

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ*

HOLIZM, INDYWIDUALIZM, PERSONALIZM:
OD DUALIZMU PLATOŃSKIEGO DO SPORU
O ŹRÓDŁO I STATUS LUDZKIEJ JEDNOSTKOWOŚCI
(NORBERT ELIAS, ISAIAH BERLIN, RICHARD RORTY)

Słowa kluczowe: indywidualizm, personalizm, dualizm, holizm, Immanuel Kant,
Isaiah Berlin, Norbert Elias, Richard Rorty

Keywords: individualism, personalism, dualism, holism, Immanuel Kant, Isaiah Berlin,
Norbert Elias, Richard Rorty

Indywidualizm jako sposób odczuwania i pojmowania rzeczywistości jest od dawna podstawowym składnikiem zachodniej cywilizacji. Nie pojawił się oczywiście nagle, lecz był wynikiem splotu wielu skomplikowanych czynników religijnych, społecznych, ekonomicznych i politycznych. W XX wieku indywidualizm stał się przedmiotem krytyki m.in. ze strony personalizmu i pokrewnych mu nurtów. W niniejszych rozważaniach spróbuję

* Zbigniew Ambrożewicz – dr filozofii, bez afiliacji, autor monografii o eseistyce filozoficznej Bolesława Micińskiego; publikował w następujących czasopismach: „Principia”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Przegląd Filozoficzny”, „Logos i Ethos”, „Diametros”, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, „Estetyka i Krytyka”, „Studia Philosophica Wratislaviensia”; zainteresowania: filozofia polska, personalizm, indywidualizm, antropologia filozoficzna, filozofia polityki. E-mail: maciopek89@poczta.onet.pl.

Address for correspondence: E-mail: maciopek89@poczta.onet.pl.

wskazać na filozoficzne – dualistyczne źródło personalistycznej krytyki indywidualizmu, które – jak uważam – było również mniej lub bardziej jawną inspiracją dla znacznie późniejszych socjologicznych badań nad relacjami między jednostką i społeczeństwem, a także dla niektórych – dotyczących tych samych kwestii – ustaleń antropologii kulturowej. Stawiam też pytania: po pierwsze, czy opisane teorie – zarówno socjologiczna, jak i antropologiczno-kulturowa – nie są zdeterminowane pewną stałą, dualistyczną postawą poznawczo-aksjologiczną ludzkiego bytu? po drugie, jaki jest społeczny lub ontologiczny status powszechnie dziś akceptowanych wartości indywidualistycznych?

I

W filozofii europejskiej człowiek bywa często opisywany jako istota dualna. Platon (idąc zresztą w dużej mierze za wcześniejszymi pitagorejczykami) pisał o duszy ukrytej w ciele niczym w jakimś pokrowcu. Arystoteles mówił o złożeniu duszy i ciała, będącym szczególnym przypadkiem powszechnego w świecie hylemorfizmu. Chrześcijaństwo podjęło i rozwinęło starożytny dualizm, zastrzegając wszelako, że chociaż to ciało stanowi słabszy element w ludzkim bycie, jednak człowiek powinien być traktowany jak duchowo-cieleśna jedność. Radykalnym dualizmem odznaczał się wpływowy kartezjanizm, który niemal w modelowej postaci przedstawił istotę każdego, nawet najbardziej umiarkowanego, tego rodzaju myślenia o człowieku. Jest nią przekonanie, że to, co w człowieku najważniejsze, co czyni go istotą ludzką – jego umysł, uczucia i sfera moralna – pozostaje ukryte przed bezpośrednim doświadczeniem. Locke zaczął ostrożnie, co prawda, podważać ten pogląd, Hume zaś go zdecydowanie odrzucił, ale Kant, nie negując z jednej strony zasadności krytyki Hume'a, z drugiej zaś nie odrzucając do końca kategorii duszy, wypracował inny rodzaj dualizmu. Dusza stała się dla niego jakby nieuwarunkowanym warunkiem wszelkiego przedstawiania, czystą świadomością lub jeszcze inaczej – transcendentálním ja, niemożliwym do opisu. Wszelkie cechy przypisywane dotąd duszy, takie jak substancjalność, niezłożoność lub bycie nośnikiem osobowości, Kant zakwalifikował jako tzw. paralogizmy rozumu spekulatywnego, tj. myślowe hipostazy, będące w istocie jedynie pseudowiedzą, zapełnianiem luk

niewiedzy¹. W tej transcendentalnie ułożonej jaźni mają swoje źródło prawdziwe, autonomiczne i nieskażone empiryczną heteronomią zasady etyczne. Zdaniem Charlesa Taylora „dzieło Kanta przedstawia jedną z form nowożytnego uwewnętrznienia, czyli pewien sposób odnajdywania dobra w naszych wewnętrznych motywacjach”². Niektórzy interpretatorzy idą jednak dalej, uważając, że uwewnętrznienie prowadzi do szczególnego podziału bytu ludzkiego. Daniel Shanahan dowodzi, że u Kanta znajdujemy dwie wole – heteronomiczną i autonomiczną. Pierwsza, jak pisze Kant, jest wolą związaną z prawem wypływającym z doświadczenia, a zatem z prawem, które „samo w sobie jest przypadkowe i z tego powodu nie nadaje się na apodyktyczne правило praktyczne, jakim musi być правило moralne, lecz jest zawsze tylko heteronomią woli – wola nie nadaje sobie sama prawa, lecz obca pobudka jej to prawo nadaje za pomocą natury podmiotu dostrojonej do jej wrażliwości”³. O drugiej woli Shanahan pisze, że jest wolą jaźni „noumenalnej”, czyli jaźni prawdziwej, „nietłumionej przez pragnienia czy względy praktyczne, wrażliwej tylko na takie sprawy jak «obowiązek» czy «szacunek»”⁴. Jeżeli więc Kant domaga się szacunku dla ludzkiej osoby i traktowania jej nie jako środka, lecz jako celu, ma na myśli istotę wyposażoną w jaźń autonomiczną, nie zaś skrępowaną zewnętrznymi uwarunkowaniami. Inaczej mówiąc, tylko jaźń noumenalna, będąc w pełni wolna, zdolna jest do poruszania się w rzeczywistości moralnej, podczas gdy jaźń kierująca się wolą heteronomiczną sama się wolności pozbawia, wikała się bowiem w przyczynowość przyrodniczą, ustawiając się w ten sposób w porządku deterministycznym.

