

LUKASZ NYSLER

DEMOKRACJA I ABSOLUTNY IDEALIZM WE WCZESNEJ FILOZOFII JOHNA DEWEYA

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja koncepcji demokracji stworzonej przez Johna Deweya (1859-1952) we wczesnym okresie jego twórczości, przypadającej mniej więcej na pierwsze pięć lat jego pracy naukowej (1882-1897)¹. Artykuł ten ma w zasadzie charakter historyczno-filozoficzny, choć można go także potraktować jako wprowadzenie do późniejszej, naturalistycznej i pragmatycznej filozofii Deweya, przewidywanej obecnie, nie tylko w Stanach Zjednoczonych, swoisty renesans. Ponadto Deweyowska wczesna koncepcja demokracji stanowi niezwykle ciekawy materiał badawczy w kontekście prowadzonego we współczesnej filozofii społeczno-politycznej sporu o filozoficzne i moralne fundamenty demokracji. Niniejszy artykuł ukazuje próbę zbudowania takich fundamentów w oparciu o filozofię absolutnego idealizmu heglowskiej proveniencji, próbę tym bardziej interesującą, że tego typu filozofia zazwyczaj kojarzona była z totalitaryzmem, a nie z demokracją. Niemniej pouczający jest przy tym fakt, iż w ostatecznym rozrachunku próba ta okazuje się nieudana - w toku rozwoju swej filozofii Dewey porzuca absolutny idealizm na rzecz stanowiska naturalistycznego i w oparciu o nie próbuje raz jeszcze bronić demokracji przed jej filozoficznymi i ideologicznymi wrogami. W kolejnych częściach artykułu przedstawiam Deweyowską wczesną, idealistyczną metafizykę (I), związaną z nią antropologią filozoficzną (II), idealistyczną etyką samorealizacji (III) i w końcu opartą na tych metafizycznych, antropologicznych i aksjologicznych założeniach Deweyowską wczesną koncepcję demokracji (IV).

I. Metafizyka. Wczesna filozofia Johna Deweya ukształtowała się pod wyraźnym wpływem innych myślicieli, przede wszystkim Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831)² i brytyjskiego neoheglisty Thomasa Hilla Greena (1838-1882). Zwłaszcza myśl tego ostatniego szczególnie mocno

¹ Wszystkie cytaty z prac Deweya dokumentuję podając odniesienia do krytycznego wydania jego dzieł zebranych *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1967-1991, które ukazało się w trzech seriach: *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, 5 tomów (dalej jako EW), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, 15 tomów (dalej jako MW) i *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, 17 tomów (dalej jako LW). W odniesieniach podaję kolejno: oryginalny tytuł publikacji, rok, w którym po raz pierwszy się ukazała, oznaczenie serii dzieł zebranych, w której dana publikacja została przedrukowana (odpowiednio: EW, MW, lub LW), numer tomu tej serii i numer strony. Wszystkie cytaty (zarówno z dzieł Deweya, jak i innych autorów obcojęzycznych), o ile nie jest to zaznaczone inaczej, przytaczam we własnym przekładzie.

² Por.: *From Absolutism to Experimentalism*, 1930, LW5, s.153-154.

oddziałała na młodego Deweya, do tego stopnia, że niektórzy badacze skłonni są utożsamiać poglądy brytyjskiego i młodego amerykańskiego filozofa³. W związku z powyższym można uznać, że wczesne pisma Deweya, w których omawia on filozofię T. H. Greena, stanowi zarazem wyraz jego własnych poglądów w tym okresie.

Za główny cel filozofii Greena Dewey uważał pogodzenie nauki i religii. Jak twierdzi amerykański historyk filozofii, John Herman Randall, Jr., choć konflikt nauki i religii charakteryzował całą kulturę nowożytnego Zachodu, to w drugiej połowie dziewiętnastego wieku wkroczył on w nową fazę⁴. Wcześniej to nauka musiała bronić swej prawomocności wobec doktryn religijnych. Temu celowi przede wszystkim służyła filozofia od Kartezjusza po Kanta. Poczynając jednak od lat 60. dziewiętnastego wieku (symbolicznymi datami oznaczającym ten przełom może być rok 1859, w którym Karol Darwin opublikował swe dzieło *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, i w którym, *nota bene*, urodził się Dewey) nauka na trwałe ustaliła swą pozycję w kulturze, co wiściszej - zaczęła w niej dominować. Odtąd tradycyjne religijne i moralne wartości musiały szukać uprawomocnienia i obrony wobec naukowego światopoglądu. Jednym ze sposobów takiego uprawomocnienia i obrony mogło być wykazanie, że poznanie naukowe nie stanowi zagrożenia dla najbardziej wartościowych ideałów moralnych ludzkości, a wręcz przeciwnie, że w nim właśnie nie ideały te znajdują swe najpewniejsze oparcie. Drogą tą obierze Dewey w późniejszym okresie swojej twórczości. Na razie jednak przekonany on był, że etyka i religia są ze sobą nierozzerwalnie związane i że nie dadzą się one bezpośrednio wyprowadzić z naturalistycznej wizji świata. W eseju zatytułowanym *Ethics and Physical Science* pisał on wprost, że „sprawa teologii i etyki jest jedna i cokolwiek skazuje Boga na wygnanie z serca rzeczy, tym samym edyktem wygania to, co idealne, to, co etyczne z życia człowieka. Cokolwiek przepędza teologię, czyni także etykę wygnaniem. (...) etyka jako teoretyczne ujęcie słusznego (ang. *right*) postępowania oraz życie moralne jako praktyczne uporządkowanie naszego postępowania ze względu na to, co jest słuszne, nie dają się uzgodnić z przyrodniczą interpretacją rzeczywistości. (...) są one zgodne jedynie z interpretacją duchową, która w swych ogólnych i najistotniejszych zarysach to sama jest z teologicznym nauczaniem chrześcijaństwa”⁵.

