.

Bardziej ogólna niż makroekonomiczna teoria racjonalnego wyboru podbudowuje twierdzenia ekonomistów poszerzając je o pozaekonomiczne działania jednostki przejawiające się w różnych sferach jej życia, jak działania polityczne, wybór modelu

życia rodzinnego, wybór wierzeń i światopoglądu, także działania przestępcze czy niezgodne z konwencjami przyjętymi w społeczeństwie. Jest to obecnie najogólniejsza teoria działań jednostki mająca zastosowanie wszędzie tam, gdzie jednostka jest autonomiczna wobec ponad-jednostkowego kontekstu społecznego, czyli właściwie wyłącznie w zachodnim kręgu kulturowym. Tam, gdzie jednostki kierują się nadal odziedziczonymi wzorami kulturowymi, jak w kręgu muzułmańskim czy konfucjańskim, jednostka postąpi zgodnie z wzorem kulturowym raczej niż w zgodzie z własną racjonalną wolą, motywowaną kalkulacją i wyrachowaniem. W tych kręgach kulturowych nie ma autonomii jednostki i, tym samym, nie uznaje się, że jednostka nawet w zachowaniach ekonomicznych jest w pełni racjonalna. Na Zachodzie wszelkie istniejące jeszcze wspólnoty podporządkowane są prawom jednostki i jej interesom, w każdym razie kładzie się nacisk na takie właśnie rozwiązania. W nie-zachodnich społeczeństwach jednostki podporządkowuje się najczęściej prawom wspólnot.

Dziedzictwa kulturowego nie da się zinterpretować jako wyłącznie balastu hamującego rozwój gospodarczy. Niekiedy nakazy kulturowe, nieracjonalne w przyjętym sensie słowa, jak nakaz kierowania się zobowiązaniami raczej niż uprawnieniami w działaniach gospodarczych przynoszą w skali makro znacznie lepsze efekty niż działania motywowane indywidualnym i racjonalnie wyrażonym oczekiwaniem.

Opracowanie ma w zamierzeniu przynieść odpowiedź na następująco postawione pytanie: czy obecność wspólnot jako rzeczywistości ponad-jednostkowej w porządku społecznym jest barierą czy raczej stymulatorem rozwoju gospodarczego. Wspólnota jest rzeczywistością wywodzącą się z tradycji, w żadnym wypadku nie może być potraktowana jako związek racjonalnych jednostek. Czy jako instytucja odwołująca się do dziedzictwa kulturowego może sprzyjać rozwojowi? Przyjmuje się tezę, którą w tekście należy uzasadnić, że wspólnoty są czynnikiem przyspieszającym rozwój i wzrost gospodarczy w konfucjańskim kręgu kulturowym i że ten czynnik (z pewnością nie jedyny) najlepiej wyjaśnia specyficzne drogi i prędkości rozwoju krajów tego kręgu.

Materiał dla uzasadnienia tej tezy prezentowany jest głównie na przykładzie Japonii i japońskich stosunków przemysłowych. Japonia jest krajem regionu, w którym przemiany

modernizacyjne rozpoczęły się najwcześniej, a obecnie stanowi społeczeństwo i gospodarkę jako w pełni porównywalnych z krajami Zachodu pod względem zaawansowania procesów rozwojowych. Tam, gdzie okaże się to niezbędne, choćby z powodu wewnętrznych różnic kulturowych, będą prezentowane egzemplifikacje odnoszące się do Chin, Tajwanu, Korei, chińskich miast-państw (Hongkong, Singapur) czy chińskich diaspor gospodarczych w Indochinach.

Warto już na początku zwrócić uwagę, że historia zachodnich interpretacji japońskiego sukcesu gospodarczego i cywilizacyjnego przechodziła interesującą ewolucję od nacisku kładzionego na zachowane dziedzictwo samurajskiego feudalizmu, którego długofalową konsekwencją miał być nacjonalizm i regionalny imperializm ku spostrzeżeniu, że pewne tradycyjne rozwiązania charakterystyczne dla dawnych feudalnych czasów (m. in. wspólnota) bardzo dobrze służą potrzebom szybkiego wzrostu i konkurencyjnej strukturze gospodarczej przynajmniej w pierwszej, akumulacyjnej fazie rozwoju kapitalizmu w Japonii. Ujmując rzecz w innych słowach, początkowo interpretowano sukces japoński w terminach ekspansji militarnej, a później w terminach ekspansji gospodarczej i odmiennego od zachodniego ujęcia relacji między kapitałem i pracą oraz prawami właścicieli i interesem narodowym. Niezależnie od zasadności takiego właśnie widzenia sukcesu japońskiego odwołującego się do zdarzeń bieżącej historii, pewne rzeczy umykały uwadze interpretatorów<sup>10</sup>.

W Japonii i innych krajach „konfucjańskich” nie przyjmuje się indywidualistycznej tezy o autonomii jednostki, ani tym bardziej, tezy o racjonalnej naturze człowieka. Kładzie się nacisk na społeczne kształtowanie istoty ludzkiej, która kieruje się raczej więzami i uczuciami niż rozumem i kalkulacją. Tak też w Japonii przedstawiane są odmienności relacji międzyludzkich między Wschodem (relacje „mokre”) i Zachodem (relacje „suche”) <sup>11</sup>. Wspólnota, w odróżnieniu od zrzeszenia jednostek, kształtuje i podtrzymuje emocjonalne relacje między ludźmi. Relacje w pełni racjonalne wymagają zniszczenia

---

<sup>10</sup> Jeszcze w latach 60<sup>tych</sup> XX w. uznawano na Zachodzie, zwłaszcza w kręgach lewicy, że odejście Amerykanów z Wysp doprowadzi w Japonii do cofnięcia pewnych postępowych innowacji, jak nowoczesna konstytucja czy związki zawodowe wprowadzone podczas okupacji. Zob. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006 ON, s. 326

<sup>11</sup> E. Kostowska-Watanabe, *Znalezione w tansu*, w: <http://www.etnologia.umk.pl/www/kadra-naukowa/adiunkci/elzbieta-watanabe/znalezione-w-tansu-211>

wspólnoty. I tak się istotnie stało w zachodnim kręgu kulturowym. Można dowodzić, że realia ekonomiczne są podległe wyłącznie kryteriom racjonalnej kalkulacji, a wszelkie irracjonalne motywy pochodzące z kultury z czasem zanikną. Jeśli są one nadal czynne w Azji to, można mniemać, wskutek opóźnionego startu przemian w tamtym regionie. Ale Japonia nie jest obecnie, w żadnym wypadku, opóźniona w stosunku do stopnia zaawansowania przemian na Zachodzie. Japonia poddana przemianom znacznie wcześniej niż pozostałe kraje Azji dowodzi, że nowoczesne instytucje gospodarcze i polityczne działają sprawniej, jeśli są podbudowane normami pochodzącymi z tradycji kulturowej.

Kulturową podstawą modernizacji był na Zachodzie indywidualizm, wyłaniający się z chrześcijaństwa, a następnie poprzez atak na chrześcijaństwo w długim procesie historycznym. W Azji odpowiednią podstawę stanowił kolektywizm, będący następstwem tradycyjnych nastawień uformowanych w największej mierze przez konfucjanizm. Azjaci próbowali bez pożądanego efektu przyjąć zachodnią orientację na indywidualizm i z tych powodów przeciwstawiali się w przeszłości własnej tradycji konfucjańskiej. Ostatecznie jednak tradycyjny konfucjanizm został zrewidowany w niewielkim stopniu i nadal motywuje uczestników życia społecznego. Rewizje chrześcijaństwa na Zachodzie posunęły się o wiele dalej i doprowadziły do zepchnięcia tego potężnego nurtu w sferę życia prywatnego jednostek i usunięcia go ze sfery publicznej. I chrześcijaństwo, i konfucjanizm mogą uchodzić słusznie za zasoby irracjonalnej tradycji, ponieważ nie poddają się kryteriom racjonalnej kalkulacji. Nie znaczy to, że kryteriom takim się przeciwstawiają, mogą natomiast stanowić kulturowe podłoże nowoczesnego społeczeństwa i jego porządku społecznego. Konfucjanizm takie funkcje nadal spełnia, chrześcijaństwo już nie. O takim biegu spraw zdecydował wyrosły na fundamencie zachodniego chrześcijaństwa indywidualizm, o którym już w połowie XIX wieku pisał Tocqueville, że „...najpierw zabija tylko załączek cnót publicznych, ale na dłuższą metę atakuje i niszczy je do szczętu, a sam w końcu

przeistacza się w otwarty egoizm”<sup>12</sup>. Indywidualizm eliminuje z życia wszelkie wartości wspólne.

W okresie szkockiego Oświecenia dowodząco, że nie należy krępować egoistycznych i racjonalnych dążeń jednostek, ponieważ w ostatecznym rachunku tworzą one pomyślność zbiorową. Ale Smith, Ferguson i inni obserwowali jednostki silnie motywowane etyką o religijnym rodowodzie i uformowane przez żywą jeszcze tradycję. Pojawia się coraz więcej wątpliwości, czy ta zręczna maksyma sprawdza się obecnie, kiedy motywacja etyczno-religijna działalności gospodarczej jednostek została wyparta. Amerykańskie korporacje dyslokujące moce wytwórcze przemysłu do krajów słabiej rozwiniętych, jak Chiny, postępowały zgodnie z tą maksymą i zasadą racjonalnego wyboru. Jednak te praktyki spotęgowały rosnący deficyt handlowy w USA. Konsumpcja Amerykanów finansowana z oszczędności chińskich i hinduskich jest najzupełniej racjonalnie uzasadniona, sprowadziła jednak gigantyczne zadłużenie gospodarki, z którym Stany Zjednoczone będą się musiały uporać w nadchodzących latach. Różne grupy wyborców dążące do zwiększenia świadczeń społecznych postępują racjonalnie i zgodnie ze swoimi interesami, rezultatem są jednak trwałe deficyty budżetowe podkopujące racjonalność zbiorową<sup>13</sup>. Decyzje jednostek w Europie o powstrzymaniu się od zakładania rodziny czy wydaniu na świat potomstwa są również racjonalne, ale nie tworzą pomyślniejszej sytuacji dla zbiorowości na przyszłość. Depopulacja i starzenie się ludności zapowiadają wyłącznie kłopoty i koszty. Racjonalne pobudki przemawiają za życiem w konkubinacie, gdyż uzyskuje się przywileje socjalne<sup>14</sup>. Firmy rejestrują swoją działalność w rajach podatkowych i w ten sposób redukują wpływy z podatków<sup>15</sup>. Racjonalnie postępowały zarządy największych amerykańskich instytucji finansowych przyznając sobie, w zgodzie z prawem, choć w niezgodzie z elementarną uczciwością i

---

<sup>12</sup> Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976 PIW, s. 339

<sup>13</sup> Przy tym sondaże opinii wskazują, że autonomiczni wyborcy domagają się redukcji administracji rządowej i podatków, a zarazem poszerzenia interwencji rządowych w przeróżnych dziedzinach.

<sup>14</sup> Fukuyama podaje, że rodziny japońskie i chińskie w USA w okresie Wielkiej Depresji odmawiały korzystania z pomocy socjalnej. Por. Francis Fukuyama, *Zaufanie. Kapital społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa, PWN 1997, s. 346

<sup>15</sup> Według szacunków firmy amerykańskie ulokowały w rajach podatkowych 1,5 biliona USD. Lobbyści przyczyniają się do tworzenia w prawie podatkowym rozlicznych ulg, luk, kruczków, wskutek czego amerykańskie prawo podatkowe jest siedem razy grubsze niż Biblia. Według *Heritage Foundation* 47% amerykańskich rodzin nie zapłaciło ani centa podatku federalnego w 2009 płacąc wyłącznie podatki stanowe i lokalne.

interesem zbiorowym, sowne premie za sprawowane funkcje w 2008 i 2009, mimo że instytucje te były, jako „zbyt duże, by upaść” ratowane z pieniędzy podatników. We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z realizacją interesów przez jednostki i firmy z pogwałceniem interesu wspólnego. To, co racjonalne w wymiarze indywidualnym nie musi prowadzić, jak sądzono jeszcze niedawno, do racjonalności zbiorowej. Przy braku wspólnych norm osadzonych w tradycji, brak ten wyrównuje państwo drogą interwencji. Indywidualizm oparł się na nadziejach, że obecność państwa w życiu jednostek będzie maleć. Efekt jest dokładnie przeciwny. W rozwiniętych społeczeństwach azjatyckich, gdzie uwagę rządu pochłania stymulacja wzrostu gospodarczego, sfera poza-ekonomiczna pozostaje poza jego wybujałą ingerencją. Te funkcje wypełniają wspólnoty, a wskaźniki patologii są znacznie niższe.

Sfera polityki społecznej jest bardzo użytecznym polem porównań obu systemów. W literaturze ekonomicznej podkreśla się, że zdrowe finanse publiczne gospodarek azjatyckich (tu Japonię należy wyłączyć z powodów szczególnych) są spowodowane brakiem balastów socjalnych z jednoczesnym przekonaniem, że jest to przejawem wcześniejszego stadium rozwoju i że to się w przyszłości zmieni, gdyż wraz z zaawansowaniem gospodarczym rosną też wydatki na cele socjalne. Niekoniecznie, kierunki polityki społecznej w Azji nie muszą się wcale kształtować podobnie, jak na Zachodzie, zwłaszcza w Skandynawii. Przed zaledwie stu laty nie istniały żadne programy polityki społecznej, tzn. finansowego wsparcia grup społecznych nie radzących sobie na rynku. Nie znaczy to, że jednostki nieprzystosowane („wykluczeni” w popularnej obecnie terminologii) nie mogły wówczas liczyć na żadne wsparcie społeczne, gdyż wtedy jeszcze żywotne były wspólnoty rodzinne, sąsiedzkie, terytorialne czy religijne, które brały na siebie ciężar wsparcia jednostki „w potrzebie”. Jednak postępy indywidualizmu prowadziły do upadku tych wspólnot i ich odpowiedzialności za ludzi „w potrzebie”, a zadania w tej mierze, coraz bardziej rozdęte, brał na swoje barki rząd centralny.

W Azji nadal wspólnoty są czynne w niesieniu pomocy ludziom pozbawionym szans utrzymania się na powierzchni życia, a rządy czują się zwolnione z obowiązku ich wsparcia. Dotyczy to także Japonii jako najbardziej zaawansowanego kraju regionu.

Wydatki japońskiego budżetu na cele socjalne są ponad dwukrotnie niższe, w relacji do PKB, niż wydatki budżetu Szwecji. Różnice biorą się stąd, że większość potrzeb socjalnych w Japonii jest zaspokajana przez żywotne jeszcze wspólnoty, zwłaszcza wielkie korporacje, które w Japonii mają wiele cech wspólnoty produkcyjnej i pracowniczej. Na uwagę zasługuje fakt, że społeczeństwo japońskie jest nie mniej egalitarne niż społeczeństwo szwedzkie. Scentralizowana i, w związku z tym marnotrawna, redystrybucja dochodów okazuje się kiepskim rozwiązaniem problemu nierówności społecznych z powodu uwiądnienia wspólnot. W tym, jak się zdaje, wspólnota okazuje swoją przewagę ekonomiczną.

## 2. Definicje podstawowych pojęć

Należy przyjąć w miarę klarowną definicję wspólnoty, gdyż jest to realność, która z trudnością się definicji poddaje. W swoim klasycznym przeciwstawieniu związków społecznych opartych na wspólnocie i zrzeszeniu (*Gemeinschaft - Gesellschaft*) Ferdinand Tönnies podkreślał wzajemnie kontrastowy charakter obu typów związku<sup>16</sup>. We wspólnocie jednostka jawi się jako jej wytwór przynależny do całości, gdy zrzeszenie jest tworem jednostek, gotowych w każdej chwili do opuszczenia związku, jeśli własny interes im to podpowiada. Jednostka we wspólnocie prezentuje się jako pełna osobowość powiązana z innymi członkami wspólnoty więzami emocjonalnymi i osobowymi, gdy w zrzeszeniu dominują więzy racjonalne i rzeczowe, oparte na umowie, wymianie i interesie, a jednostka prezentuje się nie jako osoba, lecz w pełnionej roli społecznej, a więc fragmentem własnej osobowości. Podstawą działań jednostki we wspólnocie jest wiara oparta na normach i uczuciach, a interakcje są intensywne oraz mają charakter bezpośredni i osobisty, gdy w zrzeszeniu jednostka kieruje się względem na opinię publiczną, interakcje są rzeczowe i celowe; mają na względzie przede wszystkim interesy jednostki. Kontrola społeczna we wspólnocie opiera się na zwyczaju i tradycji, w zrzeszeniu na sformalizowanym prawie. Wspólnota w pełni zaspokaja psychospołeczne

---

<sup>16</sup> Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 2008 PWN



potrzeby jednostki: bezpieczeństwa, uznania, przynależności. Zrzeszenia (organizacje, stowarzyszenia,) są świadomym, przemyślanym i celowym typem współpracy między ludźmi, zaspokajają ich interesy z pominięciem pozostałych potrzeb.

Udział jednostki we wspólnocie nie jest kwestią wyboru, lecz zrzędzeniem losu. We wspólnotę się wrasta. Przynależność do wspólnoty jest pochodną urodzenia i nawykowego, bezrefleksyjnego uczestnictwa we wszystkim, co wspólnota uznaje za wartość i świętość. Nie da się wspólnoty skonstruować, „założyć”, jak się zakłada spółkę. Powstaje ona organicznie, jak drzewo. Jest ona jakby jednym ciałem, organizmem, korporacją, w której samodzielne, indywidualne motywacje nie istnieją, a jednostka jest w pełni zależna. Wspólnota jest typem zbiorowości o silnych emocjonalnych więziach i nieformalnej strukturze wewnętrznej. Charakteryzuje się nadto bezwarunkową przynależnością, ekskluzywnością z silnym podziałem na „swoich” i „obcych”, poszanowaniem tradycji i pamięcią o zmarłych członkach wspólnoty, bezinteresownością i trwałością większą niż trwałość zrzeszeń, ponieważ członków obejmuje więź nie-utylna, silniejsza niż tylko więź interesów. Ta ostatnia cecha, trwałość, dotyczy wspólnot poszczególnych jako egzemplifikacji rodzaju, lecz nie wspólnoty jako takiej w sensie trwałości historycznej. Z całą pewnością wspólnoty były pierwszymi, i można powiedzieć, naturalnymi zbiorowościami, zrzeszenia są historycznie wtórne. Jednak w rozwoju historycznym, przynajmniej w społeczeństwie zachodnim, wspólnoty stopniowo zamierają, natomiast od czasów nowożytnych bujny rozwój przechodzą zrzeszenia oparte na więzach wynikających z umów, a mających za podstawę interes i wyrachowanie. Zrzeszenia tworzą formalną strukturę wewnętrzną, a jednostki-uczestnicy zrzeszeń traktują je w sposób instrumentalny. Rozwój i rozrost zrzeszeń jest w ogólności następstwem emancypacji jednostki spod dominacji naturalnych wspólnot i świadectwem postępującego indywidualizmu.

Obecnie wyżej opisane tönnesowskie przeciwstawienia nie są do utrzymania, przede wszystkim z takiego powodu, że wspólnot tak definiowanych prawie już nie ma. Były one charakterystyczne dla średniowiecznego świata wspólnot (*universitas civium*), następnie jednak podlegały zrazu powolnej, później przyspieszonej ewolucji, najczęściej w kierunku zrzeszeń właśnie. Ewolucja jednostki gospodarczej od cechu do fabryki czy

uniwersytetu jako *universitas magistrorum et scholarium* do współczesnej jego postaci kształcącego przedsiębiorstwa masowego mogą stanowić przykłady wewnętrznej przemiany wspólnot w zrzeszenia. Inne rodzaje wspólnot, jak rodzina<sup>17</sup>, naród poluzowały, przynajmniej w świecie zachodnim, kryteria przynależności jednostek, które nie są już tak bezwarunkowe, osobiste i emocjonalne, jakimi były w przeszłości. Zresztą wspólnoty te poddane są obecnie w świecie zachodnim procesom postępującego kryzysu wewnętrznego. Należy jednak przyjąć, że nadal wspólnotami pozostają i różnią się pod istotnymi względami od takich związków między pojedynczymi ludźmi, jak spółka akcyjna czy partia polityczna.

Biorąc pod uwagę powyżej zarysowane przemiany wspólnoty, które nie omijają także takich jej rodzajów, jak klasztory, parafie czy kooperatywy wytwórcze (np. spółdzielnia, kibuc), należy zaprojektować definicję wspólnoty zakreślając jej treść znaczeniową mniej rygorystycznie niż to zrobił Tönnies, który zresztą opisywał raczej idealne niż realne typy związków społecznych. Za **wspólnotę**, zatem, uchodzić tu będzie taki **związek społeczny między ludźmi, w którym wspólne wartości, afektywne relacje oraz więzi osobiste i nieformalne mają przewagę nad wspólnymi interesami, relacjami racjonalnymi oraz więziami bezosobowymi i formalnymi, które charakteryzują zrzeszenie.**

Tak zakreślone definicje wspólnoty i zrzeszenia pozwalają na wychwycenie różnic między rodziną, nawet rozbitą czy narodem, nawet pozbawionym więzi wewnętrznej a zgromadzeniem akcjonariuszy czy związkiem zawodowym jako zbiorowościami nieskrępowanie działających jednostek w odróżnieniu od wspólnot działających jako całości. Podana definicja bliska jest zresztą innym spotykanym w literaturze definicjom wspólnoty, jak definicja Dawida E. Pearsona wspólnot jako związków „zdolnych wywierać moralny wpływ na swoich członków i egzekwować od nich pewien stopień posłuszeństwa”<sup>18</sup>, czy Amitai Etzioni, dla którego wspólnota polega na „identyfikacji ze wspólnymi wartościami, normami i znaczeniami, ze wspólną historią i tożsamością, tzn.

---

<sup>17</sup> Za świadectwo „sprawianej”, a nie spontanicznej dezintegracji społecznej mogą służyć amerykańskie dyskusje nad prawem dzieci do opuszczenia swych rodziców i prawem rodziców do opuszczenia swych dzieci. Por. M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, w: Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa, Aletheia 2004, s. 144

<sup>18</sup> D. E. Pearson, *Community and Sociology. Return to Community in America*; cyt. za: A. Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York, Basic Books 1996, s. 285

wspólną kulturą”<sup>19</sup>. Można, zatem, ująć **wspólnotę jako związek między jednostkami oparty na wzorach kultury, a zrzeszenie jako związek między jednostkami oparty na racjonalnej kalkulacji**, choć ten ostatni stanowi już na Zachodzie obowiązujący wzór kulturowy.

Jako przykłady wspólnot można podać rodzinę, parafię, tradycyjną społeczność lokalną, klasztor, grupę etniczną, naród. Wszystkie one przechodzą od jakiegoś już czasu kryzys, którego następstwem bywa ewolucja ku zrzeszeniu (społeczność lokalna) bądź postępujący uwiąd (rodzina, naród), choć niektóre wspólnoty, jak klasztory, a więc całości motywowane religijnie, okazują się odporne na proces zmian. W przeszłości znacznie większa liczba zbiorowości, także o funkcjach gospodarczych, jak cech, gildia, ale też społeczność miejska jako całość czy świat chrześcijański jako całość stanowiły wspólnoty (*corporationes, universitates*), których więzów wewnętrznych jednostka nie ważyła się zrywać.

Wspólnocie rozumianej w powyższym sensie przeciwstawiona zostaje **autonomia jednostki**, ukształtowana i poszerzana w długim procesie historii Zachodu poczynając od czasów Renesansu i Reformacji. Zrzeszenia jako związki społeczne są właśnie konsekwencją autonomii jednostki stanowiącej rdzeń prądu kulturowego występującego najczęściej pod nazwą indywidualizmu bądź, czasem, liberalizmu. 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

---

<sup>19</sup> A. Etzioni, *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów...*, s. 190-191.

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.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że wspólnota jest w obecnym świecie (zachodnim) realnością szczątkową. Jak formułuje to autor amerykański, „...więzi wspólnotowe stają się w coraz większym stopniu zbędne... Ranga osobistych zobowiązań spada wraz z sukcesywnym osłabianiem więzi narodowych, regionalnych, wspólnotowych, sąsiedzkich, rodzinnych i wreszcie przywiązania do spójnego wizerunku ja”<sup>20</sup>. Nie znaczy to jednak, że ludzie żyjący w społeczeństwach Zachodu pozbawieni są potrzeby wspólnoty bądź życia we wspólnocie. Wprost przeciwnie, wydaje się, że wspólnota wypełniająca kiedyś całe życie jednostki, jest trwałą i, prawdopodobnie nieusuwalną, wartością ludzką. Nadaje ona sens życiu jednostki i stanowi o jej tożsamości. Takich funkcji nie są w stanie wypełnić zrzeszenia, jak organizacje gospodarcze, partie polityczne, związki zawodowe czy profesjonalne stowarzyszenia. Jest jednak pewien kłopot: postępujący rozwój, przynajmniej w świecie zachodnim, usuwa i ogranicza oddziaływanie wspólnot w życiu ludzkim, a potrzeba odnalezienia się we wspólnocie, wspólnego przeżywania życia codziennego, pozostaje niezaspokojona. Wiele wskazuje na to, że pewne postacie uczestnictwa w masowych imprezach, jak mecze piłkarskie, koncerty rockowe czy w masowych ruchach społecznych, jak ruchy ekologiczne, feministyczne, religijne itp. stały się współcześnie namiastką, substytutem utraconej wspólnoty. Dzięki nim można wspólnie przeżywać istotne dla ludzi zdarzenia. Naturalnie jest to tylko substytut wspólnoty, ponieważ żadne z tych przedsięwzięć czy ruchów nie rozporządza zasobami organizującymi życie ludzi na trwałych zasadach wspólnotowych, a istnienie wspólnoty ogranicza się do przemijających przeżyć i wspólnych akcji.

Niezależnie od współczesnych ruchów społecznych stanowiących oznakę potrzeby i namiastkę utraconej bezpowrotnie wspólnoty, a manifestujących się w rozmaitych obszarach życia społecznego, masowe ruchy totalne z niedawnej przeszłości, jak ruch komunistyczny, faszystowski czy narodowo-socjalistyczny, posiadały większą wagę dla

---

<sup>20</sup> M. R. Stein, *The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies* New York 1965, s. 329

próby odbudowy wspólnot. Są powody, by sądzić, że ich atrakcyjność w szerszym społeczeństwie w latach 30-50tych XX w., zwłaszcza wśród intelektualistów zachodnich była następstwem nacisku, jaki ruchy te położyły na niezbędność odbudowy wspólnot w świecie społecznym w opozycji do praw jednostki, indywidualnego egoizmu i wyrachowania w relacjach społecznych. Naziści ogłosili wówczas światu swoją chorą doktrynę świętości wspólnoty opartej na rasie i narodzie, a bolszewicy zapewniali, że kolektywy kierowane przez partię komunistyczną wychowają nowego człowieka pozbawionego poczucia egoizmu. Zapewne z tych racji obie ideologie zdobywały sobie rosnące rzesze zwolenników. Naturalnie ruchy te nie przywróciły żadnej wspólnoty żywej, gdyż budowa wspólnot wewnątrz partii, zakładów pracy, kolchozów, oddziałów szturmowych itp. odbywała się według instrukcji władz nie dopuszczających jakichkolwiek odchyień, niemniej ruchy totalne odnotowały pośród wszystkich ruchów społecznych największe osiągnięcia w próbie przywrócenia wspólnoty, a raczej jej namiastki, w życiu społecznym.

Przytoczone przypadki ruchów masowych, często o hałaśliwym charakterze pozwalają na sformułowanie, że uczestnicy tych ruchów kierują się wartościami wspólnotowymi odmiennymi od wartości indywidualnych. Motywują one działania jednostek skierowane nie na interes własny i własną użyteczność, lecz na wspólnotę przeżyć i działań. W tekście niniejszym **wartości wspólnotowe** definiuje się w odniesieniu do przedsięwzięć gospodarczych jako **orientacje i postawy jednostek nacechowane przeświadczeniem, że wspólne i solidarne działania przynoszą nie gorsze rezultaty niż nieograniczona konkurencja na rynku odizolowanych od kontekstu społecznego i racjonalnych jednostek.** Orientacja na wspólnotę w życiu gospodarczym mogłaby, w wypadku jej upowszechnienia, doprowadzić do zmiany dotychczasowego modelu funkcjonowania gospodarki zorientowanego na kalkulację i włączenia systemu gospodarczego w szerszy system społeczny, z którego gospodarka się wyemancypowała tworząc autonomiczny obszar rynku, na który społeczeństwo, i w konsekwencji jednostki, nie mają wpływu.