Kantowski sposób myślenia o jaźni znalazł kontynuację w epoce zdominowanej przez romantyzm i owładniętej obsesją odkrywania prawdziwego ja ludzkiego. W zmodyfikowanej postaci powtórzyli go egzystencjaliści, przeciwstawiając istnienie autentyczne – w pełni ludzkie i wolne, istnieniu urzeczowionemu, zmanipulowanemu przez innych bądź dobrowolnie

¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, s. 106.

² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zb., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 677.

³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1953, s. 84.

⁴ D. Shanahan, *Toward a Genealogy of Individualism*, Amherst: University Massachusetts Press 1992, s. 84.

samozreifikowanemu. Sądzę, że pochodzący od Kanta szczególny dualizm, który w odróżnieniu od platońsko-kartezjańskiego dualizmu ontologiczno-epistemologicznego ma przede wszystkim charakter antropologiczno-aksjologiczny, znalazł również swój wyraz na gruncie filozofii personalistycznych jako wartościujące przeciwstawienie osoba – jednostka lub szerzej: personalizm – indywidualizm.

II

Nie należy jednak zapominać, że z wyjątkowym zainteresowaniem jednostkowością mamy już do czynienia na gruncie scholastyki, zwłaszcza zaś w jej nominalistycznym wydaniu. Dwaj Brytyjczycy, Hobbes i Locke – już w erze nowożytnej – starali się pokazać, że życie w zorganizowanej społeczności, jaką stanowi organizm państwowy, jest rezultatem kontraktu zawartego przez jednostki żyjące uprzednio w tzw. stanie natury, czyli w swoistej anarcho-indywidualistycznej rzeczywistości. Locke ponadto silnie podkreślał prawo jednostki do własnej oceny i krytyki zastanej tradycji oraz domagał się poszanowania wolności jednostki i jej prawa do własności prywatnej. Z kolei Holender Bernard de Mandeville widział w jednostkowym egoizmie źródło dobrobytu całej wspólnoty. Ponad sto lat później tenże egoizm piętnowany był przez saint-simonistów, nazwany indywidualizmem i przeciwstawiony socjalizmowi. Indywidualizm jako wynalazek bezbożnej rewolucji francuskiej potępiał również Joseph de Maistre, zwolennik tradycji, monarchii i Kościoła, uważający, że człowiek poza społeczeństwem jest *de facto* niczym, rozum indywidualny zaś stanowi początek wszelkiego chaosu, zniszczenia i niezgody⁵.

W tych wczesnych określeniach indywidualizm (choć nie zawsze tak nazywany) bywa przede wszystkim przeciwstawiany lub przynajmniej wyraźnie odróżniany od tego, co ogólne i wspólne, co powszechnie uznawane i użyteczne.

W wieku XX opozycje te żywe są zwłaszcza na gruncie współczesnej myśli katolickiej. Jacques Maritain uważał osobę za najpełniejszy dostępny

⁵ Zob. J. de Maistre, *Filozofia a rozum jednostkowy*, tłum. J. Trybusiewicz [fragment dzieła *Etude sur la souveraineté*], [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1968, s. 201–202.

człowiekowi sposób istnienia, a personalizm – za najlepszą filozofię osoby. W ujęciu francuskiego tomisty osoba wyraża w człowieku to wszystko, co przekracza własną pojedynczość, a zatem aspiruje do życia duchowego oraz wspólnotowego. Jednostka przeciwnie – odnosi się do człowieka jako bytu wyłącznie materialnego, funkcjonującego w społeczności jako „anarchiczny atom”⁶. Do podobnych wniosków dochodzi Karol Wojtyła, wedle którego indywidualizm (wbrew personalizmowi) sprowadza człowieka do izolowanej, egoistycznej jednostki, negując zasadniczą tym samym własność osoby, jaką jest uczestnictwo, czyli naturalną skłonność do życia społecznego⁷. Opozycja jednostka – osoba bliska też była Emanuelowi Mounierowi, głoszącemu personalizm nietomistyczny. On również utożsamiał osobę z ludzkim centrum aksjologicznym (choć niesubstancjalnym), w akcie miłości otwartym na inność. Jednostkowość była jego zdaniem całkowitym zaprzeczeniem osoby: pełna egoizmu i zmysłowości dążyła zawsze albo do zamknięcia się w sobie, albo do agresywnego zawładnięcia innym⁸. W katolickich koncepcjach człowiek jest jednocześnie jednostką i osobą. Wynika to z takiej, a nie innej struktury człowieka jako metafizycznego istnienia. Cały problem polega na tym, czy w swoim życiu, a także w życiu społecznym da się przewagę elementowi jednostkowemu, będącemu odpowiednikiem Kantowskiej woli heteronomicznej – waloryzowanemu zawsze negatywnie i wiążanemu na ogół z tendencjami izolacjonistycznymi i fizyczną stroną ludzkiego istnienia, czy też udzieli się wsparcia pozytywnie postrzeganej stronie osobowej, czyli kontynuatorce jaźni noumenalnej i woli autonomicznej – człowiekowi pełnowymiarowemu, zakorzenionemu w transcendencji i wspólnotocie.

III

Kantowski dualizm przybrał specyficzną postać u amerykańskiego pragmatysty George’a H. Meada. Badał on związki pomiędzy dominującym w danej

⁶ Zob. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak 1988, s. 331–338.

⁷ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985, s. 333–340.