³ Por. A. Ryan: *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York, W. W. Norton, 1995, s. 12; J. T. Kloppenberg: *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, s. 3; G. F. Gaus: *The Modern Liberal Theory of Man*. London & Canberra, Croom Helm, New York, St. Martin's Press, 1983, s. 1-11.

⁴ Por.: J. H. Randall, Jr.: *Philosophy After Darwin. Chapters for The Career of Philosophy Vol. III, and Other Essays*, ed. by Beth J. Singer. New York, Columbia University Press, 1977, s. 3-5.

⁵ *Ethics and Physical Science*, 1887, EW1, s.209.

W filozofii Greena odnalazł Dewey ow „duchow interpretacj rzeczywisto ci”, która była dla niego tym bardziej atrakcyjna, e zachowuj c „to, co idealne, to, co etyczne w yciu człowieka” nie odwoływała si jedynie do pozaracjonalnego objawienia, lecz na wysoce abstrakcyjnym, spekulatywnym poziomie próbowała raczej dopowiedzie to, co rzekomo miało by przed sam nauk zakryte: „Główne zadanie spekulatywnej filozofii Greena polegało na wykazaniu, e korzeniem potocznego do wiadczenia i nauki, jak i podstaw etyki i religii jest pewna duchowa zasada; (...) e cokolwiek osłabia najwysze znaczenie i rol tej duchowej zasady czyni nauk niemożliw , za (...) ka da rzetelna analiza warunków mo liwo ci nauki wskazuje na pewne idee, zasady czy kategorie - jakkolwiek by my ich nie nazwali - które nie s fizyczne i zmysłowe, lecz intelektualne i metafizyczne. (...) metafizyczna analiza nauki odkrywa jako podstaw nauk przyrodniczych pewn zasad , która przekracza przyrod , zasad , która jest duchowa”⁶.

Widac tu, e Green, a za nim młody Dewey, nie tyle odrzucaj twierdzenia nauk przyrodniczych, co raczej staraj si wykaza , e ostateczne uprawnienie tych twierdze wymaga odwołania si do czego , co przekracza, transcenduje przyrod . Ich zdaniem sama nauka, jedynie w oparciu o zmysłowe do wiadczenie, nie jest w stanie uzasadni swoich twierdze . Sensualistyczny, atomistyczny, asocjacyjny empiryzm szkoły brytyjskiej, poczynaj c od Locke’a (1632-1704), poprzez Hume’a (1711-1776), do Spencera (1820-1903), z zało enia uniemożliwia poznanie jakichkolwiek koniecznych zwi zków czy zale no ci między zdarzeniami, za według Greena (i Deweya w tamtym czasie) wiedzy naukow konstytuowa ma wła nie poznanie takich zwi zków czy zale no ci. St d potrzebna jest nowa koncepcja do wiadczenia, osadzona w odmiennej od zakładanej przez empirystów metafizyce.

Podstawowe twierdzenie tej nowej, idealistycznej metafizyki głosi, e wiat - przyroda i człowiek - jest wytworem Absolutnej Ją ni, czyli Boga. wiat pojmowany jest tu jako jeden, wszechobejmuj cy, niezmienny, konieczny porzdek relacji. Istnienie ka dego poszczególnego bytu okrelone jest przez miejsce, które zajmuje on w tym porzdku, czyli przez relacje łączące go z innymi bytami. wiat stanowi jedn , wewn trznie powi zan , organiczn cało . Absolutna Ją stwarza wiat konstytuuj c relacje okrelające to samo wszystkich poszczególnych bytów b d cych elementami tej całości; konstytuuje je - u wiadomaj c je sobie. Wbrew empirystom, twierdzi za Greenem Dewey, „do wiadczenie” nie oznacza przypadkowego nagromadzenia niepowi zanych ze sob wra e , lecz „ci głę odtwarzanie si w człowieku pewnej wiecznej wiadomości”, nauka za stanowi „opracowa-

⁶ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 17,18.

nie powi za , praw zawartych w do wiadczeniu, cho niewidocznych na jego powierzchni. Jest ona bardziej adekwatnym odtworzeniem relacji, poprzez które wieczna samo wiadomo konstytuuje zarówno przyrod , jak i nasze poznanie”⁷.

Absolutna Ja ma natur duchow . Jej istot jest wolno - autodeterminuj ca si aktywno woli⁸. Absolutna Ja okre la wszelkie istnienie, sama nie b d c ju przez nic zewn trznego wobec siebie okre lana. Jest ona osob przysluguje jej najwy sza warto , stanowi ona cel sam w sobie⁹. Ma ona charakter ponadempiryczny, nie mo e sta si przedmiotem adnego do wiadczenia. Sama jest wszechobejmuj c , wieczn wiadomo ci - u - wiadamia sobie wszystkie istniej ce przedmioty, w ten sposób stwarza je, a jednocze nie przeciwstawia si im.

Metafizyka ta nie jest panteizmem. Absolutna Ja odró nia si od wiata, cho bez wiata - bez przyrody i człowieka - nie byłaby tym, czym jest. wiat i Absolutna Ja , pozostaj c ze sob w nierozzerwalnym, dynamicznym zwi zku, ró ni si od siebie: „Bóg jest samo- wiadomo ci (ang. *self-consciousness*, tzn. wiadomo ci , która odró nia siebie od ka dego faktu przyrody i od sumy wszystkich takich faktów, chocia niezale nie (ang. *apart*) od przyrody wiadomo tanie byłaby tym, czym jest”¹⁰. Stanowisko to mo na wi c zaliczy do doktryn panenteistycznych.

