

## II

---

# KONCEPCJE IDEOWO-FILOZOFICZNE OKRESU KOLONIALNEGO

Epoka kolonialna stanowi w dziejach Stanów Zjednoczonych Ameryki okres od początków systematycznego osadnictwa (od roku 1620) do przyjęcia Deklaracji Niepodległości w roku 1776. Pod względem oryginalności myśli, jej twórczego charakteru oraz inwencji intelektualnej okres ten jedynie z wielkimi trudnościami da się porównać z innymi etapami rozwoju duchowego tego regionu. Dominowało wtedy synkretyczne współistnienie rozmaitych stanowisk ideowych wywodzących się z różnych, niekiedy bardzo odległych kultur. Nietolerancyjny idealizm stanu Massachusetts obok tolerancyjnego idealizmu w Rhode Island; przybysze różnego pochodzenia etnicznego przywozili do nowego środowiska różne tradycje, obyczaje i sposób życia z krajów swych przodków. Wynik tego współistnienia miał raczej postać synergetycznej podstawy duchowo-intelektualnej, różniącej się od tego, co i skąd czerpano.

Dzieje rozwoju duchowego Stanów Zjednoczonych zaczynają się od pojawienia się na kulturalnej arenie tego obszaru **purytanizmu**. Pod względem zawartości treściowej i celów purytanizm jest ortodoksyjnym ruchem religijnym. Swoje pochodzenie wywodzi z nauk Jana Kalwina (1509–1564) i kalwinizmu. W ujęciu Kościoła katolickiego kalwinizm był ruchem heretyckim i z tego powodu poddany prześladowaniom. W tym należy również upatrywać główną motywację wymuszonej emigracji purytanów na obszary kolonizującej się i tolerancyjnej pod względem religijnym Ameryki, sami purytanie byli wszak raczej rygorystyczni i nietolerancyjni. Purytanie przywieźli z Anglii do nowej ojczyzny teologię kalwińską, zmodyfikowaną przez platonizm

typu średniowiecznego oraz przez myśl św. Augustyna. Głoszą oni absolutny autorytet wiary, z którą nie może i nie powinno konkurować poznanie rozumowe. Wiara jest pierwotna, intelekt jest wtórny i notetycznie mniej przenikliwy. W aspekcie ontologicznym purytanizm stanowi klasyczny model metafizyki monoteistycznej, zaś w aspekcie antropologicznym jest teorią „świętego społeczeństwa”, jakimś rodzajem idealnego tworu socjalnego, którego zbudowanie jest równocześnie jednym z celów życia ludzkiego i jego sensem. Dominuje tu spirytualne podejście do interpretacji zjawisk świata do człowieka, głoszona jest absolutna suwerenność Boga i nasza od Niego zależność.

W przypadku purytanizmu, analogicznie jak w przypadku św. Augustyna i Kalwina powstaje trudny do rozwiązania problem: jeśli za punkt wyjścia przyjmujemy teodeterminizm, predestynację czy ściśle podporządkowanie tego, co ziemskie temu, co Boskie, wówczas w aspekcie filozoficznym i etycznym wyłania się problem wolności woli. Główny przedstawiciel purytanizmu amerykańskiego, za jakiego uważany jest Jonathan Edwards (1703–1758) w swoim najbardziej filozoficznym dziele (a zarazem bodaj najważniejszej pracy o purytańskim rodowodzie), w studium „On the Freedom of the Will” („O wolności woli”, 1754) argumentuje na rzecz pojmowanej w duchu kalwinizmu koncepcji determinizmu i predestynacji, a przeciw poglądom głoszącym istnienie wolnej woli człowieka. W poglądach swych Edwards odrzuca specyfikę bytu ludzkiego, a więc pogląd, że byt ten powinien posiadać jakiś rys jemu tylko właściwy, na przykład wolną wolę. Każde zdarzenie ma swą przyczynę, podlega tym samym prawom i temu samemu porządkowi. Jeśli chodzi o człowieka, wszechmoc i wszechwiedza Boga oraz Jego miłosierdzie są stałą częścią każdej ludzkiej decyzji i odpowiedzialności moralnej.