Można sądzić, że ponowne wtłoczenie rynku w ramy społeczne i redukcja jego roli do zachowań, nad którymi kontrolę sprawują więzi społeczne i wspólnoty tworzone przez ludzi doprowadzi do ograniczenia ekscesów przesadnej komercjalizacji naszego życia i

wyższej wydajności gospodarczej, jak ma to miejsce w Azji Wsch., gdzie wspólnoty nadal są czynne w życiu gospodarczym. W świecie zachodnim są raczej niewielkie szanse na taką przemianę. Porwane przez dwa ostatnie stulecia więzi społeczne, dominacja bezosobowych związków rzeczowych doprowadziły do uformowania rynku jako bezdusznej maszynerii, nieprzyjaznego społeczeństwu molocha, w którym gospodarka oddzieliła się od społeczeństwa, a świat finansów od gospodarki, dyktując jej swoje prawa. Odrodzenie świadomości wspólnotowej opartej na wartościach wspólnotowych jest mało prawdopodobne.

Wspólnota i wartości wspólnotowe łączą się z przekazem **tradycji, która jest tu rozumiana jako ciągłość doświadczeń pochodzących z przeszłości i tworzących wzory kultury, którymi kierują się jednostki w społeczeństwie.** Wzory wywodzące się z tradycji stanowią regulatory zachowań jednostek, które w tej roli zastępują dziedziczne instynkty zwierząt. Społeczeństwo pozbawione w zupełności takich regulatorów skazuje się na regulacje zachowań dyktowane wyłącznie przez interes i kalkulację, zwykle przeciwstawiane tradycji. Uznaje się zresztą, że tego rodzaju przemiana jest podstawowym czynnikiem przejścia społeczeństwa od modelu tradycyjnego do modelu nowoczesnego, co stanowi treść modernizacji. Wyróżniającą cechą współczesnej kultury ma być dążność do zerwania z przeszłością, stała krytyka własnych osiągnięć, nieustanna zmiana i weryfikacja kultury oraz form organizacji społecznej. Na tej drodze przeszłość w kulturze Zachodu uległa zakwestionowaniu.

Podobny proces nie wystąpił w Azji Wsch., która również przeszła, jak Zachód, przez fazę modernizacji. Tam nadal ceni się wzorce przejęte z tradycji, a dominującym modelem myślenia zdaje się być **tradycjonalizm**, który oznacza **uznanie osiągnięć i mądrości przeszłości, jak również instytucji osadzonych w tradycji jako żywych idei przewodnich.** Tradycjonalizm jest jednym z głównych modeli ludzkiej myśli. Miałby on jednak być zakwestionowany przez konsekwencje modernizacji. Nie jest to jednak pewne. Społeczeństwa Azji Wsch. zostały w przyspieszonym tempie zmodernizowane, a główne składniki tradycjonalistycznego modelu myślenia, tzn. autorytet tradycji i wspólnota zostały zachowane.

### 3. Wspólnota w refleksji socjologicznej

*Wszystkie mile sercu iluzje,  
które czyniły władzę łaskawą,  
a posłuszeństwo szlachetnym,  
które harmonizowały różne strony życia,  
a za sprawą naturalnej asymilacji  
zaszczepiały życiu politycznemu  
uczucia pięknszające i tonujące życie towarzyskie,  
mają ustąpić miejsca nowemu,  
zdobycwczemu imperium światła i rozumu.  
(...) Wszystkie wzniosłe idee (...)  
mają zostać odrzucone jako śmieszne,  
absurdalne i staromodne przeżytki*

Edmund Burke

*Wszystkie stężałe, zaśniedziałe stosunki  
wraz z nieodłącznymi od nich, z dawien dawna  
uświęconymi pojęciami i poglądami  
ulegają rozkładowi,  
wszystkie nowo powstałe stają się przestarzałe,  
zanim zdążą skostnieć.  
Wszystko, co stanowe i zakrzeple, znika,  
wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu  
i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem  
na swoją pozycję życiową,  
na swoje wzajemne stosunki*

Karol Marks

Rozwój socjologii jako wiedzy rządzi się szczególną zasadą opozycji wobec społecznej rzeczywistości. W XIX wieku czołowi przedstawiciele tej dyscypliny opowiedzieli się stanowczo po stronie idei wspólnoty, gdy wspólnota sama była już skazana na zagładę w wyniku postępujących przemian i wyrokiem myśli stulecia poprzedzającego. W tym sensie wiek XIX był wiekiem idei wspólnoty mimo jej destrukcji, gdy wiek XVIII był wiekiem kontraktu przeciw wspólnotocie mimo istniejących i nadal żywotnych wspólnot<sup>21</sup>. W tej opozycji wobec trendów samej rzeczywistości socjologia ujawnia swoje ambicje krytyczne.

---

<sup>21</sup> R. A. Nisbet, *op. cit.*

W XVIII stuleciu, w okresie triumfu myśli oświeceniowej, wszelkie istniejące wspólnoty stały się celem frontального ataku. Oświecenie wychodziło z założenia o człowieku jako z natury wolnym, który racjonalnie formuje różne postaci związków społecznych. Wspólnoty wywodzące się jeszcze ze Średniowiecza, jak gildie, korporacje, klasztory nie posiadają, twierdzono, uzasadnienia w prawach naturalnych, skazane są na zagładę. Jedyne rodzina jako postać elementarnej wspólnoty ostawała się wobec tej krytyki, choć Hobbes jeszcze w XVII stuleciu pisał o związku rodziców z dziećmi jako milczącym kontrakcie. Generalną przesłanką dowodzeń stało się oznajmienie: najpierw istnieje jednostka, związki mają charakter wtórny. Społeczeństwo jest konsekwencją woli jednostek i kontraktów przez nie zawieranych. Wspólnoty mieszczące się pomiędzy jednostką a społeczeństwem nie mają uzasadnienia, twierdzono, ani w prawie naturalnym, ani w rozumie. Społeczeństwo w pełni racjonalne pozbędzie się wspólnot w zupełności. Oprze się ono na człowieku jako takim, a nie na człowieku będącym częścią gildii, kościoła, czy wsi. Stworzenie takiego społeczeństwa jest niemożliwe, póki nie zostaną zniszczone odziedziczone wspólnoty. Oświecenie ujawniło intelektualną wrogość wobec tradycyjnej wspólnoty i bezkompromisowo przeciwstawiało się idei komunalizmu potraktowanej jako przeżytek odziedziczony z historycznej, a więc nienaturalnej tradycji<sup>22</sup>.

W gruncie rzeczy Oświecenie pracowało usilnie nad skonstruowaniem nowego modelu człowieka uwolnionego w zupełności od dawnych tradycji, przesądów, religii, a podległego wyłącznie werdyktom „rozumu”. Ideał Oświecenia to uniformizacja i podporządkowanie wszystkich jednostek tym samym racjonalnym normom. Odrębności i separatyzmy jako pozostałość struktury feudalnej winny być zniszczone na rzecz państwa, któremu jednostki podlegają na równi jako obywatele. Prądy oświeceniowe skazywały autonomicznie rządzące się wspólnoty, tak chrześcijańskie, jak żydowskie na historyczną zagładę. W zespole idei oświeceniowych tożsamość czy samo-tożsamość jednostki czy tożsamość zbiorowa okazywały się bez znaczenia, skoro sama jednostka winna być na nowo uformowana, a zatem zatracić swoją dotychczasową tożsamość.

---

<sup>22</sup> Edward Shils, *Tradition*, The University of Chicago Press, 1981.



Dążenie do asymilacji wszelkich elementów i odmienności kulturowych w jednym zuniformizowanym państwie to zasadnicza polityczna idea Oświecenia.

Ta linia walki z tradycją i wspólnotą jest w XIX w. kontynuowana przez raczej nielicznych myślicieli reprezentujących rodzący się utilitaryzm, jak Jeremy Bentham. Choć odrzucił on oświeceniową wiarę w naturalne prawa i prawo natury, to dochodził do podobnych wniosków w oparciu o sformułowane przez siebie reguły racjonalnego kierowania się własnym interesem. Wspólnoty i komunalne tradycje uznał za szkodliwe dla rozwoju ekonomicznego i reform administracji. W myśli Benthama właśnie rodzi się organiczny związek indywidualizmu i centralizmu administracyjnego. Stanowi to zapowiedź naszych czasów, w których nominalnie wolne jednostki polegają w coraz większym stopniu na opiece państwa, a rządy wypełniają tradycyjne funkcje zniszczonych wspólnot, jak wychowanie i edukacja dzieci, opieka nad starszymi i zniedołężniałymi, zabezpieczenie społeczne itp.

Ale wiek XIX stanowi w myśli socjologicznej i historycznej całkowite odwrócenie nastawień wobec wspólnoty. Nastąpiła generalna zmiana perspektywy. Idea abstrakcyjnej jednostki, „człowieka ogólnego”, niezależnego od historycznego czasu i miejsca<sup>23</sup>, została zaatakowana przez teorie, które zakładały wyższość wspólnoty, tradycji i statusu. Burke przeciwstawiał się abstrakcyjnym prawom jednostek w imię etycznej wyższości historycznych wspólnot. Ujawniał kontrast między wspólnotą i bezosobowym indywidualizmem w przeciwstawieniu „społeczeństwa usankcjonowanego” i scementowanego na podstawie pokrewieństwa, religii i tradycji oraz nowego społeczeństwa jako nietrwałego następstwa komercjalizmu i racjonalizmu<sup>24</sup>. U Louisa de Bonalda patriarchalne bezpieczeństwo zapewniane przez kościoły, gildie, komuny miejskie zostało zaprezentowane na tle niepewności nowego porządku<sup>25</sup>. Ten autor, bodaj jako pierwszy, zarysował opozycję stylów myślenia, odczuwania i więzi społecznej w miejskich i wiejskich społeczeństwach, co już w XX w. zastosował Robert Redfield w

---

<sup>23</sup> Por. Georg Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 171-176

<sup>24</sup> Edmund Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Znak, Kraków 1994

<sup>25</sup> Por. Jerzy Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji*, PWN, Warszawa 1965. s. 82-93

spopularyzowanym continuum *folk – civilisation*. W pracach historycznych Maitlanda, von Savigny, Fustela de Coulanges<sup>26</sup>, von Gierke<sup>27</sup> czy Maine'a<sup>28</sup> pojawiły się studia nad wspólnotami i instytucjami średniowiecznymi. Historycy ci umieszczali źródła demokracji i innych nowoczesnych instytucji w Średniowieczu właśnie, w społecznościach miejskich czy arystokratycznych dworach. Z załamania średniowiecznej wspólnoty i korporacji, a nie z kontraktu, wywodzili podstawy nowoczesnej suwerenności i obywatelstwa.

W ówczesnym XIX-wiecznym społeczeństwie rodziły się utopijne wspólnoty religijne, zarówno katolickie, jak protestanckie, w reakcji na religijny indywidualizm i racjonalną teologię, konsekwencję nauk Lutera i Kalwina. To były pierwsze reakcje na protestancki indywidualizm od XVI w. Tworzący się w XIX w. socjalizm prowadził do powstawania równie utopijnych wspólnot odwołujących się do świeckich wzorów jako antidotum na obudzony egoizm i skąpstwo<sup>29</sup>. W gospodarce XIX w. powstawały eksperymentalne kooperatywy wytwórcze i konsumenckie będące opozycją wobec dominującego typu przedsiębiorstwa nastawionego na zysk indywidualny z pominięciem interesu społecznego. Ówczesni anarchiści podtrzymywali zanikającą solidarność wspólnoty wiejskiej i gildii przeciwstawiając ją egoizmowi i skąpstwu. XIX-wieczni romantycy skłaniali liczne zanikające wspólnoty językowe do świadomego kultywowania ich

---

<sup>26</sup> Fustel de Coulanges, *The Ancient City. A Study of the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Batoche Books, Kitchener 2001 (I wyd. 1864). Autor przedstawia proces formowania i dezintegracji wspólnoty w epoce antycznej Grecji i Rzymu. Ewolucja tego okresu przebiega od stabilnej, zamkniętej wspólnoty do otwartego i zindywidualizowanego społeczeństwa.

<sup>27</sup> Otto von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, t. 1-2, Berlin 1873. Prawna struktura wspólnoty średniowiecznej stanowi podstawę późniejszych przemian w duchu indywidualizmu i kontraktu. We wspólnocie i więzi łączącej mieszkańców danego obszaru należy poszukiwać źródeł prawa własności, ale powszechne prawo kontraktowe oparte na prawie rzymskim przyczynia się do rozbicia wspólnot.

<sup>28</sup> Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Boston 1963. Autor przeciwstawiał społeczeństwa i epoki oparte na tradycji i statusie przypisanym społeczeństwom opartym na kontrakcie i statusie osiąganym. Ta opozycja przedstawiana czasem jako „prawo rozwoju” posłużyła później Tönniesowi do stworzenia jego własnej typologii *Gemeinschaft – Gesellschaft*.

<sup>29</sup> Opis wspólnot socjalistycznych w XIX w.; zob. Werner Sombart, *Socjalizm i ruch społeczny*, Lwów 1907, Hendrik de Man, *O psychologii socjalizmu*, Rój, Warszawa 1937

języka. Niemieccy nauczyciele gimnazjalni i profesorowie uniwersyteccy chronili przed kompletnym zanikiem małe wspólnoty słowiańskie<sup>30</sup>.

Te prądy i przedsięwzięcia oddziaływały na rozwój rodzącej się w XIX w. socjologii i wytwarzały klimat korzystny dla idei wspólnoty. Dla Saint-Simona<sup>31</sup>, Comte'a<sup>32</sup>, Le Playa<sup>33</sup>, Tocqueville'a<sup>34</sup> załamanie wspólnot było świadectwem kryzysu i anarchii, w które weszło społeczeństwo w następstwie rewolucji i industrializmu. Twórcy socjologii uznali, że powołaniem tej nowej dyscypliny jest przezwyciężenie kryzysu społecznego, a drogą do celu miała być odbudowa wspólnot na nowej podstawie. Nowe społeczeństwo gwarantowało jednostkom prawa niezbywalne, ale na tych prawach nie da się oprzeć porządku społecznego, ponieważ wszelkie cechy u jednostek powyżej poziomu fizjologicznego, jak dowodził już Comte przed Durkheimem, pochodzą ze społeczeństwa i mają społeczną naturę. W opozycji do filozofii XVIII w. uznano społeczeństwo, a nie jednostkę za rzeczywistość pierwotną. Społeczeństwo poprzedza jednostkę, a synonimem społeczeństwa była dla tych myślicieli wspólnota. Rozkład wspólnoty był dla pierwszych twórców socjologii równoznaczny z zagrożeniem ładu społecznego, a socjologia, przynajmniej w wersji Saint-Simona i Comte'a powinna zaproponować nowe podstawy porządku oparte także na wspólnotcie odpowiadającej duchowi nowych czasów. Obaj myśliciele starali się stworzyć fundamenty nowej tradycji bądź to w postaci „nowego chrześcijaństwa” (Saint-Simon) bądź „religii pozytywnej” (Comte) użyteczne dla odbudowy wspólnoty zniszczonej przez rewolucję i kryzys społeczny.

Inny nurt socjologii XIX w., związany z marksizmem, odrzucał w zupełności nostalgię za wspólnotą dawną, ale marksizm był prądem anty-indywidualistycznym, budził też poszukiwania wspólnoty nowej, która zastąpi zarówno „stężałe, idylliczne i uświęcone

---

<sup>30</sup> Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 267

<sup>31</sup> Chude-Henri de Saint-Simon, *O systemie industrialnym*, w: *Pisma wybrane t. II*, przeł. S. Antoszczuk, KiW, Warszawa 1968

<sup>32</sup> Augusta Comte'a *System polityki pozytywnej* jest opowiedzeniem się po stronie dawnej wspólnoty dostosowanej do nowych czasów.

<sup>33</sup> Por. Dorothy Herbertson, *The Life of Frederic Le Play*, Le Play House Press, 1950. Badania nad typami rodzin i związków pokrewieństwa, gildią, spółdzielczością, korporacją.

<sup>34</sup> Alexis de Tocqueville ubolewa nad upadkiem wspólnot wiejskich we Francji wskutek centralizmu (*Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. A. Wolska, Czytelnik, Warszawa 1970) i pokłada nadzieję we wspólnotach miejskich w Ameryce (*O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, PIW, Warszawa 1976)

stosunki pozostawione w spadku przez historię”, jak i „kramarcznego ducha nowego społeczeństwa”. Karol Marks nie żywił żadnej nostalgii za dawną wspólnotą czy to w Europie, czy w Indiach, gdzie brytyjska ingerencja cywilizacyjna załamała “cały szkielet hinduskiego społeczeństwa, pozbawiając je szans odbudowy”<sup>35</sup>. Ale Marks i marksiści starali się przygotować grunt dla nowej wspólnoty osadzonej na odmiennych, niejasno zarysowanych, zasadach. Odrzucali kapitalistyczny indywidualizm i lekceważąco traktowali prawa jednostki<sup>36</sup>. W prorokowanych przemianach w kierunku socjalizmu dość niejasno postrzegali szansę jego budowy na podstawach niektórych wspólnot, jak rosyjska *obszczina*, jeżeli nie zostanie ona do tego czasu zniszczona przez procesy kapitalistyczne<sup>37</sup>.

Pod koniec XIX stulecia pojawiły się najpoważniejsze traktaty socjologiczne o wspólnocie będące dziełem Tönniesa, Webera, Simmla i Durkheima. Ich wysiłek zaowocował oderwaniem opisu wspólnoty od indywidualnego kontekstu europejskiej historii i przejściem do teoretycznych konstrukcji. Tönnies<sup>38</sup> zarysował je w postaci typologii wspólnota – zrzeszenie, która bywa rozumiana jako narzędzie ewolucyjnego opisu społeczeństw zachodnich streszczającym historię Europy od prymatu tradycji do nowoczesności. Typologia odzwierciedla modernizację społeczeństwa europejskiego w tym sensie, że zrzeszenie jest jej następstwem i zarazem substytutem utraconej wspólnoty. Zwykle uznajemy zanik wspólnoty za konsekwencję kapitalizmu. Tönnies zaproponował inne rozumienie tej zależności; kapitalizm może być uznany za konsekwencję zaniku wspólnoty. W wyjaśnieniach społecznych wspólnota może być uznana za zmienną niezależną, jej istnienie bądź atrofia za przyczynę społecznych i gospodarczych stanów rzeczy i procesów.

---

<sup>35</sup> K. Marks, *Rządy brytyjskie w Indiach*, w: *Dzieła*, t. 9. Dowodzi tam, że zamierzczyła wspólnota hinduska stanowiła bazę orientalnego despotyzmu, a jednostkę czyniła bezwolnym narzędziem przesądu. Anglia, pisała, stała się nieświadomym narzędziem historii w realizacji misji cywilizacyjnej.

<sup>36</sup> Jak pisał Marks, „tak zwane *prawa człowieka* ... nie są niczym innym, jak prawami... człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie samego i od wspólnoty”. K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, MED, Warszawa 1960 t 1, s. 440

<sup>37</sup> Wielbiona przez rosyjskie prądy intelektualne od słowianofilstwa poprzez Hercena do narodników *obszczina* stała się przedmiotem namysłu Marksa (w korespondencji z Wierą Zasulicz). Por. *List do Wiery Zasulicz*, w: *Dzieła*, t. 19

<sup>38</sup> Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 2008 PWN

Rodzina jako związek oparty na pokrewieństwie jest, zdaniem Tönniesa, jest prototypem wszelkich wspólnot. Inne związki, jak sąsiedztwo, cech, gildia, kościół, klasztor wyrażają pierwotną ideę rodziny. Samo istnienie związku tego typu nie jest zależne od w pełni racjonalnej woli jednostki. Istotą wspólnoty jest duch nierozdzielnej całości, emocjonalna identyfikacja członków. Wspólnota określa wolę członków. Żywotność wspólnoty wynika ze stanów emocjonalnych, nawyków i tradycji.

Stosunki rynkowe sprzyjają związkom międzyludzkim opartym na kontrakcie. Stanowią oparcie dla zrzeczeń, których typowym przykładem jest nowoczesne przedsiębiorstwo. Istotą zrzeczenia jest racjonalność, kalkulacja i czysty interes członków. Zrzeczenie musi się dopasować do ich woli. W zrzeczeniu brak jest działań, które dałoby się wywieść z istniejącej pierwotnie i w sposób konieczny całości, które by stanowiły wolę i ducha całości. To członkowie określają wolę zrzeczenia; firmy, partii politycznej, dobrowolnych stowarzyszeń itp. Zrzeczenia rozrastają się w klimacie indywidualizmu, anonimowości i kontraktualizmu.

Ważny jest aspekt moralny, który Tönnies celowo wyeksponował, w opisie tych dwóch typów związków społecznych, przy czym chodzi nie o element zawarty w samych związkach, co wyłącznie w znaczeniach przypisywanych im przez uczestników życia społecznego. Wspólnotę i przynależność do niej traktuje się jako rodzaj społecznej cnoty, związek wart pielęgnacji, siedlisko ważnych przymiotów osobowości jednostki, jak wierność, honor, lojalność, oddanie, przyjaźń. Podobnych cech nie przypisuje się zrzeczeniu, które najczęściej uchodzi za związek chromy, fragmentaryczny, czasem kaleczący osobowość. Wspólnota zdaje się posiadać wiele przymiotów moralnych, gdy zrzeczenie jest ich pozbawione. Także praca zdaje się mieć w związkach typu wspólnoty (cech, gildia) wyższy charakter moralny. W odróżnieniu od pracownika fabryki członek cechu (rzemieślnik, artysta) nadawał pracy styl i godność, oddawał się jej bezgranicznie, traktował pracę jako sztukę. Produkcja przeznaczona na rynek wprowadza niezbędność kalkulowania czasu i kosztów.

Niezależnie od moralnych przymiotów wspólnoty, Tönnies dowodzi konieczności przejścia od wspólnotowej i korporacyjnej formy organizacji związków społecznych do

zindywidualizowanych i racjonalnych form organizacji, substytucji wspólnoty przez państwo i prawo. Nowy typ organizacji zapowiadał charakterystyczne dla naszych czasów regulowanie życia nominalnie wolnych jednostek przez rządy i przepisy prawa.

Max Weber podążając szlakiem wytyczonym przez Tönniesa, do którego się zresztą odwołuje, włącza związki wspólnoty i zrzeszenia w swoje bardziej ogólne rozróżnienia między tradycyjnym i racjonalnym typem autorytetu i w proces racjonalizacji wyznaczający trendy ewolucji kultury i społeczeństw Zachodu. Proponuje on odnosić wspólnotę do związków między ludźmi wypływających z afektywnej bądź tradycyjnej przynależności uczestników, a stowarzyszenie do związków wypływających z racjonalnie motywowanych interesów. Nie jest natomiast ważne, czy związek łączący swoich uczestników zorientowany jest na wartość moralną czy osobistą korzyść. Ten sam związek łączący jednostki, jak rodzina czy pojedynczy oddział wojskowy może być przeżywany przez członków jako wspólnota, choć równie dobrze jako stosunek stowarzyszenia. Wprawdzie rozwój sprzyja ewolucji związków między ludźmi od wspólnoty ku zrzeszeniu, nie stanowi jednak sam w sobie przeszkody dla trwałości pewnych wspólnot, których członkowie czują się włączeni w całościową egzystencję. Tendencja do wytworzenia wspólnotowej atmosfery kształtuje się czasem w związkach opartych na kontrakcie, gdy we wspólnocie rodzinnej dochodzi czasem do przekształcenia całościowej wspólnoty w związek, w którym dominują własne interesy członków<sup>39</sup>.

Każdy związek społeczny, zarówno typu wspólnoty, jak zrzeszenia może być otwarty bądź zamknięty dla zewnętrznych aspirantów. Wspólnoty, do których przynależność wynika ze związków rodzinnych są z natury zamknięte. Ale już sekty oparte na związkach religijnych czy średniowieczne społeczności miejskie oparte na związkach gospodarczych bywały w różnych okresach otwarte ze względu na szanse maksymalnego rozrostu bądź zamknięte ze względu na niezbędność zachowania wysokich standardów etycznych bądź ze względu na utrzymanie monopolu. Na podobnych zasadach zamknięte

---

<sup>39</sup> Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo.....*, Warszawa 2002, s. 30-32

bądź otwarte (ekskluzywne bądź inkluzywne) są zrzeczenia. O powodach zamknięcia decydować mogą zarówno tradycja, jak czysta kalkulacja<sup>40</sup>.

W opinii Georga Simmla głównym, choć z pewnością nie jedynym, czynnikiem procesu przekształcania się wspólnoty w zrzeczenie, było upowszechnianie się pieniądza, najpierw w miastach włoskich, później w całej średniowiecznej Europie. Pieniądz stanowił zapowiedź przemiany wartości jakościowych w ilościowe, a tym samym przekształcenia organicznych form życia w formy mechaniczne i, jak pieniądze, policzalne, ilościowe. Pieniądz stał się bezosobowym miernikiem wartości podobnie, jak powstające w tym samym czasie prawo okazywało się zbiorem bezosobowych reguł normujących zachowania jednostek, a zastępujących w coraz większej mierze obyczaj, moralność i religię. Pieniądze pozwalały na bezpośrednie porównywanie wartości odmiennych jakościowo dóbr i podobnie prawo umożliwiało porównywanie zróżnicowanych jednostek między sobą. Powstanie i rozwój stosunków pieniężnych prowadziło w czasie długiego trwania do urzeczowienia stosunków między ludźmi, a w następstwie do rozbicia całościowych wspólnot na indywidualne byty jednostek. Załamanie wspólnot narusza w istocie ludzkiej podstawy tych wymiarów egzystencji, które okazują swoją niezdolność do pieniężnego, ilościowego ujęcia, jak przyjaźń, zaufanie, lojalność, wierność, intymność, honor itp.<sup>41</sup>

Dla Emila Durkheima wspólnota jest wręcz równoznaczna ze społeczeństwem czy społecznymi komponentami życia ludzi. Jednostka i to, co indywidualne jest niemal wyłącznie konsekwencją społecznego wpływu. Wiara religijna jednostki i jej natężenie, jej akty woli, skłonności samobójcze, a nawet kategorie umysłu są wyjaśniane przez odwołanie się do podłoża społecznego. Życie społeczne pozbawione aspektu wspólnotowego jest przez Durkheima kojarzone z dezintegracją i anomią charakteryzującą nowoczesny typ społeczeństwa. Przyjęty przezeń sposób dowodzenia stanowi dokładną odwrotność dowodzeń indywidualistów. Jest to przy tym podobnie redukcjonistyczny sposób wyjaśniania, ale oba rodzaje redukcjonizmu odwołują się do opozycyjnych sfer rzeczywistości. Jakość wpływu społecznego na jednostkę zależy od

---

<sup>40</sup> *ibidem*, s. 32-34

<sup>41</sup> Georg Simmel, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań 1997

tego, czy porządek społeczny jest zintegrowany, czyli zdominowany przez wspólnoty, czy też zdeintegrowany, z dominacją zrzeszeń. Spośród autorów XIX w. Durkheim opowiada się po stronie wspólnoty w najmocniejszym stopniu, choć samego pojęcia używa rzadziej niż Tönnies i Weber z powodu przyjętej równoznaczności określeń „społeczny” i „wspólnotowy”.

Wprowadzone przez Durkheima pojęcie „wyobrażeń zbiorowych” na oznaczenie wspólnie przeżywanego wierzeń i sentymentów oparte było na jego przekonaniu, że normalne społeczeństwo zawiera w swoim pojęciu cechy takie, jak wspólna wszystkim jego członkom świadomość zbiorowa, moralny autorytet, świętość pewnych wartości. Durkheim był świadom, że nowoczesne społeczeństwo odchodzi od wszystkich tych cech pod presją indywidualizmu, ale ceną, jaką płaci są symptomy kryzysu przejawiające się w anomii, konfliktach, frustracjach i podwyższonej skłonności do samobójstw. Nie ma możliwości złagodzenia tych napięć bez odbudowy wspólnoty, tzn. powrotu do społeczeństwa normalnego, zintegrowanego na bazie wartości wspólnych. Według Durkheima Bóg jest personifikacją wspólnoty, a kult religijny kultem wspólnoty.