⁸ Zob. E. Mounier, *Wstęp do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków: Znak 1964, s. 10 i 39.

społeczności typem jednostkowości a samą społecznością. Odrzucał przy tym metafizyczny aspekt istnienia osoby i przyjmował perspektywę niemal socjologiczną, przyglądając się sposobowi istnienia jaźni w społecznym otoczeniu. To, co w danej osobie wiąże ją najściślej ze sferą społeczną, nazwał Mead „ja” przedmiotowym (*the me*), czyniąc z niego faktycznego „członka jakiejś grupy społecznej”, dla którego wartości najwyższe to te, które uznawane są przez tę grupę⁹. „Ja” przedmiotowe reprezentuje sytuację społeczną, w jakiej znalazła się dana osoba: „Jesteśmy jednostkami pewnej narodowości, umiejscowionymi geograficznie w jakimś miejscu z takimi a takimi powiązaniem rodzinnymi i politycznymi”¹⁰. Jednak „ja” przedmiotowe potrzebuje do zaistnienia „ja” podmiotowego. Jak to ujmuje Mead, „ja” podmiotowe jest oczekiwaną przez „ja” przedmiotowe odpowiedzią na jego zestaw postulatów odnoszących się do norm i zachowań społecznych, odpowiedzią wszelako, która niemal zawsze jest odmienna od tego, czego wymaga sama sytuacja¹¹. Podmiotowa reakcja bowiem wnosi z reguły jakiś nowy, niespodziewany element: „daje uczucie wolności, inicjatywy”¹². Samoświadoma osobowość istnieje jako jedność elementu przedmiotowego i podmiotowego. Każda zatem jednostka jako osobowość odzwierciedla z jednej strony strukturę społeczeństwa, do którego należy, z drugiej jednak – robi to na swój indywidualny, niepowtarzalny sposób. Podtrzymując tradycyjny dualizm, Mead – jak widać – zmienia ich wartość. To, co ukryte i co było dotąd szczególnie cenione, bo łączone ze wspólnotą i/lub transcendencją, dla niezainteresowanego metafizyką Meada nadal, co prawda, jest cenne, ale dlatego, gdyż tworzy indywidualną, oryginalną podmiotowość, przeciwstawioną jawnemu, niejako społecznemu i publicznemu, istnieniu jaźni podmiotowej.

⁹ Zob. G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa: PWN 1975, s. 297.

¹⁰ Tamże, s. 252.

¹¹ Zob. tamże, s. 247.

¹² Tamże, s. 246.

IV

Wielu socjologów – począwszy od Durkheima i Webera – pokazuje kształtowanie się jednostkowości jako dający się opisać proces społeczny. Znany niemiecki socjolog Norbert Elias opis zjawiska indywidualizacji w społeczeństwie zaczyna od metafory posągu. Maluje obraz przedstawiający długi szereg posągów, stojący na brzegu rzeki lub na stromym stoku góry. Posągi nie mogą się poruszać, choć myślą, słyszą i widzą, ale nie widzą się wzajemnie, pomimo iż wiedzą o istnieniu innych. Każdy z posągów obserwuje przeciwny brzeg rzeki lub dolinę i ma w umyśle jakiś obraz tego, co widzi, ale nie ma możliwości skonfrontowania swoich przedstawień z rzeczywistością.

Niektóre myślą, że takie wyobrażenia są po prostu lustrzanym odbiciem wydarzeń na drugim brzegu. Inne uważają, że wiele w nie wnosi ich własne rozumienie – ostatecznie nikt nie może wiedzieć, co się tam dzieje. Każdy posąg formułuje swoją własną opinię. Wszystko, co wie, pochodzi z jego własnego doświadczenia. [...] Coś dzieje się na drugim brzegu. Myśli o tym. Lecz pytanie, czy to, co myśli, odpowiada temu, co tam zachodzi, pozostaje nierozstrzygnięte. Posąg nie ma żadnego sposobu przekonania się o tym. Jest nieruchomy. I samotny. Przepaść jest zbyt głęboka, nie ma żadnego mostu¹³.

Zdaniem Eliasa metafora posągów dobrze ilustruje przełom w ludzkiej samoświadomości zapoczątkowany przez Kartezjusza i polegający na przyjęciu roli obserwatora, krytycznego w stosunku do wszelkich autorytetów, zdystansowanego zarówno wobec swojego otoczenia (innych ludzi i świata przyrody), jak i samego siebie. Chociaż odseparowanie osoby, czyli tzw. niekomunikowalność, jest już ideą średniowieczną, niemniej prawdą jest, że dopiero wiek XVII przyniósł radykalne propozycje w kwestii indywidualizacji, nazywane przez Charlesa Taylora podmiotem oderwanym lub punktowym. Metafora Eliasa zawiera w sobie odwołania do tych koncepcji – od Kartezjusza, Locke’a, Leibniza i Kanta aż do współczesnych neopozytywistów i egzystencjalistów. Elias uważa bowiem, że wszystkie nowożytny modele epistemologiczne (racjonalistyczne, empiryczne, sensualistyczne,

¹³ N. Elias, *Spoleczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 135.

pozytywistyczne) oparte są na tej samej zasadzie: z jednej strony oderwania, z drugiej zamknięcia podmiotu – lub lepiej: abstrakcyjnego *ja* – w granicach własnego ciała. Ten sposób pojmowania osobowego podmiotu obecny jest do dzisiaj, co więcej, stał się w zachodnich społeczeństwach powszechnie akceptowanym sposobem rozpoznawania jednostkowej sytuacji egzystencjalnej. Elias proponuje socjologiczne wyjaśnienie tego zjawiska. Według niego koncept ulokowania wewnątrz ciała właściwej jaźni związany jest z narzuconym przez naszą kulturę sposobem wychowania dzieci, polegającym na wszechogarniającym systemie kontroli zachowania młodego człowieka. Liczne nakazy, zakazy, rady i prezentowane wzory zachowań sprawiają, że rozładowanie spontanicznych, instynktownych impulsów poprzez ruch, działanie czy słowo staje się niemal niemożliwe lub co najmniej utrudnione. Ten przymus nawiązywania z innymi relacji nie bezpośrednio, lecz jedynie poprzez zinterioryzowane normy i wzory sprawia, że po pierwsze, jednostka zaczyna odnosić wrażenie, iż od innych dzieli ją niewidoczna bariera; po drugie zaś, jest przekonana o posiadaniu w swoim wnętrzu czegoś, co może być nazwane świadomością, rozumem lub sumieniem. To wrażenie jest tym silniejsze, że w całym systemie wychowania istotną rolę odgrywają zalecenia, które tłumią aktywność cielesną na rzecz doznań wzrokowych i słuchowych. Elias przytacza charakterystyczne dla tego typu zabiegów formujących uwagi, zalecenia i rady: „Możesz to obejrzeć, ale nie dotykaj”, „Nie za blisko, proszę”, „Weź te ręce”¹⁴. Niezmiernie ważne dla pogłębiania się izolacyjnych tendencji jednostki, prowadzących do postaw i poglądów przeciwstawiających jednostkę społeczeństwu (w miejsce kartezjańskiej opozycji jednostka ludzka – przyroda), jest znaczne wydłużenie okresu przystosowywania dziecka do standardów obowiązujących w „dorosłym” społeczeństwie. Długi okres kształcenia związany ze skomplikowaną strukturą wysoce zróżnicowanego pod względem specjalizacji zawodowych społeczeństwa sprawia, że dzieciństwo i młodość stały się prawdziwymi, jak się wyraża Elias, „rezerwatami”, które wykształciły własną młodzieżową podkulturę. „W życiu społecznym tej grupy wiekowej rozwijają się często zdolności i zainteresowania, dla których funkcje dorosłych w tej strukturze nie pozostawiają żadnego miejsca – są to formy zachowań i inklinacje, które dorośli muszą okiełznać i stłumić”¹⁵. Nic więc dziwnego, że długie osadzenie

