

Zbigniew Ambrożewicz

Transcendencja w immanencji: mit zachodniego indywidualizmu

Transcendence in immanence:
the myth of Western individualism

Streszczenie

W artykule dowodzę, że korzenie współczesnego indywidualizmu tkwią mocno w chrześcijańskim myśleniu o osobie (boskiej i ludzkiej). Staram się zaprezentować stopniowe – począwszy od pierwszych definicji osoby – dążenie do jak największej indywidualizacji i separacji ludzkiego podmiotu. Przedstawiam proces zwany *self-authorization*, czyli przenoszenie do podmiotu ludzkiego przypisywanych niegdyś Bogu uprawnień moralnych i poznawczych. Proces ten prowadzi ostatecznie do osadzenia (boskiej) transcendencji w (ludzkiej) immanencji, czyli do pełnej indywidualizacji podmiotu. W artykule szczególnie dużo uwagi poświęcam św. Tomaszowi, postrzeganemu na ogół jako prekursor personalizmu, i Kierkegaardowi jako myślicielowi, u którego można zaobserwować niemal naocznie stawanie się *self-authorization* i jego różnorakie konsekwencje. Na zakończenie podejmuję próbę spojrzenia na indywidualizm i jednostkowość jako na mitologię i mit zachodniej kultury, ugruntowane jednak na realnych podstawach bytowych.

Słowa kluczowe: indywidualizm, osoba, *self-authorization*, jednostkowość, jaźń, mit, św. Tomasz z Akwinu, Kierkegaard

Summary

In this article, I show that contemporary individualism is strongly rooted in Christian thinking about the person (divine and human). I endeavour to demonstrate the gradual aspiration to the utmost individualisation and separation of the human subject, beginning

with the first definitions of the person. I outline the process of self-authorisation, whereby moral and cognitive powers formerly ascribed to God are transferred to the human subject. That process ultimately leads to (divine) transcendence becoming fixed in (human) immanence, and so to the full individualisation of the subject. In this article, I focus in particular on St Thomas Aquinas, generally seen as a precursor of personalism, and on Søren Kierkegaard, as a thinker in whom one can observe almost first-hand the emergence of self-authorisation and its various consequences. I end by looking at individualism and singularity in terms of mythology and the myth of Western culture, yet grounded on real existential foundations.

Keywords: individualism, person, self-authorisation, singularity, self, myth, St Thomas Aquinas, Kierkegaard

1.

Indywidualizm bywał różnie opisywany i to nie tylko z filozoficznego, ale socjologicznego, psychologicznego, a nawet ekonomicznego punktu widzenia. Pojawiało się mnóstwo definicji i przybliżeń, ujmujących problem w rozmaitych aspektach. Być może dlatego szczególną trudność sprawia jednoznaczne zdefiniowanie tego fenomenu. Jak przyznaje badacz problemu, Daniel Shanahan, pojęcie „indywidualizm” używane jest na wiele sposobów i w wielu znaczeniach, „niekoniecznie ze sobą zgodnych”¹. Niemniej trzeba zgodzić się z Shanahanem, że da się znaleźć bardzo szeroką formułę, pozwalającą objąć wielość, trudnych nierzadko do pogodzenia, ujęć interesującej nas kwestii. Shanahan powołuje się na innego autora, Colina Morrisa, który tak pisze o indywidualizmie w średniowiecznej Anglii: „Istota tego indywidualizmu tkwi w psychologicznym doświadczeniu, od którego wszystko się zaczyna; jest nim poczucie wyraźnego rozróżnienia pomiędzy moim byciem a byciem innych

¹ D. Shanahan, *Toward a Genealogy of Individualism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1992, s. 12.

ludzi. Znaczenie tego doświadczenia wzrasta wraz z naszym przekonaniem o wartości samych ludzkich istnień². Takie sformułowanie wskazuje na dwie zasadnicze cechy każdego indywidualizmu: silnie zarysowaną i uświadomioną odrębność pojedynczego bytu i uczynienie z ludzkiej jednostki centralnej wartości³.

Zachodni indywidualizm stanowi dosyć szczególne, nie-spotykane w innych kulturach zjawisko. Indywidualistyczne wątki są głęboko osadzone w naszej kulturze, a wątków tych nie byłoby, gdyby nie to, co stoi u podstaw naszej cywilizacji, czyli chrześcijaństwo (oczywiście odczytane przez pryzmat Rzymu i Aten). Postaram się pokazać, że indywidualizm nie jest jakimś nagłym wykwitem kapitalizmu czy pojawiającego się nie wiadomo skąd liberalizmu, lecz został bardzo powoli i dogłębnie ukształtowany w społeczeństwie bynajmniej nie indywidualistycznym (a raczej holistycznym z indywidualistycznymi „wyspami”), tworząc silne i coraz wyrazistsze podłoże,

² C. Morris, *The Discovery of the Individual: 1050–1200*, University of Toronto Press, Toronto 2004, s. 3.

³ Z wielu powodów muszę się tu ograniczyć do tych dwóch cech. Oczywiście można i należy wskazać znacznie więcej właściwości indywidualizmu. Czynię to w innym artykule, gdzie opieram się przede wszystkim na ustaleniach dwóch autorów: Tibora Machana (w książce *Classical Individualism. The Supreme Importance of Each Human Being*, Taylor & Francis e-Library 2005) i Stevena Lukesa (w książce *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1984). „Wymienione przez Machana i Lukesa cechy indywidualizmu nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale [...] mają z sobą wiele wspólnego. Lukesa idea godności człowieka wiąże się z Machana koncepcją jednostki jako źródła moralnych wyborów, a obie wypływają z rozumienia jednostki jako samoukierunkującego się i autonomicznego bytu. Wszystkie te indywidualistyczne idee mogą prowadzić (choć nie muszą) do pojawienia się innych składników indywidualistycznego konceptu, czyli politycznej suwerenności, rozumianych jako naturalne – prawa do życia, wolności i własności, a także prawa do prywatności i samorozwoju” (Z. Ambroźewicz, *Jaźń „uboga” a jaźń „bogata”. O dwóch formach indywidualizmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2014, nr 1, s. 45). W tekście tym omawiam też dwa rodzaje indywidualizmów, prezentowane, jak uważam, przez Leibniza i Locke’a, a także specyfikację indywidualizmów dokonaną przez Hayeka i Simmla.

owocujące tym, co mamy dzisiaj. Spróbuję pokazać, że korzenie indywidualizmu tkwią przede wszystkim w teologicznej i filozoficznej tradycji chrześcijańskiej i dlatego będę się odwoływał w dużej mierze do myślicieli silnie akcentujących swoją konfesję, czy to katolicką, czy to protestancką⁴. Moja teza nie jest zresztą szczególnie oryginalna. Na polskim gruncie bardzo wyraźnie sformułowała ją Magdalena Środa. Pisze ona np., że: „Dopiero chrześcijaństwo uznało odrębny status jednostkowej przynależności i absolutną wartość każdej indywidualnej duszy ludzkiej”⁵. Co prawda sama idea niezależności jednostkowej pojawia się już u stoików czy epikurejczyków, jednak ma tam ona wymiar elitarystyczny – indywidualną niezależność zdobyć mogą tylko mędrzy. W chrześcijaństwie nabiera ona charakteru uniwersalnego – dotyczy każdego. Jako swoiste punkty przełomowe w kształtowaniu się myślenia indywidualistycznego Środa wymienia autobiograficzną introspekcję św. Augustyna oraz nominalizm Roscelina, Abelarda i Ockhama. To za sprawą tych myślicieli zaczyna się mówić o nadanym jednostce ludzkiej przez Boga prawie do dysponowania dobrami

⁴ Inne formy indywidualizmu i innych filozofów indywidualistycznych oraz problemy z nimi związane omawiam w swoich wcześniejszych tekstach. Jest to wspomniany artykuł *Jaźń „uboga” a jaźń „bogata”*. *O dwóch formach indywidualizmu*, a także: *Czas w filozofii indywidualizmu* (W. Lutostawski i ks. A. Jakubisiak), „Lumen Poloniae” 2008, nr 1; *Feliks Młynarski – indywidualizm i interakcjonizm po polsku*, „ICF Diametros” 2010, nr 23; *Nieświadomość i palingeneza a indywidualizm woluntarystyczny Wincentego Lutostawskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, z. 1; *Josiah Royce: od idealistycznego panteizmu do idealistycznego personalizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, z. 2; *Holizm, indywidualizm, personalizm: od dualizmu platońskiego do sporu o źródło i status ludzkiej jednostkowości* (N. Elias, I. Berlin, R. Rorty), „Analiza i Egzystencja” 2015, nr 30; *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu*, „ICF Diametros” 2015, nr 46; *Muzułmański personalizm czy indywidualizm? Próba antropologii Ibn’Arabiego*, „Nurt SVD” 2016, nr 2.

⁵ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 40.

własności prywatnej, co stanowi wkład w rozwój gospodarki rynkowej, a później – liberalnego kapitalizmu⁶.

Chrześcijańskie korzenie indywidualizmu zamierzam pokazać przede wszystkim na przykładzie filozofii św. Tomasa (którego myśl tradycyjnie postrzegana jest albo jako zasadniczo holistyczna, albo w swej istocie personalistyczna), następnie pewnych idei reformacji oraz egzystencjalizmu Kierkegaarda (czyli dojrzałego indywidualizmu teistycznego). Tytułowa „transcendencja w immanencji” to nic innego, jak umiejscowienie cech i uprawnień transcendentnej wobec człowieka istoty zwanej Bogiem w samym wnętrzu człowieka – w jego duszy czy umyśle i innych władzach. Zjawisko to jest efektem procesu nazwanego za cytowanym w artykule autorem *self-authorization*, czyli postępującego wzmacniania się i emancypacji indywidualnego podmiotu. Postaram się również dowieść, że jednostka i jednostkowość stały się współczesnymi mitami, bez których niemożliwe byłoby przyjęcie jako oczywistych w naszej cywilizacji praw człowieka (z trudem pojmowanych w holistycznie skonstruowanych kulturach) i wielu innych przysługujących jednostce przywilejów, indywidualizm zaś zasługuje na miano jednej z najważniejszych europejskich mitologii.

2.

Podejrzenie o ateizm, jak przypomina Marcel Simon, to jeden z kilku zarzutów stawianych pierwszym chrześcijanom przez pogańskich intelektualistów. Powodem tego zarzutu było oczywiście nieuznawanie panteonu czczonych w Rzymie bóstw i boskości samego cesarza. Francuski historyk pisze: „Zdaniem Celsusa chrystianizm jest powrotem do pierwotnego ateizmu ludów dzikich, które nie znają jeszcze ani ołtarzy,

⁶ Zob. tamże, s. 41.

ani wizerunku bóstw”⁷. Eric Voegelin w „ateizmie” chrześcijan widzi poważny problem cywilizacyjny. Wraz z przyjęciem jednego transcendentnego Boga zniknęło dotychczasowe poczucie pewności związane z wielością tłumaczących wszystko i dobrze znanych bogów. Jak to Voegelin ujmuje: „W »świecie pełnym bogów« tracimy poczucie pewności razem z utratą bogów”⁸. Cała nadzieja i przekonanie o realności świata niewidzialnego opiera się w chrześcijaństwie na zaufaniu i wierze w transcendentnego Boga, a wiara ta, zauważa Voegelin, jest niezwykle krucha i łatwo może zostać zerwana. „Niepewność stanowi o samej istocie chrześcijaństwa”⁹ – dopowiada Voegelin. Słowa te mógłby wypowiedzieć Søren Kierkegaard, chrześcijański indywidualista i egzystencjalista, dla którego chrześcijańska wiara była nie tylko absurdem i obrazą dla rozumu, ale i wiecznym błędzeniem i niebezpieczeństwem:

Nie ma wiary bez ryzyka. Wiara zawiera sprzeczność pomiędzy nieskończoną żarliwością duchowości jednostki a obiektywną niepewnością. Jeżeli jestem w stanie poznać obiektywnie Boga – nie wierzę, lecz właśnie dlatego, że tego nie potrafię, muszę wierzyć. Jeżeli pragnę wytrwać w wierze, muszę ciągle podtrzymywać obiektywną niepewność [...]”¹⁰.

3.

To, że chrześcijaństwo stoi u podstaw współczesnego indywidualizmu, wydaje się rzeczą dość powszechnie przyjmowaną. Magdalena Środa sądzi, że chrześcijaństwo znacząco dowarto-

⁷ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1979, s. 127.

⁸ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 115–116.