Poza Stanami Zjednoczonymi J. Edwards był filozofem w zasadzie nieznanym. Jego nazwisko jest obecne przede wszystkim w dziejach życia religijnego Ameryki. Podziwiał J. Locke’a, próbował jednak zaadaptować idee R. Cudwortha i innych platończyków z Oksfordu. Zainteresowanie filozofią teoretyczną stracił wtedy, gdy został ordynariuszem w Northampton. Stał się przywódcą duchowym kongregacji-

nizmu, uzyskał wpływy jako autor prac religijnych i teologicznych. Szczególnie jego „Justification of Faith” („Uzasadnienie wiary”, 1734) stało się początkiem kształtowania się teologii Nowej Anglii. Zbuntował się przeciw ortodoksyjnemu kalwinizmowi i zainicjował powstanie „zwartego i czystego kalwinizmu” czyli tzw. nowej boskości. Bronił wszakże jego fundamentalnej doktryny przeciw arminianizmowi, odrzucającemu kalwińską doktrynę predestynacji, odkupienia i zbawienia, lecz i przeciw deozmowi – głosił doktrynę immanencji i inicjatywy Bożej. Odrzucał jednak wolność woli ludzkiej.

Wystąpił jednak problem, którego purytańska koncepcja nie była w stanie uniknąć. Korzenie jego tkwiły w fakcie, że „...tysiące wczesnych kolonistów nie przybyły szukać świętego społeczeństwa, lecz przybyły raczej łowić ryby. Ich myśli były pełne troski o świat... pożądamy rzeczy, ztratili poczucie grzeszności” (4, s. 2). Normy moralne życia codziennego nie dały się wyprowadzić jedynie z tego, że „życie zostało poczęte w grzechu”, z nadziei, że człowiek jedynie poprzez wiarę dostąpi odkupienia – w tym przypadku nie musieliby przecież opuszczać swej ojczyzny. Bierność dająca się wydedukować z teorii predestynacji, poczucie braku odpowiedzialności i fatalizm tylko z największym trudem dały się pogodzić z tym, czego potrzebowali wczesni pionierscy osadnicy, pionierzy kolonizacji amerykańskiej.

Dlatego pierwotny, na czysto religijny sposób pojmowany purytanizm zaczął się przekształcać w bardziej ofensywny model praktyczno-etyczny, akcentujący dyscyplinę, pobożność, uczciwość, powściągliwość, umiar, prostotę, przedsiębiorczość itp., a więc cechy, które lepiej korespondowały z interesami i celami ziemskimi osadników. „Była to etyka prawdziwej i ciężkiej pracy, etyka działania praktycznego i przedsiębiorczego, chociaż należałoby oczekiwać, że predestynizm filozoficzny powinien był raczej prowadzić do biernej bezczynności. Dynamiczny aktywizm purytanizmu amerykańskiego da się więc łatwiej wyjaśnić nie tyle czysto religijnymi i filozoficznymi aspektami, jakie zawierał, ile nowymi wymogami geograficznymi i ekonomicznymi” (3, s. 18–19). Korzenie etyki indywidualistycznej, tak głęboko wrosnięte w świadomość współczesne-

go Amerykanina zawierają się już w zwątpieniu w absolutny autorytet Kościoła oraz w żądaniu, aby stosunek człowieka do Boga był pojmowany jako sprawa indywidualna i osobista.

J. Edwards uważany jest za „pierwszego prawdziwego filozofa amerykańskiego” (5, s. 4). Być może bardziej właściwy jest pogląd, że dokonał on „zwrotu od filozofii do psychologii moralnej i religijnej” (61, s. 77). Chociaż w jego myśli dominują rozważania teologiczne, był daleki od ortodoksji i nietolerancji w poglądach na charakter przyrody, człowieka i jego możliwości poznawania świata. Stosował raczej racjonalistyczne podejście w interpretacji rzeczywistości. Sądził, że „religia, rozum i nauka pozostają w harmonii, a nie w stanie konfliktu” (5, s. 5). Zgodność rozumu i wiary, próba świadomego forsowania racjonalistycznych, a równocześnie irracjonalistycznych aspektów w całościowym obrazie świata (rozum po jednej, a wiara po drugiej stronie horyzontu poznania) wydają się być może iluzją, ale iluzją potrzebną, a w dobie jej powstania bezspornie nośną. Wraz z nadejściem nowych prądów religijnych pogłębiło się stosowanie „zasady tolerancji i wolności myśli, która wrosła w kulturę i sposób życia Ameryki” (6, s. 10). W samym zaś purytanizmie ujawniły się pierwiastki panteizmu, z pierwotnie europejskiego, po kalwińsku radykalnego i wojującego wyznania, purytanizm zmienił się raczej w etykę życia praktycznego, która „zawierała załączki pragmatyzmu amerykańskiego w jego najogólniejszej postaci” (6, s. 12). Zrewitalizowany i zmodyfikowany purytanizm Edwardsa usystematyzował Samuel Hopkins pod nazwą „The New England Theology” („Teologia Nowej Anglii”) i zaczął on być stosowany w kongregacjonistycznych i presbiteriańskich seminariach duchownych.