¹⁴ Zob. tamże, s. 139.

¹⁵ Tamże, s. 148.

w niedojrzałym świecie, skonfrontowane na koniec z „dorosłą” rzeczywistością, prowadzi często do bolesnego zakłócenia autonomii wypielegnowanej młodej jednostki, do zmuszenia jej do porzucenia „rezerwatu” i podjęcia życiowego wyboru. Trzeba tu zauważyć, że w nowożytnej, a zwłaszcza we współczesnej kulturze zachodniej możliwość dokonywania wyboru, która z punktu widzenia całej tradycji chrześcijańskiej była zawsze manifestacją wolnej woli osoby ludzkiej, nabiera szczególnego znaczenia. Staje się nie tylko oznaką wartościowego życia, ale jest wręcz jednym z zasadniczych elementów funkcjonowania współczesnego społeczeństwa indywidualistów, które rozwija się i zmienia właśnie dzięki stworzeniu dogodnych warunków dla wykorzystania i kształcenia jednostkowej wiedzy, zdolności i umiejętności.

Jednak, jak podkreśla Elias, ideał jednostki dążącej do zaspokojenia własnych, specyficznych pragnień i ambicji oraz wyróżniania się nie stanowi części natury ludzkiej, lecz jest czymś, „co rozwinęło się w niej [w jednostce – Z.A.] poprzez społeczny proces uczenia się”¹⁶. Ideał ten ma charakter niezwykle osobisty, a jednocześnie specyficzny dla każdego społeczeństwa. Jest on osobisty, bo do głębi przenika każdą osobę, stając się jej integralną częścią, traktowaną jako coś naturalnego; i jest też specyficzny dla danego społeczeństwa, bo został wytworzony i podtrzymywany w niepowtarzalnych warunkach kulturowych i politycznych określonej społeczności. Wywód Eliasa zmierza do wykazania, że nie tylko jednostkowa samokontrola i niezależność, nie tylko skłonność zarówno do wyróżniania się, jak i upodobnienia do reszty członków społeczności, ale też przekonanie o istnieniu realnego konfliktu między społecznością a jednostką – są w jednakowym stopniu wytworem społecznym. Kolektywizm niemożliwy jest bez indywidualizmu, podobnie indywidualizm nie zaistnieje bez kolektywizmu¹⁷. Ale mogłoby to również znaczyć, że krytyka indywidualizmu prowadzona przez personalizm (stojący jakby pośrodku między kolektywizmem czy holizmem a indywidualizmem) ma charakter wyłącznie społeczny, niemetafizyczny. Czy jednak przez to traci swoją realność?

Pierwotne twierdzenie o dwoistości jaźni ewoluuje, jak widać, najpierw w pogląd o istnieniu dwóch rodzajów bytu ludzkiego, aby stać się ponownie koncepcją dualnej jaźni, pogłębioną tym razem o związki z rzeczywistością

¹⁶ Tamże, s. 168.

¹⁷ Zob. tamże, s. 175.

społeczną. Badanie wzajemnej relacji zachodzącej pomiędzy danym typem osobowości a określonym rodzajem społeczeństwa można uznać za kolejny etap myślenia o ludzkiej jaźni. Będąc nierzadko kontynuacją dualistycznej tradycji, prowadzi ono często do tezy o dwóch rodzajach społeczeństw. Wreszcie, u takich socjologów jak Elias, okazuje się, że tak dla nas dzisiaj oczywiste i uważane za niezmiennie punkty orientacyjne w przestrzeni aksjologicznej i epistemologicznej, jak domaganie się wolności i głębokie poczucie indywidualnej jaźni, są wyłącznie pochodną określonego stałego treningu społecznego, osadzonego w pewnych kulturowych warunkach. Tak można rozumieć współczesny indywidualizm, dla którego jednostka i jej prawa są wartością pierwszorzędą. Tymczasem, jak się uważa, dawne europejskie społeczności (starożytnie, średniowieczne i w znacznej mierze nowożytnie) miały charakter holistyczny lub inaczej – kolektywistyczny, to znaczy, że potrzeby, wartości jednostki uznawane były za wtórne i podporządkowane lub utożsamiane z potrzebami i wartościami ogółu. Ponadto badania kulturowo-antropologiczne wskazują, że to nie indywidualizm, lecz holizm wydaje się stanowić pierwotną społeczno-kulturową normę. Oznaczać to może, że przy spełnieniu określonych warunków wtórny indywidualizm wyłonił się z pierwotnego holizmu. Ale myślenie dualistyczne, czy to na gruncie ontologiczno-epistemologicznym, czy aksjologicznym i obecne już u starożytnych, kontynuowane następnie przez średniowieczne chrześcijaństwo, kartezjanizm i utrwalone przez Kanta, może wskazywać na trwałą, niejako potencjalną obecność jakiejś opozycji względem holizmu. Zarówno bowiem w odległej przeszłości, jak i w oddalonych od naszej kulturach nieustannie obecna jest w jakiejś postaci kategoria zbliżona do naszego pojęcia jaźni, jednostki i osoby.