Durkheim stanowczo się tych założeń o „metafizycznych własnościach społeczeństw”, dzięki którym możliwe jest konstruowanie „faktów społecznych”<sup>42</sup>, trzymał, choć jedna z jego wcześniejszych prac wprowadzała pozorną konfuzję<sup>43</sup>. Ukazana tam ewolucja podziału pracy jest często, a mylnie, prezentowana jako podstawa ewolucji porządku społecznego od homogeniczności i wspólnotowości do heterogeniczności i indywidualizmu. Ukazując zmniejszającą się siłę przymusu społecznego i zastanych tradycji wobec jednostki, Durkheim utrzymywał jednak, że jedno i drugie będzie nadal okazywać swoją niezbędność w warunkach organicznego podziału pracy. Wpływu społecznego nie da się unieruchomić. Człowiek pozbawiony takiego wpływu byłby istotą niekompletną. Społeczeństwa nie mogłyby istnieć, gdyby istniały jedynie jednostki. Myśl, że społeczeństwo może być ujęte jako zbiór jednostek, których działania dają się uporządkować w wyniku zawieranych kontraktów, co stanowi istotę zrzeszenia, była dlań nie do przyjęcia. Samą ideę kontraktu wywodzi on z tradycji, konwencji i kodeksów

---

<sup>42</sup> Por. Emil Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, PWN, Warszawa 1968

<sup>43</sup> Por. Emil Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999



obecnych uprzednio we wspólnocie ludzkiej, a nie z jednostkowej, racjonalnej świadomości, niezależnej od wspólnoty, w której jednostka uczestniczy. Idea ta pojawiła się w historii stosunkowo późno.

Dzieło Durkheima, jego wkład do ogólnej sumy wiedzy o społeczeństwie zasługuje na uwagę zwłaszcza w okresach kryzysu społecznego, kiedy, jak obecnie, rozpadają się więzi społeczne, a jednostki samodzielnie kreują, używając narzędzi rynkowych, rzeczywistość gospodarczą, społeczną, a nawet religijną. Durkheim dowodził, że nie jest to normalny, lecz patologiczny stan współczesnego społeczeństwa zachodniego, stan świadczący o głębokiej społecznej dezintegracji, a zatem stan wymagający leczenia. Od jego czasu pojawiło się wiele diagnoz, jak choćby zalecenia teorii *human relations* w organizacji przemysłowej. Ich cechą wspólną jest jednak zwalczanie symptomów choroby, a nie jej rzeczywistych źródeł, czyli dezintegracji kreowanej przez indywidualizm i egoizm jednostek, nie powściąganym przez realnie istniejącą wspólnotę jako źródło autorytetu. Jak wykazywał Durkheim, normalna osobowość jednostki jest konsekwencją moralnej integracji wspólnoty, w wyniku załamania się tej integracji tworzy się osobowość wewnętrznie zdeintegrowana. Człowiek jest manifestacją wspólnoty. Wbrew dowodzeniom indywidualistów (liberałów i utylitarystów) zniszczenie wspólnoty oznacza nie tyle emancypację jednostki, co jej dezintegrację.

Wielkie dzieła poświęcone wspólnocie w socjologii XIX w. zostały w stuleciu następnym wzbogacone o studia empiryczne nad amerykańską społecznością lokalną (*community studies*), próby włączenia elementów dawnej wspólnoty w życie nowoczesnej organizacji (*human relations*) i intelektualny ruch na rzecz odbudowy wspólnoty (*communitarianism*). Wszystkie trzy przedsięwzięcia pojawiły się w Stanach Zjednoczonych, najbardziej indywidualistycznym kraju świata, co jest zapewne wyrazem tęsknoty za wspólnotą. Z pewnością nie wyczerpują one wszelkich dokonań teoretycznych, interpretacyjnych i empirycznych, jakie się pojawiły do naszych czasów. Z punktu widzenia problematyki tu rozważanej oraz z powodu zakreślonych ram opisu, warto się ograniczyć do tych trzech wyróżnionych prób.

Podejmowane w latach 20. i 30. XX w. badania nad amerykańskimi małymi społecznościami terytorialnymi (*communities*), których efektem były liczne opisy takich społeczności, *Middletown*, *Yankee City*, *Plainville*, *Jonesville* itp., ukazywały, z zastrzeżeniami, świat „amerykańskich wspólnot”. Małe miasteczko, gdzie wszyscy się znają, kupują świeże produkty w miejscowym sklepie, uczestniczą w nabożeństwach w miejscowym kościele itp. było charakterystyczne nie tylko dla Ameryki tamtego czasu, lecz tylko w Ameryce nastąpił prawdziwy wysyp „socjologicznych portretów” takiego miasteczka<sup>44</sup>. Był to właściwie ostatni moment na uchwycenie małomiasteczkowej rzeczywistości, która już wtedy odchodziła w przeszłość. Zarazem amerykańska społeczność lokalna nie stanowiła wspólnoty w pełni, w sensie *Gemeinschaft* Tönniesa. Amerykańska *community* odznaczała się siłą więzi łączących ludzi i dominacją całości społecznej nad jednostką, zwłaszcza na tle wielkich metropolii, lecz autonomia jednostki wobec całości była tam większa niż w dawnych europejskich związkach wspólnoty, które w USA w ogóle nie miały miejsca. Nie ulega jednak wątpliwości, że *community* bliższa była wspólnotcie niż zrzeszeniu w continuum *Gemeinschaft-Gesellschaft*. Zastosowanie terminu „wspólnota”<sup>45</sup> do tych małych miasteczek-laboratoriów amerykańskiego ducha wydaje się trafne. Dokonujące się wówczas przemiany, zwłaszcza okres Wielkiej Depresji, ostatecznie te wspólnoty pogrzebały<sup>46</sup>.

Szkoła *human relations* grupująca socjologów, antropologów i humanistycznych psychologów (Mayo, Maslow, Munsterberg, MacGregor, Barnard) stanowiła wyraźną reakcję na przesyt racjonalizacji i interesownej kalkulacji w nowoczesnych stosunkach przemysłowych. Skupieni wokół Eltona Mayo, znanego orędownika społeczeństw tradycyjnych i plemiennych, autora *The Human Problems of an Industrialized Civilization* (1933) badacze dostrzegli, że pracownik w nowoczesnym przemyśle jest, jak

---

<sup>44</sup> Również na innych obszarach, choć w znacznie późniejszym czasie gromadzono opisy podobne. Z literatury tłumaczonej na język polski warto wymienić Ronald Blythe, *Akenfield. Portret wsi angielskiej*, przeł. E. Fiszer, LSW, Warszawa 1979 oraz Junichi Saga, *Japonia. Wspomnienia z czasów jedwabiu i słomy. Portret miasteczka*, przeł. E. Kostowska-Watanabe, R. Mitsui, Scholar, Warszawa 2004.

<sup>45</sup> Badania przemian amerykańskich społeczności opisuje Robert Redfield, *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago 1955

<sup>46</sup> Proces destrukcji wspólnoty jako pewnej, nieomal samowystarczalnej całości społecznej ukazują zwłaszcza Lyndowie na podstawie dwóch serii badań terenowych przedzielonych kryzysem lat 30. XX w. Por. Robert S. Lynd, Helen M. Lynd, *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, New York 1929 i Robert S. Lynd, Helen M. Lynd, *Middletown in Transition. A Study in Social Conflicts*, New York 1937

przeciętny człowiek, istotą bardziej emocjonalną niż racjonalną, a jego stan emocjonalny i przeżycia wewnętrzne są stymulatorami zachowań w pracy. Takie czynniki, jak aprobata w grupie, nastrój, nieformalne stosunki międzyludzkie, charakterystyczne dla dawnych wspólnot, a zniszczone przez nowoczesną cywilizację przemysłową są dla pracowników nie mniej ważne niż zarobki i mają istotny wpływ na postawy i wydajność pracy. Autorzy badań zalecali ówczesnym menedżerom łagodny nadzór, osobisty wpływ na pracowników i stosowanie bodźców niematerialnego zainteresowania (dobra atmosfera, dbałość o zadowolenie pracowników, wykorzystanie struktur nieformalnych, aktywność w sferze socjalnej). Wprowadzenie takich innowacji miało na celu większą identyfikację pracownika z zakładem pracy, zaspokojenie potrzeby przynależności i uznania (Maslow) i przeciwdziałanie negatywnym skutkom nadmiernej specjalizacji. Przedsięwzięcia tej grupy badaczy można zinterpretować jako próbę restytucji związków wspólnotowych w racjonalnej i sformalizowanej organizacji. Sama próba powiodła się połowicznie i spotkała się z krytyką o dokonywanie manipulacji socjotechnicznych. Z pewnością nie wytworzyła ducha wspólnoty (dawnego cechu) w nowoczesnej korporacji gospodarczej, co najwyżej substytut dawnych wspólnot.

Wreszcie echa wspólnoty pobrzmiwają wyraźnie i całkiem współcześnie w intelektualnym ruchu amerykańskich komunitarian gromadzącym znakomite umysły naszych czasów<sup>47</sup>. W swoich książkach rysują oni ponury obraz współczesnego społeczeństwa złożonego z autonomicznych (zatomizowanych) jednostek i rządu centralnego z rozrośniętą biurokracją, której zadaniem jest zapewnianie pomyślności jednostkom i grupom nie radzącym sobie na rynku. Pomiędzy tymi sferami, jednostkami-atomami i rządem wytworzyła się pustka, którą kiedyś wypełniały wspólnoty, bądź w języku Tocqueville'a, „ciała pośredniczące”. Zresztą Tocqueville przestrzegał, że dalekosiężnymi konsekwencjami indywidualizmu i ustroju demokratycznego będzie

---

<sup>47</sup> Wiele prac komunitarian zostało przetłumaczonych, m. in. Charlesa Taylora: *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. zbiorowy, Warszawa 2001, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2002; Alasdaira C. MacIntyre'a: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1995; Michaela Walzera: *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999, *Interpretacja i krytyka społeczna*, przeł. M. Rakusa-Suszczewski i M. Szuster, Warszawa, 2002. Istnieje też na rynku wybór tekstów pod red. Pawła Śpiewaka, *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przeł. P. Rymarczyk i T. Szubka, Warszawa 2004.

wytworzenie się rządu jako ośrodka „łagodnego despotyzmu”<sup>48</sup>. Porwane więzi społeczne kierują jednostkę w stronę życia prywatnego z niechęcią do zrzeszania się z bliźnimi, kiedyś bardzo silną w Ameryce. Krytyka atomizacji przez komunitarian nie jest oczywiście niczym nowym. Jest ona dobrze znana od co najmniej dwustu lat. Jednakże obecnie jest z pewnością bardziej zasadna, ponieważ wcześniej niektóre jej przejawy nie były jeszcze obecne.

Postępujący rozpad wspólnot i pogłębiająca się pustka między jednostką i państwem zaznacza się w życiu ludzkim utratą emocjonalnych związków, ciepła kontaktów wzajemnych, solidarności, przyjaźni, a więc pewnych naturalnych aspektów życia, bez których, jak kiedyś sądzono, człowiek przestaje być człowiekiem. Wszelkie stosunki między ludźmi sprowadzają się do gry interesów na rynku, a członkowie społeczeństwa podporządkowują się „wartościom rynkowym jako najwyższym w społeczeństwie”<sup>49</sup>. W opinii komunitarian do takiego stanu rzeczy doprowadziły nie tyle procesy bezosobowe, nad którymi mamy ograniczoną kontrolę, lecz przede wszystkim propaganda liberalna odwołująca się do wartości przez ludzi cenionych, jak wolność, emancypacja, równość, w ostatnim czasie kojarzona z odrzuceniem dyskryminacji i wykluczenia, wiara w zbawienne efekty samoczynnych mechanizmów rynkowych, ale przede wszystkim walka liberałów i libertarian ze wszelkimi postaciami identyfikacji ludzkich zbiorowości, jak wspólna historia, wierzenia, tradycje, czyli wszystko to, co tworzy tożsamość społeczności i jej kulturę.

#### **4. Zanik wspólnoty i kryzys tożsamości**

W starych kulturach 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 pozaeuropejskich, inaczej, poza-chrześcijańskich kulturach bądź też ma miejsce w bardzo

---

<sup>48</sup> Komunitarianie odwołują się do tych ostrzeżeń Tocqueville’a. Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*

<sup>49</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 454

ograniczonym zakresie. Siła i ranga wspólnoty w społeczeństwach o kulturze niezachodniej nie jest w podobnym stopniu przebrzmiała, a liczne wspólnoty nie ulegają uwiądowi.

W zachodnim Średniowieczu niezaprzeczalnie dominuje wspólnota, grupa czy wszelkie byty zbiorowe określane wtedy ogólnym mianem *universitates* i łączące je więzi. Początkowo najważniejszym spośród nich, zwłaszcza wśród nobilew, 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 aprobującą opinią, a jakakolwiek niezgoda i różnorodność zdań rodzą podejrzenia. W ciałach społecznych, kolektywach społeczeństwo budowało swoją jedność i zwartość. W tamtych czasach indywidualizm podszyte było aurą podejrzenia, człowiek wyzwolony z kolektywu jawił się jako osobnik sprytny i zaradny i z tego powodu był pierwszorzędny kandydatem na szubienicę<sup>50</sup>.

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 zbiorowość<sup>51</sup>. 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

---

<sup>50</sup> Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994, s. 292

<sup>51</sup> F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006. Oficyna Naukowa, s. 343

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.

W tym procesie, którego finalnym stanem jest pełny triumf zasad indywidualizmu, a w następstwie rozkwit zrzeszeń, 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.** Ta pierwsza stanowi jedność organiczną gromady ludzkiej, w której wola pojedynczego osobnika jest wyłącznie pochodną woli gromady, zrzeszenie zaś jako gromadę będącą wyłącznie następstwem woli osobników. Proces, którego efekty wydają się obecnie nieodwracalne, dokonywał się powoli. Pojęcie korporacji, które obecnie służy prawie wyłącznie na określenie prywatnych korporacji gospodarczych, pierwotnie miało znaczenie religijno-prawne i określało wewnątrznie spoiste całości, jak Kościół, klasztor, biskupstwo, bractwo, uniwersytet, wspólnota miejska, służące zaspokojeniu potrzeb zbiorowych. Jak pisze Trachtenberg, w Ameryce jeszcze w XIX w. korporacja gospodarcza z nadaną osobowością prawną była definiowana, jak dawniej, w terminach służby publicznej. Status korporacji był wówczas przywilejem nadawanym na mocy specjalnego państwowego aktu prawnego i w celach wyraźnie zgodnych z publicznym interesem. O osobowości prawnej nie myślano wówczas jeszcze jako o prawie dostępnym na żądanie dowolnemu prywatnemu przedsięwzięciu. Korporacje były stowarzyszeniami ludzi wynajętych przez państwo do wykonania określonego zadania, zwykle o charakterze infrastrukturalnym, jak budowa linii kolejowych. Było ich niewiele i miały w statucie wyraźnie określone warunki działania. Były to przedsiębiorstwa mające służyć dobru społecznemu.. Zmiany następowały od wojny secesyjnej, ale jeszcze w 1911 bostoński biznesmen Henry Lee Higginson mawiał w duchu starej protestanckiej idei posiadania jako zarządzania w imieniu Opatrzności, że własność korporacji „należy do społeczności”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> A. Trachtenberg, *The Incorporation of America: Culture and the Society in the Gilded Age*, New York 1982, cyt. za: R. N. Bellah i in. *Przekształcając amerykańską kulturę*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*....s. 223-224

Do połowy XIX w. przyjęte jeszcze były przez prawo anglosaskie prawa osób (*law of persons*), odmienne od praw abstrakcyjnych, wyodrębnionych z kontekstu społecznego, jednostek. Prawa te definiowały relacje statusu zakorzenione w porządku społecznym, a nie umowy zawieranej przez wolne i autonomiczne jednostki. Czynniki przesądzającymi przynależność i tożsamość były więzy pokrewieństwa, religia, ranga w hierarchii społecznej. Prawa statusu zakorzenione były w porządku społecznym i ówczesnej kulturze społeczeństwa amerykańskiego. Sumner-Maine opisuje odwrót od praw statusu ku prawom kontraktu, w których specyficzne, konkretne tożsamości osób zatracają się w egalitarnym, abstrakcyjnym wizerunku jednostki. Jest to tym samym ewolucja, która uwalnia jednostkę od kontekstu społecznego w kierunku abstrakcyjnych praw i umów<sup>53</sup>.

Przemiany w porządku prawnym prowadziły do zmian w porządku społecznym i kulturowym stępując wrażliwość na aktorów czynnych w gospodarce na dobro publiczne i ducha wspólnoty. Jednostka czuła się już w pełni wyzwolona spod presji społecznej, co gwarantowało jej prawo. Przemiany w systemach wartości były jednak w porównaniu do przemian w porządku prawnym powolne i warto zwrócić uwagę, że np. jeszcze w I połowie XX w. kapitaliści w krajach zachodnich budowali osiedla robotnicze przy fabrykach, co podkreślało ducha wspólnoty wytwórczej i zobowiązań społecznych. Te czasy odeszły jednak już w niepamięć.

Jednostka sama w sobie to człowiek niekompletny. Atrofia tradycyjnych wspólnot pozbawia człowieka jednego z bardzo ważnych wymiarów egzystencji towarzyszących ludziom przez prawie całą historię gatunku. Zakorzenie we wspólnocie było niezwykle trwałym modelem życia ludzkiego, który relatywnie całkiem niedawno uległ zburzeniu. Na glebie indywidualistycznej, zachwalanej zwłaszcza przez liberałów, kreowane są jednostki coraz bardziej do siebie podobne, wbrew zapewnieniom, że indywidualizm sprzyja różnorodności i niepowtarzalności osób. W obrębie dawnych wspólnot jednostki były bardziej zróżnicowane.

---

<sup>53</sup> H. Sumner Maine, *Ancient Law...*, s. 165

We wspólnocie jednostka uzyskuje pełną tożsamość. Zrzeszenie może dostarczyć jednostce tylko tożsamości fragmentarycznej i ulotnej. Jednostka należąc do różnych zrzeszeń staje wobec tożsamości krzyżujących się i kolizyjnych, co prowadzi zazwyczaj do dezorientacji. To prawda, jednostka należy także, a zwłaszcza w przeszłości należała do licznych wspólnot, jednak przynależności te nie były konfliktowe i doskonale się uzupełniały. Przynależność do małej parafii i kościoła powszechnego wzmocniały tożsamość jednostki. Podobnie sprawa wyglądała z przynależnością do społeczności lokalnej i szerszej wspólnoty narodowej, czy z przynależnością do cechu, bractwa i do szerszej społeczności miejskiej. We wszystkich przytoczonych wypadkach mamy do czynienia z komplementarnym nakładaniem się przynależności wzmocniającym identyfikację jednostki, a więc jej tożsamość ze wspólnotami różnej skali. Natomiast uczestnictwo jednostki w aktywności spółki akcyjnej, a zarazem członkostwo w partii, działalność w parlamencie czy organizacji dobroczynnej, stawiają jednostkę wobec różnych, a czasem przeciwstawnych celów. Jednostka nie może się utożsamić w pełni z żadnym zrzeszeniem, przez co jej własna tożsamość jest wystawiona na ryzyko.

Poza uwiędnięciem wspólnoty kryzys tożsamości we współczesnym świecie zachodnim ma za podstawę frontalny intelektualny atak na zachodnie tradycje, na których zresztą wspólnoty były osadzone. Od czasu Oświecenia upowszechniały się powoli prądy niechętnie własnym tradycjom. Proces ten przyspieszył od rewolucji kulturowej lat 60' XX w. i wytworzył klimat intelektualny, który Scruton określił mianem *oikofobii*<sup>54</sup>. Tym pojęciem myśliciel konserwatywny określa niechęć, odrazę, a częstokroć i nienawiść do „swojego domu”, własnej, rdzennej wspólnoty osób, zwłaszcza rodzinnej, narodowej i cywilizacyjnej. Z *oikofobii* wywodzi też zaburzenia osobowości współczesnego człowieka Zachodu, które stanowią wyróżnik głębokiego kryzysu tożsamości. Zjawisko ma miejsce tylko w kulturze zachodniej, w której głosi się niewiarę we własne wartości, a nawet potępia się je łącznie z przeszłością tej kultury. Na poza-zachodnich obszarach zjawisko takie nie występuje. W mocno już zreformowanej i ugruntowanej mentalności Zachodu uznaje się ekspiację za błędy przeszłości (podboje, handel niewolnikami,

---

<sup>54</sup> Roger Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, „Arka” 1993, nr 46(4)



kolonializm, imperializm)<sup>55</sup> jako ważny element wyzwolenia się z tradycyjnych, a przy tym, jak się je określa, represyjnych, wartości i norm z równoczesną nadzieją, że inne kręgi kulturowe postąpią podobnie w imię szacunku okazywanego odmiennym wzorom. Jednak proces taki postępuje tylko na Zachodzie i prowadzi do *ojkofobii* właśnie. Inne kultury pokładają zaufanie we własnych wzorach, w dalszym ciągu pielęgnując dumę z własnych osiągnięć bez względu na to, czy w ich przeszłości miały miejsce fakty i procesy, które nie stanowiłyby powodu do dumy.

Źródła zachodniej *ojkofobii* należy poszukiwać w sekularyzacji społeczeństwa, czyli uwolnieniu więzi społecznych od spajających ram religijnych i w społecznej sytuacji intelektualistów, wpływających na opinię publiczną, lecz zarazem tracących kontakt z rodzimym dziedzictwem kulturowym i ze wspólnotami przechowującymi to dziedzictwo, jak Kościół, naród, rodzina. Intelektualiści pełniący niegdyś role quasi-kapłańskie zostali pozbawieni tej funkcji wskutek procesu sekularyzacji, ztratili tym samym poczucie solidarności ze wspólnotą społeczną i więzi łączące ich z szerszym społeczeństwem, a w następstwie ujawnili dążenia do „wyzwolenia się”, „emancypacji” od społecznych całości; rodziny, kultury narodowej, wspólnoty cywilizacyjnej jako koniecznego warunku pełnego i swobodnego rozwoju osobowości, nazywanego „samorealizacją”. Uniformizacja i egalitaryzacja kultury, rozwój pop-kultury z równoczesnym rozwojem nowoczesnych technik komunikacji umożliwił z kolei wpływ elit intelektualnych na szerokie masy, czego konsekwencją jest poszerzenie społecznej bazy odrzucenia tradycyjnych wzorów i ich postępująca prymitywizacja. To nie jest już wyobcowanie tylko elit z rodzimej kultury, proces się poszerza na bardzo zróżnicowane środowiska, które buntują się przeciw tradycyjnym wspólnotom i dotychczasowym wzorom kultury. Na takiej drodze naruszana jest, a w konsekwencji niszczone realna tkanka społeczna jako oś społecznej integracji. *Ojkofofia* narusza społeczną więź i solidarność, prowadzi do społecznej dezintegracji.

Mamy we współczesnym świecie do czynienia z sytuacją, w której cywilizacje nie-zachodnie potwierdzają na nowo wartość swoich kultur, a Zachód kontynuuje

---

<sup>55</sup> Najbardziej rytualnym elementem tych ekspiacji i potępień są przeprosiny „za historię”, czyli za błędy popełnione w przeszłości przez przedstawicieli Zachodu wobec innych kultur.

oświeceniową rewizję własnych podstaw kulturowych z nadzieją, że rewizja podobna zostanie przeprowadzona na innych obszarach. Jest to nadzieja całkowicie złudna. Nawet w okresie cywilizacyjnej ekspansji Zachodu ujawniał on ogromny wpływ na świat nie dzięki wyższości swoich ideałów, wartości czy religii (na którą nawróciło się niewielu przedstawicieli innych cywilizacji), lecz, jak to z pewną przesadą podkreśla Huntington, „dzięki przewadze w stosowaniu zorganizowanej przemocy. Ludzie Zachodu często o tym zapominają, ludzie spoza kręgu tej cywilizacji – nigdy”<sup>56</sup>. Wypada pozbyć się złudzeń. Chińczyk może świetnie opanować zachodnie technologie, sposób prowadzenia biznesu czy zasady nowoczesnej organizacji. Ale nie istnieje powód, aby zmieniał własne podłoże kulturowe, system wzorów życia, który wcale nie jest sprzeczny z nowoczesnymi wymaganiami. Jeśli nie uległ zachodniej kulturze w dobie imperializmu, to tym bardziej wykaże rezerwę wobec tej kultury, która utraciła przewagę „dzięki stosowaniu zorganizowanej przemocy”.

## **5. Odmienne drogi rozwojowe wspólnoty na Zachodzie i w kręgu konfucjańskim**

*Kto miłuje ojca albo matkę bardziej  
niż mnie, nie jest mnie godzien;  
i kto miłuje syna albo córkę bardziej niż mnie,  
nie jest mnie godzien.*

Mt 10,34-38

*Uczciwość to być chwalonym w rodzinie  
za synowskie posłuszeństwo,  
a za braterską miłość w swoim hsiang i tang  
( wspólnoty rodowe)*

Konfucjusz

Jednym z najbardziej interesujących zjawisk we współczesnych społeczeństwach azjatyckich jest przetrwanie silnych więzi społecznych opartych na pokrewieństwie. Wiąż rodzinno-rodowa jest tam nadal podstawą kształtowania się życia społecznego we wszelkich jego aspektach, w tym w tworzeniu organizacji gospodarczych i relacji między

---

<sup>56</sup> Samuel Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004, s. 66

nimi. Więzy rodowe decydują tam o zaufaniu w stosunkach wzajemnych i stanowią ważny czynnik rozwoju przynajmniej w gospodarkach chińskich i chińskich diasporach. Pokrewieństwo jest podstawowym czynnikiem kształtowania się i trwania wspólnot na tych obszarach. Przetrawanie wspólnoty rodowej jest tym bardziej interesujące, jeśli uwzględnić, że waga więzi rodzinno-rodowych w rozwoju gospodarczym Zachodu zanikała już w Średniowieczu. Na tak odmienny bieg spraw wpływ miały czynniki o charakterze kulturowym i instytucjonalnym, zwłaszcza różnice w przyjmowanych systemach wierzeń oraz w gospodarczej i politycznej roli miast na obu porównywanych obszarach.

Do zaniku więzi rodowych na Zachodzie przyczyniało się chrześcijaństwo, więź rodziną podkopywał następnie protestantyzm, a z większym natężeniem kształtujący rynek. Chrześcijaństwo jako religia zbawienia wytwarzało od początku wspólnoty oparte na bazie czysto religijnej i z tej racji przeciwstawiało się istniejącym wspólnotom opartym na pokrewieństwie z ostro zarysowanym podziałem na „swoich” i „obcych”<sup>57</sup>. W nowej wspólnocie opartej na wierze znajdowali miejsce wszyscy kierujący się przesłaniem chrześcijańskim, bez względu na przynależność rodową. Wspólnota wiary wystąpiła przeciw naturalnej wspólnocie rodu i dążyła do jej zniszczenia już w zapowiedzi danej w Ewangelii wg Mateusza, gdzie grozi się nawet mieczem<sup>58</sup>, co w ewangeliach jest groźbą niezmiernie rzadką. Rozbijając ekskluzywność rodów wspólnota wiary rozwijała nową religijną etykę braterstwa z pochodnymi ekonomicznymi, jak nakaz pomocy w potrzebie, powinność wspierania ubogich, nakaz wzajemności itp. Chrześcijaństwo ustanawiało wyższość wspólnoty wiary nad wspólnotą krwi, także nad rodziną, którą z innej strony chrześcijaństwo uświęcało.