O ile w rozwoju duchowym kolonialnej Ameryki XVII wieku dominują prądy religijno-filozoficzne, reagujące stosownie do potrzeb praktycznych nowych osiedleńców, to w dalszym rozwoju pogłębia się tendencja do formułowania koncepcji ściśle filozoficznych. Wszelako również i one były w pierwszym rzędzie reakcją na współczesne im europejskie teorie filozoficzne i próbami ich adaptacji. Dopiero co skorygowany i przystosowany kalwinizm nie mógł na

trwale pozostawać zadowalającą podstawą rodzącej się kultury. Nowe aspiracje nadeszły ze środowiska kształtującej się nowożytnej nauki, przede wszystkim z Anglii. F. Bacon ze swym głębokim zainteresowaniem teorią nauk doświadczalnych, J. Locke z jego objaśnieniem poznania ludzkiego, I. Newton ze swą przekonującą filozofią przyrody i wielu innych znajduje odzew również w środowisku Ameryki. Początkowo poglądy z obszaru nieangielskiego asymilowane są w stosunkowo niewielkim zakresie, szczególnie można to odnieść do Kartezjusza i B. Spinozy. Znaczny wpływ zdobywa natomiast zasadniczo kompromisowy deizm. Bezspornie miał też tu miejsce wpływ G. Berkeleya, który w Nowej Anglii spędził około czterech lat.

Jeżeli J. Edwards jest uważany, być może słusznie, za rzeczywiście pierwszego amerykańskiego filozofa, to nie oznacza, że był pierwszym, który zajmował się pisarstwem filozoficznym. Innymi byli na przykład John Winthrop (1588–1649), Roger Williams (1604–1683), Urian Oakes (1631–1681), John Wise (1652–1725), Jonathan Mayhew (1730–1766), Samuel Johnson (1696–1772), Cadwallder Colden (1688–1776). Właśnie pisarstwo tego ostatniego stanowi dowód, że pierwsi filozofowie amerykańscy intensywnie poszukiwali odpowiedniego modelu myślowego, który odpowiadałby potrzebom i kształtującym się doświadczeniom Nowego Świata. W oparciu o fizykę Newtona C. Colden sformułował ontologiczny model matematyczny, równocześnie jednak głosił istnienie inteligentnego bytu, stojącego w tle dynamiki świata wiecznego i ludzkiego. Wydaje się, że deistyczne stanowisko w pierwszych okresach formowania się nowej kultury nie jest niczym więcej, jak tylko akceptowalnym kompromisem.

Purytanizm nie był na amerykańskiej arenie zjawiskiem przypadkowym. Stanowił przede wszystkim ruch religijny powstały w łonie protestantyzmu i zabiegający o oczyszczenie Kościoła angikańskiego z elementów ceremonialnych i autorytatywnych oraz od wpływów katolickich. Jego przedstawiciele uważali się za misjonarzy, pragnących ustanowić „city of God” i kultywujących apostołski styl życia. Nie dało się wszakże uniknąć nowych wpływów, intensywnie szerzących się już wtedy w Nowym Świecie, zwłaszcza empirycz-

nych poglądów Locke'a na teorię poznania i eksperymentalnej metody Newtona w badaniach nad przyrodą. Pod względem zdolności do synkretyzmu wyróżniała się właśnie koncepcja Jonathana Edwardsa.

### III

---

## OŚWIECENIE AMERYKAŃSKIE. ERA ROZUMU I REWOLUCJI

Czwarty lipca był dla Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej naprawdę znaczącym dniem. Tego bowiem dnia Kongres dojrzał do nieodwracalnej decyzji, że „obecne Zjednoczone Kolonie są, i zgodnie z prawem powinny pozostać, wolnym i niepodległym państwem”. Thomas Jefferson zaproponował pamiętny tekst Deklaracji Niepodległości, którą Kongres przyjął.

„Declaration of Independence” stanowiła publiczną obronę rewolucji amerykańskiej, która była pojmowana jako wywalczenie sobie niepodległości od europejskich państw kolonialnych. Objaśniała filozofię rewolucji – żądanie, by ludzie mieli naturalne prawo do życia, wolności i budowania szczęścia, że rządy mogą rządzić wyłącznie „za zgodą rządzonych”, że rząd można odwołać, jeśli nie potrafi bronić praw ludu. Tłem społeczno-filozoficznym Deklaracji były poglądy J. Locke’a, podstawa Deklaracji wkrótce została włączona do prawa konstytucyjnego Stanów Zjednoczonych i pozostała w nim na stałe.