V

Przyjrzyjmy się podjętej na gruncie antropologii kulturowej próbie odróżnienia osoby od jednostki (lub indywiduum). J.S. La Fontaine, autorka eseju poświęconego tej kwestii, słusznie zauważa, iż pojęcia te często są mieszane bądź utożsamiane. Nie ma potrzeby referowania wszystkich wątków podjętych w tekście La Fontaine. Istotny wydaje się punkt wyjścia, czyli przypomniane przez nią uwagi jednego z najważniejszych twórców antropologii kulturowej w Wielkiej Brytanii, Radcliffe'a-Browna. Pisał on o dwojakim

sposobie istnienia człowieka w społeczeństwie – jako jednostki i jako osoby. W pierwszym przypadku ludzki byt jest biologicznym organizmem i staje się przedmiotem badań fizjologów i psychologów. W drugim – splotem społecznych stosunków, badanym przez antropologów społecznych¹⁸. La Fontaine koryguje nieco pierwszą formułę, uznając zapewne, że szersze ujęcie będzie bardziej funkcjonalne, zwłaszcza dla antropologa, i określa indywiduum jako „śmiertelny ludzki byt, przedmiot obserwacji”¹⁹. To rozróżnienie lapidarnie podsumowuje Jeroen Jansz: „osoba obejmuje swym znaczeniem więcej niż jednostka [...]; osoba jest jednostką z dodanymi znaczeniami psychologicznymi i społecznymi”²⁰. La Fontaine, kierując się badaniami kilku antropologów, próbuje zastosować te stworzone na europejskim podłożu kulturowym kategorie do opisu relacji jednostka – społeczność, zachodzących w kilku plemionach, przede wszystkim afrykańskich. Według przyjętych przez La Fontaine ustaleń w społecznościach tych można wyodrębnić co najmniej dwa podmiotowe sposoby istnienia, które – stosując wywodzące się z naszej kultury kryteria – stanowią odpowiedniki indywiduum i osoby. Jednak, co podkreśla autorka, analogie te dotyczą zupełnie innych struktur społecznych. W cywilizacji zachodniej społeczność składa się z autonomicznych jednostek, co znajduje odzwierciedlenie w strukturze systemu biurokratycznego: jest tu ściśle oddzielenie urzędu – opisał to już Weber – od tego, kto pełni ten urząd. Innymi słowy – odróżnia się rolę społeczną od jednostki, która ma odpowiednie cechy predestynujące ją do spełniania tej roli. Społeczności, takie jak wspomniane plemiona afrykańskie, opierają się na ustanowionych „raz na zawsze”, sankcjonowanych „odwieczną” tradycją, wartościach i normach. Struktura takiej społeczności stanowi ponadczasowe odwzorowanie działań mitycznych przodków, założycieli i bohaterów, a pozycja społeczna poszczególnych członków zależy od skomplikowanej sieci genealogicznych powiązań. Bycie osobą wyznaczane jest przez jak największą ilość zawiązanych przez danego osobnika stosunków społecznych, w praktyce zaś sprowadza się głównie do prestiżu osiągniętego dzięki rodzicielstwu i władzy, popartej przynależnością do

¹⁸ Zob. J.S. La Fontaine, *Person and individual in anthropology*, [w:] M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (red.), *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press 1985, s. 125.

¹⁹ Tamże, s. 126.

²⁰ J. Jansz, *Person, Self, and Moral Demands*, Leiden: DSWO Press 1991, s. 58.

odpowiedniego rodu, do którego bardzo często przypisana jest określona funkcja w plemienu. „W takich społecznościach nie wszystkie jednostki są osobami”²¹, konkluduje La Fontaine. Rozważania te jasno pokazują, twierdzi autorka, jak bardzo zachodnie pojęcie osoby różni się od opisanych wyżej. Za antropologiem Fortesem dowodzi, że „wielorako konceptualizowane poglądy na społeczeństwo i natura pojęcia osoby są wzajemnie zależne”²².

Pojawia się jednak problem zasadności użycia terminu „osoba” w odniesieniu do innych kultur, zwłaszcza tych posiadających znacznie mniej złożoną strukturę. W społecznościach plemiennych to, co nazwane zostało osobą, przyznawane jest jednym osobnikom, innym odmawiane. Istnieje w tym względzie hierarchia i nierówność. W gruncie rzeczy tego rodzaju struktura stanowi pierwotne stadium znanego w feudalnej Europie średnio-wiecznej dzielenia ludzi na szlachetnie urodzonych i plebejuszy. Chociaż jednak pierwszych uznawano za lepszych od drugich (czy to pod względem fizycznym, czy moralnym, czy też intelektualnym), nie próbowano tej różnicy uzasadniać szczególnymi odmiennościami natury metafizycznej. Innymi słowy, i jedni, i drudzy byli dziećmi Bożymi, i jedni, i drudzy pochodzili od Adama i Ewy i byli obarczeni grzechem pierworodnym, wreszcie i jednych, i drugich spotykał po śmierci los niezły na ich lepsze czy gorsze pochodzenie: zbawienie lub potępienie. W kulturach plemiennych nierówności mają nie tylko charakter społeczny (zależą od płci, posiadania synów i majątku), ale i przede wszystkim metafizyczny. La Fontaine pisze:

Zwracałam już uwagę na to, że większość kobiet i niektórzy mężczyźni z plemienia Lugbara nie są osobami. Zaklinacze deszczu i wróżbici, którymi są często kobiety, łączeni są z *adro*, czyli duchem, a co za tym idzie, z buszem, nie zaś z osadami, gdzie zostały ulokowane rodowe relikwiarze. Są więc w jakimś sensie poza społecznością – nie uczestniczą w łączeniu się żyjących i umarłych, a zatem w tym, co konstytuuje ciągłość społecznego życia i samego społeczeństwa²³.