---

<sup>57</sup> Ród i wspólnoty rodowe zachowały swoją wagę w świecie antycznym, zarówno w ustroju *poleis* greckich, jak w okresie rzymskim. W kształtującym się po antyku świecie germańskim i słowiańskim wspólnoty rodowe (*marka*, *opole*) były najważniejszą podstawą integracji do czasu triumfu chrześcijaństwa, które te wspólnoty rozbijało. Oddzielenie barbarzyńcy jako podmiotu moralnego od jego wspólnoty (indywidualizacja) było przedsięwzięciem skomplikowanym, ponieważ ludy te respektowały kolektywne poczucie winy i moralności. Por. K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa, Iskry 2004

<sup>58</sup> „Nie mniemajcie, że przyszedłem przynieść pokój na ziemię; nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić człowieka z jego ojcem i córkę z jej matką, i synową z jej teściową. Tak to staną się wrogami człowieka domownicy jego”. Mt 10,34-38

Rozluźnienie więzi rodowych, jeśli nie dokonało się pod bezpośrednim wpływem ewangelii, to dokonywało się w jego następstwie. Powstające związki terytorialne bazujące na przesłaniu chrześcijańskim: wiejskie, sąsiedzkie, stanowe, miejskie, cechowe czy wojskowe przybierały postać wspólnot przy braku respektu dla struktury rodowej. Średniowieczne miasto, które stopniowo uzyskiwało liczne swobody gospodarcze i polityczne, łączyło między sobą „swoich” i „obcych” złączonych jednak wspólną wiarą i uczestnictwem w komunii. Uprzedni rygorystyczny podział na „swoich” i „obcych” został zastąpiony nowym podziałem jednoczącym przystępujących do komunii („swoi”) oraz pozostałych, jak Żydzi, traktowani jako „obcy”. Wewnątrz społeczności miejskiej, która jako całość stanowiła wspólnotę-komunę, wykształcały się wspólnoty o mniejszym zakresie i wyspecjalizowanym charakterze, jak parafie, bractwa, konfraternie, cechy, uniwersytety itp. Rody i powiązania rodowe miały coraz mniejsze znaczenie w życiu społecznym już w okresie Średniowiecza, także w lokalnej administracji. Przynależność rodowa, którą chętnie się zawsze arystokracja nie pozostaje w bezpośrednim związku z oddziaływaniem tej przynależności na sprawy państwa i terytorialną administrację, choć naturalnie przedstawiciele arystokracji mieli znacznie większe szanse na obejmowanie stanowisk publicznych.

W każdym razie już w okresie chrześcijańskiego Średniowiecza postępował rozkład wspólnot rodowych, a nadto tworzone były formy instytucjonalne i prawne, w których mógł się rozwinąć kapitalizm. Ewolucja tego ustroju zaczyna się i przebiega powoli już od Średniowiecza i jest związana z chrześcijaństwem<sup>59</sup>.

Powstały w XVI w. protestantyzm silniej jeszcze wystąpił przeciw wszelkim związkom opartym na pokrewieństwie absolutyzując religijny obowiązek wobec ponadświatowego Boga. Protestanci, a zwłaszcza purytanie regulowali wszelkie stosunki z bliźnimi, nawet z najbliższymi im osobami jako środek wypełnienia tego religijnego obowiązku. Następstwem było oparcie zaufania w interesach na etycznych kwalifikacjach jednostek, które to kwalifikacje znalazły potwierdzenie w powołaniu zawodowym i rzeczowej pracy zawodowej. Z relacji do ponadświatowego Boga oraz zepsutego i irracjonalnego świata,

---

<sup>59</sup> R. Collins, *The Weberian Revolution of the High Middle Ages*, w: R. Collins, *Weberian Sociological Theory*, London 1986, s. 45-76

będącego Jego stworzeniem, wynikała niezbędność jego racjonalnego opanowania. Purytanie od początku traktowali z podejrzliwością wszelkie stosunki osobiste jako element świata stworzonego i znieprawionego. Odniesienie do Opatrzności (której wyroki są nieznanne i niezbadane) jest najważniejszą relacją, która nadaje sens wszystkim innym. Purytanizm zmierzał do oparcia wszelkich relacji osobistych na regułach ogólnych pomijających wzgląd na osoby oraz na podstawach rzeczowych określonych przez racjonalne prawo i racjonalne umowy. Zapoczątkował świat oparty na rachunkowości, prowadzeniu ksiąg, pieniądzu, specjalizacji, wreszcie biurokracji i bezosobowości. Ujawniał tendencję zmierzającą ku urzeczowieniu zadań stworzenia. Więzy rodzinne i osobiste podporządkowywał zasadom bezosobowym, ponieważ uniwersalne zasady etyczne wynosił ponad obowiązki rodzinne. Jednak nawet w nurcie purytańskim, w którym relacja jednostka – Bóg mogła się obyć bez wspólnoty, ta ostatnia zachowywała pewną istotność, ponieważ purytanie odwoływali się do własnych wspólnot wiary i zaufanie w interesach odnosili do tych wspólnot w przekonaniu, że przynależność do wspólnoty stanowi gwarancję uczciwości i rzetelności.

Ruchy reformacyjne formowały nowy kształt porządku społecznego odwołując się bezwzględnie do zasad dominacji nad światem, egalitaryzmu i indywidualizmu i eliminując w ten sposób napięcia istniejące w tradycyjnym przesłaniu chrześcijańskim. Na takich też zasadach opierał się protestancki wzór człowieka, któremu obca była pokora wobec świata, indywidualisty stojącego samotnie w obliczu Opatrzności i równego innym ludziom. Nurty protestanckie kształtowały w uwolnionej od wspólnoty jednostce samodyscyplinę, która okazała się nadzwyczaj użyteczną w przedsięwzięciach gospodarczych. Dyscyplina religijna i samokontrola stawały się podstawą motywacji gospodarczej. Pojedynczy człowiek, zwrócony bezpośrednio ku Stwórcy, nie spętany krępującymi więziami społecznymi, miał sam z siebie, a nie pod presją społeczną, kierować się ku Bogu. Reformacja i triumfy konfesji protestanckich prowadziły w konsekwencji do destrukcji wszelkiej wspólnoty, w której jednostka znajdowała dotąd oparcie. Obecny indywidualizm zachodni jest w znacznej mierze następstwem Reformacji. Od swoich początków liberalna szkoła myśli i teoria ekonomiczna podkreślają walor pojedynczej jednostki kierującej się egoistycznymi kalkulacjami z

usunięciem religijnie motywowanej samokontroli, tak ważnej jeszcze w nurtach protestanckich.

Reformacyjny etap ewolucji modelu człowieka pokazywał dowodnie, że innowacje religijne mogą torować drogę innowacjom w życiu gospodarczym i społecznym. Sukcesy gospodarcze społeczeństw zdominowanych przez protestanckie konfesje były silnie podbudowane wiarą religijną formułującą zasady etyki gospodarczej, jak uczciwość i zaufanie w interesach, solidność, gwarancje przestrzegania umów i dotrzymywania zobowiązań. Skutki upowszechnienia się takich zasad wśród uczestników obrotu gospodarczego prowadziły do wzrostu zaufania w transakcjach i, tym samym, pobudzały wzrost gospodarczy. Było to zaufanie ograniczone zasięgiem do wspólnoty wiary. Jak stwierdza Weber, członkowie protestanckich sekt powstrzymywali się od transakcji niewierzącymi, gdyż brak jest gwarancji uczciwości, jeśli człowiek w nic nie wierzy<sup>60</sup>.

Następnym etapem było wpisanie tych zasad etyki gospodarczej w korpus prawa gospodarczego, ponieważ nieroztropnie byłoby zakładać, że uczestnikami obrotu gospodarczego są wyłącznie osobnicy motywowani silną wiarą religijną. Przemiana moralności wypływającej z wiary w artykuły kodeksu cywilnego czy handlowego jest całkowicie zrozumiała w kategoriach bezpieczeństwa obrotu gospodarczego. Niezamierzoną konsekwencją tej przemiany było jednak obniżenie poziomu motywacji etyczno-religijnej, upowszechniał się, bowiem, nawyk orientowania się na bezosobowe normy prawa raczej niż na dyrektywy o transcendentnym pochodzeniu. W przyspieszonej ewolucji prawo zastępuje religię jako narzędzie kontroli społecznej i jest to jeden z bardzo charakterystycznych przejawów ewolucji społecznej na Zachodzie, któremu towarzyszy odchodzenie od motywacji religijnej na skalę masową, także w działalności gospodarczej. W okresie tworzenia wolnego rynku jego aktorzy byli ludźmi powściągniętymi własne impulsy kierowani dyscypliną moralną narzuconą przez religię. Dyscyplina moralna (samodyscyplina i samokontrola) prowadziła do wzrostu, lecz wzrost gospodarczy powodował z kolei poluzowanie dyscypliny moralnej.

---

<sup>60</sup> M. Weber, *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism*, w: H. H. Gerth, Ch. W. Mills (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York Oxford Uni. Press 1946, s. 303

Długofalowym następstwem Reformacji okazał się rozwój świeckiego indywidualizmu kształtującego się poprzez atak na chrześcijaństwo, ale też wynikającego z ducha chrześcijańskiego personalizmu. Narodziny indywidualizmu miały za podstawę długotrwałą walkę z zależnością osobistą (charakterystyczną dla wspólnot), 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 i charakterystyczne dla zrzeczeń. Wraz z narodzinami indywidualizmu tradycja europejska wraca do ważnej myśli wyłożonej już w *Polityce* Arystotelesa, a streszczającej się w zasadzie rządów prawa<sup>61</sup>. Przynajmniej w początkach swojego kształtowania indywidualizm domagał się w większym stopniu rządów prawa niż rządów ludu, gdyż te mogą być równie kapryśne, jak osobiste rządy monarchy. Prawa jednostek są o wiele lepiej zabezpieczone, gdy jako nienaruszalne traktuje się pewne reguły prawne.

Wraz z indywidualizmem, 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. Więzy 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 pracowników. Ten czynnik był, jak się zdaje, podłożem licznych buntów społecznych w toku rodzącego się wczesnego kapitalizmu.

Również w tym okresie, od XVIII wieku poczynając, upowszechnia się idea, obecnie na Zachodzie uznawana za niepodważalną, że charakterystyczna dla Zachodu ewolucja rozwojowa polegająca na wyzwoleniu jednostki z więzi społecznych, destrukcji społecznych hierarchii i pokory wobec świata jest uniwersalną drogą rozwoju społeczeństw opartych na odmiennych od Zachodu wzorcach kulturowych. Innymi słowy to wyrażając, głosi się innym społeczeństwom, jak choćby Chinom czy Indiom, że powinny

---

<sup>61</sup> 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.

imitować zachodni wzór modernizacji, by osiągnąć założone cele rozwoju. Powiada się: musicie ożywić ducha indywidualizmu, zniszczyć hierarchiczne struktury, wprowadzić mobilną strukturę społeczną, porządku demokratyczne, zapewnić prawa jednostki itp. Problem w tym, że w odmiennych społeczeństwach tych apeli się nie wysłuchuje nazbyt uważnie i mimo to rozwijają się one w szaleńczym tempie (Chiny), bądź przy zastosowaniu rad zachodnich społeczeństwa te borykały się w przeszłości z licznymi problemami rozwojowymi, a szybki rozwój zaczął się w nich w następstwie nawrotu do własnych tradycji (Indie).

Na obszarze kultury konfucjańskiej ewolucja wspólnot przebiegała w zupełności odmiennie, głównie z powodu ograniczonego rozprzestrzenienia się na tym obszarze religii profetycznej porównywalnej z chrześcijaństwem, judaizmem czy islamem. Oddziaływanie buddyzmu, który tworzył wspólnoty wiary, głównie zakonne, było w większości okresów historii Chin ograniczone, a w wypadku wzrostu wpływów tej religii, czasem promowanego przez władze centralne, następowała zwykle brutalna reakcja, która buddyzm tych wpływów pozbawiała<sup>62</sup>. Tradycyjnie chińskie systemy wierzeń, tzn. taoizm i konfucjanizm (ten drugi tylko z zastrzeżeniami może być potraktowany jako system wierzeń czy religia) były mocno osadzone na strukturze rodowej, ze szczególnym pietyzmem pielęgnowały tradycje rodów oraz kult przodków i nie wykazywały żadnego zainteresowania w tworzeniu wspólnot wiary przeciwstawnej rodom, ponieważ system wierzeń opierał się właśnie na rodach i przez nie był upowszechniany. Myśl o zbawieniu jednostki czy życiu pośmiertnym była im, zwłaszcza konfucjanizmowi, w zupełności obca. Konfucjaniści nie okazywali żadnego zainteresowania w tworzeniu wspólnot pielęgnujących idee mistrza w konfrontacji ze światem społecznym, jak się obecnie dokonuje w Chinach po doświadczeniach rewolucji kulturalnej<sup>63</sup>. A już tym bardziej nie byli zainteresowani w tworzeniu wspólnot

---

<sup>62</sup> Jak w 844 r., gdy ujawniła się gniewna niechęć konfucjanistów wobec buddyjskiego monastycyzmu z niszczycielską kampanią cesarza Wu Zonga przeciw klasztorom buddyjskim odciągającym, jak argumentowano, lud od użytecznej pracy.

<sup>63</sup> Mowa tu o tworzonych przez obecne komunistyczne władze chińskie szkołach konfucjańskich w kraju i Instytutach Konfucjusza za granicą w celu pielęgnowania i odnowienia nauk mistrza. W chińskiej przeszłości rozwijał się jednak kult Konfucjusza, palono mu kadzidła, oddawano ukłony, był traktowany, jak mityczny Bóg, święty. Por. V. Cronin, *The Wise Man from the West. The true story of the man who first brought the message of Christianity to the fabled Cathay*, New York 1955, s. 278



opozycyjnych wobec rodów, które w tej tradycji są właśnie uświęcone. W wyobrażeniach konfucjańskich rodzina jest prawdziwą podstawą państwa. Ród (osiągający w przeszłości nawet kilkanaście tysięcy osób) to poszerzona rodzina. Państwo to konglomerat rodzin i rodów; funkcjonuje tak, jak rodzina jako najmniejsza część składowa. I każdy z tych związków o różnych zakresach stanowi wspólnoty, a jednostka jest częścią każdej z nich, choć pierwszeństwo uczestnictwa w rodzinie nakazuje jej wypełnić, w wypadku kolizji z uczestnictwem w państwie, obowiązek rodzinny w pierwszym rzędzie<sup>64</sup>. Organizacje rodowe w Chinach stanowiły oddolną przeciwwagę dla patrymonialnego państwa, a politycznie groźne tajne stowarzyszenia były również tworem rodów<sup>65</sup>. W stosunkach z otoczeniem zewnętrznym ród zachowywał spójność i solidarność, regulował zobowiązania swych członków, udzielał kredytów konsumpcyjnych, ale też wymierzał karę chłosty, ekskomuniki czy banicji, czyli wypełniał zadania wymiaru sprawiedliwości<sup>66</sup>.

Solidarność z rodziną i rodem miała w Chinach zawsze pierwszeństwo przed zobowiązaniami wobec państwa. Zgodnie z tradycją konfucjańską, gdyby ojciec rozkazał synowi wystąpić przeciw cesarzowi, to syn ten ma moralny obowiązek wykonać polecenie ojca. Uznaje się w takim wypadku, że ojciec ponosi pełną odpowiedzialność moralną za czyn syna, który nie ma wyboru w sytuacji nakazu autorytetu ojca. Dobry władca nie powinien zmuszać głów rodzin do podejmowania działań niezgodnych z interesem rodziny. W chińskich stosunkach rodzinnych i społecznych władza i wola ojca jest porównywalna z mocą Opatrzności u chrześcijan i żydów. Ojciec, jak Bóg wobec Abrahama czy Hioba może wydawać polecenia odbierane w ludzkiej moralności jako złe, jednak adresat polecenia winien je wykonać bez sprzeciwu.

---

<sup>64</sup> Na rozkaz jednego z książąt pewien urzędnik ma pojmać i uwięzić własnego syna. Urzędnik wzbrania się to uczynić i popełnia samobójstwo, ale książę zostaje w rezultacie obwiniony. Inny przykład (1882): ukaranie matki, która kazała żywcem pogrzebać swego syna dopuszczającego się w stanie upojenia alkoholowego wobec niej rękoczynów, w ogóle nie wchodziło w grę; zob. M. Weber, *Socjologia religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, przeł. T. Zatorski i in., Kraków 2006 Nomos, s.136

<sup>65</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 84

<sup>66</sup> Jak podaje Weber, *op. cit.*, s. 86 jeszcze w końcu XIX w. w wypadku ojcobójstwa (karanego powolną śmiercią) odwoływany był, jak w wypadku klęsk żywiołowych, gubernator prowincji. Zabójstwo dokonane przez wnuka na osobie dziadka pociągnęło za sobą również ukaranie ojca, który nie wychował syna, by „umiał ścierpieć nawet najsurowsze kary wymierzone przez starszych” (1895).

Podobnie „ojcowska” jest władza cesarza w państwie tworzonym na podobieństwo gigantycznej rodziny. Władca winien mieć nieograniczoną władzę, którą w zgodzie z przekazem konfucjańskim sam winien ograniczać kierując się „miłością dla ludu” (*ren*). W wyobrażeniach konfucjańskich władza centralna posiada liczne zobowiązania wobec poddanych, przede wszystkim winna jest „ojcowską” dbałość o pomyślność i dobrobyt ludu<sup>67</sup>. W zgodzie z doktryną Konfucjusza cechą władcy winno być przykładne życie, dobre rządzenie państwem i zachowanie pokoju w kraju. Tradycyjny paternalistyczny autorytaryzm oparty na konfucjanizmie odrzucał naturalnie oddolny sprzeciw charakteryzując się przy tym działaniami na rzecz pożytku rządzonych. Tą cechą odróżnia się od licznych autorytaryzmów latynoamerykańskich czy afrykańskich. Modernizacja społeczno-gospodarcza dokonywała się w całej Azji konfucjańskiej poprzez zastosowanie paternalistyczno-autorytarnych metod rządzenia z nadzwyczajną determinacją władz do ożywienia gospodarki i podniesienia poziomu życia.

Z drugiej strony, i tu różnica, podlegli władzy ojcowskiej nie mogli odwoływać się w swoim sumieniu do instancji wyższej, jaką jest wszechmocny i osobowy Bóg w tradycji chrześcijańskiej, ponieważ taka instancja nie istnieje i nie ma władzy wyższej niż władza ojca. W historii Zachodu ruchy odśrodkowe i wolnościowe w państwie odwoływały się do zasad stanowionych pierwotnie, w ich wyobrażeniu, przez Boga. W historii Chin zdarzały się bunty przeciw władzy, jednakże za każdym razem bez odwoływania się do zasad abstrakcyjnych, które mogły znaleźć zastosowanie przy przebudowie porządku społecznego. Powodem rebelii zwykle było zaburzenie harmonii w państwie i naturze, które w opinii buntowników sprawione było przez władcę. Wylew rzeki, długotrwała susza czy trzęsienie ziemi były zwykle interpretowane jako zaburzenie porządku naturalnego przez władcę, od którego „odwróciła się łaska Nieba (*Tien*)”. W opinii społecznej władca zaburzył harmonijny porządek i wystąpienie przeciw niemu staje się usprawiedliwione.

Tradycyjna organizacja społeczna, w Chinach jeszcze na początku XX w., oparta była na głęboko zinternalizowanej moralności i rytualnej etykietce (*li*). Prawa stanowione (*fa*)

---

<sup>67</sup> Tradycyjnie raz w roku cesarz chiński składał sprawozdanie Niebu i poddanym, co stanowiło wyraz szczególnego poczucia odpowiedzialności władcy. Por. M. Weber, *op. cit.*, s. 118

oparte na represji karnej były stosowane wyłącznie w odniesieniu do „prostaków” (*xiaoren*), którzy nie przeszli przez wysublimowany trening socjalizacyjny czyniący człowieka „szlachetnym” (*jünzi*). Procedury prawne pozbawione były oczywiście niezależnych instytucji sądowych łącznie z prawem do uczciwego procesu z udziałem obrońcy. Wyrokowaniem zajmowały się władze administracyjne prowincji, czasem z uczestnictwem starszych wiekiem jednostek odznaczających się autorytetem i mądrością. Ideę kodyfikacji prawa odrzucali wszechpotężni urzędnicy-literaci argumentując, że naród znający prawo będzie pogardzał ludźmi szlachetnymi<sup>68</sup>. W Chinach dopiero od reform Deng Xiaopinga tworzone jest prawo karne, cywilne, administracyjne i gospodarcze, ale zakres jego stosowalności jest w dalszym ciągu niewielki wobec tradycyjnego prymatu moralności i etykiety<sup>69</sup>. W Japonii podobne zestawy praw i kodeksy przyjęte zostały jeszcze w XIX w., ale również tam prawo, procesy sądowe i formalne z reguły nie są cenione w świadomości obywateli<sup>70</sup>.

Jak z powyższych uwag wynika, jeszcze do niedawna potęga rodów w Chinach była nienaruszona. Wspólnoty rodowe spełniały te same funkcje, jakie znajdowały się w polu widzenia wspólnot opartych na przesłaniu chrześcijańskim bez względu na to, czy wspólnoty te działały w imię interesów gospodarczych (cechy, gildie), wartości religijnych (bractwa, konfraternie, korporacje), terytorialnych (sąsiedztwo, ziemstwo, społeczność miejska) itp. W Chinach to ród troszczył się o lekarstwa dla potrzebujących, pomoc medyczną, opiekował się starcami i wdowami, organizował pogrzeby i także

---

<sup>68</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 79. Istnieje też w tradycji konfucjańskiej nieco odmienne uzasadnienie sprzeciwu wobec skodyfikowanego prawa: jeśli prawo będzie znane, to ludzie będą wiedzieli, jak uniknąć kary i przestaną się bać rządzących. Por. F. Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Warszawa 1978, s. 103-104

<sup>69</sup> W tradycji konfucjańskiej istnieje naturalny sprzeciw względem zachodniej równości wobec prawa, gdyż tak rozumiana równość stanowi zatarcie różnic między szlachetnymi a prostakami (*jünzi* i *xiaoren*). Kodeks z 1740 *Ustawy i rozporządzenia Wielkiej Dynastii Qing* obowiązujący do końca dynastii w 1911 przyjmował ustalony w dawnych czasach podział na osiem prawnie zróżnicowanych grup społecznych. Sankcje były zależne od statusu, obowiązywała zasada odpowiedzialności zbiorowej, a porządek społeczny postawiony był ponad prawami jednostki. Por. A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 159. Tradycji azjatyckiej obca jest idea człowieka abstrakcyjnego, wypranego z sieci uwikłań i zależności społecznych, a wyposażonego w podmiotowość prawną jako podstawę porządku normatywnego. Norma prawna zakłada równoprawność podmiotów, nieobecna w Azji ze względu na różnice statusów.

<sup>70</sup> Spory prawne traktowane są, jak aktywność aspołeczna. Pomimo identycznych, jak na Zachodzie, formalnych reguł prawnych, ilość spraw wnoszonych do sądów oraz stan liczebny profesji prawniczych w relacji do populacji jest w Japonii przynajmniej 10-krotnie niższa. Por. Ireneusz C. Kamiński, *Shuszość i prawo – Studia prawno-porównawcze*, Wolters Kluwer, Kraków 2003

edukację szkolną. Ród posiadał zasoby, przede wszystkim „ziemię przodków” (*shitian*)<sup>71</sup>. Wewnątrz wspólnoty rodowej funkcjonowały władze oparte, jak wszędzie we wspólnotach, na zasadzie senioratu z udziałem procedur demokratycznych. Administrację stanowili starsi rodu wybierani przez członków rodu jako wyborców. Prawo głosu mieli wyłącznie żonaci mężczyźni, nieżonaci mieli głos doradczy, kobiety nie brały udziału w wyborach i naradach rodowych. Zadaniem starszyny rodowej było ściąganie podatków na rzecz państwa, gospodarowanie dobrami rodu, dzielenie zysków, utrzymywanie szkoły i, przede wszystkim, składanie ofiar przodkom<sup>72</sup>.

Gospodarka była i nadal jest oparta na więziach rodzinnych i rodowych. Taki charakter zachowało dawne rzemiosło chińskie i obecne chińskie firmy prywatne<sup>73</sup>. Szczegóły technik wytwarzania stanowiły tajemnice rodzinne i rodowe. I tak sztuka wytwarzania laku z Fuzhou zaginęła całkowicie, ponieważ rodzina, która przechowywała tajemnicę jego produkcji, została w całości wymordowana podczas powstania Tajpingów (1851-1864)<sup>74</sup>.

Siedzibą rodu była zawsze wieś często nosząca nazwę rodu, do którego należeli wszyscy jej mieszkańcy bądź znaczna ich większość<sup>75</sup>. Miasto jako ośrodek wspólnoty, autonomii i samorządności jest znane, w odniesieniu do dawnych czasów, tylko na Zachodzie. Wschód (łącznie z Rosją<sup>76</sup>) nie zna takich tradycji; miasto jest tam ośrodkiem władzy administracyjnej i/lub militarnej, w żadnym wypadku jako miejsce, w którym samorządni obywatele stanowią prawa i zasady konkurencji gospodarczej. W dawnych Chinach mieszkaniem wsi, który wieś opuszczał, np. kupiec czy, po egzaminach, mandaryn, otrzymywał wyciąg z ksiąg rodowych jako rodzaj dokumentu osobistego i nadal pozostawał pod jurysdykcją rodu<sup>77</sup>. Z tych powodów miasto nigdy nie było „ojczyzną”, a

---

<sup>71</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 87

<sup>72</sup> *ibidem*

<sup>73</sup> D. H. Perkins, *Przepisy prawa, więzi rodzinne oraz wschodnioazjatycki sposób prowadzenia interesów*; w: Harrison L.E., Huntington S.P. (red.), *Kultura ma znaczenie: jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 346-361

<sup>74</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 26

<sup>75</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 84

<sup>76</sup> Rosyjska *obszczina*, stanowiąca wspólnotę wiejską, utrzymała się aż do końca XIX w. Każdy członek wspólnoty zachowywał prawo do swojej części wspólnotowej własności (*nadzieł*) nawet, jeśli od dawna mieszkał w mieście.

<sup>77</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 87

zawsze typową „obczyzną” odmiennie niż dla członka średniowiecznej jeszcze zachodniej społeczności miejskiej, który osiedlając się w mieście, wchodził w nowy świat i zrywał wszelkie więzy łączące go ze wspólnotą wiejską. Chińskie miasto pozbawione było samorządu i było administrowane przez aparat urzędniczy (mandarynów)<sup>78</sup>, natomiast wieś rozporządzała wspólnotowym samorządem, wobec którego gubernator prowincji był najczęściej bezsilny. Oficjalna administracja cesarska pozostawała administracją okręgów miejskich, poza murami miast jej skuteczność była paraliżowana przez połączone więzami krwi związki rodów i samorząd wsi jako takiej. „<Miasto> oznaczało pozbawioną samorządu siedzibę mandarynów, <wieś> - wyposażoną w samorząd miejscowość bez mandarynów”<sup>79</sup>. Naturalnie wspólnoty wiejskie wypełniały zobowiązania wobec państwa, zwłaszcza w zakresie podatków i poboru rekruta, ale poza tymi zewnętrznymi zobowiązaniami były w pełni samorządne.

Te ewidentnie opozycyjne różnice stanowiły jeden z decydujących czynników odmiennej ewolucji Zachodu i konfucjańskiej Azji, zwłaszcza Chin. W przeszłości chińskie wspólnoty wiejskie przeciwstawiały się racjonalizmowi biurokracji centralnej i stanowiły siłę tradycjonalistyczną, a przy tym w części przynajmniej demokratyczną. W nowoczesnych warunkach gospodarowania wspólnoty te okazują się bazą być dla budowy i poszerzania współczesnych instytucji demokratycznych, które w Chinach tworzy się, jak dotąd, wyłącznie na poziomie lokalnym<sup>80</sup>.

W Japonii ewolucja wspólnot przebiegała odmiennie niż w Chinach i w wyraźnym kontraście w stosunku do odpowiednich instytucji na Zachodzie. Choć życie społeczne w Japonii oparte było od VI-VII w. na przenikających z Chin i Korei tradycjach konfucjańskich, to jednak wytwarzały się wyraźne odmienności w odniesieniu do Chin jako ojczyzny konfucjanizmu. Obok różnic w charakterze stosunków rodzinnych, o czym niżej, podkreślić należy przede wszystkim różnice w administracji państwa. W Chinach

---

<sup>78</sup> Dopiero w XIX w. miasta chińskie, jak Kanton, Szanghaj zaczęły się dopominać autonomicznych praw na wzór tych, którymi europejskie miasta szczyły się już w Średniowieczu.