Celem, dla którego Absolutna Ja stwarza wiat, jest realizacja ideału moralnego. Ideał ten wywodzi ona sama z siebie. Poniewa Absolutna Ja sama stanowi najwy sz warto i cel sam w sobie, wi c ideał moralny jest w istocie to samy z ni sam . W realizacji ideału moralnego chodzi o empiryczne urzeczywistnienie tego, czym Absolutna Ja jest w sposób ponadempiryczny, czysto duchowy. Realizacja ideału moralnego dokonuje si w szczególno ci za spraw człowieka i jego działa . St d rozwini ciem tej metafizyki Absolutnej Ja ni s idealistyczna koncepcja człowieka oraz idealistyczna etyka samorealizacji.

II. Antropologia filozoficzna. Człowiek - w perspektywie tej idealistycznej antropologii - jest bytem stworzonym, empirycznym, jest cz ci wiata. Jako taki jest istot sko czon , podległ ró nego rodzaju uwarunkowaniom i ograniczeniom. Jednocze nie jednak podziela on niektóre z istotnych cech Absolutnej Ja ni. Sam jest bytem duchowym, ja ni , jego istot stanowi wolno . Jest bytem wiadomym. Jest tak e osob .

⁷ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 24.

⁸ Por.: G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman. Warszawa 1958, I.1, s. 26.

⁹ Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralno ci*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 74-78.

¹⁰ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 23.

Niejasna jest tu kwestia stosunku ludzkiej ja ni do Ja ni Absolutnej. Z jednej strony Dewey pisze, i w perspektywie religijnej „Bóg, jako doskonała Osobowo albo Wola, jest jedyn Rzeczywisto ci i ródłem wszelkiego działania. Jest on zatem tak e ródłem wszelkiej aktywno ci indywidualnej osobowo ci. Doskonała Wola jest motywem, ródłem i realizacją ycia jednostki”¹¹. Z drugiej strony jednak, cho ludzka ja jest tylko nie-samodzielnym wytworem Absolutnej Ja ni, to nie zostaje przez ni pochłoni ta ł cz ca je relacja jest duchowa i personalistyczna, tzn. s one duchowo zjednoczone, a zarazem zachowuj swoj odr bno jako osoby¹². Ludzka ja jest rodkiem, no nikiem (ang. *vehicle*), w którym Ja Absolutna reprodukuje, odtwarza sam siebie, poddaj c si warunkom i ograniczeniom empirycznym, a jednocze nie zachowuj c swe najistotniejsze cechy.

Ró nice i zale no ci zachodz ce pomi dzy empirycznym a duchowym istnieniem człowieka Dewey obrazuje przywołuj c tradycyjny dualizm ciała i duszy, który mo na przedstawi tak e jako dualizm ciała i ja ni¹³. Nie s to samoistne, zupełnie oddzielone od siebie czy przeciwstawne sobie elementy. Przenikaj si one, s cz ciowo to same, przy czym zakres tej to - samo ci jest zmienny i zale y od stopnia moralnej doskonało ci danego człowieka. Ja wyra a si i realizuje w ciele, jest zasad jego aktywno ci. Ciało, o ile jest wewn trznie zorganizowane, o ile jest czym aktywnym, a jego aktywno ma charakter uporz dkowany i nakierowany na wyznaczony przez ja cel, o tyle stanowi empiryczny przejaw i realizacj ja ni, jej fizyczn posta . Aktywno organizmu ju na najproszym, czysto fizjologicznym poziomie cechowa mo e pewna teleologia, b d ca przejawem uciele nionego istnienia ja ni. wiadome, celowe działanie jest tylko najbardziej widoczne, najbardziej spektakularn manifestacj tego istnienia. Ja pozostaje czym ró nym od ciała o tyle, o ile nie udało jej si w pełni w nim zrealizowa , o ile ci gle jeszcze d y ona do swej realizacji. Ciało przeciwstawia si ja ni, jest czym ró nym od niej o tyle tylko, o ile pozostaje czym biernym i niezorganizowanym, podległym zewn trznym determinacjom. Nie mamy wi c tu do czynienia z jakim skrajnym, radykalnym dualizmem w pojmowaniu człowieka, ale raczej z dualizmem umiarkowanym, bliskim Arystotelesowskiemu hylemorfizmowi. Co wi cej, w ostatecznej perspektywie „ko ca dziejów” dualizm ten ma by zupełnie zniesiony.

¹¹ *Psychology*, 1887, EW2, s. 360-361.

¹² Por.: *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 23.

¹³ W całym tym akapicie opieram si głównie na artykule *Soul and Body*, 1886, EW1, s. 93-115. Zast pienie przeze mnie terminu „dusza” terminem „ja ” uprawomocnia sam Dewey. W swej *Psychology*, 1887, EW2, s. 7 wymienia on termin „dusza” jako jeden z synonimów terminu „ja ”, który „przywodzi na my ł fakt, i ja odró nia si od ciała, jednocze nie b d c z nim zwi zana”.

Innym przejawem empirycznego i duchowego zarazem istnienia człowieka jest fakt, iż człowiek, jako byt duchowy, u wiadania sobie, poznaje przedmioty, przeciwstawia się im i odróżnia się od nich, jako byt empiryczny sam jednak może stać się przedmiotem swego do wiadczenia i poznania.