²¹ J.S. La Fontaine, *Person and individual in anthropology*, dz. cyt., s. 139.

²² Tamże, s. 138.

²³ Tamże, s. 130. Chociaż zaklinacze deszczu i wróżbici są tylko jednostkami, posiadają jednak *tali*, szczególną moc oddziaływania na innych, otrzymaną bezpośrednio od Ducha. Niektórzy badacze uważają w związku z tym, że zaklinacze deszczu i wróżbitów należy uznać za osoby w zachodnim sensie tego słowa, tyle że osoby wyjątkowe i anormalne (zob. tamże, s. 135). Wahania te potwierdzają moje wątpliwości co do adekwatności stosowania kategorii osoby w odniesieniu do kultur plemiennych.

Nietrudno dostrzec podobieństwo tego, co w plemiennych społecznościach zostało przez antropologów nazwane osobą, z koncepcją osoby przedstawioną na przykład przez Maritaina czy Mouniera. Cechą wspólną będzie tu bardzo silne uwikłanie społeczne i intersubiektywne zasadniczych cech osoby. Ktoś mógłby nawet wskazać na ujawnianie się w badanych plemionach podobnej do wyłożonej w dziełach francuskich personalistów opozycji osoba – jednostka, co mogłoby stać się dowodem na ciekawe paralele pomiędzy zupełnie różnymi na pozór kulturami. Można jednak również wskazywać na ich skrajną odmienność, pozaświatowość bowiem czy to pustelników, czy to zaklinaczy deszczu nie zaowocowała wykształceniem się ani rzeczywistego indywidualizmu, ani tym bardziej – egalitaryzmu. W kulturze zachodniej natomiast wywodzący się z chrześcijaństwa uniwersalizm doprowadził do powstania filozofii i ideologii, które porzucając często metafizyczną równość, dążą do uzasadnienia i wprowadzenia równości społecznej.

Przyjęte więc przez antropologów rozróżnienie na osobę i jednostkę jest, jak widać, mocno uwarunkowane kulturowym zdeterminowaniem badacza i ma źródło w istniejącej i dobrze zadomowionej dualistycznej dystynkcji wyrosłej na gruncie kultury zachodniej. Zastosowanie tutaj pojęcia osoby może z jednej strony stanowić antropologiczną próbę podkreślenia szczególnej rangi opisywanego podmiotu, rangi przyznanej mu przez pierwotną społeczność z powodów społecznych i metafizycznych. Z drugiej jednak strony użycie tego terminu w takim kontekście świadczy o wyjątkowej roli, jaką osoba odgrywa w kulturze, do której należy badacz antropolog.

VI

Socjologiczne i antropologiczno-kulturowe konstatacje pokazują wprowadzić stałą obecność skategoryalizowanej w jakiejś formie jaźniowości czy jednostkowości, ale jednocześnie mogą prowadzić do wniosku, że głoszone od wielu lat idee uniwersalności praw jednostki mają w istocie status dający się zrelatywizować do przypadkowej koincydencji historycznej lub/i kulturowej. Można więc zapytać, czy indywidualistyczne i personalistyczne idee i normy charakterystyczne dla zachodniej kultury, takie jak poszanowanie godności osobistej, autonomii i jednostkowej odrębności, prawa do życia, wolności i własności, mogą w dalszym ciągu stanowić wspólne dla całej ludzkości doświadczenie. Pierwszym filozofem, który by temu z pełnym

przekonaniem przytaknął, byłby Isaiah Berlin. Tak pisał on o granicach ludzkiej wolności osobistej:

Można różnie nazwać i charakteryzować zasady wyznaczające te granice: można je nazwać prawami przyrodzonymi, Słowem Bożym, Prawem Natury, wymogami użyteczności czy „niezmiennymi potrzebami człowieka”. [...] Wspólne tym zasadom i nakazom jest to, że są one tak szeroko akceptowane i tak głęboko zakorzenione w rzeczywistej, ukształtowanej naturze ludzkiej, iż stały się już istotną częścią tego, co określamy mianem człowieka normalnego. Autentyczna wiara w nie naruszalność minimalnego zakresu wolności osobistej wymaga zajęcia takiego absolutnego stanowiska²⁴.

Zdaniem Berlina konstruowanie rzeczywistości politycznej respektujące zasady pluralizmu i dające jednostkom wolność, nazwaną przez Berlina wolnością negatywną (tj. maksymalnie możliwą wolnością od generowanej przez władzę polityczną opresji i przymusu), jest ideałem słuszniejszym i bardziej ludzkim niż oparte na autorytarnej dyscyplinie realizowanie autorytatywnie wyznaczonych „pozytywnych” celów. Pierwsze określa Berlin mianem zasad „empirycznych”, a zatem – jak można sądzić – wyprowadzanych z relacji zachodzących między człowiekiem a jego otoczeniem; drugie nazywa „metafizycznymi”, czyli opartymi na apriorycznie budowanych celach. I to właśnie te pierwsze są zasadami bliskimi lub nawet tożsamymi z ideami indywidualistycznymi, co potwierdza Berlin, dając w przypisie popierający jego słowa cytat z dzieła Bentham: „Interesy indywidualne są jedynymi realnymi interesami”²⁵. Jednak Leo Strauss, polemizując z poglądem autora *Korzeni romantyzmu*, pyta całkiem zasadnie, dlaczego właśnie taka koncepcja – a nie jakaś inna – zasługuje na absolutyzację. Pyta również, „czy można zbudować wieczne zasady na podstawie «empiryzmu», dotychczasowego doświadczenia ludzkości?”²⁶. Strauss uważa, iż Berlin popada w nierozstrzygalną sprzeczność, skoro z jednej strony przyjmuje, że w dziejach nie istnieje żaden szczytowy, absolutny moment, kończący historię – tak jak to dyktuje mu relatywistyczna tendencja współczesnego

²⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] tegoż, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa: Res Publica 1991, s. 180–181.

²⁵ Tamże, s. 191, przyp. 29.