<sup>79</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 88

<sup>80</sup> K. Gawlikowski, *Formowanie społeczeństwa obywatelskiego w Chinach w XX w.*, w: K. Gawlikowski, K. Tomala (red.), *Chiny: rozwój społeczeństwa i państwa na przełomie XX i XXI wieku*”, Trio, Warszawa 2002, s. 9-34. Zasluguje na uwagę fakt, że w Chinach nie ma nadal obywatelstwa ogólnochińskiego. Chińczyk jest obywatelem we własnej gminie. Poza nią nie załatwi żadnej sprawy w urzędzie, nie zarejestruje samochodu, nie przyjmą mu dziecka do szkoły. To stan trwający tysiąc lat!

władza urzędników-mandarynów („władza pióra”) była ośrodkiem politycznego racjonalizmu, który z respektem traktował zorganizowane siły tradycyjne w postaci rodów i wspólnot wiejskich. Chińska biurokracja administrowała państwem bez skłonności do złamania potęgi rodów i wspólnot terytorialnych opartych na strukturze rodowej, a tradycje rodzinne respektowała nawet, jeśli przeciwstawiły się one autorytetowi władzy centralnej.

W Japonii nie wykształciła się biurokracja państwowa o wpływach porównywalnych z Chinami wskutek większej jeszcze niż w Chinach potęgi rodów, które efektywnie przeciwstawiły się autorytetowi centralnej władzy cesarskiej uniemożliwiając racjonalną administrację państwową. Efektem przewagi arystokratycznych rodów (*daymio*) nad autorytetem władzy centralnej racjonalizującej, jak w Chinach stosunki społeczne i gospodarcze, było wykrystalizowanie się ośrodków autorytetu w prowincjach (*han*) i rywalizacja między nimi prowadząca do uformowania rządów wojskowych (*władza miecza* odmienna od chińskiej *władzy pióra*) jako podstawy administracji w Japonii. Ostatecznym rezultatem był specyficzny feudalizm japoński przypominający nieco feudalizm europejski z przyjęciem zasad wierności wasala wobec suwerena<sup>81</sup> i ustanowienie instytucji władzy zwierzchniej (nad arystokratycznymi rodami) w postaci *szogunatu* (*bakufu*; rządy z namiotu). Niezmiernie interesującym aspektem przemian obrazujących feudalną historię Japonii jest przetrwanie charyzmy rodu cesarskiego, którego nigdy nie usiłowano obalić ograniczając jednak jego rolę do czysto dekoracyjnych funkcji. Nie zdarzyło się w historii Japonii, jeśli wierzyć przekazom historycznym i wcześniejszej legendzie, by panująca dynastia się zmieniła od czasów legendarnego władcy Jimmu (660 r. p.n.e.), którego potomkiem ma być również obecny cesarz Akihito (2671 lat trwania dynastii)<sup>82</sup>. Jest to okoliczność niebywała w historii ustrojów państw. Oczywiście, wraz z *restauracją Meiji* przywrócono osobiste rządy cesarza nad krajem, a działo się to w okresie, kiedy na Zachodzie już dawno odchodzono od rządów osobistych w kierunku bezosobowych rządów prawa jako pewnych reguł

---

<sup>81</sup> Por. T. Takagi *Rycerze i samuraje, czyli porównanie bushido z etosem rycerskim średniowiecznej Europy*, Bydgoszcz, Diamond Books 2004; I. Nitobe, *Bushido. Dusza Japonii*, Bydgoszcz, Diamond Books 2008

<sup>82</sup> Z tej racji dzień 11 lutego, w którym Jimmu objął rządy na Japonią (660 p.n.e.) jest świętem narodowym Japonii.

ogólnych, do których najwyższa władza ma się również stosować. Jest to okoliczność, która bardzo mocno odróżnia charakter przemian japońskich od Zachodu u progu nowoczesności. Także ustanowienie państwowego kultu *shinto* zbiegało się w czasie z zachodnią sekularyzacją i rozdziałem państwa od kościoła. Japonia, sugeruje się tutaj, nie podążyła szlakiem Zachodu w ewolucji struktur rządu i administracji, choć w wielu innych obszarach cywilizacyjnych, jak organizacja poczty publicznej, armii, struktury gospodarczej imitowała wiernie wzorce zachodnie<sup>83</sup>.

Mimo, że rodzina w Japonii była, i jest otaczana czcią z zapewnieniem kultu przodków, podobnie jak w Chinach, to jednak Japończycy zupełnie odmiennie podchodzili do związków krwi. W japońskiej mentalności rodzina to niekoniecznie spokrewniona grupa osób<sup>84</sup>. Ważniejsze niż pokrewieństwo są względy praktyczne, jak uregulowanie stanu liczebnego rodziny czy jej funkcje ekonomiczne. Nie ma chyba kraju na świecie, który by z większą tolerancją niż Japończycy podchodził do problemu adopcji. Zwrócono już dawno temu<sup>85</sup> uwagę na fakt, że adopcja w dawnej Japonii stosowana była nie tylko w celu zapobieżenia wymieraniu rodzin z przerwaniem ciągłości kultu przodków, lecz również w celu normowania ich stanu liczebnego. W ramach sąsiedzkiej samopomocy oddawano dzieci rodzinom, które miały ich za mało bądź w ogóle mieć ich nie mogły. W rodzinach, w których nie było syna, starano się pozyskać go drogą adopcji w celu kontynuacji tradycji rodzinnej<sup>86</sup>. Z powodu rozpowszechnionych adopcji Chińczycy, dla których pokrewieństwo było najważniejsze, uznawali Japończyków za ludzi zdemoralizowanych<sup>87</sup>. W dawnej Japonii utrzymywał się nawet zwyczaj wykupywania 14-letnich dziewcząt przez administrację centralną (*szogunat*), która zapewniała im

---

<sup>83</sup> Por. L. Frederic *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868-1912)*, Warszawa, PIW 1988

<sup>84</sup> D. Notter, *Towards a Cultural Analysis of the Modern Family: Beyond the Revisionist Paradigm in Japanese Family Studies*, w: *International Journal of Japanese Sociology* 11,2002, s. 88-101

<sup>85</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot Warszawa 2003. Powołuje się ona na B. H. Chamberlaina, *Things Japanese*, London 1905, który dowodził, że japoński system rodzinny opierał się na relacjach ekonomicznych, co powodowało niezbędność adopcji np. subiekta przez kupca. Jednocześnie typowo japońskie poczucie przynależności do „grupy pracy” bierze górę nad poczuciem przynależności do rodziny.

<sup>86</sup> Taki adaptowany syn (*mukoyoshi*) wypełniał wszelkie obowiązki najstarszego syna i wypełniał wymagania związane z kultem przodków. Ten zwyczaj utrzymuje się nadal. Por. E. Kostowska-Watanabe, *Znalezione w tansu.....*

<sup>87</sup> F. Fukuyama, *Zaufanie.....*, s. 203. W Chinach zgodnie z klasycznym rytuałem adopcja mogła dojść do skutku jedynie w obrębie rodu. Por. M. Weber, *op. cit.*, s. 86

edukację w zakresie kobiecych talentów i umiejętności, by następnie kierować do herbaciarni w charakterze kurtyzan z korzyścią dla państwa. Po takiej służbie były odprowadzane z pewną sumą pieniędzy<sup>88</sup>.

Stosunki rodzinne w Japonii były zdeterminowane w znacznie większym stopniu niż w Chinach, przez strukturę społeczności pracowniczych, co wiązało się z nieobecnością w Japonii hydraulicznych instalacji irygacyjnych rozpowszechnionych na całym Wschodzie<sup>89</sup>. Japonię łączy z Zachodem dwa podobieństwa. Po pierwsze, oparcie rolnictwa jako pierwotnej gospodarki na opadach wód deszczowych, co wymagało jednak, w odróżnieniu od Zachodu, zaangażowania zbiorowości (*myo*) przy uprawie ryżu (*kultura pola ryżowego*, która wymagała solidniejszej i poszerzającej współpracy). Więż grupy pracowniczej była na tyle silna, że jej członkowie nosili do roku 1870<sup>90</sup> wspólne, zbiorowe nazwisko, które zmieniali w wypadku przeniesienia się do innego kolektywu. W Japonii związki oparte na pokrewieństwie, jak rodzina, ród miały już w dawnych czasach przeciwwagę w postaci zorganizowanych grup społecznych nie mających związku z więzami krwi. Nie oznacza to jednak, że wspólnota rodowa zatraciła, jak na Zachodzie, znaczenie. W Japonii rodzinne gospodarstwo domowe (*ie*), stanowiące najczęściej rodzinę i zarazem grupę produkcyjną (wchodzącą w skład szerszych grup pracy) było w niemniejszym stopniu niż w Chinach uświęcone z praktykowaniem kultu przodków, co do dziś w Japonii pozostało.

Po wtóre, czynnikiem upodabniającym ewolucję Japonii do Zachodu było ukształtowanie się związków wspartych na strukturze zależności pionowych (grupy pracownicze były związkami poziomymi), w których pan i wasal spojeni byli silnymi więzami zależności

---

<sup>88</sup> W. G. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie. Studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*, PWN, Warszawa 1995, s. 499

<sup>89</sup> O przedsięwzięciach irygacyjnych jako podstawie wschodniego despotyzmu zob. K. A. Wittfogel, *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, przekł. zbior., Toruń, Wyd. Adam Marszałek 2004.

<sup>90</sup> W roku 1870 (okres *Meiji*) władze zarządziły, że Japończycy mają sobie wybrać nazwisko, które już od tego czasu miało być dziedziczne. Przed tą zmianą istniały również nazwiska „rodzinne” czy „rodowe” wywodzące osobę od wspólnego przodka i te na ogół pozostały zachowane. Na uwagę zasługuje jednak, że już w dawnej Japonii oparta na wspólnej pracy grupa społeczna wyznaczała pozycję społeczną jednostki niezależnie od jej uwikłań rodzinnych. W wyniku „reformy nazwisk” Japończycy wybierali sobie brzmienie od nazwy miejsca, gdzie zamieszkiwali, grupy, w której pracowali, świątyni, z którą byli związani bądź ważnej osobistości, która im patronowała.



osobistej, potwierdzonej złożeniem ślubów o mistycznym charakterze. To stosunki lenne, stanowiące zarówno na Zachodzie, jak w Japonii (od końca XII do poł. XIX w.; w epokach *Kamakura*, *Muromachi*, *Azuchi-Momoyama* i *Edo*) kwintesencję feudalizmu z charakterystycznym dlań poczuciem honoru i wierności. Podobne procesy w Chinach zostały udaremnione przez patrymonialną monarchię dysponującą świetnie wykształconą administracją mandarynów. Dodatkowo przyjęty w Chinach system dziedziczenia majątku polegający na równym podziale wśród spadkobierców wbrew zasadzie majoratu, niszczył wielką własność ziemską arystokracji, która tym samym pozbawiona była znaczenia historycznego. Japoński feudalizm, podobnie jak europejski, sprzyjał więziom osobistym opartym na wspólnie wyznawanych wartościach (i interesach), a nie wspólnocie krwi. W odróżnieniu od Europy, która od XVI w. poczynając przekształcała więzi osobiste na związki bezosobowe oparte na regułach prawa i dobrowolnie zawieranych umowach, w Japonii tego rodzaju stosunki osobiste przetrwały w znacznej mierze nawet do obecnych czasów. W epoce *Meiji*, a i później, wraz z transferem zachodnich instrumentów cywilizacyjnych, nie następował proces substytucji dawnych zależności osobistych na stosunki bezosobowe, a ściśle rzecz ujmując, proces substytucji był ograniczony przez siłę dawnych tradycji i wspólnotowe powiązania. Wykształcone przez stulecia zachodnie abstrakcyjne reguły bezosobowe, jak prawo czy system sformalizowanych umów zostały przeszczepione do Japonii, nie niszczyły jednak i nadal nie niszczą wagi powiązań osobistych, jak ma to miejsce na Zachodzie od dawna. Jak w przeszłości samuraj pozostawał wierny swemu panu, tak obecnie pracownik korporacji pozostaje wierny swemu pracodawcy, a ten wykazuje pełne wrażliwości zainteresowanie losem pracownika.

Te uwagi odniesione do ewolucji wspólnoty na Zachodzie, w Chinach i Japonii należy zakończyć następującą konstatacją: w społeczeństwach azjatyckich wspólnota przetrwała, choć przecież nie w nienaruszonym stanie, na Zachodzie nie przetrwała bądź znajduje się w stanie szczątkowym. O takim przeciwstawnym biegu spraw zadecydował nie upowszechniony typ wspólnoty (rodowy w Azji, religijny w Europie), gdyż w Japonii zachowały, a nawet umocniły się wspólnoty pracownicze, czy szerzej, korporacyjne.

## 6. Konfucjańskie podstawy przedsięwzięć gospodarczych w Azji Wsch.

Konfucjanizm stanowi system etyki publicznej nałożony w pierwszym rzędzie na warstwę urzędników-literatów, ale w konsekwencji na całe społeczeństwo, ponieważ ten prąd nie ograniczał się do ekskluzywnego oddziaływania na wykształcone warstwy społeczeństwa. Wyjątkowa historyczna trwałość tego prądu powoduje, że zachowuje on siłę wierzeń porównywalną z systemem religijnym. Aspiracje konfucjańskie polegały na kształtowaniu władców, jak poddanych. Konfucjanizm formułuje zasady określające powinności życia, kształtowania relacji społecznych, rozumienia władzy i autorytetu, związków jednostki i społeczeństwa. Ten system zasad oddziaływał na wszystkich poddanych władzy centralnej, przede wszystkim jednak na literatów jako warstwę powołaną do kształtowania odpowiednich postaw wśród ludności. Prości ludzie obznajomieni byli ze stosunkowo prostymi regułami postępowania zróżnicowanymi stosownie do ich miejsca w hierarchii społecznej. Niemniej istnieje rodzaj dekalogu znanego jako „pięć powinności” wspólnego wszystkim wyznawcom konfucjanizmu.

W myśl zaleceń konfucjańskich władza ma być nieograniczona, ale zarazem powściągana, ma kierować się zrozumieniem i humanitaryzmem. Poddani winni są posłuszeństwo władzy, ale mogą też oczekiwać sprawiedliwego traktowania i podnoszenia poziomu życia. W zachodnim rozumieniu może to stanowić rodzaj umowy społecznej opartej na etyce wzajemnych zobowiązań. Władza i administracja mają obowiązki wobec społeczeństwa, ale też społeczeństwo ma obowiązki względem władzy<sup>91</sup>. Powody niechęci i buntów zaistnieją dopiero wówczas, gdy zasada wzajemnych zobowiązań zostaje złamana. Tak też się niekiedy dzieje, ale zarówno elity polityczne społeczeństw konfucjańskich, jak same społeczeństwa zgadzają się co do zasady i ta zgoda stanowi podstawę równowagi systemu społecznego. W funkcjonujące

---

<sup>91</sup> Jak stwierdza Tu Wei-ming, nacisk na przywództwo rządu jest uderzającym rysem kultury politycznej Azji Wschodniej. Wszechobjmujące przywództwo oznacza obowiązek „zapewnienia ludowi tego, co niezbędne, gwarantowania mu dostatku i edukowania go. Urzędnicy są traktowani nie tylko jako funkcjonariusze państwowi, ale także jako przywódcy i wychowawcy” Por. Tu Wei-ming, *A Confucian perspective on the rise of industrial East Asia*, w: Silke Krieger, Rolf Trautzettel (red.), *Confucianism and the modernization of China*, Mainz: Hase & Koehler, 1991, s. 35. Władza, która za wszystko odpowiada, powinna też o wszystkim wiedzieć. Informowanie władz jest, przeto, uznane za cnotę. Z kolei zaufanie jest rozumiane dwukierunkowo. Podwładni wierzą, że rządzący dbają o ich interesy, a zwierzchnicy mają przekonanie, że podwładni wypełniają swoje obowiązki. Zaufanie oznacza wypełnianie obowiązków i wiarę, że inni też je wypełniają. *Ibidem*, s. 29-41

relacje władzy i społeczeństwa wmontowane są pewne reguły moralne, zwłaszcza zasada wzajemnych zobowiązań, która, jak sama nazwa wskazuje, działa w obie strony. Z zachodniej perspektywy może się to wydawać słabym zabezpieczeniem przed arbitralnością jednej ze stron, zwłaszcza władzy, która ma zapewniony monopol na przymus. Na Zachodzie w podobne relacje wmontowywane były i są reguły prawne jako rodzaj zabezpieczeń przed zakusami władzy. Wyznaczały one ewolucję porządku politycznego w kierunku sprawnego mechanizmu. Rozwiązanie konfucjańskie kreuje państwo jako silnie zhierarchizowany byt organiczny oparty na respektowanych powinnościach stron.

Tak efektywnie działający system społeczny jest następstwem wdrażanej od niepamiętnych czasów doktryny, która zawiera elementy wychowawcze, socjotechniczne, polityczne i ekonomiczne, a jej zamierzeniem (efektywnym) jest właściwe uformowanie jednostki ludzkiej. Konfucjanizm wychodzi z założenia, że ludzie nie są z natury źli. Odznaczają się słabościami i wadami wynikłymi z niewłaściwego wychowania i wykształcenia. Te mankamenty da się usunąć przez odpowiednią socjalizację<sup>92</sup>. Istniejący wokół ludzi świat, zarówno społeczny, jak naturalny, jest taki, jaki jest, w każdym razie również nie jest on zły i należy się doń dostosować. Próby ulepszenia świata sprowadzić mogą tylko nieszczęścia, gdyż zaburzają harmonię jako stan przedustawny. W tym miejscu warto odnotować odmienną wizję konfucjańską, tym samym mentalności mieszkańca tego kręgu kulturowego z zachodnią mentalnością. W tej drugiej podkreśla się znieprawienie człowieka przez grzech (wersja chrześcijańska) bądź immanentne zło i egoizm (wersja Hobbesa i kontynuatorów). Z kolei świat zewnętrzny zasługuje na odrzucenie, ale też opanowanie, a nie dostosowanie się doń. To są zupełnie wykluczające się wizje człowieka i świata. Ich związek z rozwojem gospodarczym jest o tyle istotny, że w kręgu europejskim właściwa mu mentalność wytwarzała stan napięcia między człowiekiem i światem zewnętrznym i prowokowała do zmian. Napięcia tego rodzaju doprowadziły w efekcie do nieskrywanej chęci dominacji nad naturą, a w ostatecznych konsekwencjach do wolnej gospodarki rynkowej i kapitalizmu jako formalnej organizacji społeczno-gospodarczej z racjonalnym zakładem

---

<sup>92</sup> Y. Fung, *A History of Chinese Philosophy*, t. 1, Princeton 1983, s. 120-122

pracy najemnej u podłoża tej organizacji. W kręgu konfucjańskim napięcia podobne były nieznanne.

Konfucjanizm jako program wychowawczy nałożony na jednostki odniósł w historii systemów etycznych niebywały sukces, jeśli zważyć, że znakomita większość populacji poddanej jego oddziaływaniu stosuje się do jego zasad w życiu codziennym. A nie są to zasady, z którymi człowiek się po prostu rodzi, wymagają one przewyciężenia impulsów naturalnych. Filozofii konfucjańskiej udało się trwale ukształtować mentalność ludzi w opozycji do ich natury. Konfucjanizm oparł się na założeniu, że jeśli jednostce wdroży się należycie właściwe zasady moralne (*cnoty*), to zasady te stanowiąc będą stymulatory i przyczyny zachowań jednostki (funkcja regulacyjna). Takie założenie nie było obce myśli zachodniej poczynając od czasów greckich, kiedy uznawano, że cnota, dobro, sprawiedliwość winny być przewodnikami w życiu ludzi. Jest jednak pewna różnica. Greckie wskazania (arystotelesowskie, stoickie, platońskie) były adresowane do wyznawców szkół filozoficznych, a nie całego społeczeństwa. W tradycji greckiej, a później rzymskiej, nie udało się trwale zreformować postaw ludzkich. Sukces porównywalny z konfucjanizmem odniosło dopiero chrześcijaństwo, które determinowało sposób myślenia i motywacje jednostek przy poddaniu ich rygorom moralnym przez bardzo długi okres historyczny. Ale rebelia intelektualna przeciw chrześcijaństwu i ataki na Kościół doprowadziły do erozji jego wpływów. Tak się nie stało w wypadku konfucjanizmu, także w okresie nieprzeciętnie wysokiego tempa rozwoju społeczeństw poddanych jego wpływom. I jest to okoliczność godna uwagi. Wschodni adherenci nowoczesnych technologii i wzrostu gospodarczego nie porzucają na ogół dawnych wier powstałych przed tysiącami lat, raczej poszukują uzasadnień dla innowacji w tych wiarach.

Typowa postawa człowieka Zachodu podpowiada mu obecnie w wypadku akceptacji nowoczesnych prądów równoczesne odrzucenie starej tradycji religijnej. Choć warto zaznaczyć, że jeszcze przed stu laty zachodnie przedsięwzięcia gospodarcze miały na ogół za podstawę silną motywację chrześcijańską. Oznacza to, że jeszcze w tamtych czasach ludzie byli uformowani przez tradycyjne ograniczenia zawarte w chrześcijaństwie. Jednak w historii Zachodu zwyciężył ostatecznie nurt odwołujący się

do racjonalnej kalkulacji i interesów jako przyczyn uruchamiających działania jednostek. Czy należy przyjąć, że podobny los spotka konfucjanizm w zderzeniu z wymogami nowoczesnej gospodarki i organizacji? Jest to naturalnie możliwe, ale też mało prawdopodobne, jeśli, jak dotąd, nie ma zapowiedzi takich procesów. Rozwój gospodarczy w obu kręgach kulturowych oparty jest na zgoła odmiennych fundamentach kulturowych, i, co warto tym bardziej podkreślić, odmiennych postawach wobec przekazanych fundamentów, przeciwnym stosunku do odziedziczonej tradycji.

Konfucjanizm nie jest jedynym systemem wierzeń (jako etyka publiczna i teoria społeczna zarazem) przyjmowanym przez ludność Azji Wsch. W każdym z krajów regionu zachowują swoją siłę miejscowe wierzenia powiązane, a w każdym razie niesprzeczne z konfucjanizmem. W tradycyjnych Chinach bardziej rygorystycznie rozdzielano religię państwową (konfucjanizm) i ludową (taoizm, buddyzm). Cesarz był jednak uznawany za najwyższego kapłana wszystkich religii chińskich w imię jedności wierzeń i państwa. To sytuacja jaskrawo odmienna w porównaniu z tradycyjną Europą, gdzie tylko jedna religia wyznawana była zarówno przez władców i lud, nie istniała jednak jedność Kościoła i państwa, a siły te nawzajem się ograniczały.

Zalecany przez konfucjanistów porządek społeczny opiera się na hierarchii. Zwykło się przeciwstawiać hierarchiczny typ porządku ukształtowanemu na Zachodzie porządkowi opartemu na równości ludzi. Te opozycyjne rozstrzygnięcia mają swoją wagę w przyjmowanym porządku prawnym i systemie obyczajów, etykiety i rytuałów. Nacisk na hierarchię powoduje koncentrację na obowiązkach osób umieszczonych wysoko na drabinie hierarchicznej, którym zaleca się powściągliwość w korzystaniu z przywilejów wysokiej pozycji. Podobnie rzeczy wyglądały w Europie, gdy istniał jeszcze porządek hierarchiczny, a sztywna etykieta dworska czy kodeks gentlemana przypominały rytuały konfucjańsko usposobionych literatów, ale i całego społeczeństwa, kształtując i upowszechniając „wzór człowieka wytwornego”. To znowu różnica z Zachodem w zakresie społecznego rozpowszechniania się obyczajów dobrego wychowania i etykiety. W konfucjańskim obrazie świata uznaje się przestrzeganie obowiązków wynikających z hierarchii społecznej, a także zachowywanie tradycji za podstawowy warunek porządku

w społeczeństwie i osiągnięcia pokoju na świecie. Dlatego nałożenie uznanych zasad na całość populacji, a nie tylko na kręgi elit, uznaje się za niezbędne.

Normy zachowań wynikające z obyczajności, na ogół bardzo precyzyjne, obejmujące gesty, ubiór, mimikę twarzy itp. stanowią pierwszorzędą część wiedzy praktycznej, wobec której wiedza techniczna czy ekonomiczna posiada znaczenie drugorzędne. Wyraża się to choćby w relacjach między administracją a podmiotami gospodarczymi. Prośby (wytyczne) do firm kierowane przez urzędników administracji nie są obarczone zwykle żadnymi sankcjami czy konsekwencjami. Jednakże przedsiębiorcy starają się na ogół respektować te apele z uwagi na akceptowaną hierarchię (władza - obywatel), a także nie chcą się odmową narazić się na brak życzliwości i utrudnienia ze strony administracji. W relacjach rodzinnych władza głowy rodu jest niekwestionowana nawet wówczas, gdy schodzi z „drogi cnoty” i niewłaściwie interpretuje „zasady niebiańskiego porządku”.

Obecny chiński system gospodarczy jest w warstwie motywacyjnej dostosowany do zaleceń konfucjańskich, jeśli nie oparty na wzorach konfucjańskich odwołujących się zwłaszcza do dominacji rodów. Wprawdzie w systemie tym mieszczą się także zachodnie, ponadnarodowe korporacje prowadzące w Chinach działalność przetwórczą i tym trudno byłoby im imputować konfucjańską etykę gospodarczą, muszą one jednak przystosować się do reguł systemu, który funkcjonuje na zasadach wolnej gospodarki, ale ma też wmontowane reguły w relacjach władza – przedsiębiorstwa. Siły rdzennie chińskich organizacji gospodarczych sięgają tak daleko, jak daleko sięgają regulowane zasadami szacunku związki osobiste. W przeciwieństwie do bezosobowych reguł zachodnich, chiński biznes czerpie najsilniejsze motywacje z przyrodzonych związków osobistych, rodzinnych i pochodnych. Mentalność ekonomiczna Chińczyków wykazuje tendencje do nieustannego przywiązywania jednostki do członków ich rodu oraz ludzi połączonych z nią więzami podobnymi do rodowych, w każdym razie do „osób”, a nie „zadań rzeczowych”. Zaufanie, podstawa relacji gospodarczych, opiera się zawsze na pokrewieństwie lub czysto osobistych kontaktach o podobnym charakterze. Jest to typowe dla biznesu chińskiego na kontynencie, na Tajwanie, w Hongkongu, Singapurze i wśród diaspor chińskich w Malezji, Tajlandii czy Indonezji.

Można twierdzić, że zaufanie w interesach, bądź, jak się dziś ten fenomen określa, kapitał społeczny, ograniczony do relatywnie wąskiego kręgu rodowego bądź pochodnych stosunków osobistych jak terytorialna łączność, edukacja w tych samych szkołach itp. redukuje potencje gospodarcze, które oparte na szerszej podstawie (jak wspólnota wiary u dawnych purytanów) mogłyby przynieść większe korzyści kontrahentom i krajowi. A jednak oparcie zaufania na tak wąskiej podstawie (*guanxi*) owocuje niebywałymi sukcesami chińskich firm i chińskiej przedsiębiorczości, a chińska nacja prawdopodobnie lokuje się obecnie na pierwszym miejscu w świecie w zakresie umiejętności gospodarczych. Relatywną siłę tych umiejętności można najlepiej rozpoznać w środowiskach mieszanych, gdzie Chińczycy zamieszkują wraz z innymi, większościowymi nacjami. W Tajlandii, na Filipinach i w Indonezji Chińczycy stanowią odpowiednio 3, 4 i 4%, ale kontrolują odpowiednio 90, 68 i 75% gospodarek tych krajów! Ludność chińska w Malezji stanowi 35% ludności ogółem, ale kontroluje 61% gospodarki kraju. W Singapurze: 77% i 81% odpowiednio<sup>93</sup>. W przeszłości podobnej skali rolę w gospodarkach krajów osiedlenia odgrywali Żydzi, z pewnością jednak ich dominacja w tych gospodarkach (jeśli w ogóle jest to obliczalne obecnie) nie zbliżała się do stopnia obecnej penetracji różnych krajów przez chiński kapitał rodzinny. A Żydzi identyfikowali się w interesach gospodarczych z szerszą niż Chińczycy wspólnotą wiary i pochodzenia etnicznego.