Konsekwencją metafizyki odmawiającej to samo ci i samodzielnego istnienia jakimkolwiek bytowi poza relacjami łączącymi go z innymi bytami, jak i kolejną oznaką przenikania się tego, co empiryczne i tego, co duchowe w człowieku, jest fakt, iż w odróżnieniu od Jąni Absolutnej osoba czy ja ludzka nie jest bytem samoistnym, czymś, co samo w sobie i przez siebie byłoby zupełnie i trwale określone w swym istnieniu. Człowiek jako osoba i ja istnieje zrazu tylko potencjalnie, czyli jako pewna zdolność, która musi zostać dopiero rozwinięta, zaktualizowana, aby objawić całą swoją wartość i spełnić swoich możliwości. Rozwój ten i aktualizacja dokonują się w społeczeństwie, w relacjach człowieka do innych osób. Osobowa natura bytu ludzkiego zostaje tutaj sprzeczona z jego naturą społeczną. Osoba jest tu wprawdzie uznana za najwyższą i ostateczną wartość, cel sam w sobie, natomiast „wszystkie inne wartości są pochodne wobec wartości osoby, są to zawsze wartości dla niej, ze względu na nią”¹⁴. W szczególności państwo i wszystkie inne rodzaje społecznościstnieją dla osoby i ze względu na nią. Choć ontologicznie ją poprzedzają i warunkują, to w perspektywie aksjologicznej są jej podporządkowane: „mówi o jakimkolwiek postępie, udoskonaleniu czy rozwoju narodu, społeczeństwa albo rodzaju ludzkiego jako o czymś innym od osignięcia większej wartości przez osoby, to używa słów bez znaczenia”¹⁵. Ze względu jednak na owe ontologiczne zależności, pomiędzy osobą ludzką i społeczeństwem zachodzi pewna wzajemność: „równie prawdziwe jest to, że duch ludzki może się urzeczywistnić albo spełnić swą ideę jedynie w osobach, jak to, że może to uczynić jedynie w społeczeństwie, społeczeństwo jest bowiem warunkiem rozwoju osobowości”¹⁶.

Szczególnie istotnym czynnikiem warunkującym aktualne istnienie osoby ludzkiej jest właśnie uznanie jej za osobę, za istotę wolną i samoświadomą, obdarzoną najwyższą wartością i stanowiącą cel sam w sobie, przez inne osoby, czyli przez innych ludzi, których ona sama również uznaje za istoty wolne i samoświadome, za najwyższe wartości i ostateczne cele. Jest to nawiązanie do Hegłowskiej koncepcji uznania przez drugą wiadomość (niem. *Anerkennung*, ang. *recognition*) jako warunku koniecznego powstania samoświadomości¹⁷. Jeeli jednak u Hegła proces uznawania ma charakter

¹⁴ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*. Oxford, The Clarendon Press, 1906, §184. Cytaty z *Prolegomena to Ethics* Greena dokumentuję podając numery paragrafów, a nie stron.

¹⁵ Por.: Tamże.

¹⁶ Tamże, § 191.

¹⁷ Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman. Warszawa 1963, I.1, s. 213-228.

antagonistyczny, dokonuje się w walce na miarę życia, to w filozofii T. H. Greena (i młodego Deweya) uznanie nie wydaje się wiarygodne z konfliktem i walką, ale raczej zostaje przedstawione jako proces harmonijny i bezkonfliktowy. „Życie społeczne jest dla osobowości tym samym, co jest dla myśli. Życie zakłada myśl jako pewną zdolność, lecz owa zdolność myślenia aktualizuje się jedynie w życiu. Tak samo społeczeństwo ludzkie zakłada istnienie osób w postaci pewnej zdolności (...) lecz jedynie we wzajemnym obcowaniu ludzi, w którym każda osoba uznawana jest przez wszystkie inne za cel sam w sobie, a nigdy tylko za środek, w którym nakładamy na siebie wzajemne zobowiązania, ta zdolność jest aktualizowana i dopiero wtedy tak naprawdę jesteśmy jako osoby. (...) Bez społeczeństwa nie ma osób - twierdzenie to jest równie prawdziwe jak to, które głosi, że bez osób, bez samookreślających się podmiotów, nie mogłoby istnieć takie społeczeństwo, jakie znamy. Społeczeństwo to ufundowane jest na wzajemnym uznaniu się osób (...) jako *osób*, tzn. jako istot będących celami samymi w sobie, które wiadomością determinują się do działania w oparciu o koncepcje siebie, ze względu na które działają. (...) Jedynie w społeczeństwie jesteście my w stanie urzeczywistnić te idee nas samych jako celu naszych działań (...) uznanie jednej osoby przez drugą - 'Ja' przez 'Ty' i 'Ty' przez 'Ja' - jest niezbędnym w praktyce u wiadomości siebie swojej osobowością, u wiadomości jej sobie w taki sposób, aby wiadomość ta mogła wyrazić się w działaniu”¹⁸.

Powyższy motyw uspołecznienia jako koniecznego warunku istnienia i rozwoju osoby ludzkiej czy indywidualnej jaźni jest niezwykle istotny z punktu widzenia Deweyowskiej koncepcji demokracji i zostanie również zachowany w jego dojrzałej, naturalistycznej antropologii. Równie przekonanie, że współpraca i wzajemne porozumienie, dialogiczne rozpoznanie i uznanie, a nie konflikt, walka i rywalizacja, najlepiej służą rozwojowi człowieka na stałe wejdzie do myśli Deweya.

Innym jeszcze niezwykle istotnym motywem tej wczesnej, idealistycznej koncepcji człowieka, który tak zostanie zachowany w dojrzałej filozofii Deweya jest podkreślanie aktywnego charakteru ludzkiej jaźni. Jaźń działa i działanie to - autodeterminująca się aktywność woli - stanowi najistotniejszy przejaw jej istnienia. Poznawcze i emocjonalne aspekty jaźni uznane są tu za wtórne i niesamodzielne i choć niezbywalne, podporządkowane zostają aspektowi wolicjonalnemu¹⁹. Wolny i aktywny charakter ludzkiej jaźni najlepiej, najdoskonalej przejawia się w postępowaniu moralnym człowieka.

III. Idealistyczna etyka samorealizacji. Jak już wiadomo, zgodnie z Deweyowską wczesną, idealistyczną metafizyką celem, dla którego Absolut-

¹⁸ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*, 183, § 190. Kursywa w oryginale.