⁹ Tamże, s. 115.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Zamykające nienaukowe postscriptum* (fragmenty), w: *Søren Kierkegaard – życie prawdziwe*, red. B. Alex, przeł. M. Zdeb, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998, s. 83.

ściowało jednostkę jako byt niepowtarzalny i wyjątkowy, bo obdarzony rozumną, wolną i nieśmiertelną duszą. Również „fundamentalna dla chrześcijaństwa normatywna zasada miłości bliźniego” ma jedynie sens wraz z „autocentrycznym indywidualistycznym przykazaniem”, brzmiącym „kochaj bliźniego jak siebie samego”¹¹. Za niezwykle istotne dla kształtowania się indywidualistycznego myślenia i odczuwania uważa Środa dowartościowanie, przede wszystkim za sprawą *Wyznań* św. Augustyna, wewnętrznego życia każdej jednostki. Wskazuje się także i na inne aspekty chrześcijańskiej indywidualizacji. Daniel Shanahan podkreśla zmianę w postrzeganiu jednostkowości wprowadzoną przez chrześcijański uniwersalizm. Oto gdy tracą znaczenie dotychczasowe różnice pomiędzy ludźmi, opierające się na przynależności do plemion kultuwujących wielość często endemicznych religii – bo „nie masz już Żyda ni Greka” – większą rolę zaczynają odgrywać różnice indywidualne pomiędzy poszczególnymi osobami. Dlatego Shanahan mówi o paradoksie: „wspólnota dusz w Chrystusie nie tylko nie ograniczyła indywidualizacji w chrześcijańskiej tradycji, ale wręcz ją wzmocniła”¹².

Sądzę wszakże, iż decydujące znaczenie dla kształtowania się indywidualizmu miały kwestie najściślej związane z osobą Boga i przypisywanymi mu przymiotami. Z jednej strony Bóg chrześcijański jest bytem transcendentnym wobec świata, całkowicie od niego odrębnym i istotowo innym. W tym znaczeniu – jak tego chciał Voegelin – świat faktycznie został pozbawiony boskości, ale nie tylko dlatego, że bogów niejako ubyło, ale również z powodu radykalnej obcości Boga wobec dostępnej człowiekowi rzeczywistości. To oddzielenie miało – jak zobaczymy – znaczny wpływ na kształtowanie się kategorii autonomicznej osoby. Z drugiej wszakże strony, całkowicie obcy i inny Bóg domagał się innych, niż to miało miejsce w do-

¹¹ Zob. M. Środa, *Indywidualizm...*, s. 40.

¹² D. Shanahan, *Toward a Genealogy...*, s. 42.

tychczasowych religiach, sposobów wchodzenia z nim w relację. Poza pewnymi obrzędami zbliżonymi do dawnych pogańskich rytuałów, zasadniczą rolę, niespotykaną wcześniej na taką skalę, zaczął odgrywać bezpośredni, intymny kontakt z Bogiem, co – jak wspomniano – znacząco dowartościowało wewnętrzne życie każdej ludzkiej jednostki. Takie bezpośrednie obcowanie z Bogiem stało się możliwe dzięki przyjęciu paradoksalnej koncepcji Boga jako bytu zarazem niepojętego, nieskończenie odległego dla człowieka i jednocześnie nieskończenie bliskiego, jako swoistego wzorca i celu ludzkich dążeń. „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” – pisał św. Augustyn¹³. To już nie jest tylko tradycyjna wyższość bóstwa nad bezradnym człowiekiem. To jest stan, w którym Bóg stanowi realną cząstkę wewnętrznego życia ludzkiej duszy, jej rzeczywiste dopełnienie, bez którego człowiek nigdy nie będzie całkowicie człowiekiem, nigdy nie będzie sobą: „Dla mnie dobrze jest przyłgnąć do Boga. Tylko wtedy bowiem, gdy w nim trwać będę, będę mógł trwać w samym sobie”¹⁴. Jak zwraca uwagę Étienne Gilson, peregrynacje duszy do własnego wnętrza są u św. Augustyna zawsze odkrywaniem Boga, bo Bóg stale jest w duszy ludzkiej obecny, choćby i najgłębiej ukryty¹⁵.

Bliskość i oddalenie, podobieństwo do Boga i nieskończona obcość, nicość wobec potęgi boskiej, ale i przewaga nad innymi stworzeniami sankcjonowana podarowanym przez Boga rozumem i wolą – oto antynomie, które decydowały o kształtowaniu się kategorii osoby ludzkiej, a następnie indywidualizmu europejskiego.

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, IW PAX, Warszawa 1982, s. 5.

¹⁴ Tamże, s. 121.

¹⁵ Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953, s. 127.

4.

Wczesnochrześcijańskie dociekania nad naturą boskich osób stały się powodem, dla którego kategoria osoby zyskała w zachodniej kulturze tak wybitne miejsce. Rozważania o osobie boskiej rychło i nieuchronnie zaprowadziły do pytań o osobę ludzką, stworzoną przecież, zgodnie z Biblią, na wzór i podobieństwo Boże. Dlatego, by uchwycić przyczyny i istotę indywidualistycznie rozumianej osoby, trzeba przyjrzeć się wczesnemu sposobowi definiowania osoby, który miał decydujące znaczenie dla późniejszego uformowania się indywidualizmu.

Pierwszą znaną i przez długie wieki uznawaną za kanoniczną definicją było sformułowanie Boecjusza, głoszące, że osoba jest „indywidualną substancją rozumnej natury”. Choć Boecjusz używał pojęcia „osoba”, jednak uważał, że lepszym określeniem byłoby tu greckie słowo *hypostasis*, a to dlatego, że indywiduum stanowi podstawę, substancję, czyli podmiot dla przypadłości. Jest także bytem samoistnym, co wyraża określenie „subsystencja” (gr. *ousiosis*). Człowiek zatem ma: „istotę [inaczej naturę – przyp. mój], czyli *ousia*, ponieważ istnieje, *ousiosis* zaś, czyli byt samoistny, ponieważ nie jest w niczym zapodmiotowany, *hypostasis* zaś czy substancję, ponieważ jest podmiotem dla innych [rzeczy] [...], jest *prosopon* czy osobą, ponieważ jest rozumnym indywiduum”¹⁶. Należy tu podkreślić, że ważnym momentem w tym sformułowaniu było niezwykle istotne dla późniejszego personalizmu odróżnienie natury od substancji.

Liczne definicje średniowieczne rozwijały uwagi Boecjusza. W pismach św. Tomasza z Akwinu wielokrotnie powtarza się kilka określeń osoby: niekomunikowalność (nieprzekazywalność), samoistne istnienie oraz bycie indywiduum. W rozprawie *O mocy Boga* (q. IX, art. 4) czytamy:

¹⁶ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tegoż, *Traktaty teologiczne*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 72.

Zgodnie z powyższym należy powiedzieć, że nazwa „osoba” wzięta ogólnie nie oznacza nic innego jak substancję jednostkową natury rozumnej. Skoro zaś substancja jednostkowa natury rozumnej zawiera substancję jednostkową – to znaczy nieprzekazywalną [*incommunicabilis*] i odrębną od innych: zarówno Boga, jak i człowieka czy anioła – to Osoba boska musi oznaczać coś odrębnego i samoistnego w naturze boskiej, tak jak osoba ludzka oznacza coś odrębnego i samoistnego w naturze ludzkiej. To jest formalne znaczenie osoby zarówno boskiej, jak ludzkiej¹⁷.

Nieprzekazywalność oznaczała, jak wyjaśnia Czesław Bartnik, „odrębność od wszystkiego innego, niez mieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobniczą”¹⁸. Wyraźnie mówi się tu nie tylko o tym, że bycie osobą to bycie kimś odrębnym od innych bytów i osób, ale również, że osoba jest „ujednostkowaną naturą ludzką”, co oznacza, że w człowieku łączy się – na zasadzie partycypacji – to, co jednostkowe i niepowtarzalne z tym, co ogólne i wspólne. To łączenie *communitas*, *universalitas* i *pluralitas*, a więc cech wyrażających ogólność i przynależność, z cechami takimi jak *solitas*, *singularitas*, *unicitas*, *individua*, *incommunicabilis* – odnoszącymi się do pojedynczości i wyjątkowości – powtarza się w niemal każdej średniowiecznej definicji osoby. Bartnik dowodzi, że coraz mocniejsze akcentowanie jednostkowości doprowadziło do dosyć szczególnej nauki o Trójcy Świętej, w której osoba była przeciwstawiana ogółowi i temu, co wspólne. W niektórych ujęciach, zwłaszcza nominalistycznych oraz bliskich nominalizmowi, zaczęto przedstawiać Trójcę jako radykalnie oddzielone od świata i od siebie byty, jako triadę indywiduów,

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga* (t. 5 – q. IX i X), przekład zbiorowy, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2011, s. 91.

¹⁸ C. Bartnik, *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza „Czas”, Lublin 1995, s. 85.

co skutkowało utożsamieniem osoby z indywiduum¹⁹. Nie była to trafna interpretacja, ponieważ – jak wyjaśnia Bartnik – to, co najistotniejsze w osobie i samej Trójcy, to relacyjność. W osobie następuje pogodzenie antynomii poszczególności i ogólności, jednostkowości i powszechności: „Jej podstawową strukturą jest byt »dla«: dla siebie jako osoby, dla kogoś drugiego jako osoby, dla wszystkich jako społeczności osób”²⁰. Inny autor, ks. Teofil Wilski, pisząc o Trójcy, przekonuje, że relacyjność stanowi naturę współlistniejących w niej osób, z czego wynika, że osoba nie wchodzi w relację, lecz od zawsze się w relacji znajduje. Ten stan samoistnej i permanentnej relacyjności nazywa Wilski „Rozmową i Wspólnotą miłości”. Wilski sądzi (za takimi autorami jak Joseph Ratzinger i Jean Galot), że z istotowej wspólnotowości i relacyjności boskich osób wypływa istotowa relacyjność i wspólnotowość osób ludzkich²¹. Takie widzenie osoby – wartościowanej zdecydowanie dodatnio – pozwala na odróżnienie jej od zwykłej numerycznej jednostkowości, stawianej niżej od osoby.

Istnieją jednak interpretacje podważające oczywistość analogii pomiędzy osobami boskimi a osobami ludzkimi, a co za tym idzie, negującymi przedstawianie średniowiecznej osoby jako pogodzenia antynomii jednostkowości i powszechności. Mirosław Kaczorek na podstawie analizy *Sumy teologicznej* dowodzi, że osoba ludzka różni się od boskiej tym oto, że ta pierwsza substytuuje w naturze ludzkiej, tzn. istnieje jako konkretny, pojedynczy człowiek, druga zaś substytuuje w naturze boskiej. Rzeczywistym podobieństwem lub – mówiąc językiem scholastyki – rzeczywistą analogią pomiędzy osobami boskimi i ludzkimi jest zatem subsystem, to jest bytowa samoistość niekomunikowalna, czyli nieprzekazywalna i istniejąca w so-

¹⁹ Zob. tamże, s. 310.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. ks. T. Wilski, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1982, nr 2 (*Osoba ludzka*), s. 29–30.

bie i dla siebie, a także skutkująca bytową odrębnością i pojedynczością. Tu jednak znaleźć można następną różnicę. Osoba ludzka jest nie tylko subsystemem w sensie samoistności, ale także w znaczeniu *hypostasis*, co należy rozumieć jako bycie podmiotem dla przypadłości. W odniesieniu natomiast do osób boskich subsystemem „oznacza wprost rzecz substytującą (*res subsistens*)”²², bo w Bogu nie ma żadnych przypadłości. W świetle powyższych ustaleń wydaje się, że to właśnie subsystemem, jednostkową samoistność i odrębność była tym, co wspólne dla osób boskich i ludzkich jako bytów, i tym, co szczególnie interesowało scholastycznych filozofów. Prawdopodobnie ze względu na jej pochodzenie od osób boskich traktowana była jako swego rodzaju wartość. Z pewnością jednak zarówno relacyjność, jak i dialogiczność, choć należące do istoty osób boskich, osobom ludzkim przypisane zostały znacznie później, pod wpływem innej tradycji filozoficznej. Św. Tomasz powtarzał oczywiście za Arystotelesem, że człowiek jest „zwierzęciem społecznym”, co nie było jednak niczym wyjątkowym, bo powszechnie uznawano w średniowieczu przynależność każdego pojedynczego człowieka do hierarchicznego, sankcjonowanego dekretem boskim, a więc niewzruszonego, porządku społecznego – wzorowanego na porządku kosmicznym.