Zgodnie z teorią Maxa Webera kapitalizm nie mógł samoczynnie rozwinąć się w krajach konfucjańskich, głównie ze względu na zachowawczy charakter tej filozofii. Kapitalizm został przejęty od kultury zachodniej, przy czym rozwinął się w specyficzny sposób zachowując wiele elementów tradycji feudalnej, w tym wspólnoty oparte na więziach osobistych. W swoim studium o taoizmie i konfucjanizmie Weber zapisał, że „Chińczycy zdołaliby wedle wszelkiego prawdopodobieństwa równie dobrze, a przypuszczalnie nawet lepiej niż Japończycy, przyswoić sobie kapitalizm technicznie i ekonomicznie w pełni już rozwinięty na obszarze cywilizacji nowożytnej”<sup>94</sup>. Wyraził swoje, często w tym studium przywoływane, przekonanie, że w Chinach mało prawdopodobne było

---

<sup>93</sup> Wszystkie dane dla roku 1994 wg *Rocznika ekonomii emigrantów chińskich*. Cyt. za: Haesung Lee, *Kapitalizm konfucjański. Koreańska droga rozwoju*, Toruń 2011, W. Adam Marszałek, s. 231

<sup>94</sup> M. Weber, *op. cit.*, s. 198

stworzenie kapitalizmu z powodu blokad kulturowych nakładanych przez konfucjanizm i, w większym jeszcze stopniu, przez taoizm, ale asymilacja zachodniego wynalazku, jakim był kapitalizm i dostosowanie go do potrzeb kraju i jego mieszkańców wymagały tylko pewnych zmian w doktrynie konfucjańskiej i strukturze społecznej, co nie prowadziło do utraty tożsamości. Wprowadzone i zinternalizowane zmiany (np. potępienie handlarzy, prymat służby publicznej wobec aktywności gospodarczej itp., od których należało odejść) otwierały przed społeczeństwami konfucjańskimi wspaniałe perspektywy rozwoju, jeśli uwzględnić inne składniki mentalności konfucjańskiej, jak etos pracy, kult oszczędności, nawyk zdobywania wiedzy, przewaga zobowiązań nad uprawnieniami jednostki itp. Konfucjanizm nadawał się świetnie do uzasadnienia wysiłku mającego na celu budowę nowoczesnego społeczeństwa, choć sam był pogrążony w „czcigodnej tradycji”, dla której do dziś żywi niekłamany szacunek. Okoliczności historyczne spowodowały, że na początku gospodarczą siłę tradycji konfucjańskich wykorzystała wyłącznie Japonia. Na sukces pozostałych krajów kręgu konfucjańskiego należało czekać prawie sto lat, ale sukces gospodarczy tych krajów jest niewątpliwy i jest podbudowany właśnie dziedzictwem kulturowym konfucjanizmu.

Znacznie wcześniejszy start Japonii w procesach industrializacyjnych i modernizacyjnych nie daje się łatwo wyjaśnić. Japonia zawsze wykazywała własną specyfikę i specyfikę tę, zresztą podkreślała, względem procesów zachodzących na obszarach chińskich (sinocentrycznych) i w Korei. Wyjaśnienie udanego awansu cywilizacyjnego Japonii nie jest istotne w miejscu, gdzie gromadzi się argumenty na rzecz konfucjańskiego uzasadnienia modernizacji. Warto jednak wskazać na ukształtowanie się w Japonii, w odróżnieniu zwłaszcza od Chin, silnej wspólnoty narodowej (wobec ekspansji zachodniej), której powstanie miało uzasadnienie w opisywanych powyżej procesach substytucji więzi pokrewieństwa na wertykalną więź feudalną łączącą seniora i wasala (*daymio i samuraja*). Jeśli do siły tych więzi dodać ducha *bushido* wymagającego od jednostki bezwzględnego poświęcenia się dla dobra pana i interesu zbiorowego<sup>95</sup>, to zrozumiemy charakter narodowy Japończyków, który

---

<sup>95</sup> Uzasadnieniem kodeksu *bushido* był pierwotnie buddyzm *zen*, ale w okresie *Edo*, gdy konfucjaniści stali się urzędowymi ideologami i moralistami, „droga wojownika” zaczęła być utożsamiana z konfucjańskimi zasadami pięciu powinności i pięciu cnót, a więc konfucjańskim ideałem człowieka szlachetnego.



manifestuje się zarówno w postawach wobec zbiorowości-narodu, jak też w pracy dla firmy-wspólnoty (*kaisha*). Ta wywodząca się z samurajskiej moralności postawa była od czasu *Meiji* (za pośrednictwem szkoły, prasy, *shintō*), inaczej niż etos rycerski w średniowiecznej Europie, udziałem całego społeczeństwa, na które samurajskie poczucie honoru, wierności i oddania, oddziaływało. To była podstawa formowania się narodu przeciwstawiającego się zewnętrznej ekspansji. Ten naród (wspólnota) uznał, że w celu unowocześnienia się (modernizacji) należy przyjąć cywilizacyjne zdobycze zachodnie trzymając się zarazem własnych wartości kulturowych w zgodzie z hasłem *japoński duch – zachodnia technologia*<sup>96</sup>, choć od początku nie było jasne rozdzielenie ducha i technologii. Japonia w każdym razie wybiła się na suwerenność narodową i gospodarczą dzięki sile więzów opartych na pracy i terytorium, wykraczających, zatem, poza więzy pokrewieństwa. Siła Japonii w tym procesie, od ery *Meiji*, przejawiała się w konserwatyźmie z wchłanianiem przychodzących z zewnątrz innowacji, przywiązaniu do tradycji, dominacji ducha nad materią i ograniczeniu praw jednostki, której działania, zgodnie z konfucjańskim obrazem świata, mogą zaburzyć ład kosmiczny. Japończycy stali się narodem industrialnym, ale, w odróżnieniu od Zachodu, z przeświadczeniem o sile własnych tradycji, poczucia obowiązku i z przywiązaniem do maksymy, aby na „ciele i duchu nie wyrastała rdza”, która niszczy miecz, jeśli jego posiadacz nie dba o blask ostrza. Japończyk silnie przywiązany do odpowiedzialności za skutki swych czynów, czynny w życiu codziennym i aktywności gospodarczej, dba o to, aby rdza na ciele i duchu się nie pojawiła. I to jest moralna strona japońskiej aktywności gospodarczej.

Bardziej familiarne społeczeństwo chińskie nie znalazło dobrej odpowiedzi w nadarzającej się okazji końca wieku XIX. Brak było występujących w Japonii podstaw tworzenia się jednorodnego narodu chińskiego. W odróżnieniu od Japonii, gdzie obowiązek wobec cesarza jako ostoi jedności narodowej był na pierwszym miejscu i w sytuacji sprzeczności między obowiązkiem rodzinnym a obowiązkiem wobec cesarza (zbiorowości) należało wybrać ten drugi, w Chinach więź rodzinna stała i stoi nadal na

---

<sup>96</sup> Podobnie brzmiące hasła przyjęte zostały później w krajach wchodzących na drogę modernizacji: w Korei *moralna droga Wschodu w zachodnim opakowaniu* czy w Chinach *chińskie ciało w zachodnim ubraniu*. Haesung Lee, *op. cit.*, s. 203-204

miejscu najwyższym, a obowiązki wobec rodziców nieusuwalne niezależnie od tego, czy rodzice są tego warci; zgodnie z japońską tradycją ojciec rodziny mógł pozbawić najstarszego syna prawa do sukcesji, jeśli okazał się tego niegodny. To była przeszkoda w kształtowaniu się więzi wykraczających ponad strukturę rodową i wytworzeniu takiej reakcji na ekspansję Zachodu, jaka miała miejsce w Japonii w epoce *Meiji*. Ponadto w Chinach sprawna i potężna administracja, której nie było w Japonii w przededniu zmian, słusznie czuła się zagrożona przez planowane w końcu XIX w. reformy (*Reformy Studej*). Jej interes stanowił podpowiadał przeciwstawienie się jakimkolwiek zmianom w funkcjonowaniu porządku społecznego.

Naturalnie w obecnych czasach, po ogłoszeniu *Programu Czterech Modernizacji* przez Deng Xiaopinga (1978) relacje władzy administracyjnej i podmiotów gospodarczych zmieniły się o tyle, że administracja ma służyć rozwojowi gospodarczemu i, na tej drodze, podnoszeniu poziomu życia rodzin, co jest właśnie zgodne z duchem konfucjanizmu<sup>97</sup>. Przed realizowaną obecnie modernizacją toczyły się w chińskiej partii komunistycznej namiętne spory o sposób modernizowania kraju. Stawiane były pytania nie prowadzące zwykle do rozstrzygnięć, czy podstawą programu modernizacji ma być rolnictwo czy przemysł, socjalizm czy kapitalizm, chińska tradycja czy zachodnie wzory. Deng Xiaoping zakończył te spory odgórnymi rozstrzygnięciami. Od tego czasu Chiny rozwijają się w szybkim tempie opierając ten rozwój na mechanizmach wolnego rynku. Istnieją powody do sądu, że podstawową siłą motywacyjną chińskich przedsiębiorców nie jest racjonalna kalkulacja, lecz tradycyjny konfucjanizm, a same przedsiębiorstwa (pomijając przedsiębiorstwa rządowe, które już należą do największych przedsięwzięć w światowej gospodarce) tworzą się na bazie stosunków osobistych, głównie rodowych.

---

<sup>97</sup> Obecnie Chiny przechodzą przez etap modernizacji, bądź, jak ujmują to władze, „czterech modernizacji”. Porządek polityczny nie wykazuje żadnych oznak demokracji, a mimo to Chińczycy są zadowoleni ze swego rządu (89% wobec 20-50% w Europie) i stanu państwa (83%) według badań *Pew Research Center* z 2007. Ponad 80% Chińczyków optymistycznie spogląda w przyszłość.

## 7. Wspólnota w japońskim systemie przemysłowym

Użytecznym sposobem postrzegania społeczeństwa japońskiego jest uwzględnienie, za radą jego wybitnej badaczki, Chie Nakane, kontekstualnego charakteru tego społeczeństwa i jego kultury. Nakane odróżnia atrybuty, które mogą łączyć różne jednostki na zasadzie podobieństwa i kontekst społeczny, w którym jednostki żyją. Atrybuty, czyli podobne cechy jednostek łączą je w grupy oparte na tym podobieństwie. Kontekst sytuacyjny zbliża jednostki o różnych atrybutach wytwarzając w nich poczucie odrębności od środowiska zewnętrznego. Takim kontekstem łączącym ludzi może być sąsiedztwo czy wspólnie zorganizowana praca. Właśnie środowisko pracy jest w świadomości Japończyków najważniejszym kontekstem sytuacyjnym wytwarzającym poczucie wspólnoty. Tradycyjna kultura uprawy ryżu wymagała harmonizacji i kooperacji między członkami grupy pracowniczej, w której przystosowanie się jednostki do zespołu traktowane było jako norma społeczna. To się przeniosło na relacje pracownika z zatrudniającą go firmą (*kaisha*). Zarówno w tradycyjnym, jak, tym bardziej, w uprzemysłowionym społeczeństwie japońskim, pełna oddania praca nie dawała się pogodzić z normami życia rodzinnego. Bezkompromisowe poświęcenie prywatnego życia rodzinnego dla zbiorowości w Japonii przetrwało, a siła więzów pokrewieństwa została mocno osłabiona przez więzi „kontekstu” związane z pracą<sup>98</sup>.

Pracownicza grupa oparta na kontekście sytuacyjnym jest w porównaniu z grupą opartą na pokrewieństwie tworem sztucznym, stąd też dążenie do zacieśnienia więzi w celu wytworzenia poczucia jedności wśród członków o różnych atrybutach. Jedność umacnia się w rywalizacji wobec innych grup pracowniczych, prowadzi do ukształtowania się związku emocjonalnego, powstania wewnętrznego systemu wiążących norm i ograniczenia autonomii jednostki w grupie. Większość problemów życia jednostki, w tym problemy rodzinne, rozstrzygane są wewnątrz kontekstu.

Japońska firma, zwłaszcza duża firma, to świat wspólnoty (*kyodotai – Gemeinschaft*, jak to określa Masumi Tsuda<sup>99</sup>). Wprawdzie firma taka przypomina w swoim

---

<sup>98</sup> Ch. Nakane, *Japanese Society*, London 1983.

<sup>99</sup> M. Tsuda, *Japoński styl zarządzania – zasady i system*, w: (red. Elżbieta Kostowska-Watanabe, Akihiro Ishikawa), *Sekret japońskiego sukcesu*, Warszawa 1990 WP, s. 28

funkcjonowaniu zewnętrznym firmę zachodnią, ale różnic jest sporo w wewnętrznym porządku firmy. Różnice te oddają antagonizujące określenia wspólnoty i zrzeszenia. W świecie zachodnim jednostka funkcjonuje poza wspólnotowym kontekstem. Firma jest dla niej miejscem pracy, z którym utożsamia się mniej niż z wykonywanym zawodem. Dla Japończyka to właśnie tożsamość zawodowa jest niejasna, utożsamia się on z firmą, w której zresztą wykonuje różne zawody w okresie swojej kariery w organizacji. Pracownik poświęca się dla firmy, lecz, z drugiej strony, firma dba o pracownika. Jedność jest podbudowana elementami religijnymi, jak świątynie *kami* w korporacjach.

Ustrój wewnętrzny japońskiej firmy ukształtował się na bazie dojrzałego kapitalizmu, ale z poważnym udziałem starych tradycji zakorzenionych w konfucjanizmie, które w toku rozwoju nie były niszczone, choć naturalnie ulegały zmianom. Historycznie podobny do europejskiego japoński feudalizm w znacznej mierze przechował się w ustroju wielkiej korporacji do tego stopnia, że jeszcze do niedawna stosunki pracy w jednej firmie przechodziły z ojca na syna. Wytwarza to ducha służby i wierności. Oczywiście samodzielnie podjęta decyzja o zmianie pracy jest interpretowana, jak zdrada. Przedsiębiorstwo pojmowane jako wielka rodzina, która wytwarza w świadomości japońskiej obraz dawnej *ie*<sup>100</sup>, angażuje także własną rodzinę pracownika, co poszerza jego relacje z firmą, a w systemie stawek wynagrodzeń brany jest pod uwagę stan rodzinny pracownika. Nowi pracownicy są w firmie witani w stylu ceremonialnym, z udziałem rodziców, którym zarząd dziękując za ich wychowanie, oznajmia: „teraz my zajmiemy się Waszymi dziećmi. My będziemy ich rodziną”<sup>101</sup>. System płac oparty na stażu pracy w firmie (zasada senioratu) i „dożywotnie zatrudnienie” są rodzajem nagrody za lojalność i integrację z grupą. Przedsiębiorstwo organizuje imprezy integracyjne, buduje osiedla mieszkaniowe, tworzy wewnętrzną służbę zdrowia, ośrodki rekreacyjne, usługi emerytalne. Firma nastawiona jest na zaspokajanie niemal wszystkich potrzeb pracowników z zapewnieniem atmosfery „bezpośredniej bliskości”. Pracownicy

---

<sup>100</sup> K. Konecki, *Kultura organizacyjna japońskich przedsiębiorstw przemysłowych – studium socjologiczne*, Łódź, WUŁ 1994

<sup>101</sup> M. Charkiewicz *Zarządzanie zasobami ludzkimi w Japonii*, w: M. Aluchna, P. Płoszajski (red.), *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, Warszawa, SGH 2008, s. 74

rozmawiają ze sobą o własnych problemach rodzinnych, dzielą się problemami uczuciowymi, zarządy pamiętają o pracownikach przy okazji ślubów, narodzin, śmierci.

Powyższe uwagi obrazują wagę „kontekstu pracy” dla pracowników japońskich, dla których firma stanowi wspólnotę, z którą się bezwzględnie utożsamiają i z którą utrzymują silniejsze związki niż z własną rodziną. Firma jest „ciałem pośredniczącym” pomiędzy rodziną a rządem. Nie ma takiego odpowiednika w stosunkach przemysłowych na Zachodzie. Japoński system był tworzony już w okresie *Meiji*, kiedy firmy poszukiwały stałych i „wiernych” pracowników. Nie było wówczas o to łatwo, gdyż „wędrujący rzemieślnicy” pozbawieni byli zwyczaju zatrudniania się na stałe<sup>102</sup>. Firmy poszukiwały sposobu związania pracownika z miejscem pracy i tak się narodził system „dożywotniego zatrudnienia”, utrzymywany we wcześniejszych konglomeratach przemysłowych *zaibatsu*, jak i w obecnych *keiretsu*<sup>103</sup>. Po II wojnie Japończycy świadomie przyjęli model zarządzania nakierowany na interes gospodarki narodowej jako całości (co bywa sprzeczne z interesem prywatnych posiadaczy) oraz na pracowników jako fundament pomyślności gospodarczej („kapitalizm pracowniczy”). Sformułowano wówczas pogląd, że interesy pracowników są ważniejsze niż interesy akcjonariuszy<sup>104</sup>, a samo prywatne przedsiębiorstwo jest publiczną instytucją społeczną z przyjęciem zasady oznajmiającej, że zysk kapitalisty ma się przyczyniać do dobrobytu społecznego<sup>105</sup>. Dotąd prymat interesu pracownika nad interesem akcjonariusza jest utrzymywany, co z zachodniej perspektywy jest niezrozumiałe.

Podjęte pod naciskiem amerykańskim reformy struktury gospodarczej prowadzące do usunięcia *zaibatsu* ominęły sektor finansowy. To pominięcie stało się bazą dla powstania podobnej struktury *keiretsu*, ponieważ banki zaczęły gromadzić wokół siebie firmy

---

<sup>102</sup> M. Aoki, *Decentralization – Centralization in Japanese Organization: A Duality Principle*. w: S. Kumon, H. Rosovsky (ed.), *The Japanese Political Economy*, vol. 3. Stanford Uni. Press 1992, s. 143

<sup>103</sup> Yoshitaka Suzuki dowodzi, że wykształcone w okresie przedwojennym zasady „dożywotniego zatrudnienia” i senioralnego systemu wynagrodzeń sprzyjały tworzeniu się wielkich grup przemysłowych w latach 50’ i 60’ XX w. Następnie grupy te umocniły przyjęte zasady. Y. Suzuki, *Japanese Management Structures 1920-1980*, London Macmillan 1991, s. 324-325

<sup>104</sup> E. Sasakibara, *Beyond Capitalism. The Japanese Model of Market Economics*, University Press of America 1993. s. 106, 122

<sup>105</sup> K. Konecki, *W japońskiej fabryce – społeczne i kulturowe aspekty pracy i organizacji przedsiębiorstwa*, Łódź, WUŁ 1992; s. 10

korzystające z ich kredytów<sup>106</sup>. Z prawnego punktu widzenia japońskie firmy wchodzące w skład *keiretsu* to podmioty niezależne, najczęściej notowane na giełdzie tokijskiej. *Keiretsu* to instytucja nieformalna i właściwie niezgodna z ustawą antymonopolową wprowadzoną na wzór amerykańskiej w okresie okupacji Japonii. Jest to właściwie nieformalna sieć powiązań prywatnych firm o takiej strukturze, jaka jest najbardziej korzystna z perspektywy całej gospodarki narodowej i społeczeństwa<sup>107</sup>.

Pewien rodzaj autonomii przedsiębiorstwa względem tytułów własności (m. in. wysokość dywidend jest znacznie niższa niż w USA) niesie z sobą dalsze konsekwencje. Przedsiębiorstwa posiadają znaczny stopień niezależności od właścicieli kapitału, co powoduje preferencje dla długoterminowej strategii wzrostu udziału na rynku w miejsce krótkoterminowej orientacji na zysk. Przedsiębiorstwa przyjmują jako podstawową miarę jakości zarządzania udziały w opanowaniu rynku. W ten sposób budują one swoją pozycję gospodarczą zarówno na rynku japońskim, jak za granicą. Względna autonomia od posiadaczy kapitału to także przyczyna niskiej rozpiętości płac pomiędzy szczeblami hierarchii. Płace prezesów firm nie różnią się od płac robotników tak wyraźnie, jak ma to miejsce w firmach zachodnich, zwłaszcza amerykańskich.

*Keiretsu* tworzy wewnętrzny rynek towarów, usług, kredytu i pracy<sup>108</sup>. Na rynek ten oddziałują tylko w niewielkim stopniu zewnętrzne mechanizmy rynkowe. Firma wchodząca w skład *keiretsu* zaciąga pożyczki w banku kierującym korporacją, dostawcy i odbiorcy są wewnętrznie powiązani, firma dystrybucyjna handluje wyłącznie towarami i usługami korporacji, rotacja na stanowiskach pracy odbywa się również w ramach korporacji. To różnice najbardziej widoczne między kapitalizmem japońskim i zachodnim. Korporacje *keiretsu* tworzą autonomiczne organizmy wewnątrz struktury gospodarczej. Rynek kredytu, produkcji, handlu czy pracy jest zamknięty w tych organizmach. Pole konkurencji jest naturalnie w ten sposób ograniczone. Z perspektywy przyjętej na Zachodzie teorii makroekonomicznej japońska struktura gospodarcza powinna być mniej efektywna. A jednak swoją efektywnością przewyższa gospodarki

---

<sup>106</sup> E. Sasakibara, *Beyond Capitalism...*, s. 113-117

<sup>107</sup> M. Tsuda, *Japoński styl zarządzania...*, s. 21

<sup>108</sup> Opis *keiretsu* zob. K. Miyashita, D. W. Russell, *Keiretsu: inside the hidden Japanese conglomerates* New York, McGraw-Hill 1994

zachodnie. Trudno ten fenomen wyjaśnić odwołując się wyłącznie do czynników natury gospodarczej. Sugeruje się w tym miejscu wyjaśnienie odwołujące się do czynników kulturowych. Silna wspólnota gospodarcza, jaką jest *keiretsu*, wytwarza klimat sprzyjający osiągnięciom pomimo braku ogólnonarodowych rynków. Japoński pracownik stara się być innowacyjny w interesie swojej firmy, wobec której czuje się zobowiązany. Podobnej skłonności do innowacji i usprawnień nie wykazują, w opinii japońskich menadżerów, pracownicy zatrudnieni w japońskich firmach za granicą<sup>109</sup>. Ich ogólna efektywność jest o 1/5 niższa w porównaniu z pracownikami japońskimi w Japonii<sup>110</sup>.

Mniej widoczne różnice zachodzą w relacjach pomiędzy partnerami *keiretsu*. Praktyką japońskich firm jest współpraca w ramach stabilnej sieci opartej na powiązaniach nieformalnych, a nie na prawnych regułach umów. Partnerzy, zarówno w *keiretsu* pionowych, jak poziomych, są włączeni do kręgu zaufania jako podstawy dokonywanych transakcji. Związki w sieci nie opierają się przede wszystkim na zawartych umowach, lecz na tradycyjnej lojalności i gotowości do kompromisów, a także do wzajemnej pomocy w wypadku kłopotów któregoś z uczestników sieci<sup>111</sup>. Duch wspólnoty i współpracy ma swoją cenę transakcyjną nawet, jeśli firmie wiodącej opłacałoby się w terminach krótkoterminowych zmienić dostawcę podzespołów do produkcji finalnej. Uczestnicy sieci reprezentują interes oparty na silnie zinternalizowanych wzajemnych zobowiązaniach. Japońskie firmy nie poszukują okazji do zawierania najbardziej korzystnych transakcji, lecz polegają na związkach z firmami, którym można zaufać na podstawie dotychczasowych doświadczeń. Ta tradycja ma swoją cenę rynkową. Wielka firma, jak Toyota, nie musi przejmować swoich poddostawców, jak robią to amerykańskie i europejskie firmy motoryzacyjne dla zapewnienia stabilności dostaw. Toyota może polegać na gwarancjach współpracy opartych na wzajemnych zobowiązaniach, których nie wypada łamać. To element „feudalnej” wierności i przywiązania, nie bez znaczenia dla współczesnych kosztów transakcyjnych.

---

<sup>109</sup> K. Koike, *Ukryte źródła japońskiej pracowitości*, w: ... *Sekret japońskiego sukcesu*..., s. 44

<sup>110</sup> M. Charkiewicz *Zarządzanie zasobami ludzkimi w Japonii*; *op. cit.* s. 109

<sup>111</sup> Kiedy firmie Toyo Kogyo (Mazda) zagrażało bankructwo, z pomocą pospieszyło Sumitomo-*keiretsu*. Dla ratowania Chryslera niezbędna była pomoc rządu amerykańskiego. amerykańskiego. F. Fukuyama, *Zaufanie*...s. 230

Strukturę powiązań wzmacnia nadzwyczajna lojalność pracowników i ich rodzin wobec produktów danej grupy przemysłowej. Pracownicy i ich rodziny nabywają przede wszystkim bądź prawie wyłącznie produkty tej grupy, jak samochody, kosmetyki, piwo, polisy ubezpieczeniowe itp. niezależnie od wielkości firmy określanej w Japonii mianem pierwszej, drugiej, trzeciej i czwartej wody odpowiednio do wielkości. Te zwyczaje umacniają ducha wspólnoty.

Nieformalne rozstrzygnięcia wywodzące się ze zwyczaju, moralnych zobowiązań czy poszukiwań drogą prób i błędów są powszechniejsze i bardziej istotne niż dziedziny uregulowane aktem prawnym. W japońskiej fabryce czy biurze pracownik nie dysponuje szczegółowym i precyzyjnym zakresem obowiązków. Zwyczajowo pracownicy podejmują obowiązki dyktowane potrzebami organizacji, formalne przepisy okazują się zbędne<sup>112</sup>. Nie występują szczegółowe regulaminy pracy czy instrukcje robocze<sup>113</sup>. Żadne z najważniejszych japońskich innowacji z zakresu współuczestnictwa załóg i demokracji przemysłowej nie powstało z mocy prawa; ani system wspólnych konsultacji, działalność grup autonomicznych, system *ringi* czy pracowniczych pakietów akcji<sup>114</sup>. Także czas pracy jest regulowany wewnętrznym poczuciem obowiązku, a nie sformalizowanymi przepisami<sup>115</sup>. Wszystkie rodziły się spontanicznie, a wyrastały z tradycji wzajemnych zobowiązań. Poszczególnym aktorom w gospodarce nie jest niezbędna powaga prawa, lecz dobra wola i wzajemne zobowiązania. To przewaga tradycyjnego obyczaju nad sformalizowaną regulacją. Siła związku tkwi nie w formule prawnej, lecz w spontanicznym zobowiązaniu. Domaganie się dlań sformułowania pisemnego byłoby nietaktem.

Hierarchizacja firmy japońskiej, na co często zwraca się uwagę, miałyby pochodzić z ogólnego szacunku dla hierarchii społecznej w tym społeczeństwie. Jednak właśnie firmy japońskie są mniej zhierarchizowane niż firmy zachodnie. Zachodnia korporacja to ostatni bastion władzy absolutnej w społeczeństwie, w którym poza nią, administracją,

---

<sup>112</sup> K. Urabe, *Krytyka teorii japońskiego stylu zarządzania*, w: ... *Sekret japońskiego sukcesu*....., s. 73

<sup>113</sup> K. Koike, *Ukryte źródła japońskiej pracowitości*, w: ... *Sekret japońskiego sukcesu*....., s. 55

<sup>114</sup> N. Maruo, *Japoński model stosunków pracy a udział pracowników w zarządzaniu*, w: ... *Sekret japońskiego sukcesu*....., s. 181

<sup>115</sup> K. Konecki, *W japońskiej fabryce; op. cit.*, s. 24-27



armią i policją wszystkie pozostałe instytucje są zdemokratyzowane i odwołują się do zasad równości. Korporacja zachodnia działa w środowisku wolnego rynku i konkurencji, ale oba mechanizmy nie działają wewnątrz korporacji kierowanej przez odgórne centralne decyzje. Japońskie korporacje nie są w podobnym stopniu zhierarchizowane, o czym przekonywać może „pionowa struktura picia” odmienna od zachodniej „poziomej struktury picia”. Hierarchia społeczna, którą się w Japonii tradycyjnie szanuje, i hierarchia organizacyjna to dwa różne byty. Piramida władzy w japońskiej korporacji nie polega na wydawaniu poleceń, lecz na koordynacji i synchronizacji różnych szczebli struktury organizacyjnej. Przyjęty z praktyki administracji jeszcze z okresu *Meiji* system *ringi* bardzo się upowszechnił w prywatnych korporacjach. A system oparty jest na wpływie niższych ogniw struktury organizacyjnej na działalność całej organizacji<sup>116</sup>.