¹⁹ Por. *Psychology*, 1887, EW2, s. 18-24.

na Ja stwarza wiat i człowieka jest realizacja ideału moralnego. Ja Absolutna wywodzi z siebie ideał moralny poprzez uobecnienie si w wiadomo ci człowieka. W ten sposób w ludzkiej wiadomo ci dochodzi do rozdziwienia na ja idealn (ang. *ideal self*) i ja aktualnie istniej c (ang. *actual self*). Ja idealna - b d c w istocie to sama z Ja ni Absolutn - jest prawdziw , rzeczywist ja ni , ma ona walor pełnej uniwersalno ci i obiektywno ci. Aktualnie istniej ca, uciele niona ja człowieka zawsze jest ograniczona, partykularna, nie w pełni zrealizowana. Na tle ja ni idealnej nieuchronnie jawi si ona jako co nierzeczywistego. Celem post powania moralnego człowieka jest zniesienie tego rozdziwienia, urzeczywistnienie swojej ja ni poprzez dopasowanie, przystosowanie ja ni aktualnie istniejcej do objawiaj cego si w jego wiadomo ci ideału. Tym samym dokonałyby si równie empiryczna realizacja Absolutnej Ja ni. Cel ten odczuwany jest przez człowieka jako absolutne dobro, którego osi gni cie jest ródłem najwyższej satysfakcji, jak i jako absolutna powinno , uchybienie której prowadzi do poczucia winy.

Ten proces moralnej samorealizacji jest procesem społecznym i historycznym. aden pojedynczy człowiek nie jest w stanie urzeczywistni w sobie i poprzez siebie wszystkiego, czym jest owa idealna ja . St d d enie do moralnego ideału powinno w przypadku ka dego człowieka przybiera posta „wypełniania jakiej szczególnej funkcji”, w której ideał ten „znajduje swój ograniczony wyraz”²⁰. Dopiero wielo takich indywidualnych funkcji, w swych wzajemnych powi zaniach, tworzy organiczn cało , która w procesie dziejowym zbli a si do tego ideału.

W poj ciu „funkcji” zostaj zapo redniczone moment społeczny i indywidualny, ogólny i jednostkowy moralnej samorealizacji człowieka. Wypełnianie funkcji moralnej to same jest z realizacj przez osob swej indywidualno ci²¹. Poj cie to wskazuje zarazem na nierozzerwalny zwi zek, zale - no pomi dzy indywidualno ci jednostki a jej społecznym otoczeniem. Funkcj albo indywidualno definiuje Dewey jako jedno specyficznych zdolno ci, dyspozycji, temperamentu, talentów, skłonno ci czy inklinacji jednostki oraz specyficznego otoczenia, pozycji, sytuacji, zewn trznych ogranicze , warunków i mo liwo ci, w których si ona znajduje²². Otoczenie to stanowi zwłaszcza istniej ce „instytucje i zwyczaje, w których idealne dobro dotychczas si uciele niło”²³ oraz „społeczne aspiracje i oceny”²⁴,

²⁰ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*, op. cit, § 183.

²¹ Por. *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891, EW3, s. 301-304.

²² Por. Tam e.

²³ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 25.

²⁴ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*, § 180.

wyznaczają ce dalsz drog ku moralnej doskonałości²⁵. Nakładają one na jednostkę pewne wymagania, obowiązki. Te specyficzne zdolności i specyficzne otoczenie razem, w swej jedności, określają na czym konkretnie ma polegać wypełnianie przez jednostkę jej szczególnej funkcji.

Dewey podkreśla przy tym, że wypełnianie funkcji nie ma polegać na biernym konformizmie, uległości wobec społecznych wymagań. W postępowaniu moralnym dochodzi do wzajemnego dopasowania, przystosowania zdolności jednostki i jej otoczenia, przy czym obie strony ulegają przekształceniu, transformacji, rekonstrukcji. Co więcej, Dewey twierdzi, że do natury prawdziwie moralnego działania należy to, iż ma ono postępowy charakter. „moralność, która nie uznaje zarówno możliwości, jak i konieczności postępowu jest niemoralnością”²⁶. Zawsze wykracza ono poza historycznie, społecznie określone wymagania i warunki otoczenia w kierunku pełniejszego urzeczywistnienia zdolności jednostki, a zarazem stworzenia obszerniejszej i bardziej złożonej sieci relacji łączących ją z innymi jednostkami w kierunku pełniejszej realizacji moralnego ideału²⁷.

Szczególne role pełni tu niezależne albo refleksyjne sumienie jednostki (ang. *independent or reflexive conscience*). Z jednej strony, musi opierać się ono na istniejącej moralności społecznej albo etycznie, na „wiadomości moralnej wyrażonej w istniejących instytucjach, obyczajach i wierzeniach”, inaczej byłoby czymś zupełnie pustym, pozbawionym treści i arbitralnym. Z drugiej strony jednak „aktualny stan moralny społeczeństwa nigdy nie jest całkowicie spójny”²⁸. Społeczeństwo, jak pisze Dewey, „przynajmniej 'arystokratom' prawa, których odmawia nisko urodzonym, przyznaje m - czyżnom prawa, których odmawia kobietom, zwalnia bogatych ze zobowiązań, które nakłada na ubogich. Jego instytucje ucieleśniają dobro wspólne, które okazuje się być dobrem jedynie dla nielicznych uprzywilejowanych (...) Wyznaczają one cele, które są przez nie realizowane w nikłym stopniu, lub jedynie czasami”²⁹. Refleksyjne sumienie wydobywa z istniejącej moralności społecznej ideały, którymi dane społeczeństwo ma rzekomo ucieleśniać i w ten sposób staje się zdolne krytykować aktualne życie społeczne w świetle jego własnego ideału. Wskazuje ono na niespójności, niekoherencje,

²⁵ Jest to oczywiście kontynuacja Hegłowskiej koncepcji etycznie albo moralnie społecznej (niem. *Sittlichkeit*). Por.: G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 159-169. Koncepcję *Sittlichkeit* wyczerpująco omawia K. Bał: *Hegel, dwa poziomy moralności*, w: K. Bał: *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*. Wrocław 1994, por. zwa. s. 68-82.