W latach 1750–1800, a więc w okresie bezpośrednio poprzedzającym rewolucję amerykańską i bezpośrednio po niej dojrzał klimat, którego cechą charakterystyczną było pogłębiające się zainteresowanie politycznymi aspektami życia społecznego. Myśl filozoficzna była wyraźnie zorientowana na określanie celów politycznych, na głębsze zrozumienie podstaw procesów społecznych. Niemal powszechny pogląd na atmosferę tamtych czasów wyraził H. Schneider, gdy powiedział: „w naszej historii nie ma drugiego takiego okresu, w którym powszechne zainteresowania ludzi byłyby tak silnie związane z problemami filozoficznymi” (62, s. 33). W tych czasach najbardziej znaczące

opinie i poglądy filozoficzne nie pochodziły od zawodowych filozofów, znajdujemy je u polityków, ludzi czynu oraz u osób, które w większym czy mniejszym stopniu związane były z losami rewolucji amerykańskiej. Filozofia ówczesna nie była formułowana w specjalnych traktatach – tych raczej brakowało, lecz znajdujemy ją w wypowiedziach publicznych, w wystąpieniach wiecowych, w listach, pamfletach i w ówczesnej prasie. Filozofia formułowana była z potrzeby chwili i to ona była jej najważniejszą inspiracją.

Pod względem swej wymowy filozoficzna myśl amerykańska ma charakter myśli oświeceniowej. Idee Oświecenia zachodnioeuropejskiego XVIII wieku stosunkowo szybko zdobyły sobie znaczące miejsce w dorobku intelektualnym tego okresu w już niepodległych Stanach. Epoką rozumu, rewolucji i oświecenia okres ten nazywa się w szczególności dlatego, że konstytuujący się nowy twór państwowy poszukiwał ideowych, politycznych, filozoficznych i społeczno-kulturalnych inspiracji, które mogłyby posłużyć jako podstawa teoretyczna dokonujących się przemian. W ramach tego nurtu umysłowego można zidentyfikować trzy główne platformy ideowe:

- 1) materializm i deizm w metafizyce czy też w religii,
- 2) opracowywanie koncepcji etycznych z akcentem na moralność świecką i naturalistyczną,
- 3) filozoficzne i społeczno-polityczne koncepcje republikanizmu oraz ideałów rewolucji (por. 3, s. 20 i nast.).

Materializm typu klasycznego i czystego można w amerykańskiej tradycji filozoficznej odnaleźć z dużym trudem. Również w tym okresie chodziło raczej o materialistyczne wnioski przyrodoznawców, którzy starali się przekraczać granice swej orientacji przyrodniczej i zreasumować filozoficznie system swych poglądów. Do takich filozofujących przyrodoznawców należał na przykład Benjamin Rush (1745–1813), „ojciec” psychiatrii amerykańskiej czy Joseph Priestley (1733–1804), chemik, fizyk i popularyzator nauki.

B. Rush, popularyzator idei newtonizmu, zainicjował w środowisku amerykańskim prąd umysłowy znany jako materializm przyro-



doznawczy. Jako lekarz i psychiatra interesował się zwłaszcza podstawami życia oraz jego moralnością i jej brakiem. W swej pracy „The Influence of Physical Causes Upon the Moral Faculty („Wpływ przyczyn fizycznych na skłonności moralne”, 1786) określał cały szereg czynników materialnych, które, jak sądził, oddziałują na postępowanie człowieka. Moralność lub amoralność (w tym ujęciu takie rozróżnienie traci sens) jest bardziej wynikiem oddziaływania środowiska zewnętrznego niż jednostkowych skłonności człowieka. Pośród tych oddziaływań wymieniane są na przykład warunki klimatyczne, skrajny głód, bezrobocie, praca, choroba, sen, cisza, światło, ciemność itd. Podjęta tu została próba społeczno-kulturowej interpretacji moralności, która nie jest ani aprioryczna, ani oparta wyłącznie na podstawach indywidualnych. Rush wszakże oddziela te poglądy od własnych przekonań religijnych – jest zwolennikiem bardziej ortodoksyjnej religijności od tej, jaką reprezentowali współcześni mu amerykańscy deści.