Istnieje wyraźna tendencja w obrębie grup przemysłowych do traktowania wszelkich sporów jako problemów do rozwiązania, a nie ujawnionych konfliktów, co wywodzi się z konfucjańskiej zasady harmonii. Strony sporu postrzega się jako dwie części nierozdzielnej całości, a spór ma prowadzić do umocnienia tej całości. Wprowadzenie istotnej decyzji jest poprzedzone naciskiem na osiągnięcie konsensusu, czemu sprzyja rozpowszechnienie dostępnych informacji o sytuacji firmy. To chroni firmę przed niszczącym wpływem konfliktu na jej funkcjonowanie. Ulokowanie związków zawodowych w strukturze przedsiębiorstw z nikłą rolą central związkowych także sprzyja konsensualnemu sposobowi rozwiązywania problemów w ramach przedsiębiorstwa. Pracownicy identyfikują się z firmą, a nie z zawodem. W skład związku zawodowego wchodzi wszyscy pracownicy, w tym najwyżsi menadżerowie. Zadaniem obu stron, zarządu i związków zawodowych jest konsolidacja przedsiębiorstwa i podnoszenie jego efektywności. Taki harmonijny układ ma już długoletnią tradycję. Znowu daje o sobie znać skłonność Japończyków do rozwiązań nieformalnych w miejsce spisanej umowy z precyzyjnymi zapisami.

Poza Japonią wzorowane na *keiretsu*, a jeszcze bardziej na *zaibatsu* rozwiązania w strukturze gospodarki przyjęte zostały w Korei Południowej po wojnie. *Chaebole*,

---

<sup>116</sup> Por. opis oddolnego systemu podejmowania decyzji *ringi*: L. Wasilewski, *Japońskie techniki zarządzania*, Centrum Informacji Menadżera, Warszawa 1992, s. 3-13

podobnie jak dawne *zaibatsu*, zdominowane są przez nieliczne rodziny, są podobnie zcentralizowane z podejmowaniem wszystkich istotnych decyzji w firmie-matce. W swoich strukturach nie posiadają (odmiennie niż w Japonii) instytucji finansowych, co czyni je bardziej podatnymi na kontrolę rządu i powiązania biznesu z rządem. Prywatyzacja banków koreańskich na przełomie lat 70-80' XX w. limitowała możliwości zakupu akcji banków przez *chaebole*. Rola tych grup przemysłowych w gospodarce kraju jest jednak większa niż w Japonii<sup>117</sup>. Podobnie, jak w Japonii rozpowszechniona jest zasada senioratu, czyli ustalanie stawek wynagrodzeń według stażu pracy, obszarach do kryzysu w 1997 zasada „dożywotniego zatrudnienia”<sup>118</sup>.

Na obszarach chińskich przedsiębiorstwo rodzinne jest dominującym typem przedsiębiorstwa. W ogólnej ewolucji przedsiębiorstwa rodzinne tracą taki charakter w następstwie rozwoju, kiedy potrzebują dopływu kapitału w drodze emisji akcji. W Chinach, na Tajwanie, w Hongkongu czy Singapurze ten kierunek ewolucji ma miejsce, jak dotąd, ograniczone. W konfucjańskim obrazie świata firmy tworzone przez rodziny są odwzorowaniem harmonii rodzinnej. Dominująca rodzina nie traci kontroli nad własną firmą, a pozycja jednostki w firmie zależy od stopnia pokrewieństwa z właścicielem. Menadżerowie są z reguły powiązani z dominującym kręgiem rodzinnym. Taka praktyka nie ma uzasadnienia ekonomicznego, jest jednak trwała z racji ciężenia tradycji. Firmy rodzinne niechętnie korzystają z funduszy pozyskiwanych w bankach bądź na rynku kapitałowym, w wyniku czego są uniezależnione od systemu finansowego i rządu, co nie wyklucza powiązań biznesowych z administracją. Fundusze pozyskiwane są przez koneksje. Jest to różnica w porównaniu z Japonią i Koreą. W biznesie krajów kultury chińskiej powiązania gospodarcze oparte są nadal na stosunkach osobistych i potwierdzonej przez układy rodzinne reputacji. Oczywiście uwagi te odnoszą do prywatnych firm prowadzonych przez Chińczyków. Reguły przyjęte przez działające na obszarach chińskich firmy zachodnie, japońskie czy wielkie rządowe organizacje gospodarcze są, naturalnie, odmienne.

---

<sup>117</sup> Haesung Lee, *op. cit.*, s. 212

<sup>118</sup> *ibidem*, s. 259

W chińskich firmach rodzinnych utrzymuje się w systemie płac seniorat podobny do japońskiego i koreańskiego. Nie ma natomiast miejsca zatrudnienie „na całe życie”. To czyni chińską siłę roboczą bardziej mobilną, pozbawia ją jednak ochrony ze strony pracodawcy.

W ocenie pozycji ekonomicznej chińskich przedsiębiorstw rodzinnych można brać pod uwagę ich słabość kapitałową ograniczoną do bliskiego kręgu osób<sup>119</sup>, z drugiej jednak strony zalety wynikające z wielkości czynią te firmy bardzo elastycznymi, zdolnymi do szybkich reakcji na zmiany rynków i produktów. Świat chińskich firm to idealna konkurencja. Dynamikę gospodarczą chińskich firm wzmacnia też brak obciążeń socjalnych. Opieka zdrowotna jest w Chinach płatna, a niewielkie ubezpieczenia zdrowotne zapewniają wyłącznie państwowe zakłady pracy.

## **8. Zmiany w charakterze japońskiej wspólnoty pracowniczej**

Japończycy przynależni do społeczeństw azjatyckich i kręgu kultury konfucjańskiej lubią podkreślać swoją odrębność wobec krajów tego kręgu i mają ku temu pewne powody historyczne, kulturowe i ekonomiczne. W przeszłości Japonia nie była nigdy państwem wasalnym „Państwa Środka”<sup>120</sup>. Przejęła od Chin wiele elementów kultury, zwłaszcza konfucjanizm, dostosowała jednak te elementy do własnych potrzeb. W drugiej połowie XIX w. Japonia była w stanie zaadaptować cywilizacyjne dziedzictwo Zachodu, dzięki czemu stała się dominującą potęgą w Azji ustalając swój prymat nad pozostałymi partnerami regionu, w tym nad Chinami. Z tych powodów Japonia nie postrzegała innych krajów azjatyckich jako równych sobie partnerów. Obecnie relacje te ulegają zmianie wskutek awansu gospodarczego krajów regionu, który zresztą podważył pozycję Japonii, niemniej jednak Japończycy w dalszym ciągu podkreślają, nie bez racji, swoją odrębność i wyjątkowość, która przejawia się m. in. w wytworzeniu oryginalnej wspólnoty pracowniczej.

---

<sup>119</sup> Por. F. Fukuyama, *Zaufanie...*, s. 388-389

<sup>120</sup> Wszystkim poza Japonią władcom krajów kręgu sinocentrycznego cesarz chiński nadawał złotą pieczęć jako oznakę stosunków wasalnych i przyjmował od nich roczne daniny.

Stworzony po wojnie japoński system przemysłowy bez udziału, co podkreślić warto, odpowiedniej do Planu Marshalla skali pomocy amerykańskiej, był znakomicie dostosowany do potrzeb ekspansji gospodarczej w fazie szybkiego wzrostu. Wdrożone w latach powojennych rozwiązania, jak ścisła współpraca między rządem i wielkimi korporacjami, kształt specyficznej korporacji japońskiej jako wspólnoty, przyjęty model zarządzania i stosunków pracy uczyniły z Japonii drugą gospodarkę świata już w latach 70'. Podkreślić należy także rzadko brane pod uwagę czynniki kulturowe. Z pewnością w japońskim sukcesie, podobnie zresztą, jak w sukcesie Azji Wsch. w ogólności, mają swoją wagę, choć trudno ją wymierzyć, takie cechy jednostek, jak kolektywizm, lojalność, pracowitość, nacisk na zobowiązania jednostki itp.

Długotrwała stagnacja gospodarcza Japonii z przejściowymi kryzysami w niektórych latach<sup>121</sup>, ukazała Japończykom wyraźnie, że te elementy ich systemu, które świetnie sprawdziły się w okresie ekspansji gospodarczej, mogą być ujęte jako powody stagnacji, zwłaszcza wobec rosnącej konkurencji z innych krajów Azji Wsch. Oczywiście już wcześniej okazywało się, że, jak zawsze, pewna część społeczeństwa jest niezadowolona z przyjętego modelu rozwoju, co dotyczyło szczególnie młodych generacji wychowanych już w dobrobycie, była to jednak zdecydowana mniejszość<sup>122</sup>. Dla większości prawdziwym szokiem były zwolnienia w wielkich korporacjach w następstwie kryzysów z 1990 i 1997 roku. Takie przypadki były w tym kraju wcześniej niespotykane. A i tak ominęły one właściwie najszerszą i najbardziej uprzywilejowaną grupę pracowników „dożywotnich”. Prawie wyłącznie dymisje dotyczyły zatrudnionych w systemie pracy tymczasowej i na kontrakcie.

Siła dotychczasowych tradycji i respekt dla poczucia bezpieczeństwa pracowników powodują, że w trudnej sytuacji zarządy raczej redukują płace, a nie etaty. Przy tym redukcje płac rozpoczyna się od szczebla kierowniczego<sup>123</sup>. Wynagrodzenia robotników są przeprowadzane, gdy nie sposób ich uniknąć ze względu na bieżącą sytuację

---

<sup>121</sup> Pierwszy kryzys (1990) był spowodowany przez czynniki autonomicznie japońskie, drugi (1997) nadszedł z Indochin, a trzeci (2008) z USA.

<sup>122</sup> M. Tsuda, *Japoński styl zarządzania...*, s. 33. Pisze on, że liczba młodych pracowników porzucających pracę rośnie już od lat 60' XX w. Ale wiąże się to z niezadowolającą opieką socjalną w niektórych firmach.

<sup>123</sup> A. Merita, E. M. Reingold, M. Shimomura, *Made in Japan. Akio Morita i Sony*, WNT, Warszawa 1996. s. 134-135

finansową firmy<sup>124</sup>. Zwolnienie pracownika to największa klęska, dyshonor dla firmy. Jest ono dokonywane dopiero w ostateczności<sup>125</sup>. W sytuacji bez wyjścia firma zaprzestaje rekrutować nowych pracowników, zwalnia pracowników kontraktowych i tymczasowych, zachęca starszych do przejścia na wcześniejsze emerytury bądź wypłaca 60% pensji zalecając pracownikom pozostanie w domu. W każdym razie w Japonii pojawiło się niespotykane dotąd zjawisko mężczyzn w średnim wieku poszukujących pracy. Pomimo stagnacji, w jakiej gospodarka japońska znajduje się już od dwóch dekad, „dożywotnie zatrudnienie”, największy „skarb” japońskiego „kapitalizmu pracowniczego” i japońskiej „filozofii zarządzania” pozostaje nadal zasadą. W maju 1995 Japońskie Stowarzyszenie Pracodawców *Nikkeiren* opublikowało raport *Nowy Japoński Styl Zarządzania*, którego celem było zwiększanie udziału zatrudnienia tymczasowego i kontraktowego. Według szacunku *Nikkeiren* „zatrudnieni dożywotnio” stanowili nieco powyżej 80% wszystkich zatrudnionych w 1996, a ich udział w 2001 miał spaść do nieco powyżej 70%<sup>126</sup>. Trend jest zniżkowy, ale ta grupa to nadal dominująca część siły roboczej. Trend zresztą nigdy nie bywa trwale jednokierunkowy i w przyszłości może się odwrócić, co jest bardzo prawdopodobne w przypadku japońskich korporacji.

Wobec argumentacji dowodzącej, że japońskie zasady zatrudniania i wynagradzania stanowią przeżytek i nie są dostosowane do twardej rzeczywistości rynkowej kapitalizmu, niektóre wielkie korporacje zaczęły je stopniowo zmieniać w kierunku rozwiązań przyjętych w systemie anglosaskim poprzez zastosowanie modelu kształtowania wynagrodzeń zależnych od indywidualnych osiągnięć (odrzućenie senioratu opartego na stażu pracy) i likwidacji stałego zatrudnienia do osiągnięcia wieku emerytalnego (odrzućenie „dożywotniego zatrudnienia”). Najdalej w tym w kierunku posunęły się NEC i Fujitsu w latach 90' XX w. W swoich nowych strategiach wypracowanych w porozumieniu z organizacjami pracowniczymi dążyły one do całkowitej zmiany dotychczasowego podejścia, jednak w następstwie doświadczeń

---

<sup>124</sup> A. Whitehill, *Japanese Management. Tradition and Transition*. London 1991, s. 175

<sup>125</sup> *ibidem*, s. 133

<sup>126</sup> J. Miroński, *Zarządzanie zasobami ludzkimi w japońskich przedsiębiorstwach*, w: M. Aluchna, P. Płoszajski, *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, Warszawa, SGH 2008, s. 45

zrezygnowały z wprowadzonego już programu z powodu.... spadku morale pracownika japońskiego<sup>127</sup>.

Pouczające doświadczenia obu firm zawierają ważny sygnał oznajmiający, że motywacje pracowników japońskich są odmienne od znanych nam systemów motywacyjnych. Można sądzić, że pracownik mający zagwarantowane zatrudnienie będzie, w braku ryzyka zwolnienia, demotywowany do wysiłku, a jednak pracownik japoński nie ulega takim nastrojom. To różnica kulturowa. Nie należy zalecać stałego, do osiągnięcia wieku emerytalnego, zatrudnienia w przedsiębiorstwach amerykańskich czy europejskich, ale stosunki pracy w gospodarkach azjatyckich to odmienna rzeczywistość. Jest prawdą, że japoński system pracy znakomicie dostosowany do fazy ekspansywnej, nie sprawdza się w recesji (a jakie rozwiązania sprawdzają się w recesji?), nie znaczy to jednak, że obcy wzór stanowi odpowiednie rozwiązanie. Większość firm japońskich praktykuje nadal utrwalone wzory, choć naturalnie poszerza się zastosowania wzorów zachodnich polegających na premiowaniu osiągnięć indywidualnych. Przyszłość jednak pokaże, w jakim kierunku zmiany pobiegą. Ten kierunek nie jest obecnie przesądzony. W japońskich firmach jest on już obecnie współkształtowany przez nowe tendencje. Zaprzestanie naboru nowych pracowników podwyższa średni wiek zatrudnionych i, tym samym, podwyższa relatywne koszty płac, ponieważ starsi pracownicy zarabiają więcej. Druga tendencja to starzenie się społeczeństwa, w wyniku czego coraz trudniej będzie firmom pozyskiwać nowych pracowników. Czy obie tendencje razem nie utrwala dotychczasowego systemu „dożywotniego zatrudnienia”? Może częściowym rozwiązaniem będzie zwiększenie rozmiarów zatrudnienia kobiet? Przyszłość japońskiego rynku pracy nie jest przesądzona. Niewiele o niej da się powiedzieć, póki nie wystąpią jakieś zdarzenia kształtujące wyraźną tendencję.

Zwraca się uwagę, że w obecnej Japonii młoda generacja wychowana w warunkach dobrobytu nie akceptuje dominującego w dużych firmach stylu pracy i odrzuca pracę na pełnym etacie wybierając pracę na kontrakcie bądź tymczasową pozwalającą na

---

<sup>127</sup> Dariusz Mehri, *Restructuring in the Toyota Keiretsu during the Asian Financial Crash: An Ethnographic Perspective into Neo-liberal Reforms and the Varieties of Capitalism*. Berkeley, CA <http://www.irle.berkeley.edu/culture/papers/Mehri08.pdf>, s. 29

realizację zainteresowań, życie rodzinne i rekreację. Pracownik, który w latach boomu ekonomicznego utożsamiał się z firmą, zgłaszał w latach 90' chęć większego uczestnictwa w życiu społecznym i rodzinnym<sup>128</sup>. Ze zmianą stosunku do pracy pojawiają się inne przemiany obyczajowe, jak dążność dorastających dzieci do pozostawania dłużej w domu rodzinnym, podwyższenie wieku zawierania małżeństw, ograniczenie ilości potomstwa itp., czyli te przejawy życia, które są znane w zachodnim społeczeństwie konsumpcyjnym od dekad. Dość łatwo na podstawie tych obserwowalnych przemian, które zresztą są dokumentowane w rozlicznych badaniach nad przemianami społeczeństwa japońskiego, wyciągać wnioski, które po niedługim czasie mogą okazać się pochojne, że przemiany te wymuszają indywidualizm i niszczą tradycyjne podejście grupowe. Przede wszystkim, jak dotąd, zakres tych przemian jest ograniczony w obrębie młodej generacji, której większość jest wierna japońskiej tradycji. Ponadto, zwłaszcza w wypadku ludzi młodych, nie jest jasny przyszły kierunek przemian masowych. Notowano już przypadki zbuntowanych przeciw tradycyjnej kulturze młodych, którzy następnie oddawali się starej japońskiej sztuce kaligrafii, *bonsai* czy innym niezliczonym japońskim tradycjom. Zatem, o przyszłych nastawieniach społeczeństwa japońskiego, także w odniesieniu do pracy, nie da się nic pewnego powiedzieć. Jak dotąd, nie jest to społeczeństwo, które na podobieństwo społeczeństw zachodnich, rozstaje się z własnymi tradycjami i usiłuje walczyć z tymi tradycjami. Niewiele też wskazuje na eliminację z życia japońskiego wielu innych (poza wspólnotą pracy) wspólnot, nawet, gdyby ta ostatnia uległa przekształceniu w kierunku zrzeszenia. A tworzą one żywą tkankę społeczną mieszczącą się między jednostką a państwem. Tkanek, która na Zachodzie okazuje się już martwa.

## 9. Wspólnota a rozwój gospodarczy

Kapitalizm prezentuje się często jako zwycięstwo racjonalności nad tradycją. Max Weber ujmował pełny triumf zasad kapitalistycznych jako „żelazną klatkę racjonalności”, w

---

<sup>128</sup> Por. K. Konecki, *W japońskiej fabryce; op. cit.*, s. 46-48; K. Jasiocki, *Japonia u progu XXI wieku, Analizy i Opracowania nr 2, Polsko-Jap. Centrum Zarz., Warszawa 1998, s. 23-50*

której uwięzione są relacje międzyludzkie, schłodzone, pozbawione ciepła i bez możliwości ucieczki. Jego diagnoza okazała się w pełni trafna w odniesieniu do ewolucji kapitalizmu w zachodnim kręgu kulturowym. Powstały znacznie później i upowszechniony w Azji Wsch. kapitalizm uniknął tej pułapki.

Po pierwsze, pochodzące z Zachodu nowoczesne technologie i procesy modernizacji nie zniszczyły, jak dotąd, tradycyjnych wzorów kulturowych, a w ich ramach wspólnoty jako wzoru i rzeczywistości, w krajach Azji Wsch. W wyniku adaptowania regionu do zmian przychodzących z Zachodu powstał oryginalny system gospodarczy z właściwymi sobie i pochodzącymi z tradycji stosunkami pracy, modelem zarządzania i relacjami rząd – biznes. W odniesieniu do Japonii stanowisko takie sformułował, jako pierwszy, James Abegglen przyjmując jako oczywiste dostosowanie stosunków pracy do podstawowych wzorów kulturowych społeczeństwa, tak amerykańskiego, jak japońskiego<sup>129</sup>. Jeśli te stwierdzenia zachowują walor prawdy, to prowadzą one do wniosku oznajmiającego, że proces modernizacji prowadzi do urozmaiconych odmian społeczeństwa nowoczesnego i że udział tradycyjnych wzorów życia w nowoczesnym społeczeństwie jest sprawą otwartą w sensie takim, że różne tradycje dają się pogodzić z nowoczesnością, a nawet, po wmontowaniu w odpowiednie instytucje, mogą ją przyspieszać.

Po wtóre, nie da się przewidzieć przyszłego biegu spraw. Można dowodzić, że oryginalne cechy społeczeństw i gospodarek azjatyckich, w konfrontacji z twardą rzeczywistością kapitalizmu, będą się stopniowo upodabniać do uniwersalnego, zachodniego, modelu społeczeństwa nowoczesnego z nieodłączną odeń zasadą ekonomicznej racjonalności („żelazna klatka”). Naturalnie, jest to możliwe, nie jest jednak pewne. Kapitalizm azjatycki ma podbudowę kulturową, która z natury racjonalną nie jest. Ale nie jest też pewne, że zasada racjonalnego wyboru, odwołująca się do autonomii jednostki (wartość kulturowa) prowadzi do optymalnych rozstrzygnięć w gospodarce. Zwłaszcza ostatnie dwie dekady dostarczają poważnych wątpliwości pod tym względem. Na Zachodzie wyzwolone z więzi społecznych jednostki są racjonalne, co jednak prowadzi do makroekonomicznej nierównowagi, której nie da się zinterpretować jako przejawu racjonalności. Gospodarka ujęta jako suma izolowanych działań jednostek nie prowadzi

---

<sup>129</sup> J. C. Abegglen, *Management and Worker – The Japanese Solution*, Tokyo 1973, s. 26-27



wcale do optymalnych rozwiązań. Więcej nawet, taka gospodarka ma tendencje do staczania się po równi pochyłej. A przecież jej fundamentem jest racjonalny wybór jednostek. Jednak na gospodarkę składają się także kolektywne zachowania jednostek i grup społecznych, w tym wspólnot, a także działania rządów. Jak pisał Fukuyama, „...najlepsze wyniki gospodarcze nie są zazwyczaj dziełem jednostek kierujących się własną korzyścią, lecz raczej grup osób, które są zdolne do efektywnej współpracy z uwagi na łączące ich więzy natury pozaekonomicznej”<sup>130</sup>. Gospodarka to raczej działania grup niż indywidualów. Zagwarantowane prawa jednostek ograniczają prawo społeczności do narzucania jednostkom standardów zachowań, trzymania w ryzach indywidualnych pokus, co wcale nie okazuje się dobrym rozwiązaniem.

Zbierzmy dotychczas przedstawione argumenty przemawiające za przewagą (w sensie efektywności ekonomicznej) wspólnoty odwołującej się do tradycji nad w pełni racjonalną jednostką, albo inaczej: za przewagą systemu gospodarczego, w którym wspólnoty dyktują jednostkom normy zachowań nad systemem z rzeczywistą i nieograniczoną autonomią jednostki motywowanej celami racjonalnymi, wyrachowaniem i egoizmem. Zestawmy przeciwstawne cechy obu systemów gospodarczych z zaznaczeniem, że przeciwieństwo oznacza dominację pewnych cech, a nie wyłączość w tym sensie, że jeśli jakaś cecha charakteryzuje jeden system gospodarczy, to jest nieobecna w systemie opozycyjnym. W gruncie rzeczy na współczesne systemy gospodarcze składają się cechy podobne, lecz w bardzo zróżnicowanym nasileniu. Prawo i formalne reguły mają swoją wagę i na Zachodzie, i w Azji, lecz zakres wpływu regulacji prawnych jest na obu obszarach bardzo odmienny. Hierarchia występuje w obu systemach, lecz jej waga jest zróżnicowana. W każdym razie przyjmuje się, że, zgodnie z definicją wspólnotę charakteryzuje przewaga więzi osobistych i nieformalnych nad więziami bezosobowymi i formalnymi, wartości nad interesami, afektywnych relacji nad racjonalnymi i tradycyjnych wzorów kulturowych nad racjonalną kalkulacją. Do tych cech rozróżniających dodaje się przewagę zobowiązań jednostki jako cechy charakteryzującej wspólnotę nad jej uprawnieniami, nacisk na harmonię (porządek konsensualny) przeciw konfliktom oraz pewne zmienne ekonomiczne, jak zróżnicowanie

---

<sup>130</sup> F. Fukuyama, *Zaufanie...* s. 32

płac, zasady zatrudniania i wynagradzania, strategie ekonomiczne itp. Wszystkie cechy wyróżnione przeciwstawiają sobie rozwiązania zgodne z tradycją i rozwiązania z tradycją niezgodne, czyli racjonalne.

A. Więzy osobiste (nieformalne) ponad więziami bezosobowymi, rzeczowymi (formalnymi)

Jednym z najważniejszych atrybutów wspólnoty jest dominacja więzi osobistych nad bezosobowymi, kształtowanymi przez regulacje prawne. We wschodnioazjatyckim kapitalizmie, w odróżnieniu od modelu zachodniego, dominują z pewnością więzi osobiste zarówno w płaszczyźnie uzgodnień między partnerami biznesowymi, jak w stosunkach pracodawca – pracobiorca. Częsty brak unormowań prawnych dla dwustronnych transakcji w obrocie gospodarczym (dostawca – odbiorca, kredytodawca – kredytobiorca, pracodawca – pracobiorca itp.) nie stanowi przeszkody w realizacji tych transakcji, ponieważ strony opierają się na wzajemnym zaufaniu, uwierzytelnionym przez dotychczasowe doświadczenia wsparte na tradycji, bez względu na to, czy nieformalne więzi gospodarcze mają za podstawę stosunki pokrewieństwa (Chiny) czy osobiste stosunki zależności (Japonia). Dzięki dominacji więzi osobistych (nieformalnych) nad bezosobowymi (formalnymi) koszty transakcji są niższe, a poziom zaufania do partnerów transakcji wyższy.

B. Zobowiązania ponad uprawnieniami

Wypełnianie zobowiązań wynika z poczucia jednostki, że tak powinna czynić. Poczucia tego rodzaju nie da się na jednostkę mechanicznie nałożyć. Jest ono rezultatem socjalizacyjnego treningu w życiu jednostki i dominacji wzoru w życiu narodu. Coraz bardziej oczywiste się wydaje, że opozycyjne rozwiązanie oparte na realizacji indywidualnych uprawnień nie tworzy podstaw sukcesu gospodarczego. Efektywne i uczciwe funkcjonowanie gospodarki opiera się często na wzajemnym zaufaniu, nie tylko na umowach możliwych do wyegzekwowania prawnie. Zaufanie oparte na wspólnie i spontanicznie uznawanych normach i wartościach to kapitał społeczny, przekazywany za pośrednictwem takich kulturowych mechanizmów jak: religia, tradycja i historyczne

nawyki. Społeczeństwo o wysokim poziomie zaufania potrafi urządzić swoje środowisko pracy w sposób bardziej korzystny i elastyczny niż społeczeństwo o niskim poziomie zaufania<sup>131</sup>.

Jeśli jednostka aktywna w gospodarce jest motywowana raczej obowiązkiem niż własnym prawem, co jest rezultatem nieznanego na Zachodzie wzoru kulturowego, to będzie gotowa do spontanicznej, niewymuszonej uczciwości wobec drugiej strony obrotu gospodarczego i wobec szerszej zbiorowości, jak naród, korporacja gospodarcza, społeczność terytorialna czy klan. Jednostki i kolektywy kierujące się zobowiązaniami odgrywają w gospodarce zawsze pożyteczne funkcje, czego nie da się powiedzieć o jednostkach i grupach kierujących się uprawnieniami jako motywem dominującym. Stosunki pracy w firmie, stosunki między firmami oraz między firmą i rządem wykazują zdrowsze podstawy niż wówczas, gdy aktorzy gospodarki kierują się własnymi prawami i interesami.

#### C. Harmonia ponad konfliktem

W azjatyckich przedsiębiorstwach rzadko dochodzi do wybuchu ujawnionego konfliktu. Ze względu kulturowo wykształcony nacisk na dążenie do harmonii potencjalne konflikty interpretuje się raczej jako dążenia stron, które wzajem uzupełniają całość (przedsiębiorstwa, terytorium, państwa itp.). Tak skonstruowana kulturowa orientacja pozwala na unikanie kosztownych zaburzeń w akcjach strajkowych czy protestach ulicznych, których w Azji Wsch. jest wyraźnie mniej niż na Zachodzie. Konkurencja na wolnym rynku stanowi pewne zaburzenie harmonii jako naczelnej wartości filozofii konfucjańskiej. Jednakże społeczeństwa poddane wpływom tej filozofii radzą sobie w ten sposób, że w uniwersalną konkurencję wpisują zasady kooperacji i harmonizacji (*keiretsu, chaebol*).