²⁶ *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891, EW3, s. 358.

²⁷ Por. tam e, EW3, s. 313-314, 368-371.

²⁸ Tam e, EW3, s. 358.

²⁹ Tam e.

³⁰ Tam e, EW3, s. 358-359.

kompromisy, uchybienia istniejącej ce pomiędzy aktualną praktyką społeczną i ideałem moralnym przyjmowanym u podstaw tej praktyki³¹.

Cała ta koncepcja postpowania moralnego opiera się na założeniu, iż indywidualna samorealizacja prowadzi do urzeczywistnienia dobra, które ma charakter ogólny, społeczny, jest dzielone z innymi ludźmi. Założenie to określa Dewey mianem „postulatu etycznego” i wyraża przy pomocy następującej formuły:

„POPRZEZ REALIZACJĘ INDYWIDUALNO CI DOKONUJE SIĘ ZARAZEM URZECZYWIŚNIENIE PEWNEJ WSPÓLNOTY OSÓB, KTÓREJ DANA JEDNOSTKA JEST CZŁONKIEM; I ODWROTNIE, OSOBA SUMIENNIE SPEŁNIAJĄCA WYMAGANIA WSPÓLNOTY, DO KTÓREJ NALEŻY, TYM SAMYM POSTĘPOWANIEM OSIĄGA OSOBISTĄ SATYSFAKCJĘ”³².

Postulat ten stanowi materialny podstaw, fundament etyki, konieczne założenie wszelkiego postpowania moralnego, gwarancję „moralnego porządku świata”³³. Uzasadnienie jego prawdziwość wymaga wykroczenia poza samą etykę i odwołania się do metafizyki. Opiera się on na twierdzeniu, iż poszczególne jednostki są ze sobą związane, tworzą jedną, organiczną całość jako rodki odtwarzania się, realizacji Absolutnej Jedności. Podobnie jak w przypadku biologicznego organizmu, dobro tej całości zależy od dobrostanu jej poszczególnych członków i właściwego spełniania przez nich specyficznych funkcji, a jednocześnie dobro poszczególnych członków zależy od stanu całości, od stopnia integracji i współdziałania między nimi.

Taki idealny stan życia społecznego, w którym zachodzi pełna wzajemność, harmonia i równowaga pomiędzy indywidualnym rozwojem członków danej społeczności i dobrem społecznej całości, której członkami stanowi jest ideałem demokracji.

IV. Ideał demokracji. Zarówno we wczesnym, idealistycznym, jak i późniejszym, naturalistycznym okresie swojej twórczości Dewey twierdzi, iż demokracja nie jest jedynie formą, systemem politycznym, ale przede wszystkim idealną formą organizacji społeczeństwa, obejmującą i kształtującą całość stosunków międzyludzkich. Wedle Deweyowskiej wczesnej koncepcji demokracji, przedstawionej przez niego przede wszystkim w jego eseju pt. *The Ethics of Democracy*³⁴, cechami charakterystycznymi demokratycznej formy życia społecznego mają być organiczna integracja oraz indywidualizm. Członków demokratycznej społeczności ma być wzajemna, organiczna więź. Nie są oni odizolowanymi, aspołecznymi atomami. Podobnie jak dzieje się to w przypadku członków czy organów biologicznych-

³¹ Por. tamże, EW3, s. 359.

³² Tamże, EW3, s. 322. Wielkie litery w oryginale.

³³ Tamże.

³⁴ 1888, EW1, s. 227-249.

go organizmu, ich działania są ze sobą powiązane i zmierzają do urzeczywistnienia jednego, wspólnego celu czy dobra. Pojawia się tu motyw uspołecznienia, tak bardzo istotny dla Deweyowskiej koncepcji człowieka. Przy tej okazji Dewey stanowczo przeciwstawia się jednak idei kontraktualizmu, głosząc jakoby uspołecznienie to miało charakter czysto zewnętrzny i przypadkowy, oparty na kontrakcie czy umowie jednostek pierwotnie istniejących zupełnie niezależnie od siebie. W rzeczy samej, twierdzi Dewey, idea, zgodnie z którą ludzie w swym naturalnym stanie są niezależnymi, samowystarczalnymi jednostkami, których nie łączą żadne relacje społeczne zanim nie zawierają jakiejś umowy, jest fikcją, abstrakcją powstałą przez pozbawienie człowieka wszystkich jego ludzkich właściwości. Naprawdę jest tak, że człowiek z natury swej jest istotą społeczną, społeczeństwo zaś stanowi pewną całość, w której ludzie są wzajemnie, organicznie powiązani, łącząc ich jedno cel i interesów. Oczywiście, jak pisze Dewey, „nikt nie może twierdzić, że jakiegokolwiek społeczeństwo jest w pełni zorganizowane albo posiada ono jedno interesu i woli w stopniu wykluczającym wszelką walkę, sprzeczność czy wrogość”³⁵. W perspektywie wcześniejszej, idealistycznej metafizyki Deweya można powiedzieć, że organiczna integracja społeczeństwa w pełni zachodzi w duchowym wymiarze rzeczywistości, w którym poszczególne jednostki są wyrazem jednej i tej samej Absolutnej Jądro, podczas gdy w wymiarze empirycznym zawsze jest tylko częściowo, niedoskonale zrealizowana. Demokracja jednak, bardziej niż inne formy stosunków społecznych, przyczynia się do empirycznego urzeczywistnienia tej organicznej natury społeczeństwa. Jest ona także jako „duchowa demokracja” faktem w wymiarze duchowym.