Scholastyczną tendencję do szczególnego zainteresowania jednostkowością i subiektywnością zauważa Elżbieta Wolicka. Chociaż stara się ona interpretować tomizm w duchu dialogowości i wspólnotowości, a o Tomaszu pisze, że „nie jest introwertycznym badaczem jaźni”²³, widzi jednak w jego filozofii solipsystyczne jądro, mogące – w pewnych sytuacjach – rozwinąć się w cały, jednostronnie subiektywistyczny system²⁴.

²² M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Subsystemem i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, ATK, Warszawa 1987, s. 135.

²³ E. Wolicka, *Próby filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 51.

²⁴ Zob. tamże, s. 98.

Przypuszczenia co do owej osobiwej skłonności scholastyków zdaje się potwierdzać Étienne Gilson. Przypomina on, że średniowieczni arystotelicy znacznie zmodyfikowali pogląd swego starożytnego mistrza, który opisywał duszę jako formę, będącą treścią pojęcia. Tymczasem św. Tomasz głosił, że co prawda to „materia jednostkuje formę, ale z chwilą gdy forma została ujednostkowiona, ona właśnie jest jednostkowa”²⁵, a zatem dusza, będąc tego rodzaju formą jednostkową (choć nie formą w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz szczególną formą połączoną z materią), użycza materii własnego istnienia, umożliwiając jednostce istnienie²⁶. Ani samocelowość osoby, ani jej godność nie zajmują w średniowiecznej teorii osoby tak istotnego miejsca jak właśnie substancjalna jednostkowość. Co istotne, żadna z tych pochodzących od Boga cech osoby nie znajduje wyraźnego miejsca w systemie etycznym; wszystkie one zostają bowiem ulokowane jedynie na płaszczyźnie metafizycznej, a także do pewnego stopnia – psychologicznej. Gilson zauważa, że „w całej nauce moralnej filozofów średniowiecznych nie ma ani słowa więcej” o pojęciu osoby, które przecież ma wyrażać „najwyższą godność człowieka, a co za tym idzie – również całej natury”²⁷. Nie sposób więc mówić nawet o zarysach zjawiska, które dałoby się określić jako średniowieczny personalizm. Nie ulega wszakże wątpliwości, że chrześcijaństwo dzięki szczególnej koncepcji Boga odkryło wewnętrzne życie suwerennej osoby ludzkiej, chociaż stało się to głównie na planie metafizycznym, w mniejszym stopniu – etycznym czy społeczno-politycznym. Gilson nazwał ten fenomen sokratyzmem chrześcijańskim, widocznym jaskrawo w pisarstwie św. Augustyna, ale obecnym u wszystkich filozofów i teologów średniowiecza. Jak to ujmuje fran-

²⁵ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, IW PAX, Warszawa 1958, s. 202.

²⁶ Zob. tamże, s. 202–203.

²⁷ Tamże, s. 207.

cuski badacz, „po raz pierwszy w dziejach myśli zachodniej, człowiek stał się dla siebie przedmiotem zdumienia, osłupienia”²⁸, uczuć tym bardziej uzasadnionych, że wyrastały z lęku przed tajemnicą ukrytą „pod pozorami natury”, we własnym niepoznawalnym do końca wnętrzu: „Jeżeli jako obraz Boży wymyka się [człowiek] samemu sobie, to dlatego, że ostatni wyraz poznania siebie jest zarazem pierwszym wyrazem poznania Boga”²⁹.

Wśród średniowiecznych wyrazów poznania ludzkiego wnętrza znalazły się autobiografie, będące na ogół naśladowaniem *Wyznań* św. Augustyna, a także miłosna poezja trubadurów i malarskie portrety znanych osobistości. Colin Morris, badacz średniowiecznego indywidualizmu, zauważa, że zwłaszcza wiek XI jest okresem szczególnego zainteresowania tymi kwestiami. Ciekawym zjawiskiem było pojawienie się swego rodzaju nowej psychologii uczuć i namiętności. O tym ostatnim fenomenie, którego twórcą był zakonnik i mistyk Wilhelm z Thierry, Morris pisze: „Złota zasada »poznaj samego siebie« zaprowadziła Wilhelma najpierw do psychologii opartej na autoobserwacji, a następnie do psychologii mającej za podstawę fizyczną strukturę człowieka naturalnego”³⁰. Morris twierdzi, że w omawianym przez niego okresie można mówić o silnej tendencji indywidualistycznej w europejskiej kulturze, która po roku 1200 osłabła, dając prymat logice i prawu. Jednak, jak sądzę, również wiek XIII – chociaż może w innej, bardziej sformalizowanej postaci – rozwijał indywidualistyczne idee i zainteresowanie ludzką podmiotowością. Zresztą termin „podmiot”, czyli po grecku *hypostasis*, po łacinie – *substantia*, w środowisku greckich apologetów był utożsamiany z osobą, a pośród łacinników, od czasów Boecjusza, co najmniej mocno z osobą łączony. Ten proces personalizowania podmiotu trafnie

²⁸ Tamże, s. 221.

²⁹ Tamże.

³⁰ C. Morris, *The Discovery of the Individual...*, s. 79.

opisuje Bartnik, nazywając go uwewnętrznianiem substancji i subsystencji:

Cała rzeczywistość zmierza ku osobie jako swemu „podmiotowi”, swemu zapodmiotowaniu, i osoba jest również „podmiotem czynnym”, podmiotem *ad extra*, czyli źródłem działania, życia, egzystencji. Strumień rzeczywistości w osobie odnajduje swoje „apriori”, swoją alfalność³¹.

Oczywiście, pierwszym tak rozumianym podmiotem są osoby boże, ale pośród bytów stworzonych tylko osobę ludzką można uznać za podmiot. Pomiędzy podmiotem, naturą tego podmiotu a jego przymiotami zachodzą w ujęciu tomistycznym relacje, które dadzą się odnaleźć w podmiocie ujmowanym indywidualistycznie.

Nie zamierzam twierdzić, że św. Tomasz i inni średnio-wieczni myśliciele byli indywidualistami w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Nie byli z pewnością indywidualistami w sensie aksjologicznym ani w sensie politycznym. Można jednak znaleźć w ich twórczości, jak starałem się pokazać, pewne wątki indywidualistyczne o charakterze metafizycznym, mocno zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej i kontynuowane w okresie późniejszym³².

³¹ C. Bartnik, *Personalizm...*, s. 171.

³² Na różnorakie uwikłania współczesnego tomizmu w idee indywidualistyczne (i oczywiście personalistyczne) zwracam uwagę we wspomnianym artykule *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu*. W tekście tym wspomina się o polemice ks. Tischnera z tomizmem ks. Krapca. Opisy jażni tego ostatniego zostają nazwane przez krakowskiego fenomenologa „solipsystycznymi”, bo pozbawionymi odniesienia do Ty, a Krapca, tomistyczna przecieź, wizja osoby to zdaniem Tischnera wizja samotnej „monady bez okien” (zob. tamże, s. 25).

5.

Chociaż Ewangelie nie przekreślają nauk zawartych w Starym Testamencie, a nawet – przynajmniej werbalnie – przyjmują je za swoje, jednak proponują zupełnie inne ich rozumienie i inny sposób nauczania. Przepowiedź, tak często pojawiająca się w Ewangeliach, pozwala zaangażować do rozważania prawd wiary i problemów moralnych wyobraźnię zwykłych ludzi, a nie wyłącznie oparte na prawniczych schematach wykładnie faryzeuszy. Zasadnicza staje się bezpośrednia i uwewnętrzniona relacja z Bogiem. Chrześcijanin „[w]yposażony w osobową transcendencję na wzór swego Stwórcy jest duchem mającym absolutną wartość i odpowiedzialnym za swoje własne wieczne zbawienie przed Bogiem”³³. Pozostaje również w swej najgłębszej istocie niezależny od wszelkich ziemskich instytucji i uwarunkowań, zdolny do swobodnego rozporządzania sobą i swoimi więzami z innymi ludźmi. Uwewnętrzniona zostaje nie tylko więź z Bogiem jako osobą, ale zinternalizowaniu ulegają również, istniejące dotychczas tylko w postaci zapisanych kodeksów, przepisy prawa, regulujące zachowania w rozmaitych dziedzinach życia, przepisy, które – z dzisiejszego punktu widzenia – mieszały zasady prawa z zasadami moralnymi. Zjawisko to w interpretacji Daniela Shanahana nosi nazwę *self-authorization* i jest procesem polegającym na przenoszeniu uprawnień do decydowania o wyborze i ocenie tego, co moralne, z instancji zewnętrznej, którą była istota boska i jej ziemscy przedstawiciele – kapłani, do indywidualnej jaźni³⁴. Efektem takiej internalizacji było wytworzenie się wyimaginowanej przestrzeni wewnątrz człowieka, przestrzeni zasiedlanej przez duszę i jej władze: rozum, pamięć, wolę (wolną) i sumienie. Z tezą Shanahana o uwewnętrznianiu kodeksów prawnych w postaci sumienia

³³ A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, s. 20.

³⁴ Zob. D. Shanahan, *Toward a Genealogy...*, s. 43.

zgodziłby się zapewne Nietzsche. Niemiecki filozof uważał, że powstanie sumienia i poczucia winy z powodu złych uczynków potrzebne było kapłanom do manipulowania grzesznikami. „Nieczyste sumienie” (dla Nietzschego każde sumienie ze swej istoty musi być nieczyste) powstaje, gdy naturalne popędy pod wpływem zewnętrznego nacisku ulegają stłumieniu i budują ludzką duszę, człowieka wewnętrznego: „Cały świat wewnętrzny, początkowo cienki, jakby wciśnięty pomiędzy dwa naskórki, rozrósł się i wyrósł, nabrał głębi, szerzy, wysokości, w miarę, jak *zatomowane* zostało wyładowywanie się człowieka na zewnątrz”³⁵. Jakiegokolwiek byłyby przyczyny internalizacji zasad i reguł obowiązujących w danej społeczności, nie ulega wątpliwości, że pojawienie się fenomenu sumienia stanowiło poważny krok w kierunku indywidualizacji. Widać to dobrze na przykładzie opisu sumienia dokonanego przez św. Tomasza z Akwinu. Tomasz rozróżniał sumienie jako *synderesis* (zwane czasem prąsumieniem) i sumienie jako *conscientia*. Pierwsze rozpoznaje podstawowe zasady prawa naturalnego, drugie wprowadza te zasady do praktyki, powodując nieuchronne pomyłki³⁶. *Conscientia* to zatem najczęściej sumienie błędzące, czyli takie, które nie jest pewne co do słuszności swoich wyroków lub takie, które, pomimo pewności, popełnia często niezawinionie – wynikające z niewiedzy – błędy w ocenie. Głos sumienia, zdaniem św. Tomasza, stanowi dla człowieka ostateczną instancję moralną, nawet jeśli głos ten popada w konflikt z jakąś obiektywną i autorytatywną instancją. Stanowisko to było konsekwencją Tomaszowego racjonalizmu. Sumienie bowiem musi iść za głosem rozumu, a to dlatego, że rozum ludzki jest odbiciem światła boskiego. Paul Valadier tak o tym pisze:

³⁵ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L Staff, wyd. Jakób Mortkowicz, Warszawa 1905, s. 93.

³⁶ Zob. E. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s.141.

Jeśli więc rozum „błądzi”, wybierając zły przedmiot dla swojej woli lub czyniąc sobie jego fałszywą reprezentację, czy źle ujmując związek pomiędzy pierwszymi zasadami moralności (które Tomasz nazywa „prawem naturalnym”) a konkretną decyzją, sumienie pomyli się w dobrej wierze i będzie musiało iść za nakazami tego „błądzącego rozumu”³⁷.

I chociaż, jak zaznacza Tomasz, pomyłki sumienia nie muszą zostać usprawiedliwione, mają dla woli moc zobowiązującą (nawet gdy prowadzą – wbrew woli Boga – do odrzucenia wiary).

Sumienie interpretowane w taki sposób podkreśla znaczny stopień autonomii jaźni w podejmowaniu moralnych wyborów. Idzie ono w parze z kolejnym ważnym elementem *self-authorization* – z wolną wolą. Bez istnienia wolnej woli, zauważył św. Augustyn, niemożliwe byłoby dokonywanie wyborów, a w konsekwencji – nie do pomyślenia stałoby się moralne życie³⁸. Hannah Arendt odnotowuje jednak w Augustyna myśleniu o woli interesującą komplikację. Wola bowiem, wyjaśnia Arendt, wydaje sobie samej rozkaz, co sprawia, że jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem swojego polecenia. W *Wyznaniach* widać wyraźnie, że wola nie zachowuje się jak jednoznacznie określony monolit, lecz podlega rozszczepieniu. Ja jestem jednocześnie tym, który chce, tym, który nie chce, i dotyczy to każdej – nie tylko moralnej – rozważanej przeze mnie decyzji³⁹. Jak zauważa Arendt, wola służy również w pew-

³⁷ P. Valadier, *Pochwała sumienia*, przeł. M. Żerańska, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 1997, s. 140.