#### D. Hierarchia ponad zasadą równości

Społeczeństwa wschodnioazjatyckie są hierarchiczne w odróżnieniu, jak się powiada, od egalitarnych społeczeństw zachodnich. Jest to prawdą w odniesieniu do struktury

---

<sup>131</sup> F. Fukuyama, *Zaufanie*.....s. 38-39

społecznej. Niekoniecznie jest to prawdą w odniesieniu do struktury organizacji. Zachodnie organizacje gospodarcze są o wiele bardziej zhierarchizowane niż ich wschodnioazjatyckie odpowiedniki, a podległość jednostki znacznie większa. W konfucjańskiej Azji hierarchia społeczna jest uświęcona, ale na gruncie wzajemnych obowiązków osób będących na wyższych i niższych piętach hierarchii. Na Zachodzie zasada równości jednostek w porządku społecznym zderza się z absolutną władzą szefów organizacji gospodarczej, która nie jest neutralizowana przez internalizację ich obowiązków wobec podległych pracowników. W celu zabezpieczenia praw pracowniczych niezbędne są, jako przeciwwaga, związki zawodowe, które w tej sytuacji muszą mieć konfrontacyjny charakter w odróżnieniu od krajów azjatyckich, gdzie zasada wzajemnych zobowiązań wymusza konsensualny przebieg konfliktów w organizacji gospodarczej.

#### E. Interes narodowy i praca ponad kapitałem

W gospodarkach wschodnioazjatyckich przyjęto od początku zasadę prymatu gospodarki narodowej jako całości nad interesem właścicieli i współwłaścicieli firm. Zasada ta jest oparta na filozofii konfucjańskiej, która formułuje prymat całości nad częścią w imię osiągania harmonii. To stanowisko nie jest zgodne z prawnymi rozstrzygnięciami upowszechnionymi na Zachodzie o nienaruszalnym statusie własności prywatnej. Firma prywatna, która ma służyć osiągnięciu dobrobytu narodowego i interesom świata pracy, w sposób oczywisty kształtuje się jako wspólnota, a nie zrzeszenie. Konfucjańskie zasady sprzyjają, zatem, wspólnocie, przeciwne są zrzeszeniom opartym na interesach autonomicznych jednostek, których autonomii konfucjanizm w ogóle nie akceptuje. Firmy skonstruowane na zasadach bardzo konserwatywnej filozofii konfucjańskiej wykazują jednak przewagę na rynkach. Dzieje się tak dlatego, że uwolnione od krótkoterminowej orientacji na zysk, mogą realizować długoterminową strategię poszerzania swoich udziałów na rynkach. W tej rywalizacji przedsiębiorstwa wschodnioazjatyckie wykazują przewagę nad firmami zachodnimi, czego przejawem jest nadwyżka handlowa notowana corocznie w wymianie zagranicznej.

#### F. Lojalność pracowników vs podejście konfrontacyjne

Ze względu na tradycje jeszcze feudalne i ciepło stosunków osobistych w firmach wschodnioazjatyckich dominuje lojalna i mobilizacyjna postawa pracowników przejawiająca się w traktowaniu firmy jako zespołu, który winien odnieść zwycięstwo nad konkurencją. Pracownicy nie tylko są gotowi do ofiarnej i niewymuszonej pracy na rzecz firmy, ale także do nabywania jej produktów. Poświęcenie nie jest jednostronne. Firma zapewnia pracownikowi bezpieczeństwo zatrudnienia i wynagrodzenie, które nie jest niebotycznie niższe od wynagrodzenia członków zarządu. Niewielkie zróżnicowanie płac sprzyja identyfikacji interesu pracownika z interesem firmy.

Jeśli powyżej wypunktowane uwagi są trafne, to kapitalizm wcale nie okazuje się zwycięstwem racjonalności nad tradycją. Nowoczesna gospodarka działa sprawniej w połączeniu z tradycją i wspólnotą jako jej komponentem. Jeśli tej brakuje, braki nadrabia państwo drogą interwencji, jest to jednak bardzo kosztowne.

Jak dotąd, kapitalizm wschodnioazjatycki okazuje się bardziej efektywny niż kapitalizm zachodni. Oczywiście recesja stanowi, jak wszędzie, wyzwanie. Wówczas okazuje się, że należy dokonać rozmaitych zmian w systemie gospodarczym, i te zmiany się dokonują. Dotyczy to jednak zarówno obszaru azjatyckiego, jak zachodniego. Nie ma dowodów na to, że specyficzna kultura ekonomiczna Azji konfucjańskiej jest nieodpowiednia wobec współczesnych wyzwań gospodarczych, cokolwiek się pod tym określeniem ukrywa, zwłaszcza w okresie załamania podstaw wielu gospodarek zachodnich. Skoro gospodarka jest globalna, to obecne kryzysowe jej przejawy obejmują oczywiście cały glob, jednakże z bardzo zróżnicowanym nasileniem. Żaden z krajów Azji Wsch. nie jest dotknięty kryzysem porównywalnym z kryzysem gospodarki USA czy peryferyjnych krajów strefy EURO. Wszystkie parametry ilustrujące podstawy stabilności makroekonomicznej Azji Wsch., jak wzrost PKB, inflacja, bezrobocie, deficyt budżetowy, wymiana handlowa z zagranicą, dług publiczny, rezerwy walutowe, relacja konsumpcji i oszczędności prowadzą do wniosku o sukcesie ekonomicznym Azji Wsch. i zachodzącym powoli kresie dominacji Zachodu. Owszem, Japonia jest zadłużona w skali większej niż jakikolwiek kraj zachodni, a Singapur zadłużony bardziej niż USA w relacji do PKB. Należy jednak uwzględnić, że zadłużenie obu krajów jest prawie wyłącznie wewnętrzne z bardzo niewielkim udziałem długu zagranicznego, jest finansowane z bardzo wysokich

oszczędności zgromadzonych w obu krajach. To jest istotna różnica. Zwłaszcza obecnie kraje Azji Wsch. są o wiele lepiej przygotowane na ewentualne zagrożenia ze strony kapryśnych rynków finansowych. Po kryzysie lat 1997-1998 zrobiły one wiele, aby podobna sytuacja się nie powtórzyła. Nawet słabsze kraje regionu, jak Tajlandia, Malezja, Indonezja są obecnie lepiej zabezpieczone na ataki kapitału spekulacyjnego niż rozwinięte kraje południa Europy łącznie z Francją. Teorie ekonomistów zachodnich tłumaczących kryzys azjatycki 1997-1998 tzw. „kapitalizmem kumpli” odeszły w przeszłość.

Powyżej zostały wyeksplikowane cechy wspólnoty, które mają znaczenie w ukształtowaniu specyficznego i odmiennego od zachodniego modelu kapitalizmu. Pora na pytanie, jakie znaczenie może mieć wspólnota, która zawsze jest natury społecznej, w bieżących zdarzeniach gospodarczych, zwłaszcza, że te dają o sobie znać wyjątkowo mocno w ostatnim okresie czasu. Wiele wskazuje na to, że odrzucenie wspólnoty w zachodnim modelu życia pogłębia problemy gospodarcze zamiast im zaradzić. Nie chodzi już o to, że rosnąca zbiorowość rodzin kwalifikuje się do socjalnego wsparcia rządowego, co stanowi obciążenie dla budżetu państwa i zależność rodzin od rządów. Chodzi także, i przede wszystkim, o wymuszenie podstawowej dyscypliny społecznej. Masowe protesty uliczne przeciw planowanym i niezbędnym cięciom w wydatkach budżetowych bądź zorganizowana grabież i rabunek na masową skalę, co zdarza się coraz częściej w społeczeństwach zachodnich, są działaniami pozaekonomicznymi, ale z nieuchronnym wpływem na funkcjonującą gospodarkę. Tego typu niekontrolowane działania stanowią przejaw upadku dyscypliny społecznej. Dość łatwo zaobserwować odmiennie reakcje społeczne w masowej skali na zdarzenia kataklizmów naturalnych, jak huragan *Katrina* nad Zatoką Meksykańską (sierpień 2005) czy *tsunami* w Japonii (marzec 2011). W pierwszym wypadku mamy grabieże i rabunki jako rezultat upadku dyscypliny społecznej, w drugim spontaniczne włączenie się społeczeństwa w akcję niesienia pomocy ofiarom dotkniętym kataklizmem.

Nacisk kładziony na mobilność i elastyczność jednostki, na jej wolność niezależną od więzi społecznych doprowadził już do społecznej dezintegracji. Jednostka wyzwolona z pęt środowiska, ograniczających norm i kontroli pozbawiona jest w swoich

zachowaniach niezbędnej regulacji, która zawsze dotąd pochodziła z zewnątrz. W sytuacji rozprzężenia oskarża się zwykle rodzinę, która jakoby nie wypełnia swojej funkcji socjalizacyjnej. Jednak na taki stan rzeczy zapracował cały „przemysł reformy wychowania” z nieodłącznymi wskazaniem, że jakiegokolwiek kary, a nawet ostrzeżenia stosowane w procesie wychowawczym stanowią „emocjonalne nadużycie”, gdyż z dzieckiem należy „negocjować”. Jednocześnie system polityki społecznej utrzymuje kobiety samotnie wychowujące dzieci w przekonaniu, że jest, w przeciwieństwie do partnerów-mężczyzn, jedynym pewnym źródłem utrzymania, co stawia je w sytuacji wyuczonyj zależności od rządu. Rodzina jako wspólnota uległa zachwianiu. Nie lepszy jest los wspólnot ponad-rodziny. Jeszcze w nie tak dawnych czasach jednostka mogła w trudnej sytuacji liczyć na wsparcie i solidarność rodziny dalszej, sąsiedztwa, wspólnoty terytorialnej, parafii itp. W doświadczeniu społeczeństw zachodnich te powiązania odchodzą w przeszłość. Znikła społeczność, istnieją jednostki i rząd z pustką pośrodku; *broken society*, jak twierdzi się w Anglii po kilkudniowych ekscesach młodej „wykluczonej generacji” w sierpniu 2011. Wydarzenia w Londynie, Birmingham i innych miastach brytyjskich obrazują w pouczający sposób konsekwencje upadku wspólnoty w dziedzictwie Zachodu. Dawniej spajające jednostki normy społeczne zinstytucjonalizowane w „oczach i uszach ulicy” czyniły podobne zdarzenia niewyobrażalnymi. Zinstytucjonalizowana kontrola społeczna ograniczała przestępczość i zachowania dewiacyjne efektywniej niż profesjonalne służby policyjne. Ale wówczas jeszcze istniała wyraźna presja społeczna wywierana na jednostkę, która ustąpiła w wyniku trwającego dekady procesu autonomii jednostki wobec społecznych autorytetów i wspólnot z jednoczesnym naciskiem na rolę profesjonalnych służb, które jakoby najlepiej radzą sobie z zagrożeniem.

Klimat kulturowy społeczeństw zachodnich nie sprzyja, jak dotąd, odbudowie wspólnoty nawet, gdy takie intencje się w społeczeństwie pojawiają z powodu istnienia rozmaitych grup o charakterze rewindykacyjnym. Francis Fukuyama podaje przykład formowania się obywatelskiej organizacji *Boy Scouts* w Stanach Zjednoczonych. Zamierzona wspólnota młodych ludzi w duchu chrześcijańskim dążąca do kształtowania typowo męskich postaw, jak odwaga, samodzielność, hart ducha, musiała się zmierzyć z roszczeniami

aktywnych na gruncie amerykańskim grup, które zarzucały *Boy Scouts* dyskryminowanie innych niż chrześcijańskie wyznań (Żydzi), rekrutację wyłącznie wśród chłopców (organizacje kobiece), eliminację odmiennej preferencji seksualnej (ruchy gejowskie). W rezultacie organizacja stała się bardziej otwarta, zatraciła jednak przyjęte początkowo standardy moralne<sup>132</sup>. Te perypetie pokazują, że odbudowa wspólnot w zachodnim obszarze kulturowym jest już rzeczą wręcz niemożliwą z powodu ekspansji prądów odwołujących się do autonomii jednostki i silnych grup mniejszościowych. Odbudowa wspólnoty jest w obecnym klimacie kulturowym sprawą przegraną, jakkolwiek przyszłość jest, jak zawsze, otwarta.

Ze względu na zachowanie żywotnych wspólnot i przywiązania do nich, wbrew zachodnim apelom odwołującym się do praw jednostki, Azja Wsch. poszła odmiennym i trafnym, jak sądzić można, szlakiem. Wspólnota o podstawach bardziej fundamentalnych niż wyznawane wizje świata, pochodna historycznego losu jednostek, jest tam nadal podstawą porządku społecznego i dynamiki życia gospodarczego. W porządku gospodarczym Wsch. Azji wspólnota mieści się na rynku pomiędzy jednostkami i rządem jako ciało pośredniczące, którego brak doskwiera w zachodnim ustroju gospodarczym. Wspólnoty stanowią społeczną podstawę aktywności gospodarczej, uniemożliwiają zarazem wyrwanie się gospodarki z ram porządku społecznego. Między jednostką i rządem na Zachodzie wytworzyła się pustka, którą wypełniają samozwańcze substytuty wspólnoty, jak ruchy ekologiczne, feministyczne i podobne o łącznym efekcie prowadzącym do spadku kontroli społecznej i efektywności gospodarczej. W konsekwencji kraje Azji Wsch. notują znacznie lepsze perspektywy na przyszły rozwój niż gospodarki zachodnie nawet, jeśli są, jak Japonia i Singapur, nadmiernie zadłużone.

Cechą charakteryzującą gospodarki azjatyckie jest włączenie i podporządkowanie tych gospodarek oczekiwaniom społecznym. To zabezpiecza je przed ekspansją rynków na obszary, na które rynki wkraczać nie powinny. Rodzina, systemy wierzeń, obyczaje itp. są wówczas impregnowane na niepożądane oddziaływania struktury rynkowej zaburzającej porządek społeczny. Tym samym gospodarki wschodnioazjatyckie są zabezpieczone przed „fundamentalizmem rynkowym”, który w kręgu zachodnim

---

<sup>132</sup> F. Fukuyama, *Zaufanie...*, s. 355



zdominował sferę polityczną i kulturową. W dużej mierze należy to zawdzięczać konfucjańskiej tradycji wspomagania struktury gospodarczej przez efektywną administrację sprawowaną przez kompetentnych urzędników służby publicznej. 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.

## **10. Zakończenie: trwałość wspólnoty w Azji i zachwianie kapitalizmu na Zachodzie**

*Sugeruję właściwą drogę.  
Zacznijcie od Karty Obowiązków człowieka,  
a obiecuję Wam,  
że prawa nadejdą po nich tak,  
jak wiosna nadchodzi po zimie.*

Gandhi w opinii nt. dokumentu <Prawa człowieka>

W konfucjańskim kręgu kulturowym odrzuca się specjalne i niezbywalne prawa jednostki w uznaniu, że zagrażać mogą one prawom wspólnot, w skład których jednostka wchodzi. Bez względu na stopień zaawansowania gospodarczego w krajach tego regionu, zarówno w Japonii, jak w Chinach, ponad uprawnieniami jednostek stawia się zobowiązania, jakie jednostka ma wobec szerszych wspólnot. Można stwierdzić, że rozwój w Azji Wschodniej odbywa się na zasadniczo odmiennym „rusztowaniu kulturowym” niż na Zachodzie. Widoczne jest, że odmienność wzorów kulturowych Azji i waga przypisywana wspólnocie nie są obecnie żadną przeszkodą w rozwoju.

Z zachodniej perspektywy rozwój Azji rujnuje wypracowaną logikę dowodzenia, zgodnie z którą emancypacja jednostki spod zależności od wspólnoty jawi się jako nieusuwalny warunek rozwoju. Szybki wzrost gospodarczy w społeczeństwach o kulturze konfucjańskiej pokazuje, że indywidualizm i emancypacja jednostki z więzów

społecznych nie są warunkiem koniecznym wzrostu. Wspólnoty w tych społeczeństwach przechodzą liczne przeobrażenia, ale nie ulegają atrofii.

Jest to przypadek kapitalizmu rozwijającego się w kulturach nie-indywidualistycznych czy nawet anty-indywidualistycznych<sup>133</sup>. Z interesującego tu punktu widzenia kultury te charakteryzują się dominacją zbiorowości nad jednostką, czyli konserwacją, a nawet poszerzeniem roli istniejących wspólnot rodzinnych, klanowych, terytorialnych, a także wielkich korporacji traktowanych, jak wspólnoty, a nie zrzeszenia. Ponadto z innych cech kultur konfucjańskich warto podkreślić szacunek okazywany przez ludność władzom (i odpowiednio niechęć do opozycji), poszanowanie hierarchii i harmonii oraz pietyzm wobec dziedzictwa historycznego i własnych tradycji. Rozwój na Zachodzie następował w drodze powolnej, a następnie przyspieszonej eliminacji tradycji kulturowej. W dłuższym okresie czasu dokonał się jej demontaż. Tego rodzaju usuwanie tradycji, określanej tam często jako „czcigodna tradycja”, nie ma miejsca w rozwoju Azji. Potrzebne jest nowe spojrzenie na uwarunkowania rozwojowe.

Oparcie nowoczesnego kapitalizmu na istniejących wspólnotach jest godne uwagi, zwłaszcza że zachodni, racjonalny i indywidualistyczny, kapitalizm dryfuje już od dłuższego czasu w kierunku nieznanym. Niezbędne będzie rozwiązanie następujących problemów, z których żaden nie przedstawia się prosto:

- A. Rosnący dług publiczny był jeszcze w latach 70' i 80' XX w. zmartwieniem krajów nierozwiniętych. Poradziły one sobie, lepiej lub gorzej, z balastem zadłużenia. Obecnie to kraje najbardziej zaawansowane w rozwoju biją wszelkie rekordy obciążenia gospodarki długiem. Przy zależności rządu od demokratycznej opinii publicznej nie będzie prostą sprawą eliminacja zadłużenia, ponieważ przedsięwzięcie takie wymaga poświęceń od społeczeństwa. Zachodnie społeczeństwa są mniej skłonne do ponoszenia ofiar niż zdyscyplinowane społeczeństwa azjatyckie.
- B. Wszystkie istniejące kultury, z wyjątkiem zachodniej, powściągają wrodzoną samolubność i naturalną chciwość jednostki. Przeświadczenie, że samolubne

---

<sup>133</sup> Por. Peter Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, przeł. Z. Simbierowicz, ON Warszawa 1995, s. 283

- jednostki stanowią podstawę zbiorowych osiągnięć gospodarczych, nie jest już dobrze uzasadnione, zwłaszcza po ostatnich ekscesach kapitału finansowego.
- C. Sektor usług finansowych jest najbardziej spektakularnym obszarem przejawiania się społecznej i gospodarczo dysfunkcjonalnej chciwości. Autonomia tego sektora finansów ze sfery gospodarki realnej umożliwia dokonywanie operacji nie poddanych jakiegokolwiek kontroli. Jak zauważył szef Banku Anglii, banki są globalne, dopóki żyją, a narodowe, gdy zaczynają zdychać i wówczas państwo musi je ratować kosztem podatników. Banki stały się pasożytem społeczeństwa. Skutki ryzykanckiego zarządzania instytucjami finansowymi ponoszą obywatele. Świat finansów, prezesi i akcjonariusze banków to władza narzucana metodami szantażu, nie pochodząca z wyboru.
- D. Rosnące nierówności. 400 najbogatszych Amerykanów z listy *Forbesa* reprezentuje majątek większy niż 60% amerykańskiej populacji. Wskutek skomplikowanego amerykańskiego prawa podatkowego najbogatsi, jak wykazuje ostatnio Warren Buffet, płacą najniższe podatki. Skrajne nierówności powodują zanik poczucia wspólnoty narodowej.
- E. Młoda generacja ma coraz mniejsze możliwości znalezienia pracy, nawet w wypadku ukończenia studiów. To rodzi napięcia i frustracje, które eksplodują zorganizowanym rabunkiem. Ten z kolei jest świadectwem zachwiania porządku norm i wartości w społeczeństwie, być może, trwałej dezintegracji.

Z pewnością za wcześnie na oznajmienia, że kapitalizm z mocy swoich mechanicznych praw (przeciwstawnych organicznej ewolucji) dąży do samozniszczenia, gdy osiąga rozmiary światowej gospodarki, jak dowodził już dawno temu Marks. Gospodarki zachodnie są obecnie pogrążone w kłopotach, jakie dotąd nigdy nie były ich udziałem. Stabilność makroekonomiczna jest zachwiana, a infrastruktura społeczna, środowisko, w którym gospodarka może się rozwijać, zdemolowane. Należy jednak pamiętać, że zachodni kapitalizm pomyślnie dotąd przewyciężał własne trudne przejścia. Zapewne tak będzie i tym razem, jednak w konfrontacji z kapitalizmem azjatyckim przegrywa. Nie można też wykluczyć, że w wyniku ostatnich zawirowań wkroczył w fazę trwałej stagnacji podobnej do tej, jaką Japonia przechodzi od dwóch dziesięcioleci. Z tą różnicą,

że w oparciu o znacznie słabsze podstawy ekonomicznej stabilności i społecznej spójności.

## **Bibliografia (cytowane pozycje)**

1. Abegglen J. C., *Management and Worker – The Japanese Solution*, Tokyo 1973
2. Aluchna M., Płoszajski P., *Zarządzanie japońskie. Ciągłość i zmiana*, Warszawa, SGH 2008
3. Aoki M., *Decentralization – Centralization in Japanese Organization: A Duality Principle*. w: S. Kumon, H. Rosovsky (ed.), *The Japanese Political Economy*, vol. 3. Stanford Uni. Press 1992
4. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa, PWN 2011
5. Becker G., *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, Warszawa PWN 1990
6. Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa, PIW 2003
7. Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa, PWN, 1958
8. Berger P., *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa, Oficyna Naukowa 1995
9. Blythe R., *Akenfield. Portret wsi angielskiej*, Warszawa, LSW 1979
10. Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa, Oficyna Naukowa 2006
11. Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków, Znak 1994
12. Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej*, Warszawa 1978
13. Collins R., *Weberian Sociological Theory*, Londyn 1986
14. Cronin V., *The Wise Man from the West. The true story of the man who first brought the message of Christianity to the fabled Cathay*, New York 1955
15. Coulanges F. de, *The Ancient City. A Study of the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Batoche Books, Kitchener 2001
16. Durkheim E., *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa, PWN 1968
17. Durkheim E., *O podziale pracy społecznej*, Warszawa, PWN 1999
18. Etzioni A., *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York, Basic Books 1996
19. Frederic L., *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868-1912)*, Warszawa, PIW 1988
20. Friedman M.&R., *Wolny wybór*, Sosnowiec Panta 1994
21. Fukuyama F., *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Warszawa, Politeja 2000
22. Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa, PWN 1997
23. Fung, Y., *A History of Chinese Philosophy*, t. 1, Princeton 1983
24. Gawlikowski K., *Formowanie społeczeństwa obywatelskiego w Chinach w XX w.*, w: K. Gawlikowski, K. Tomala (red.), *Chiny: rozwój społeczeństwa i państwa na przełomie XX i XXI wieku*”, Trio, Warszawa 2002

25. Gerth H. H., Mills Ch. W. (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York Oxford Uni. Press 1946
26. Gierke O. von, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, t. 1-2, Berlin 1873
27. Harrison L.E., Huntington S.P. (red.), *Kultura ma znaczenie: jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Poznań, Zysk i S-ka, 2003
28. Herbertson D., *The Life of Frederic Le Play*, Le Play House Press, 1950
29. Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa, Spectrum 2004
30. Jasiołkowski K., *Japonia u progu XXI wieku*, Analizy i Opracowania nr 2, Polsko-Jap. Centrum Zarz., Warszawa 1998
31. Kamiński I. C., *Ślusznictwo i prawo – Studia prawnoporównawcze*, Wolters Kluwer, Kraków 2003
32. Konecki K., *Kultura organizacyjna japońskich przedsiębiorstw przemysłowych – studium socjologiczne*, Łódź, WUŁ 1994
33. Konecki K., *W japońskiej fabryce – społeczne i kulturowe aspekty pracy i organizacji przedsiębiorstwa*, Łódź, WUŁ 1992
34. Kostowska-Watanabe E., Ishikawa A., *Sekret japońskiego sukcesu*, Warszawa, WP 1990
35. Kostowska-Watanabe E., *Znalezione w tansu*, w:  
<http://www.etnologia.umk.pl/www/kadra-naukowa/adiunkci/elzbieta-watanabe/znalezione-w-tansu-211>
36. Kość A., *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin, KUL 1998
37. Lee H., *Kapitalizm konfucjański. Koreańska droga rozwoju*, Toruń, Adam Marszałek 2011
38. Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa, Volumen 1994
39. Lerner D., *The Passing of Traditional Society*, New York 1964
40. Levenson J., *Modern China and its Confucian Past*, Garden City 1964.
41. Lynd R. S. & H. M., *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, New York 1929
42. Lynd R. S. & H. M., *Middletown in Transition. A Study in Social Conflicts*, New York 1937
43. MacIntyre A. C., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa, PWN 1996
44. MacIntyre A. C., *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, Warszawa, PWN 1995
45. Man H. de, *O psychologii socjalizmu*, Warszawa, Rój 1937
46. Marks K., *List do Wierzy Zasulicz*, MED. 19, Warszawa, KiW 1972
47. Marks K., *Rządy brytyjskie w Indiach*, MED. 9, Warszawa, KiW 1965
48. Marks K., *W kwestii żydowskiej*, MED. 1, Warszawa, KiW 1960
49. Mehri D., *Restructuring in the Toyota Keiretsu during the Asian Financial Crash: An Ethnographic Perspective into Neo-liberal Reforms and the Varieties of Capitalism*. Berkeley, CA  
<http://www.irle.berkeley.edu/culture/papers/Mehri08.pdf>
50. Merita A., Reingold E. M., Shimomura M., *Made in Japan. Akio Morita i Sony*, Warszawa, WNT 1996

51. Miyashita K., Russell D. W., *Keiretsu: inside the hidden Japanese conglomerates* New York, McGraw-Hill 1994
52. Nakane Ch., *Japanese Society*, London 1983
53. Nisbet R. A., *The Sociological Tradition*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1966
54. Nitobe I., „Bushido. Dusza Japonii, Bydgoszcz, Diamond Books 2008
55. Notter D., *Towards a Cultural Analysis of the Modern Family: Beyond the Revisionist Paradigm in Japanese Family Studies*, w: *International Journal of Japanese Sociology* 11,2002
56. Redfield R., *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago 1955
57. Rosovsky H. (ed.), *The Japanese Political Economy*, vol. 3. Stanford Uni. Press 1992
58. Saga J., *Japonia. Wspomnienia z czasów jedwabiu i słomy. Portret miasteczka*, Warszawa, Scholar, 2004
59. Saint-Simon C.-H. de, *O systemie industrialnym*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa, KiW 1968
60. Sasakibara E., *Beyond Capitalism. The Japanese Model of Market Economics*, University Press of America 1993
61. Scruton R., *Oikofobia i ksenofilia*, „Arka” 1993, nr 46(4)
62. Shils E., *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1983
63. Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, Kraków, Wyd. UJ 2007
64. Simmel G., *Filozofia pieniądza*, Poznań, Humaniora 1997
65. Sombart W., *Socjalizm i ruch społeczny*, Lwów 1907
66. Soros G., *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa Muza, 1999
67. Stein M. R., *The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies* New York 1965
68. Sumner W. G., *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie. Studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*, Warszawa, PWN 1995
69. Sumner Maine H., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Boston 1963
70. Suzuki Y., *Japanese Management Structures 1920-1980*, London Macmillan 1991
71. Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji*, PWN, Warszawa 1965
72. Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa, Aletheia 2004
73. Takagi T., *Rycerze i samuraje, czyli porównanie bushido z etosem rycerskim średniowiecznej Europy*, Bydgoszcz, Diamond Books 2004
74. Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków, Znak 1996
75. Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków, Znak 2002
76. Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa, PWN 2001
77. Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa, Czytelnik 1970
78. Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa, PIW 1976

79. Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa, PWN 2008
80. Trachtenberg, A., *The Incorporation of America: Culture and the Society in the Gilded Age*, New York 1982
81. Walzer M., *Interpretacja i krytyka społeczna*, Warszawa, Aletheia 2002
82. Walzer M., *O tolerancji*, Warszawa, PIW 1999
83. Wasilewski L., *Japońskie techniki zarządzania*, Warszawa, Centrum Informacji Menadżera 1992
84. Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa, PWN 2002
85. Weber M., *Socjologia religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków, Nomos 2006
86. Wei-ming Tu, *A Confucian perspective on the rise of industrial East Asia*, w: Silke Krieger, Rolf Trautzettel (red.), *Confucianism and the modernization of China*, Mainz: Hase & Koehler, 1991
87. Whitehill A., *Japanese Management. Tradition and Transition*. London 1991
88. Wittfogel K. A., *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, Toruń, Wyd. Adam Marszałek 2004.