Drugim z rysów charakterystycznych demokratycznej społeczności ma być indywidualizm. Pomimo, iż członków takiej społeczności łączą organiczne więzi, nie zostają oni podporządkowani społecznej całości, nie są pochłonięci czy zdominowani przez nią. Inaczej niż w przypadku biologicznego organizmu, którego części są podporządkowane całości, w demokracji pomiędzy społeczną całością a jednostkami, które ją tworzą zachodzi pełna wzajemność. Demokratyczny indywidualizm nie oznacza rozbitcia społecznej całości, przekształcenia jej w masę, w mechaniczne skupisko odrębnych części. Oznacza on jedynie, że w demokracji jednostki zachowują swój względną samodzielność, autonomię. Nie jest to samodzielność bytowa, strukturalna, lecz moralna, funkcjonalna. Jej najbardziej reprezentatywnymi przejawami są „osobista odpowiedzialność, indywidualna inicjatywa”³⁶. W odróżnieniu od wszelkich innych możliwych form organicznej

³⁵ Tamże, EW1, s. 232.

³⁶ Tamże, EW1, s. 243.

integracji społeczeństwa, w demokracji wszyscy członkowie społecznie mają wnoszą w jej życie swój własny, niewymuszony, indywidualny wkład. Nie istnieje tu jakaś wyodrębniona grupa osób, która definiuje miejsce pozostałych jednostek w społecznym organizmie oraz funkcje, jakie mają one spełniać. Nikt nie jest wykluczony z uczestnictwa w określaniu i realizacji moralnego ideału, do którego dąży społeczeństwo jako całość. Demokratyczny indywidualizm wynika z uznania, iż ideał ten nie może być nikomu narzucony z zewnątrz, siłą, i „realizuje się on już w każdej osobowości i należy ufać, że zatroszczy się on sam o siebie”³⁷.

Znów ostatecznych racji na rzecz tak pojętego indywidualizmu dostarcza idealistyczna metafizyka: „Demokracja oznacza, iż *osobowo* jest pierwszą i ostateczną rzeczywistością. Przyznaje ona, że pełne znaczenie osobowości może zostać odkryte przez jednostkę tylko o tyle, o ile zostanie przedstawione jej w obiektywnej formie w społeczeństwie; przyznaje, iż główne bodźce i zachęty do realizacji osobowości wychodzą od społeczeństwa. Niemniej ob staje ona przy fakcie, iż osobowość nie może być stworzona dla nikogo, jakkolwiek słaba i zdegradowana byłaby to jednostka, przez nikogo innego, choćby najmłodszego i najsilniejszego. Upiera się, że duch osobowości kryje się w każdej jednostce i że decyzja by go rozwinąć musi być jej własną decyzją. Z tej centralnej pozycji osobowości wynikają wszystkie pozostałe motywy demokracji. Wolność, równość, braterstwo nie są tylko pustymi słowami, słuchanymi przyciśniętymi tłumów, lecz symbolami najwyższej idei moralnej, jak do tej pory osiągnęła ludzkość - idei głoszącej, że jedynie osobowość posiada trwałą i wieczną wartość i że w każdej jednostce ludzkiej tkwi osobowość”³⁸.

Innymi słowy, w każdej jednostce człowieka realizuje się jakaś część osobowego Absolutu. Nikt oprócz danej jednostki nie jest w stanie rozpoznać, określić jaki konkretny kształt przybiera w niej ta część, jakie działania powinna ona podjąć by część ta rozwinąć, zaktualizować. Nikt w końcu oprócz niej samej nie może podjąć tych działań. Demokracja, ze względu na cechy jej indywidualizm, stwarza takie społeczne otoczenie, które pozwala czy wręcz pomaga jednostce w sposób jak najbardziej wolny i pełny część ta realizować. Tym samym jednostka odnajduje „najpełniejszą harmonię z uniwersum duchowych relacji”³⁹ i łącząc się z innymi jednostkami. Absolutna Ja jest tutaj gwarancją zarówno odrębności, niepowtarzalności i nieporównywalnej wartości każdej osoby w jej możliwościach, jak i tego, że oso-

³⁷ Tamże, EW1, s. 243. Por. Ł. Nysler: *John Dewey: o Nowy Indywidualizm i Odrodzony Liberalizm*, w: M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski (red.): *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*. Toruń, 2002, s. 317-331.

³⁸ *The Ethics of Democracy*, 1888, EW1, s. 244. Kursywa w oryginale.

³⁹ Tamże, EW1.s. 241.

by, realizuj c swe indywidualne zdolno ci, urzeczywistniaj zarazem pewn społeczn , relacyjn cało . W tej perspektywie istot koncepcji demokracji okazuje si by „idea osobowo ci o prawdziwie niesko czonych mo liwo ciach wcielonej w ka dym człowieku”, sama za demokracja, jako projekt realizacji tej osobowo ci we wspólnocie powi zanych wzajemnymi relacjami osób, staje si Jedynym, najwy szym ideałem moralnym ludzko ci”⁴⁰.

Ideał ten obejmuje wszystkie aspekty ycia człowieka. Demokracja w sensie politycznym, pojmowana jako pewna forma rz du oparta na zasadach reprezentacji i wolnych, wi kszo ciowych wyborów, jest tylko cz ciowym wyrazem i urzeczywistnieniem tego ideału: „demokracja jest społeczn , tzn. etyczn koncepcj i na tym jej etycznym znaczeniu opiera si jej znaczenie jako koncepcji rz du. Demokracja jest form rz du tylko dlatego, e jest ona form duchowego i moralnego zjednoczenia”⁴¹. W wietle ideału demokracji rz d reprezentatywny jawi si nie jako odr bna, samodzielna grupa osób sprawuj cych władz , przeciwstawiona reszcie społecze stwa, ale jako organ społecznego organizmu, poprzez który organizm ten wyra a i realizuje swoj wol . Podobnie wi kszo ciowe wybory nie s spraw czysto arytmetycznego zliczania głosów, ale procesem, w którym wola ta jest formowana. Bardziej istotna ni samo głosowanie jest poprzedzaj ca je debata, w której dochodzi do wyłonienia wi kszo ci. W ten sposób organizm społeczny „wa y ró ne opcje i kształtuje swój ostateczny os d; (...) głos jednostki oznacza namysł, wst pn opini cz ci całego organizmu”⁴².