³⁸ „A więc wystarczającą przyczyną, dla której należał się nam dar wolnej woli, jest to, że bez niej człowiek nie może żyć moralnie. To przeznaczenie wolnej woli można poznać stąd, że grzeszne użycie jej sprowadza Bożą karę. [...] jakże mogłaby istnieć kara za grzech i nagroda za dobry uczynek – w których objawia się istota sprawiedliwości – gdyby człowiek nie miał wolnej woli?” (Św. Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, opr. W. Seńko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 528).

³⁹ Zob. H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 139.

nym stopniu Augustynowi jako swego rodzaju *principium individuationis*. W *O Państwie Bożym* Augustyn pisze o dwóch ludziach o identycznych skłonnościach cielesnych i duchowych, z których jeden ulega swoim żądom, drugi zaś potrafi się im skutecznie oprzeć. Ludzi tych różnicuje więc wola⁴⁰.

Odkrycie przez chrześcijaństwo sumienia i wolnej woli wyposażyło osobę ludzką w znaczny zakres wolności osobistej, rozszerzyło jej samoświadomość i otworzyło ciągle postępujący proces zdobywania przez nią autonomii etycznej. Ujawniło skomplikowany proces podejmowania decyzji, ukazało złożoność ludzkiej psychiki oraz nadało każdemu status niepowtarzalnej jednostki. Wola, a także sumienie stają się stałymi elementami opisu osoby ludzkiej przez całe średniowiecze oraz nowożytność, w wielu przypadkach decydującymi – jak u św. Augustyna – o osobowej indywidualności. Znowu mamy tu do czynienia z kategoriami zaczerpniętymi z teologii. Osoba ludzka na wzór osób boskich obdarzona została rozumem i wolną wolą. Ta druga władza ma niemal nieograniczone możliwości, które można by określić jako kreacyjne. Tak mianowicie, jak Bóg mocą swej woli dał początek istnieniu świata, tak też i osoba ludzka dzięki woli władna jest dawać istnienie nowym czynom i zdarzeniom. Takie pojmowanie woli Arendt zauważa nie tylko u św. Augustyna i filozofów średniowiecznych, ale i u myślicieli nowożytnych:

powiada się o woli, że jest „zdolnością zaczynania całkiem samodzielnie pewnego szeregu w czasie” (Kant) albo, co wyraża również Augustyńskie *initium ut esse homo creatus est*, ludzką zdolnością dawania początku rzeczom i zdarzeniom,

⁴⁰ Zob. tamże, s. 157–158. Omawiany i cytowany przez Arendt fragment z dzieła św. Augustyna to: *O państwie Bożym*, t. 2, ks. XII, rozdział 6, przeł. W. Kornatowski, IW PAX, Warszawa 1977. Współczesny zwolennik libertariańskiego indywidualizmu, Tibor Machan, powtarza tę Augustyńską tezę. Pisze: „nawet gdyby żadna z różnych osób nie odznaczała się niczym szczególnym, to zindywidualizować ich życie mogłaby jeszcze ich wolna wola” (T. Machan, *Classical Individualism...*, s. XII).

płynącą stąd, że sam człowiek jest już pewnym początkiem. Nowożytnie pojęcie postępu sprawiło, że przestano rozumieć przyszłość jako coś, co po prostu nadchodzi. Zamiast tego pojawiła się przyszłość zdeterminowana przez projekty woli⁴¹.

Chociaż przyszłość zdeterminowana przez projekty woli znalazła przede wszystkim wyraz w optymistycznych i bynajmniej nie indywidualistycznych ideologiach, takich jak socjalizm, komunizm czy pozytywizm, niemniej jednak pojawiła się także w całkowicie indywidualistycznych koncepcjach protestanckiego chrześcijaństwa (głównie kalwinizmu) i liberalizmu, począwszy od Johna Locke'a. Wolna wola staje w coraz większym stopniu motorem uniezależniania się jednostek ludzkich od tradycyjnych autorytetów religijnych, politycznych i społecznych.

6.

Późne średniowiecze poprzez Dunsową jednostkową formę *haecceitas* i woluntarystyczny nominalizm w coraz większym stopniu ugruntowuje wzmocnioną pozycję jaźni. Louis Dumont tak komentuje ówczesną narastającą tendencję do emancypowania się jednostkowości od tego, co ponadindywidualne: „Kiedy już nic nie jest ontologicznie realne poza poszczególnym bytem, kiedy pojęcie »prawo« nie łączy się ani z naturalnym, ani ze społecznym porządkiem, lecz z poszczególnym ludzkim bytem, ten ostatni staje się jednostką we współczesnym tego słowa znaczeniu”⁴². A to, zdaniem Dumonta, oznacza, że idea wspólnoty zastąpiona zostaje przez wolność jednostki, „którą z płaszczyzny życia mistycznego rozciąga Ockham na poziom życia społecznego”⁴³.

⁴¹ Tamże, s. 223. Cytat z Kanta: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 192.

⁴² L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris 1983, s. 73.

⁴³ Tamże, s. 72.

Z perspektywy czasu widać, że nieuniknioną konsekwencją wzmaganą się fascynacji jednostkowością była prawdziwa indywidualistyczna eksplozja w renesansie. Mikołaj Bierdiajew, powtarzający w pewnym stopniu Nietzscheański pogląd o formującym ludzką jaźń działaniu chrześcijaństwa, pisał wprost, że wspaniały rozkwit ducha renesansowego humanizmu wiele zawdzięcza średniowiecznemu ascetyzmowi:

Asceza średniowieczna była doskonałą szkołą dla człowieka, dała mu niezwykły hart ducha. Europejczyk całej historii nowożytnej żył dorobkiem duchowym nabytym w tej szkole. Wszystko zawdzięczał chrześcijaństwu. I żadna inna duchowa szkoła nie mogłaby go tak wypróbować i zdyscyplinować⁴⁴.

Reformacja kontynuowała po swojemu średniowieczną pracę *self-authorization*. Coraz większą rolę w tej dziedzinie poczyną odgrywać wola i sumienie. Reformacyjni chrześcijanie pokazali, że porządek pozaświatowy może wkroczyć w realność wewnątrzświatową w zupełnie wyjątkowy sposób. Odrzucili bowiem dotychczas praktykowany ideał świętości i pośrednictwa pomiędzy Bogiem a wiernymi. Uznali za niepotrzebny stan zakonny, kult relikwii, świętość pewnych miejsc, a także prawomocność większości sakramentów z wyjątkiem chrztu i komunii. Zarówno Luter, jak i – przede wszystkim – Kalwin zaczęli głosić, że przed Bogiem człowiek winien stawać osobiście, a nie poprzez kościelne pośrednictwo. Jakiegokolwiek zabiegi rytualne dokonywane przez katolickich kapłanów nie były w stanie, jak sądzili reformatorzy, zniwelować lub zmniejszyć ludzkiej grzeszności ani słabości wobec niezmiernie boskiej potęgi. Człowiek może być zbawiony nie poprzez swoje uczynki, które są bez znaczenia w porównaniu z jego bezdenną grzesznością, lecz tylko dzięki wierze i łasce Boga. Ale to, czy Bóg nas obdarzy łaską, nie będzie nigdy człowiekowi ujawnio-

⁴⁴ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1997, s. 33.

ne; podobnie niepojęty będzie powód, dla którego łaska może spłynąć na kogoś. Nawet wiara nie musi prowadzić do zbawienia, gdyż wiara jest jedynie ludzkim obowiązkiem wobec Boga. Protestantyzm w jeszcze większym stopniu niż przedreformacyjne chrześcijaństwo zindywidualizował relację człowiek–Bóg. Osobistą odpowiedzialność poszczególnego wyznawcy nazywa Karl Jaspers „zasadą protestantyzmu”⁴⁵. I dodaje, że zasada ta „ma w sobie coś niemożliwego”⁴⁶, albowiem na wiernych i księżach spoczywa niesłychany ciężar. Idea protestancka nie jest jednak utopią, ale raczej wielką ideą. Opisując ideę protestancką, Jaspers używa również określenia „idea powszechnego kapłaństwa”⁴⁷, w czym wyraża się nie tylko osobisty stosunek do Boga, ale również, rzecz by można, swego rodzaju demokratyzacja świętości. Wierny powinien się angażować w życie religijne, jak najlepiej potrafi. Jacques Maritain, który nie darzył protestantyzmu sympatią, zauważa, że: „Reformacja wyzwoliła ludzkie »ja« w dziedzinie duchowej i religijnej” i jakkolwiek „reguła »zewnętrzna«, wszelka »heteronomia«, jak powie Immanuel Kant, staje się odtąd nieznośną zniewagą »wolności chrześcijańskiej«”⁴⁸. To skupienie na własnej jaźni, oderwanie od wszystkiego, co zewnętrzne nazywa Maritain immanentyzmem. Wolność i duch istnieją tylko wewnątrz mojego „ja”, grzeszne uczynki człowieka oddzielone zostają od wiary, Boga i jego łaski⁴⁹.

Zdaniem Dumonta postulat uczestnictwa wiernych w życiu religijnym najmocniej postawiony został w kalwinizmie, gdzie ostatecznie znika rozróżnienie pomiędzy byciem poza światem (dla Boga) i byciem w świecie. W porównaniu z Lutrem, Kalwin

⁴⁵ Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 670.

⁴⁶ Tamże, s. 671.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ J. Maritain, *Trzej reformatorzy (Luter, Kartezjusz, Rousseau)*, przeł. K. Michalski, Fronda – Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2005, s. 45.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 82–84.

jeszcze bardziej zniwelował znaczenie jednostki ludzkiej wobec Boga, a ściślej, wobec jego woli, która pogrąża bezsilnego człowieka w otchłaniach predestynacji. Jak zauważa Dumont, na pierwszy rzut oka wygląda to na zniszczenie indywidualności i wszelkiego indywidualizmu. Kalwin tak zorganizował społeczność Genewy, że stała się ona teokratyczną republiką, w której holistyczne instytucje Kościoła, pozbawionego hierarchii oraz wszelkiego rodzaju „magicznych” rytuałów, zlały się w jeden organizm z instytucjami państwa.

Kościół stał się zaledwie instrumentem dyscypliny, działającym na jednostki [...] i polityczne urzędy. Mówiąc dokładniej, był instytucją uświęcającą (*Heiligungsanstalt*) skuteczną w chrystianizowaniu życia miasta. Całe życie – w Kościele, w rodzinie i w państwie, społeczeństwie i gospodarce musiało zostać uformowane przez Bożego Ducha i Słowo Boże, głoszone przez Pastorów Kościoła⁵⁰.

Silnej indywidualizacji sprzyjała nie tylko deinstytucjonalizacja Kościoła, ale również dogmat o predestynacji. Kościół praktycznie został pozbawiony jakiegokolwiek duchowego wpływu na pozaświatowe jednostki, pozostawiając jedynie, sprawowaną przez teokratyczne państwo, kontrolę prawną. Człowiek, pojedynczy byt, stawał się bezpośrednio uzależniony od łaski wszechmocnej woli Boga.