²⁶ L. Strauss, *Relatywizm*, tłum. P. Maciejko, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 245.

liberalizmu – z drugiej zaś „nie może uciec przed koniecznością, której podlega każdy myśliciel: koniecznością zajęcia ostatecznego stanowiska w zgodzie z tym, co uważa za naturę ludzką czy też ludzką kondycję lub decydującą prawdę, a tym samym stwierdzenia absolutnej ważności swojego podstawowego przekonania”²⁷. Świadomość tej trudności każe zapewne Berlinowi wypowiedzieć maksymę, mającą sprzeczności pogodzić: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań [...], a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy”²⁸. Wszelako, gdyby to ostatnie stwierdzenie miało być prawdziwe, replikuje Strauss, wtedy „każdy stanowczy liberalny pismak czy łobuz byłby człowiekiem cywilizowanym, podczas gdy Platon i Kant byłiby barbarzyńcami”²⁹.

Pokrewne zarzutom Straussa – choć wypowiedziane z odmienną intencją – są uwagi Richarda Rorty’ego. Rzec by można, że amerykański filozof odwołuje się do wspomnianego przeze mnie na wstępie platońsko-kartezjańskiego dualizmu, w wersji aksjologicznej rozwiniętego przez Kanta i skonceptualizowanego wreszcie jako personalistyczna krytyka indywidualizmu. Rorty sądzi, że w tej części współczesnej filozofii anglosaskiej, która podejmuje problematykę społeczną, istotny jest podział na kontynuatorów Hegla i spadkobierców Kanta (rozumianego jednak całkiem inaczej niż w interpretacji Shanahana). „Kantyści” uważają, że istnieje wielka wspólnota zwana ludzkością, która jest nośnikiem wspólnych wszystkim ludziom wartości, takich jak przyrodzona ludzka godność, prawa człowieka oraz rozróżnienie pomiędzy tym, co moralne, a tym, co zdroworozsądkowe. „Hegliści” z kolei dowodzą, że ludzka godność ma znaczenie tylko w obrębie danej wspólnoty, podobnie jak i wszelkie inne prawa i zasady moralne. Rorty opowiada się za „heglizmem” i – by znaleźć podstawę dla preferowanego przez siebie sposobu formułowania sądów moralnych – uważa, iż należy dokonać szczególnej reinterpretacji statusu jaźni. *Ja* moralne w wersji „kantowskiej”, a ściślej – Rawlsowskiej, dokładnie oddziela własne *ja* od posiadanych przez siebie talentów i poglądów, co sprawia, że zawsze znajduje się w sytuacji pierwotnego wyboru. Rorty uważa, że powinno się uznać *ja* za niesubstancjalny „układ przekonań, pragnień i emocji pozbawionych

²⁷ Tamże, s. 246.

²⁸ I. Berlin, dz. cyt., s. 191.

²⁹ L. Strauss, dz. cyt., s. 246.

zaplecza – za atrybuty pozbawione podłoża”³⁰. Jak pisze Rorty, z punktu widzenia wszelkich dyskusji o moralności i polityce osoba ludzka stanowi właśnie taki układ, podobnie jak z punktu widzenia balistyki jest punktem w masie, a z punktu widzenia chemii – łańcuchem cząsteczek. W swej krytyce Rawlsa pragmatysta i postmodernista Rorty zbliża się do komunitarianina Michaela Sandela. Gdy próbuje odpowiedzieć na pytanie, co w tak rozumianej koncepcji *ja* pełni rolę „ludzkiej godności”, cytuje z książki *Liberalizm a granice sprawiedliwości* słowa Sandela, wedle którego przyjąć kantowskie pojmowanie tożsamości osobowej jako niezależności od jakichkolwiek więzi i celów „możemy jednak wyłącznie ogromnym kosztem rezygnacji z wierności ideałom i przekonaniom, których znaczenie moralne polega po części na tym, że kierowanie się nimi jest nieodłączne od naszego pojmowania samych siebie jako te właśnie osoby, którymi jesteśmy – członków tej oto rodziny, wspólnoty, czy tego narodu, nosicieli tej oto historii, synów i córki tej oto rewolucji, obywateli tej oto Rzeczypospolitej”³¹. Rorty jest zatem przeciwny absolutyzowaniu i nadawaniu statusu uniwersalnego temu, co – jak uważa – jest jedynie lokalne. Opowiada się za koncepcją osoby konkretnej, bo osadzonej mocno w kształtującej ją rzeczywistości społecznej, wbrew oświeceniowo-liberalnym pomysłom kreowania jednostkowości „ogólnoludzkiej”, czy też „człowieka w ogóle”, abstrakcji niezwiązanej z żadnym „tu i teraz”, oczyszczonym z przesądów i „przedsądów”. Zachowuje przy tym postawę – jak ją nazywa – ironiczną, czyli zdystansowaną nie tylko wobec wartości odrzucanej „metafizyki kantowskiej”, ale też w stosunku do akceptowanej „etnocentrycznej” aksjologii. Istnieje bowiem wiele etnocentrycznie zorientowanych aksjologii, ta zaś wyznawana przez mnie wydaje mi się niejako naturalnie lepsza i jestem nią w pewnym sensie ograniczony, co nie znaczy, że nie potrafię okazać zrozumienia lub nawet empatii dla innych, „etnicznie” obcych mi punktów widzenia. Rorty odżegnuje się od nazywania siebie relatywistą, jednak można zapytać, czy postawa „ironiczna” nie jest krokiem w stronę podważenia wyznawanych przez siebie wartości lub też uznania ich za rodzaj użytecznej fikcji.

³⁰ R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, tłum. J. Margański, [w:] tegoż, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 296.

³¹ Cytuję nie za przekładem z książki Rorty’ego, ale za: M.J. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009, s. 268.