Ideał demokracji obejmuje tak e sfer ekonomicznej aktywno ci człowieka. Dewey przeciwstawia si tradycyjnemu traktowaniu tego rodzaju działalno ci jako czego ró nego od post powania moralnego *sensu stricto*, jako czego , co najwy ej dostarcza zewn trznych rodków koniecznych do d enia ku moralnej doskonało ci. Jego zdaniem „ ycie ekonomiczne i przemysłowe samo w sobie jest etyczne, to znaczy powinno przyczynia si do realizacji osobowo ci poprzez stworzenie wy szej i pełniejszej jedno ci mi dzy lud mi”⁴³. St d demokracja powinna wyra a si nie tylko w instytucjach i działaniach politycznych, ale tak e przybiera form „demokracji przemysłowej”, „demokracji zamo no ci” (ang. *democracy of wealth*)⁴⁴ Nie oznacza to bynajmniej arytmetycznego podziału bogactwa na równe cz ci i ich dystrybucji pomi dzy wszystkich członków społecze stwa. Ideał demokracji domaga si natomiast aby „wszystkie stosunki przemysłowe czy gospodarcze zostały uznane za podrz dne wobec stosunków ludzkich, wo-

⁴⁰ Tam e, *EW1*:2, s. 8.

⁴¹ Tam e, *EW1*, s. 240.

⁴² Tam e, *EW1*, s. 235.

⁴³ Tam e, *EW1*, s. 248.

⁴⁴ Tam e, *EW1*, s. 246.

bec prawa osobowo ci. (...) absolutnym wymogiem jest uczynienie organizacji przemysłowej funkcj *społecznej* " 45. Działalno gospodarcza jako cz post powania moralnego człowieka prowadzi ma do realizacji moralnego ideału, czyli do urzeczywistnienia mo liwo ci wszystkich członków społecze stwa w ich wzajemnych powi zaniach.

W zrekonstruowanej powy ej wczesnej, idealistycznej koncepcji demokracji pojawia si ju wiele motywów, które odnajdziemy tak e w dojrzałej, naturalistycznej etyce i filozofii społeczno-politycznej Deweya. S to mi dzy innymi: przekonanie, e demokracja jest przede wszystkim pewnym ideałem moralnym, e obejmuje ona wszystkie sfery ycia człowieka, a nie dotyczy jedynie w sko pojmwanej polityki, e jej istot stanowi idea rozwoju czy samorealizacji jednostki poprzez jej uspołecznienie, tzn. coraz pełniejsze i gł bsze porozumiewanie si i zgodne współdziałanie z innymi jednostkami. W odró nieniu jednak od pó niejszych prac, w swych wczesnych pismach ameryka ski filozof nadaje ideałowi demokracji znaczenie religijne, twierdz c wr cz, i ideał ten jest uciele nieniem i konkretyzacji ewangelicznej idei królestwa Bo ego⁴⁶. Młody Dewey pozostaje tu pod wyra nym wpływem dziewi tnastowiecznego ameryka skiego liberalnego protestantyzmu, a zwłaszcza głoszonej przeze *Ewangelii Społecznej* (ang. *The Social Gospel*)⁴⁷. W pó niejszym okresie swojej twórczo ci ameryka ski pragmatysta nie kojarzy ju demokracji z adn konkretn tradycj religijn , lecz uwa a jedynie, i do realizacji demokratycznego ideału potrzebna jest „wiar a, opieraj ca si na intelektualnie wiarygodnych ideach (...), która zainspi ruje działanie i pokieruje nim z arliwo ci , jak niegdy ł czyli my ze sprawami religijnymi”⁴⁸. W jaki jednak sposób Dewey próbuje za pomoc „intelektualnie wiarygodnych idei” potwierdzi swój wiar w demokracj i czy udaje mu si to? Odpowied na to pytanie wymaga odr bnego opracowania.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja koncepcji demokracji stworzonej przez Johna Deweya (1859-1952) we wczesnym okresie jego twórczo ci, kiedy filozof ten pozostawał jeszcze pod wpływem neoheglowskiego idealizmu. Prezentacja Deweyowskiej wczesnej koncepcji demokracji poprzedzona została ukazaniem jej ogólnofilozoficznych zało e z dziedziny metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki. Artykuł ten ma w zasadzie

⁴⁵ Tam e, EW1, s. 247. Kursywa w oryginale.

⁴⁶ Por. *Christianity and Democracy*, 1893, EW4, s. 8.

⁴⁷ Por. R. W. Fox: *The Culture of Liberal Protestant Progressivism, 1875-1925*. "Journal of Interdisciplinary History", XXIII:3 (Winter 1993), s. 639-660.

⁴⁸ *Freedom and Culture*, 1939, LW13, s. 179.

charakter historyczno-filozoficzny, choć można go także potraktować jako wprowadzenie do późniejszej, naturalistycznej i pragmatycznej filozofii Deweya, przez wyjątek obecnie swoisty renesans. Ponadto Deweyowska wczesna koncepcja demokracji jest interesującym przedmiotem badań w kontekście prowadzonego we współczesnej filozofii społeczno-politycznej sporu o filozoficzne i moralne fundamenty demokracji.

Summary

The main goal of this article is a reconstruction of the concept of democracy formulated by John Dewey (1859-1952) in his early works, when the philosopher was still under the influence of neohegelian idealism. The presentation of the Deweyan early concept of democracy is preceded by an exposition of its more general, metaphysical, anthropological, and ethical assumptions. Although principally this article is an inquiry into the history of philosophy, it also can be read as an introduction to Dewey's later, naturalistic and pragmatic philosophy, which recently wins a renewed interest among scholars. Deweyan early concept of democracy is also an interesting subject of study in the context of current debate in social and political philosophy concerning philosophical and moral foundations of democracy.