Proces indywidualizacji w kalwińskich wspólnotach purytanów śledzi Charles Taylor. Przypomina on użyte przez Maxa Webera określenie „wewnątrzświatowa asceza”, które opisuje purytańską afirmację zwyczajnego życia, mającego stać się okazją do zdobywania egalitarystycznie pojmowanej świętości. Taylor podkreśla charakterystyczne dla chrześci-

⁵⁰ L. Dumont, *A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism*, w: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, red. M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 118.

jaństwa, a niezwykle intensywne w kalwinizmie, umiłowanie doczesnego życia. Jeśli chrześcijanin wyrzeka się zdrowia czy życia, nie robi tego, ponieważ uważa je – jak stoicy lub hinduski pozaświatowy indywidualista – za bezwartościowe. Przeciwnie: „wyrzeczenie straciłoby swe znaczenie, jeśli jego przedmiot byłby obojętny”⁵¹, a przecież świat stworzony przez Boga nie może być dla chrześcijanina obojętny. Jak to ujmuje Taylor – świat winien być przez dobrego chrześcijanina kochany, ale i wzgardzony⁵². Dlatego purytanie głosili, że każdy, poprzez dobrze wykonywaną pracę – nie dla zysku, lecz dla będącego obowiązkiem chrześcijanina chwalenia Boga – może być ascetą. Predestynacja, jak wspomniano, stała się paradoksalnie jednym z motorów *self-authorization*. Stała się też – co także wygląda na paradoks – źródłem niesłuchanej aktywności kalwinów, niewątpliwie wzmacniającej indywidualistyczną jaźń. Przedmiotem ich działań nie było jednak doprowadzenie do zbawienia wszystkich ludzi, bo i tak niektórzy z nich przeznaczeni są przez Boga na potępienie. Celem było „zadośćuczynienie mu [Bogu] i zaprowadzenie porządku w ludzkim świecie lub co najmniej załagodzenie tej straszliwej obrazy, stale czynionej Bogu”⁵³. W konsekwencji, konkluduje Taylor, kalwini zmierzali do „zbudowania zupełnie nowego, właściwego porządku rzeczy”⁵⁴. Nowy świat, swego rodzaju Królestwo Boże na ziemi, pojmowali jednakże bardzo konkretnie, jako sprawnie działające wspólnoty, oparte nie tylko na podstawach religijnych i dyscyplinie moralnej, ale też na dobrze funkcjonującej i pragmatycznej administracji i prawie. Taylor przypomina o związkach intelektualnych łączących purytanów z ideami filozofii Francisa Bacona. Istotny jest tu przede

⁵¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 406.

⁵² Zob. tamże, s. 412.

⁵³ Tamże, s. 423.

⁵⁴ Tamże, s. 422.

wszystkim sposób myślenia o prawdzie i nauce. Trzeba w tym miejscu przywołać ustalenia Barry'ego Allena, który pisze, że w odróżnieniu od starożytnych i średniowiecznych teorii, gdzie miarą wartości prawdy było duchowe oświecenie człowieka i jego zbliżenie do Boga, w nowożytnym pojmowaniu prawdy, zawartym także w *Novum Organum* (1620) chodziło przede wszystkim o stronę praktyczną i użytkową: „Idealny stosunek między umysłem a naturą to nie wieczysta kontemplacja, ale historyczne panowanie. Jedyną miarą wartości prawdy jest jej przydatność, mierzalna ze względu na kontrolowane wykorzystanie sił”⁵⁵. Autor cytuje też obszerny fragment z dzieła Bacona, fragment zakończony jakże wymownym zdaniem: „Prawda więc i pożytek (jeśli o tę sprawę idzie) są ściśle tym samym”⁵⁶. Zdaniem Taylora taka instrumentalna postawa wobec świata charakteryzowała również kalwinów. Świat, zgodnie z biblijnym werselem „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, ma być dla człowieka sługą, a nie panem. Lepsze poznanie świata i uczynienie dobrego użytku z Bożego stworzenia da poznającemu lepsze zrozumienie zamiarów Boga i będzie prawdzi-

⁵⁵ B. Allen, *Prawda w filozofii*, przeł. M.S., IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 37.

⁵⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 153 (u B. Allena cytata na s. 38). Gwoli ścisłości dodać trzeba, że Allen nie cytuje zdania Bacona w całości. Po zacytowanym fragmencie, po przecinku, czytamy dalej: „...i same dzieła należy więc cenić z tego powodu, że są rękojmiami prawdy, aniżeli ze względu na wygody życiowe” (tamże). Druga część zdania łagodzi radykalną wymową części pierwszej, a nawet pod pewnym względem, jej przeczy. W przypisie do tej części cytowanego zdania Kazimierz Ajdukiewicz próbuje tak oto wytłumaczyć tę dość dziwną sprzeczność: „Praktyka jest – wedle tego aforyzmu – przede wszystkim dlatego cenna, że stanowi kryterium prawdy, wtórnie zaś dopiero dlatego, że przynosi pożytek” (tamże, s. 401–402). Wyjaśnienie Ajdukiewicza ma na celu podkreślenie epistemologicznej funkcji praktyki. Wydaje się jednak, że to właśnie pierwsza część zdania Bacona (zgodnie z tym, co pisze Allen) pokazuje rzeczywistą intencję brytyjskiego filozofa. Świadczyć o tym może wymowa całości *Novum Organum*, a także inne dzieło Bacona, *Nowa Atlantyda*, przedstawiające utopijny obraz szczęśliwej krainy rządzonej przez niezwykle twórczych naukowców i filozofów.

wym dla niego hołdem⁵⁷. Koncept budowania instrumentalnych relacji z naturą przyczynił się, według Taylora, do erozji dotychczasowego paradygmatu opisywania świata jako funkcji ontycznego logosu.

7.

Indywidualizm nowożytny miał w swej historii kilka ważnych momentów. Nominalizm i instrumentalnie traktowana teoria prawdy w protestantyzmie wywarły niewątpliwie wpływ na kształtowanie się liberalizmu i kontraktualistycznej koncepcji społeczeństwa oraz na pojawienie się u Johna Locke'a podmiotu, zwanego przez Charlesa Taylora „punktowym” lub „oderwanym”⁵⁸. Szczególne miejsce przysługuje również monadologii Leibniza, która wykreowała podmiot samowystarczalny, zamknięty na zewnętrzne wpływy, z nieprzeniknionym dla świadomości wnętrzem. Za ważny etap kształtowania się indywidualizmu należy także uznać Kanta i jego filozofię moralną oraz skonceptualizowanie jaźni jako metaforycznie pojętej przestrzeni wypełnionej przez rozmaite kategorie i formy, strukturyzujące poznający podmiot. Kant ostatecznie utrwała mit jaźni jako właściwego twórcy tego, co subiektywne i tego, co obiektywne. Otwiera tym samym drogę do rozwoju psychologii, próbującej zobiektywizować subiektywność, ale też działa inspirująco na indywidualizm romantyczny, owocujący w czasach nam współczesnych plagą narcyzmu. Osobliwym, ale niezwykle pouczającym dla badania indywidualizmu zjawiskiem

⁵⁷ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 430.

⁵⁸ Taylor przedstawia podmiot Locke'a jako oderwany (na mocy aktu woli) od własnych upodobań, dążeń, przekonań, po to, by podać go badaniu, a następnie daleko posuniętej „reformie”, tj. zmianie własnych przyzwyczajęń i uwikłań. Taylor mówi o „bezprecedensowo radykalnej formie samouprzedmiotowienia”. Nazywa podmiot Locke'a punktowym, bowiem po odcięciu wszelkich jednostkowych cech, mających ulec koniecznym zmianom, z całej osoby pozostaje nieokreślony bliżej punkt. (zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 320–321).

była twórczość Sørensa Kierkegaarda. Choć z jednej strony stanowi ona późną kontynuację średniowiecznego i oczywiście reformacyjnego szukania źródeł jednostkowości człowieka w boskim wzorze, z drugiej jednak, w swym radykalizmie antyholistycznym dorównuje tylko anarcho-egotystycznym enuncjacom Maxa Stirnera.

„Tłum jest nieprawdą”, pisał Kierkegaard. Jedynie jednostka jest w stanie przekazać prawdę, albowiem tylko jednostka jest konkretna i realna, podczas gdy tłum, mimo że nominalnie składa się z jednostek, jednak żadną realnością nie jest – jest abstrakcją, która tak naprawdę niczego nie może uczynić i za nic nie może odpowiadać. Odpowiedzialność zawsze spoczywa na konkretnej jednostce, chociaż jakże często tchórzliwie chowa się ona w tłumie, licząc, że jej czyny dadzą się ukryć wśród czynów innych. Kierkegaard polemizuje z tymi, którzy głoszą wyższość zbiorowości nad samotną jednostką, uzasadniając to większą skutecznością zespołowego działania. Ale – argumentuje duński filozof – działania „tłumu” zawsze będą zmierzać do osiągnięcia jakiegoś celu ziemskiego, nigdy najwyższego, „bo do celu wiecznego i decydującego można dążyć tylko tam, gdzie jest Jeden, a stać się nim może każdy i będzie to znaczyło, że się przyjęło pomoc Boga”⁵⁹. Kierkegaard mówi bardzo wyraźnie: „być człowiekiem to być spokrewnionym z boskością”⁶⁰. Pojedynczość człowieka wynika z pojedynczości Boga i jedyna relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem może mieć charakter osobisty i bezpośredni. Tak to zostaje przedstawione w *Bojaźni i drzeniu*, gdzie głównym bohaterem jest biblijny Abraham wykonujący Boże polecenie złożenia w ofierze swego jedynego syna, Izaaka. Z punktu widzenia etyki, czyli tego, co powszechne i ogólne, bo dotyczące wszystkich ludzi, powiada

⁵⁹ S.A. Kierkegaard, *Jednostka i tłum* [fragment dodatku do pisma *Punkt widzenia dla mojej działalności pisarskiej*], przeł. A. Ściegienny, w: *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, red. M. Kostyszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 26.

⁶⁰ Tamże, s. 25.

Kierkegaard, czyn Abrahama zasługuje wyłącznie na najwyższe potępienie. Z punktu widzenia wiary wszelako o Abrahamie powiedzieć trzeba, że dokonuje on aktu „nieskończonej rezygnacji” z doczesności w imię bezgranicznego i absurdalnego (bo wbrew logice) zaufania i zawierzenia Bogu. „Wiara bowiem [objaśnia Kierkegaard] w tym jest paradoksalna, że wyżej stawia jednostkę od tego, co ogólne”⁶¹. Wierze przeciwstawiona zostaje rozpacz. Rozpacz jest wynikiem wzrastania świadomości swego istnienia i tego, czym się jest. Kierkegaard wyróżnia wiele stopni i rodzajów rozpacz. Rozpacz z powodu niemożności lub konieczności bycia sobą, rozpacz z powodu możliwości utraty doczesności, rozpacz z powodu niemożności osiągnięcia wieczności. Co jest jednak tu najistotniejsze, to konstatacja autora *Pojęcia lęku*, że wszystkie te stopnie rozpaczki mogą ostatecznie zaprowadzić do uświadomienia sobie dwóch rzeczy: nieskończoności własnej jaźni i tego, że jaźń ta stoi naprzeciwko Boga, i że Bóg jest w niej obecny. Konstatacja ta wydaje się niemal identyczna z Augustyńskim i średniowiecznym rozumieniem człowieka jako bytu obdarzonego nieśmiertelną duszą, stworzonego na wzór i podobieństwo Boże oraz zdolnego do poznawania Boga. Podobieństwo jest jednak tylko pozorne i tylko częściowe. W *Chorobie na śmierć* czytamy:

Jakże nieskończoną rzeczywistość otrzymuje osobowość ludzka uświadamiając sobie, że istnieje dla Boga, stając się ludzką osobowością, której miarą jest Bóg! [...] Im większe pojęcie Boga, tym większe ludzkie ja; im większe ja, tym większe pojęcie Boga. Dopiero kiedy osobowość ludzka, owa określona jednostka, uświadomi sobie, że stoi przed Bogiem, dopiero wtedy przekształca się w ja nieskończoną⁶².

⁶¹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: tegoż, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, PWN, Warszawa 1982, s. 56–57.

⁶² Tenże, *Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: tegoż, *Bojaźń i drżenie...*, s. 225 i 227.

Kierkegaard bardzo mocno podkreśla, że stan świadomości decyduje o poziomie rozwoju jaźni. Ludzie zanurzeni w doczesność, pochłonięci sprawami tego świata, będący częścią tłumu, kierujący się wyrachowaniem i własnymi materialnymi interesami, ale też uwikłani bez reszty w skomplikowane relacje z innymi ludźmi⁶³, wszyscy oni – powiada Kierkegaard – jako jednostki nie istnieją, „nie mają w sensie duchowym swojego ja, dla którego mogliby zaryzykować wszystko”⁶⁴. W *Dzienniku* zaś dodaje: „tysiące ludzi przeżywa życie nie stając się JA lub stając się ukrojonym JA, ograniczonym do trzeciej osoby”⁶⁵. Co zatem znaczy dla duńskiego myśliciela „mieć jaźń” w znaczeniu „mieć jaźń wieczną”? Czy wieczną jaźń dostaje się od Boga niejako gotową, czy trzeba ją, wysiłkiem własnej woli, wypracować? Zacytowane fragmenty zdają się świadczyć na rzecz drugiej części alternatywy. Jednakże w *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard zauważa: „Każdy bowiem człowiek jest pierwotnie planowany jako osobowość, przeznaczony do stania się sobą”⁶⁶. Słowa te sugerują uprzednie istnienie jakiejś formy jaźni, której zadaniem jest stać się sobą, czyli stanąć w obliczu Boga i uświadomić sobie własną wieczność. Do tego samego wniosku dochodzi C. Stephen Evans. Dowodzi on, że u Kierkegarda wyróżnić można coś w rodzaju substancjalnej jaźni, która stanowi podstawę dla jaźni stającej się. Pierwsza, nazwana przez Evansa „jaźnią minimalną”, musi jego zdaniem istnieć, albowiem gdyby jej nie było, nie mogłoby być jaźni, która stawałaby się czymś bogatszym. Tak oto, „nawet jeśli Kierkegaard odrzu-

⁶³ O relacjach z innymi czytamy w *Dzienniku*: „Ogólnie prawo jest bardzo proste: im szybciej człowiek przystosowuje się do towarzystwa [...] – do owego »Utwórzmy grupę«, im bardziej jest zmysłowy, tym mniej komunikuje się z Bogiem. Ktoś, kto zawsze i wszędzie musi być częścią grupy, zostaje w istocie opuszczony przez Boga i przez ideę – z własnej winy, bo Bóg nie opuszcza nikogo” (S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 77).