VII

W tym właśnie kierunku idzie bliski Eliasowi socjolog francuski Jean-Claude Kaufmann. Według niego indywidualizm zasługuje na nazwę „religii abstrakcyjnego ja”. Abstrakcyjne ja jest przedmiotem zupełnie nieuzasadnionej wiary, jednak – jeśli nawet zdamy sobie sprawę z tego, że jest to tylko wiara, i tak musimy w to wierzyć³². Kaufmann celowo posługuje się tu paradoksem. Uważa, że tylko paradoks potrafi oddać tę zadziwiającą sytuację. O modelu „demokratycznej jednostki” pisze:

Będąc fikcją antropologiczną, jest prawdziwy jedynie jako tendencja. Okazuje się nieporównywalnym i prostym w użyciu narzędziem analizy służącym do ukazania dążeń nowoczesności. Zauważyliśmy ponadto, że był on stosowany przez same jednostki w celu konkretnego i rzeczywistego wzmocnienia indywidualizacji. A zatem fikcja czy rzeczywistość? Jedno i drugie naraz³³.

Stwierdzenie to może sprawiać wrażenie zręcznej ucieczki od w miarę precyzyjnego języka nauki w stronę poetyckich metafor. Kaufmann atoli upiera się, że paradoks jest tu absolutnie niezbędny, i wyjaśnia dalej w tej samej konwencji:

[...] im więcej fikcji, tym więcej rzeczywistości. Dlatego że fikcja znajduje się w centralnym punkcie nowego sposobu konstruowania rzeczywistości. W im większym stopniu jednostka umacnia swoją wiarę we własne kryptoboskie zdolności samotworzenia się (oparte jedynie na tendencji), tym bardziej umacnia rzeczywistość, która ją kształtuje³⁴.

Spostrzeżenie Kaufmanna jest niewątpliwie trafne pod jednym względem. Indywidualizacja w zachodnich społeczeństwach stanowi swojego rodzaju samonapędzający się mechanizm, który w miarę osiągania kolejnych, coraz wyższych poziomów zindywidualizowania kultury nabiera coraz większego tempa. Kaufmann, idąc za swym mistrzem, Eliaszem, pragnie maksymalnego zniwelowania centro-jednostkowego spojrzenia typowego dla zachodniej

³² J.C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa 2004, s. 83.

³³ Tamże, s. 94.

³⁴ Tamże.

kultury, aby w ten sposób – w swoim przekonaniu – oczyścić pole badawcze socjologii jako nauki. Jednak trzeba zapytać, czy takiego postępowania w stosunku do jednostki nie można zastosować w odniesieniu do społeczności. Kaufmann mianowicie twierdzi, że oświeceniowy koncept jedności Rozumu, jako zasada holizmu, był fikcją, który zrodził kolejną fikcję – jednostkę. Czy z tego ma wynikać, że człowiek żyje w świecie wzniesionych przez siebie fikcji, od których nie ma ucieczki? Jakby na przekór swoim własnym tezom Kaufmann cytuje fragment z dzieła Eliasa *Zaangażowanie i neutralność*, z którego wynika, że od wieków tkwił w ludziach pewien rodzaj spontanicznego egoizmu, prowadzący do odczuwania siebie i swojego najbliższego otoczenia jako ośrodka świata³⁵. Upadek geocentrycznego modelu wszechświata stał się wielkim ciosem dla tego egoizmu, który szybko jednak znalazł ujście w indywidualistycznych ideach. Wszelako zarówno codzienne doświadczenie, jak i socjologiczne i antropologiczne badania wskazują, że istotnie istnieje jakiś naturalny niefikcyjny egoizm i na pewno istnieje naturalny niefikcyjny pęd do wspólnoty, niewynikający bynajmniej – jak chciał tego Hobbes – z wyrachowania. Być może zachodnia kultura stanowi dość szczególny i rzadko spotykany efekt ścierania się tych dwóch tendencji. Jeżeli jednak, podążając za myślą Kaufmanna, uznać nadbudowaną na nich „religię abstrakcyjnego ja” za fikcję, nie ma powodów, aby tego samego nie uczynić z holistycznymi koncepcjami osoby i jednostki w kulturach afrykańskich i wielu innych. Europejski indywidualizm jest odległym skutkiem ewolucji pierwotnego dualizmu platońsko-kartezjańskiego, ale trzeba pamiętać, że dualne postrzeganie i wartościowanie rzeczywistości nie było prawdopodobnie wyłączną cechą zachodniego myślenia. Jednakże twierdzenie, że któraś z kultur zabrnęła w swoim rozwoju w oderwane od rzeczywistości fikcje, budzi wątpliwości i chociaż wymaga dokładnego uściślenia pojęcia „fikcji”, nie może już być przedmiotem tych rozważań.

Literatura

- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] tegoż, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa: Res Publica.
- Elias N. (2008), *Spółczesność jednostek*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

³⁵ Tamże, s. 84.

- La Fontaine J.S. (1985), *Person and individual in anthropology*, [w:] M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (red.), *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press.
- Jansz J. (1991), *Person, Self, and Moral Demands*, Leiden: DSWO Press.
- Kant I. (1953), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN.
- Kant I. (1986), *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN.
- Kaufmann J.C. (2004), *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maistre de J. (1968), *Filozofia a rozum jednostkowy*, tłum. J. Trybusiewicz, [w:] J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Maritain J. (1988), *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa: PWN.
- Mounier E. (1964), *Wstęp do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków: Znak.
- Rorty R. (1999), *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, tłum. J. Margański, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sandel M.J. (2009), *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Shanahan D. (1992), *Toward a Genealogy of Individualism*, Amherst: University Massachusetts Press.
- Strauss L. (1998), *Relatywizm*, tłum. P. Maciejko, [w:] tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Taylor Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zb., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wojtyła K. (1985), *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

HOLISM, INDIVIDUALISM, PERSONALISM:
FROM PLATONIC DUALISM TO THE DISPUTE OVER A SOURCE
AND STATUS OF HUMAN INDIVIDUALITY
(NORBERT ELIAS, ISAIAH BERLIN, RICHARD RORTY)

Summary

Individualism as a way of feeling and comprehension of reality has been a basic element of Western civilization for a long time. In 20th century individualism was criticized by personalism and similar currents. I shall point to the dualistic source (Platonic, Christian, Cartesian and Kantian) of the personalist criticism of individualism which also was, in my opinion, more or less apparent inspiration of later sociological and social-anthropological research on relationships between individual and society. I also try to answer what the social or ontological status of commonly accepted modern individualistic values is.