⁶⁴ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, s. 172.

⁶⁵ Tenże, *Dziennik...*, s. 81.

⁶⁶ Tenże, *Choroba na śmierć...*, s. 173.

ca metafizyczne pojęcie jaźni jako w pełni uformowanego bytu z ustaloną tożsamością, niemniej jednak ciągle pojmuje on jaźń w ontologiczny sposób: jaźń jest zakorzeniona w bycie i nie może być rozumiana wyłącznie na sposób etyczny”⁶⁷. Evans zdaje się też łączyć „minimalną jaźń” z ludzkim istnieniem w porządku przyrody, które stanowi swego rodzaju podłoże dla rozwoju egzystencji duchowej. Uzasadnienia Evansa mają jednak charakter spekulacji. Autor ten bowiem nie przytacza na poparcie swojej tezy żadnego fragmentu z dzieła Kierkegaarda, co, jak uważam, dyskwalifikuje jego argumentację. Z drugiej strony trudno odmówić racji Evansowi, gdy szuka logicznego wyjaśnienia jawnych sprzeczności.

W istocie u Kierkegaarda brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wieczną jaźń dostaje się od Boga, czy trzeba ją wykreować własnymi siłami. Inną stroną tej trudności jest niejasność zauważona przez polskiego interpretatora filozofii Duńczyka, Edwarda Kasperskiego, dotycząca usytuowania antropologii Kierkegaarda względem jego teologii. Jak wiadomo, autor *Choroby na śmierć* uważał, że jednostka prawdziwie staje się sobą jedynie w obliczu Boga. I tu rodzi się paradoks:

Tożsamość odnosił do absolutu, ale absolut odnosił z kolei do wiary, której podstawą były subiektywne akty woli. [...] Na pytanie, czy jaźń jest projekcją absolutu, czy odwrotnie, absolut jest projekcją jaźni, nie było jednoznacznej odpowiedzi. Dylemat pozostawał nierozstrzygalny. Boskość miała w sobie tyle mocy, ile udzielała jej wiara w boskość⁶⁸.

Sądzę, że nierozstrzygalność tego dylematu zyskuje głębokie znaczenie, jeśli spojrzeć nań z perspektywy historii indywidualizmu. Jaźń Kierkegaarda znalazła się w szczególnym

⁶⁷ C.S. Evans, *Kierkegaard on Faith and on the Self*, Baylor University Press, Waco 2006, s. 267–68.

⁶⁸ E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wydawnictwo WSH, Pułtusk 2003, s. 348–349.

momencie procesu *self-authorization*. Można rzec, że była to chwila przełomowa, w której widać wyraźnie, skąd pochodzi źródło siły podmiotu, ale też nietrudno dostrzec, dokąd jażń zmierza. Bóg jako jażń i jednostka stanowi jedyną przyczynę i jedyny cel pragnień i działań człowieka. Z jednej strony – jak by się mogło wydawać – prowadzi to do całkowitego uzależnienia i całkowitego zniwelowania jednostki ludzkiej wobec istoty boskiej, z drugiej – daje poczucie intymnej bliskości Boga i człowieka, który może odkryć ślad istoty boskiej w swoim wnętrzu i bezpośrednio, bez zbędnej mediatyzacji rozmawiać z Bogiem. Taka relacja człowieka i Boga to dziedzictwo przejęte przez Kierkegaarda od św. Augustyna, ale też od średniowiecza. Jednak inaczej niż u św. Augustyna wiara nie daje tu ukojenia, pogrąża za to w ciągłym niepokoju. Trzeba też pamiętać o spadku reformacji. Kierkegaard jest dzieckiem luteranizmu. Kasperski twierdzi nawet, że walcząc z kościelnymi instytucjami, „Kierkegaard w pewnej mierze ponawiał reformacyjne wystąpienie Marcina Lutra”⁶⁹. Istotnie, walka z wszystkim, co ogranicza jednostkowość, była u Kierkegaarda radykalną kontynuacją luteranńskiej postawy, nazwanej przez Maritaina „immanentyzmem”. Mógłby wszelako ktoś zasadnie zauważyć, że to u Kanta, a nie u Kierkegaarda *self-authorization* ma znacznie bardziej zaawansowaną postać; u tego pierwszego bowiem Bóg odgrywa znikomą lub zgoła żadną rolę jako źródło moralności i poznania, za to jażń uzyskuje w tych sferach olbrzymią autonomię. Ale to właśnie Kierkegaard robi wszystko, co wydaje się mu możliwe, by oderwać jednostkę od uzależnienia od jakiegokolwiek postaci powszechności, zdeteminowania czy uniformizmu. Rozum, moralność jako zbiór zasad odnoszących się do ogółu nie mogą stanowić zasady jednostkowania. Zasadą taką natomiast jest Bóg, w pojęciu Kierkegaarda jednostka absolutna, stanowiąca byt pojedynczy, całkowicie niepodatny na ewentualne powiązanie go z inny-

⁶⁹ Tamże, s. 452.

mi jednostkami, prowadzące do stworzenia wspólnoty, tłumy czy jakiegokolwiek wielości. Charakterystyczne, że Kierkegaard nie podejmuje nawet tak częstych u tomistów rozważań nad Trójcą Świętą, prowadzących, jak wspomniano, do wniosków o boskim pochodzeniu idei wspólnoty. Bóg – jednostka absolutna – jednostkuje człowieka, ale pod warunkiem, że człowiek tego chce, że świadomie dąży do wiary. Ten akt woli kieruje jednostkę w stronę Boga – człowiek nie jest biernym odbiorcą Boskiego wezwania, ale twórcą swojej własnej wiary, wręcz twórcą własnego obrazu Boga. Przypomnę cytowane już słowa z *Choroby na śmierć*: „Im większe pojęcie Boga, tym większe ludzkie ja; im większe ja, tym większe pojęcie Boga”⁷⁰. Nie powinno się jednak słów tych interpretować w duchu antropologii Feuerbachowskiej. Bóg Kierkegarda istnieje realnie, tyle tylko, że to, czym jest, ma sens wyłącznie w stosunku do człowieka, ale to czym jest człowiek nabiera sensu jedynie w odniesieniu do Boga. Kierkegaard wyciąga ostateczny i – jak się wydaje – graniczny dla wierzącego chrześcijanina wniosek, że nie sposób zbadać sensowności czegokolwiek, a zatem i Boga, inaczej niż w odniesieniu do człowieka (był to przecież problem zarówno teologii pozytywnej, jak i negatywnej). Dlatego zgodzić się trzeba z Kasperskim, że u Kierkegarda antropologia ma wobec teologii pierwszeństwo. Zgodzić się również wypadnie z opinią cytowanego przez Kasperskiego Marka C. Taylora, który nazwał Kierkegarda „największym teoretykiem współczesnego indywidualizmu”⁷¹. Chociaż Taylor nie rozwija tej kwestii, sądzę, że określenie to bardzo dobrze punktuje dotychczasowe rozważania. Teksty Kierkegarda są jak gdyby ilustracją zjawiska *self-authorization*. Chwytają *in statu nascendi* proces umacniania się jaźni, poszerzania zakresu jej kompetencji i odnajdywania tożsamości w nieustannym od-

⁷⁰ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć...*, s. 227.

⁷¹ M.C. Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley 1980, s. 10.

niesieniu do absolutnego wzorca, idei regulatywnej, jaką jest transcendencja.

8.

Wiek XIX obfitował w szczególnie bujny rozwój rozmaitych indywidualizmów. Utrwalił się i upowszechnił indywidualizm liberalno-ekonomiczny, będący skutkiem gwałtownego rozwoju kapitalizmu, a także demokratyczno-egalitarnych tendencji społeczno-politycznych, popularność zyskał indywidualizm ekspresjonistyczny, oparty z kolei na elitarystyczno-romantycznych ideałach. Kierkegaardowskie myślenie o jednostce prowadziło nieustanny dialog z tymi indywidualistycznymi koncepcjami⁷², co pokazuje, jak sądzę, że jednym z najważniejszych przedsięwzięć autora *Pojęcia ironii* (obok oczywiście deklarowanej przez niego próby odnowienia chrześcijaństwa) było znalezienie nowej formuły dla dominującego w epoce indywidualizmu. Kierkegaard sądził, że indywidualizmy oparte zarówno na estetycznych (zmysłowych), jak i na wyłącznie etycznych podstawach są niewystarczające i mogą zaprowadzić ostatecznie do znacznego ograniczenia jednostkowości jaźni i pogrążenia jej w niezróżnicowanej, holistycznej i bezosobowej masie. Jeżeli *self-authorization* była dla Kierkegaarda pierwszoplanową kwestią, a antropologia miała pierwszeństwo wobec teologii, można mniemać, że Boski Absolut stanowił w twórczości duńskiego myśliciela bardzo ważne, ale jednak tylko aksjologiczno-egzystencjalne „koło ratunkowe” dla rozpaczliwie potrzebującej pomocy jednostki. Kasperski konstatuje, że boskość „miała w sobie tyle mocy, ile udzielała jej wiara w boskość”. I dalej pisze: „Religia niebezpiecznie upodobniała się do mitu, który wyznawcy uznali za prawdę. Kryteria paradoksu i absurdu czyniły mit tworem tyleż intelektualnie wyrafinowanym, co w epoce nowoczesności, »inte-

⁷² Zob. E. Kasperski *Kierkegaard. Antropologia...*, s. 277–288.

resującym⁷³. Słowo „mit”, jak uważam, jest w tym miejscu właściwe, zwłaszcza jeśli nada mu się odpowiednio szerokie znaczenie. Nie musi ono oznaczać negatywnie nacechowanej fikcyjności, fałszu czy zakłamania. Albo jeszcze inaczej: nie musi ono oznaczać wyłącznie negatywnie nacechowanej fikcyjności, fałszu czy zakłamania⁷⁴. Mity, symbole, a także inne wytwory ludzkiej działalności są częścią kultury. O kulturze zaś i jej instytucjach, takich jak plemię, państwo, prawo, rodzina, kult religijny, Arnold Gehlen pisał, że służą człowiekowi za rodzaj skorupy ochronnej lub śluzu kanalizującej i tłumiącej ludzkie instynkty i popędy. Bez „odciążającego” działania instytucji kultury człowiek popada w „stan naturalny”, który zdaniem Gehlena nie jest bynajmniej żadnym romantycznym powrotem do utraconej rajskiej przeszłości, lecz „chaosem, głową Meduzy, której widok wprawia w odrętwienie”⁷⁵.

Podobną integrującą i ochronną funkcję mają mity. Mircea Eliade w jednej ze swych książek odwołał się do przykładu pewnego plemienia z Nowej Gwinei, kierującego się w swoim życiu wzorem zaczerpniętych z jednego mitu, co sprawia, że „Polinezyjczyk ryzykuje wpływając na ocean, ale robi to bez obawy, ponieważ, jeśli tylko będzie powtarzał dokładnie gesty Przodka lub boga, może być pewien powodzenia”⁷⁶. Mit ma,

⁷³ Tamże, s. 349.

⁷⁴ W książce *The Myth of Individualism. How Social Forces Shape Our Lives* (Rowman & Littlefield, Lanham 2009) Peter Callero używa terminu „mit” w takim deprecjonującym znaczeniu. Autor pisze: „Kiedy fałszywe przekonania zostają powszechnie zaakceptowane i stają się przewodnikiem dla destrukcyjnych zachowań, możemy o takim systemie przekonań powiedzieć, że jest mitem. Sztuczne rozdzielenie jaźni od społeczeństwa i wiara w pierwszeństwo i wyższość autonomicznego podmiotu jest *mitem indywidualizmu*” (s. 29). Callero stawia przed sobą zadanie rozbicia tego mitu i stawia tezy, które w niektórych miejscach odpowiadają moim konkluzjom, pomimo odmiennego użycia kategorii mitu.

⁷⁵ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 98.

⁷⁶ M. Eliade, *Próba labiryntu*, przeł. K. Środa, Studio Sen, Warszawa 1992, s. 169.

według rumuńskiego religioznawcy, istotny sens egzystencjalny, „łagodzi trwogę, daje poczucie bezpieczeństwa”⁷⁷. W tym znaczeniu mit nie będzie zwykłą fikcją w opozycji do codziennej rzeczywistości, lecz fikcją jako absolutnie koniecznym elementem ludzkiego istnienia. Jednak Eliadowska definicja mitu wydaje się zbyt wąska, by zastosować ją do zjawisk występujących w każdej kulturze. Eliade bowiem pisze: „najmniej niedoskonała, mająca bowiem najszerszy zakres, definicja byłaby następująca: mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie »początków«”⁷⁸.

Właściwości mitologiczne może wszakże mieć nie tylko opowieść, ale i myślenie, odczuwanie, a także sfera obyczajowości (wtedy na ogół określa się ją mianem rytuału). Leszek Kołakowski określa dosyć szeroki zakres rozumienia tego, co mityczne, wiążąc je przede wszystkim z dążeniem do unieruchomienia czasu, a raczej z domniemaniem istnienia pod warstwą przemijających zdarzeń ukrytego sensu, który powoli dąży do pełnego ujawnienia. Jak to ujmuje Kołakowski, mityczna świadomość umożliwia „wiarę w trwałość osobowych wartości”, a ludzkie przemijanie i zagładę, postrzegane z perspektywy mitycznej, czyni „etapami rośnięcia wartości”⁷⁹. Mit, powiada Kołakowski, niesie ze sobą zawsze pewne wartości niezbędne dla funkcjonowania społeczności. Wartości muszą być przekazywane jako znaczenia mityczne, to jest takie, które nie podlegają krytycznej, weryfikującej refleksji. Gdyby było inaczej, nauczanie wartości, twierdzi Kołakowski, wyglądałoby następująco:

wiedziecie, że nic nie jest dobre ani złe, lecz uczę was, że to lub owo jest dobre lub złe, aby wyrobić w was odruchy warunko-

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 11.

⁷⁹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 11.

we, pożyteczne dla utrzymania w życiu zbiorowym solidarności, która nie jest ani dobra, ani zła, lecz powinna uchodzić za dobrą⁸⁰.

Świat wartości zatem, wedle Kołakowskiego, to świat mitu. Mityczne przeświadczenie to dla polskiego filozofa takie przeświadczenie, które transcenduje każde doświadczenie, odnosząc je nieustannie do „realności zasadniczo niezdolnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia”⁸¹. Tak na przykład dzieje się, gdy pokładam wiarę i nadzieję w jakimś człowieku. Wtedy zwracam się do innej osoby jako do „współuczestnika pola mitycznego”, traktuję ją jako realność globalną, która wykracza „poza swoje jakości empiryczne” i jest „absolutnie źródłowa, więc niezdolna do tego, by w obcowaniu wzajemnym zamieniła się w rzecz, którą osiąść można”⁸². Również takie wartości, jak wolność czy godność człowieka istnieją w „mitycznym polu”, przekraczają bowiem codzienne doświadczenie. Kołakowski wreszcie mówi wprost, że mit stwarza poczucie „oswojenia bytu”⁸³, a nieco dalej używa jeszcze bardziej dosadnych słów, pisząc, że poszukiwanie mitu „jest najczęściej próbą wykrycia opiekuńczego zwierchnictwa, które bez trudu pytania ostateczne załatwia, wyposaża w stabilne hierarchie wartości, otacza lasem drogowskazów, uwalnia od wolności”⁸⁴.

Przyjęcie tak szerokiego rozumienia kategorii mitu pozwala z jednej strony potraktować go jako część Gehlenowskiej „skorupy ochronnej”, z drugiej zaś dostrzec mityczny sens w idei indywidualizmu i samej jednostkowości. Shanahan uważa indywidualizm za „jeden z najważniejszych mitów cywilizacji Zachodu” i podkreśla szczególną właściwość naszej kultury, polegają-

⁸⁰ Tamże, s. 31.

⁸¹ Tamże, s. 32.

⁸² Tamże, s. 53.

⁸³ Zob. tamże, s. 93.

⁸⁴ Tamże, s. 119.

cą na zdolności do dystansowania się wobec własnej mitologii, w tym oczywiście wobec samego mitu indywidualizmu⁸⁵. Shanahan jednak nie precyzuje, jak rozumie sformułowanie „mit cywilizacji Zachodu”. Z pewnością przeciwny jest traktowaniu go jako zwykłej fikcji (wartościowanej w domyśle negatywnie), co wynika z jego sprzeciwu wobec marksistowskiego redukcjonowania indywidualizmu do „burżuazyjnej fikcji”⁸⁶. Argentyński myśliciel Miguel Benasayag również posługuje się sformulowaniem „mit jednostki”, by opisać dominującą w naszej współczesnej kulturze tendencję. Benasayag uważa jednostkę nie tyle za wytwór społeczny, ile za „formę organizacji społecznej”, która bynajmniej nie jest żadną iluzją czy fikcją⁸⁷. Dokładniej rzecz ujmując, „jednostka jest nazwą dla typu wspólnoty ustrukturyzowanej przez pieniądze i zysk”⁸⁸. Jednostkowość pełni zatem funkcję charakterystyczną dla mitu – porządkuje relacje i więzi społeczne, nawet jeśli – jak chce Benasayag – miałyby to być więzi (niczym u Hobbesa) zadzierzgnięte na skutek strachu przed utratą pracy, życia, dóbr lub (jak to widzą neoliberałowie) – jako wynik działania praw handlu i rynku⁸⁹. Jednostka, czy lepiej – indywidualium, opisywane jest przez argentyńskiego filozofa jako jedyny stały punkt rzeczywistości postrzeganej jako niepewna, zmienna i względna. Tożsama ze sobą jednostka ogłasza się istnieniem transhistorycznym, a przez to w pełni stabilnym i gotowym do roli autonomicznego podmiotu, oddzielonego i panującego nad światem⁹⁰.

Jednostka stanowi zatem mit Zachodu – spełnia funkcję etyczno-prawnego ideału, jest stałym punktem odniesienia w życiu ekonomicznym i politycznym, organizuje społeczność

⁸⁵ Zob. D. Shanahan *Toward a Genealogy...*, s. 11.

⁸⁶ Zob. tamże.

⁸⁷ M. Benasayag, *Le mythe de l'individu*, trad. A. Weinfeld, La Découverte, Paris 2004, s. 17.

⁸⁸ Tamże, s. 25.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 25 i 28.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 13 i 66–67.

wokół wspólnych wartości i idei, ma wpływ na konstruowanie instytucji i osobowości członków danej grupy. Indywidualizm z kolei nazwać można swego rodzaju jednostkową ideologią lub lepiej – zbiorem mitów, mitologią, w której najważniejszą opowieścią jest jednostka ludzka. Jest to zbiór wielowątkowy, mający różne wersje i mutacje, wpleciony w najrozmaitsze (niejednokrotnie ze sobą niezgodne) idee filozoficzne, polityczne, ekonomiczne, psychologiczne i socjologiczne, w dzieła sztuki, literatury, a nawet muzyki. Znajduje wyraz w życiu codziennym, obyczajowości i w indywidualnym postrzeganiu siebie. Znaczenie i miejsce tej mitologii w naszym chrześcijańskim lub – jak wolą niektórzy – postchrześcijańskim świecie ujawnia się, gdy mówimy o prawach człowieka, byciu sobą (autentycznym ja), o prawie każdego do szczęścia, do prywatności, do własnych poglądów itd., uważając wszystkie te uprawnienia za oczywiste i niepodlegające dyskusji.

W tym też znaczeniu, jak sądzę, można mówić o micie – jak to uczynił Edward Kasperski – w odniesieniu do religii Kierkegaarda. Duński filozof próbuje od nowa zdefiniować zachodni mit jednostki ludzkiej, łącząc go z mitem jednostkowego Boga, ale czyni to w epoce, w której bezpośrednia zależność człowieka od Boga nie wydaje się już oczywista i powszechnie uznawana. Z tego biorą się charakterystyczne niekonsekwencje, paradoksy i sprzeczności. Jednym z nich jest wspomniana niejasność co do statusu jaźni wiecznej. Czy jest pierwotnie stworzona przez Boga, czy też powstaje dopiero drogą zyskiwania samoświadomości? A jeśli to drugie, wtedy zapytać trzeba, czy to, co istnieje przed zdobyciem odpowiedniej świadomości, jest w ogóle jaźnią? Jeśli nie, to czym jest?

Pytania te balansują na krawędzi samozrozumienia człowieka jako istoty tworzącej kulturę. Bo zaraz po tych wątpliwościach pojawiają się następne, już ogólniejszej natury. Mitologia indywidualizmu wydaje się nam oczywista i samozrozumiała, jednak poza naszym kręgiem kulturowym często budzi zdziwienie. Czy mit jednostki ma sens jedynie lokalny,

czy uniwersalny? Innymi słowy, czy poza zachodnim stylem myślenia i odczuwania można sensownie mówić o istnieniu jednostki ludzkiej?

W kulturze nawet najbardziej holistycznej w jakiś sposób konstatuje się istnienie pojedynczości i włącza je we własną strukturę mitologiczną. Jednak każda z tych struktur jest odmienna i w odmienny sposób traktuje kwestię jednostkowości. W kulturach o nastawieniu holistycznym, a zatem we wszystkich pozaeuropejskich, funkcjonuje ona jako – używając terminu europejskiego – osoba, czyli jednostka bardzo mocno wtopiona w społeczność, w cywilizacji zachodniej natomiast postrzegana bywa zarówno jako osoba, jak i jednostka⁹¹. Nie do końca podzielam pogląd Miguela Benasayaga, który uważa, że po pierwsze, termin „jednostka” ma zastosowanie tylko wobec

⁹¹ Zobacz na ten temat: Ch. Fowler, *The Archeology of Personhood. An Anthropological Approach*, Routledge, London, New York 2005. Autor twierdzi, że w kulturach Indii i Melanezji nie istnieją osoby jako zamknięte, niepodzielne byty. Osoba zawsze ma tu charakter otwarty, brak jej ściśle określonych granic, zawiera bowiem w sobie elementy zaczerpnięte od innych osób – przodków (także zwierząt), osób należących do innych klanów (otrzymane w procesie wymiany darów). Wobec tego rodzaju osób Fowler używa określeń takich jak: *dividual* (co oznacza zawieranie w sobie cech i czynów otrzymanych od innych), *partible* (co oznacza istnienie jakby części osobowości darczyńcy i jego klanu w darowanym komuś przedmiocie), *permeable* (co oznacza przenikalność osób dla krążących pomiędzy nimi znaczących substancji). Autorka innej pracy, J.S. La Fontaine, dowodzi na podstawie analizy stosunków panujących w niektórych plemionach afrykańskich, że status osoby przysługuje w nich na podstawie określonych reguł (majątek, liczba synów, władza) i dlatego większości kobiet oraz niektórym mężczyznom jest on odmawiany. Ponadto zajmujący się zaklinaniem deszczu i wróżbami (na ogół kobiety) członkowie plemienia (Lugbar) utożsamiani są z buszem, a nie z osadą i z tej racji traktowani są nie jak osoby, lecz istniejące poza życiem społecznym jednostki (zob. J.S. La Fontaine, *Person and individual in anthropology*, w: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history* red. M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 125–130). O pojmowaniu jaźni i jednostkowości w innych religiach (hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, religie Oceanii i Afryki) zob. również: B. Morris, *Anthropology of the Self. The Individual in the Cultural Perspective*, Pluto Press, London 1994.

kapitalistycznej cywilizacji Zachodu, a zatem w niezachodnich kulturach jednostka nie istnieje, bo więzi społeczne mają tam inny niż tylko handlowy i rynkowy charakter; i po drugie, że jednostkowość istnieje w kapitalizmie poniekąd „naturalnie”, i dlatego – jak już była mowa – jednostka jest tu „formą organizacji społecznej”, z czego wynika, że nie ma sprzeczności pomiędzy jednostką a społeczeństwem⁹². Przede wszystkim sądzę, że intuicja jednostkowości, a więc również odrębności, jest całkowicie pierwotna, co potwierdzają niektórzy socjologowie, a wśród nich Norbert Elias. W wielu swych dziełach starał się on udowodnić, że europejski indywidualizm jest niczym więcej, jak społecznym konstruktem, a jednak przyznawał, że „mimowolny egoizm” leżał zawsze u podstaw ludzkiego odczuwania świata, w wyniku czego od wieków „ludzie odczuwali siebie, a wraz z sobą ziemię, jako środek świata”⁹³. Na inny sposób mówi o tym amerykański neurolog i psycholog Antonio Damasio, który uważa, że w człowieku istnieje jakaś egotyczna podstawa, dobrze umocowana w całej strukturze neurologiczno-cieleśnej. Damasio wyróżnił trzy poziomy jaźni. Najbardziej podstawowy, czyli protojaźń, funkcjonuje już u wyższych zwierząt i stanowi czyste doświadczenie własnej cielesności, wyrażone pierwotnymi, spontanicznymi uczuciami⁹⁴. Wyższy poziom zajmuje jaźń rdzenna, powstająca u człowieka, „kiedy protojaźń zostaje zmodyfikowana przez interakcję między organizmem a obiektem i kiedy, w rezultacie, zmodyfikowane zostają również obrazy owego obiektu”, a następnie „chwilowo połączone w spójny wzorzec”, by dać się opisać „w narracyjnej sekwencji obrazów, z których część stanowią uczucia”⁹⁵. Świadomość jaźni

⁹² Zob. tamże, s. 72.

⁹³ N. Elias, *Engagement et distanciation*, trad. par M. Hulin, Fayard, Paris 1993, s. 107, cyt. za: J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 84.

⁹⁴ A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radomski, Rebis, Poznań 2011, s. 212–213.

⁹⁵ Tamże, s. 192, rys. 8.1.

rdzennej określa odrębność danego osobnika, egzystuje w ciągłej terażniejszości, bez nakierowania na przyszłość i bez obciążenia przeszłością⁹⁶. Wreszcie trzecim poziomem i jednocześnie etapem rozwoju jest jaźń autobiograficzna, decydująca nie tylko o odrębności osoby, ale i jej tożsamości, ze świadomością zanurzoną zarówno w przeżytej przeszłości, jak i spodziewanej przyszłości. Jak podkreśla Damasio, wszystkie trzy poziomy jaźni konstruowane są samodzielnie przez uczący się mózg, pozostający w nieustannej relacji z otoczeniem. Ustalenia Damasa pozwalają przypuszczać, że mózg dąży do zbudowania struktury dającej jednostce jakiś stopień bytowej odrębności i tożsamości.

Teorie dotyczące pierwotności egotyzmu i jaźni, takie jak Norberta Eliasa czy Antonia Damasia, sugerują, że chociaż prawdą jest, iż nasza kultura, a zwłaszcza kapitalizm, doprowadziły samoświadomość jednostkową do nieznannej wcześniej i gdzie indziej ostrości, to jednak nie mit jednostki wyróżnia spośród innych zachodnią kulturę, lecz postawienie tego mitu w centrum i na pierwszym planie, co zaowocowało narodzinami mitologii indywidualizmu – rzeczywiście nieznannej w innych kręgach kulturowych. Częściowo zgodzić się trzeba ze stwierdzeniem Benasayaga o niesprzeczności pomiędzy jednostką a społecznością. Częściowo, ponieważ, jak uważam, faktyczna niesprzeczność pomiędzy tymi dwoma – wypreparowanymi na użytek teorii – elementami życia społecznego ma miejsce nie tylko – jak chce argentyński filozof – w kapitalizmie, ale w każdym typie społeczności. Tzw. konflikt interesów jednostkowych z interesami ogółu wynika z absolutyzacji jednostkowego punktu widzenia, jednak ten punkt widzenia ma źródło – jak to pokazują tacy socjologowie jak Norbert Elias i Jean-Claude Kaufmann⁹⁷ – przede wszystkim w oddziaływaniu społecznym,

⁹⁶ Tamże, s. 179.

⁹⁷ Przede wszystkim w książkach: N. Elias, *Spółczesność jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008 i J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, Oficyna Naukowa, przeł. K. Wakar, Warszawa 2004.

kształtującym takie, a nie inne aspekty ludzkiej jaźni. Innymi słowy, jednostka, posiadając własne zasoby, może je rozwinąć w różny sposób jedynie pod wpływem „wychowawczych”, mitotwórczych działań wspólnoty. Za swego rodzaju paradoks współczesnej zachodniej kultury uznać można jej skłonność do „indywidualizowania” jednostek czy – jak mawiają krytycy liberalizmu – atomizowania społeczeństwa, co może, zdaniem niektórych, doprowadzić do całkowitej dekompozycji wszystkich wspólnot i anarchicznego chaosu. Ale nawet tak zdawałoby się indywidualizujący środek komunikowania się, jakim jest Internet, stał się instrumentem łączącym zupełnie obcych sobie ludzi i kreującym w ten sposób nowe społeczności. Być może więc zarówno zaciekli i przeczuleni obrońcy indywidualizmu, dopatrujący się w każdym niemal przejawie życia społecznego ataku na jednostkową niepowtarzalność, jak i surowi krytycy indywidualistycznego egoizmu i rozpasania, grożącego w ich mniemaniu rozpadem społecznej tkanki, być może więc i jedni, i drudzy są rodzajem strażników zachowania chwiejnej równowagi, gwarantującej całej cywilizacji w miarę stabilne trwanie i przekazywanie aksjologicznej mitologii, pomimo powolnej jej ewolucji. Dlatego raczej mają, jak sądzę, autorzy książki *Skłonności serca*, którzy, zastanawiając się nad znaczeniem i rolą postaw indywidualistycznych w amerykańskim społeczeństwie, tak wyrażają się o relacji tego, co prywatne, z tym, co publiczne, czyli jeszcze jednej wersji związków pomiędzy jednostką a ogółem:

Nie da się wykluczyć, że pogląd zakładający, iż życie prywatne i publiczne stoją w sprzeczności, jest błędny. Być może powiązane są ze sobą tak dalece, że zubożenie jednego pociąga za sobą zubożenie drugiego. [...] Stanowią natomiast dwie części całości, dwa bieguny paradoksu. Dialektycznie ze sobą współpracują, wzajemnie się tworząc i podtrzymując⁹⁸.

⁹⁸ R.N. Bellah i inni, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, przeł. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 291.

Bibliografia

- Allen, Barry, *Prawda w filozofii*, przeł. M.S., IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Czas w filozofii indywidualizmu (W. Lutostawski i ks. A. Jakubisiak)*, „Lumen Poloniae” 2008, nr 1, s. 43–60.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Feliks Młynarski – indywidualizm i interakcjonizm po polsku*, „ICF Diametros” 2010, nr 23, s. 124–144.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kandydyzmu*, „ICF Diametros” 2015, nr 46, s. 1–29.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Holizm, indywidualizm, personalizm: o dualizmu platońskiego do sporu o źródło i status ludzkiej jednostkowości (N. Elias, I. Berlin, R. Rorty)*, „Analiza i Egzystencja” 2015, nr 30, s. 89–108.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Jaźń „uboga” a jaźń „bogata”. O dwóch formach indywidualizmu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2014, nr 1, s. 41–66.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Josiah Royce: od idealistycznego panteizmu do idealistycznego personalizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, z. 2, s. 75–100.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Muzułmański personalizm czy indywidualizm? Próba antropologii Ibn’Arabiego*, „Nurt SVD” 2016, nr 2, s. 112–133.
- Ambrożewicz, Zbigniew, *Nieświadomość i palingeneza a indywidualizm woluntarystyczny Wincentego Lutostawskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, z. 1, s. 101–127.
- Arendt, Hannah, *Wola*, przeł. Robert Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Augustyn, św., *O państwie Bożym*, t. 2, przeł. Wiktor Kornatowski, IW PAX, Warszawa 1977.
- Augustyn, św., *O wolnej woli*, przeł. Anna Trombala, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, opr. Władysław Seńko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 487–649.
- Augustyn, św., *Wyznania*, przeł. Zbigniew Kubiak, IW PAX, Warszawa 1982.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, przeł. Jan Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.
- Bartnik, Czesław, *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza „Czas”, Lublin 1995.

- Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swindl, Ann, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, przeł. Dorota Stasiak, Piotr Skurowski, Tomasz Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Benasayag, Miguel, *Le mythe de l'individu*, trad. par Anne Weinfeld, La Découverte, Paris 2004.
- Bierdiajew, Mikołaj, *Nowe średniowiecze*, przeł. Marian Reutt, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1997.
- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tegoż, *Traktaty teologiczne*, przeł. Rafał Bielański, Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s.66–84.
- Callero, Peter, *The Myth of Individualism. How Social Forces Shape Our Lives*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009.
- Damasio, Antonio, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. Norbert Radomski, Rebis, Poznań 2011.
- Dumont, Louis, *A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism*, w: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, red. Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 93–122.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris 1983.
- Eliade, Mircea, *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade, Mircea, *Próba labiryntu*, przeł. Krzysztof Środa, Studio Sen, Warszawa 1992.
- Elias, Norbert, *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, trad. par Michèle Hulin, Fayard, Paris 1993.
- Elias, Norbert, *Spółczesność jednostek*, przeł. Janusz Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Evans, C. Stephen, *Kierkegaard on Faith and on the Self. Collected Essays*, Baylor University Press, Waco 2006.
- Fowler, Chris, *The Archeology of Personhood. An Anthropological Approach*, Routledge, London – New York 2005.
- Gehlen, Arnold, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gilson, Étienne, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. Jan Rybałt, IW PAX, Warszawa 1958.

- Gilson, Étienne, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Zygmunt Jakimiak, IW PAX, Warszawa 1953.
- Jaspers, Karl, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. Grzegorz Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999
- Kaczorek, Mirosław, *Teoria osoby w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, red. Mieczysław Gogacz, ATK, Warszawa 1987, s. 107–190.
- Kant, Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kasperski, Edward, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wydawnictwo WSH, Pułtusk 2003.
- Kaufmann, Jean-Claude, *Ego. Socjologia jednostki*, przeł. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Kierkegaard, Søren, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
- Kierkegaard, Søren, *Dziennik (wybór)*, przeł. Antoni Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Kierkegaard, Søren, *Jednostka i tłum* [fragment dodatku do pisma *Punkt widzenia dla mojej działalności pisarskiej*], przeł. Andrzej Ściegienny, w: *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, red. Maria Kostyszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Kierkegaard, Søren, *Zamykające nienaukowe postscriptum* (fragmenty), w: *Søren Kierkegaard – życie prawdziwe*, red. Ben Alex, przeł. Mariusz Zdeb, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998, s. 82–86.
- Kołakowski, Leszek, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.
- La Fontaine, Jean S., *Person and individual in anthropology*, w: *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, red. Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 123–140.
- Laurent, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- Lukes, Steven, *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Machan, Tibor, *Classical Individualism. The Supreme Importance of Each Human Being*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Maritain, Jacques, *Trzej reformatorzy (Luter, Kartezjusz, Rousseau)*, przeł. Konstanty Michalski, Fronda – Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2005.

- Morris, Brian, *Anthropology of the Self. The Individual in the Cultural Perspective*, Pluto Press, London 1994.
- Morris, Colin, *The Discovery of the Individual: 1050–1200*, University of Toronto Press, Toronto 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. Leopold Staff, wyd. Jakób Mortkowicz, Warszawa 1905.
- Shanahan, Daniel, *Toward a Genealogy of Individualism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1992.
- Simon, Marcel, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, przeł. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa 1979.
- Środa, Magdalena, *Indywidualizm i jego krytycy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Taylor, Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Taylor, Mark C., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley 1980.
- Tokarczyk, Roman, *Klasyki praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.
- Tomasz z Akwinu, św., *Kwestie dyskutowane o mocy Boga* (t. 5 – q. IX i X), przekład zbiorowy, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2011.
- Valadier, Paul, *Pochwała sumienia*, przeł. Maria Żerańska, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 1997.
- Voegelin, Eric, *Nowa nauka polityki*, przeł. Paweł Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.
- Wilski, Teofil, „*Tajemnica osoby*” – *klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1982, nr 2, s. 24–44.
- Wolicka, Elżbieta, *Próby filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

Dr Zbigniew Ambrożewicz
maciopek89@poczta.onet.pl