J. Priestley był przekonany, że siła ducha ludzkiego ma swe źródło w strukturze mózgu, że materializm przyrodoznawczy może stać się odpowiednim punktem wyjścia dla antropologii. Głosił pogląd, że materializm „pod względem teologicznym, naukowym i metafizycznym stoi ponad ortodoksyjnym dualizmem” (7, s. 453). Odrzucał wszystkie zarzuty pod adresem materializmu, który jest jakoby nie do pogodzenia z religią. Wskazywał, że są one tylko wtedy, jeśli pojęcie materii interpretowane jest nieadekwatnie, jeśli materia jest pojmowana jako bezwładna, niepodatna na zewnętrzne działania mentalne. Przedmioty materialne są jednak generatorem operacji mentalnych, które są częścią ich aktywności. Priestley starał się w ten sposób wyeliminować tradycyjny problem psychofizyczny, tzw. *mind-body*, będący efektem dualizmu socjologiczno-filozoficznego. Był zwolennikiem determinizmu, odrzucał uznanie istnienia wolnej woli. Jego zdaniem, doktryna o wolnej woli jest nie do przyjęcia z punktu widzenia teologii, ponieważ neguje istnienie Opatrzności Bożej. Z punktu widzenia metafizyki czyny ludzkie dają się wytłumaczyć deterministycznie; etyka w warunkach metafizyki deterministycznej traci swe znaczenie, chociaż Priestley uznawał jej zastosowanie praktyczne.

Nowa republika, jaką Stany Zjednoczone są od roku 1776, jest pod względem religijnym zróżnicowana, a przy tym jednak tolerancyjna. Za odpowiedni filozoficzno-religijny punkt wyjścia uznawany był deizm. Najwybitniejszymi jego przedstawicielami byli w tamtym okresie: Thomas Paine (1737–1809), Ethan Allen (1737–1789) i Elihu Palmer (1764–1806).

Deizmu amerykańskiego nie należy uważać za antyreligijne stanowisko jego zwolenników. Stał się on raczej formą po nowemu rozumianej religijności kształtującego się społeczeństwa amerykańskiego. Głosił potrzebę zaufania człowieka do samego siebie, był przeświadczony o ludzkich możliwościach i dawał pierwszeństwo pojmowaniu człowieka jako jednostki aktywnej i dynamicznej.

Wprawdzie druga połowa XVIII wieku w USA należy do deizmu jako dominującego kierunku filozoficznego, jednak jego wpływ nie trwał zbyt długo. Okazało się, że deizm, który jako religię naturalną popularyzowali Paine, Allen i Palmer, nie był faktycznie w stanie zaspokoić tęsknoty za wyrazistym rytmem religijnym. W postaci zlaicyzowanej był tak naturalny, że przestawał być religią w ścisłym znaczeniu tego słowa lub też także dlatego „deizm w Ameryce uległ zatarciu lub zastąpieniu, przynajmniej na pewien czas, przez nowy, na poły religijny, na poły filozoficzny ruch, przez transcendentalizm Nowej Anglii” (6, s. 37).

Deizm wszakże nie był w dziejach kształtowania się amerykańskiego systemu wartości epizodem marginalnym: podkreślał potrzebę nieortodoksyjnej religijności, suwerenność rozumu, piętnował przesady i wiarę w zabobony. Deiści tego okresu „...byli uporczywymi krytykami oficjalnego Kościoła i autorytetu kleru, bronili zasad wolności religijnej, tolerancji i rozdziału Kościoła od państwa... ich radykalizm religijny być może był nietypowy w swym ekstremizmie, wyrażał wszakże powszechne opinie swej epoki” (3, s. 27).

Deizm amerykański końca XVIII wieku wyrażał następującą opinię i poglądy:

**po pierwsze:** wszystkie zdarzenia w przyrodzie są zdeterminowane przez jej prawa;

- po drugie:** Bóg jako pierwsza przyczyna ustanowił ład w przyrodzie; przyroda i człowiek jako jej część są Jego manifestacją;
- po trzecie:** człowiek jako istota rozumna jest zdolny zapewnić sobie już na ziemi pełnowartościowe życie, nie musi czekać na przyjscie Królestwa Niebieskiego, co oznacza, że poprzez własną działalność tworzy wartości, które mu służą;
- po czwarte:** moralność deistów jest humanistyczna i wyraża ludzkie cele dominujące nad celami ortodoksyjnej moralności religijnej;
- po piąte:** szczęście i radość są pierwszorzędnymi standardami każdego życia;
- po szóste:** deizm głosi w duchu oświeceniowym wiarę w możliwości nauki, rozumu i wykształcenia jako narzędzi postępu ludzkiego, chociaż nie jesteśmy w stanie przy pomocy rozumu pokonać bariery tego, co wrażeńiowe i zmysłowo powierzchowne;
- i po siódme:** człowiek jest zdolny zmieniać środowisko swego życia, udoskonalać je zarówno w sensie materialnym, jak i społecznym (równość, sprawiedliwość społeczna itd.), co oznacza, że jest zdolny przyczynić się aktywnie do poprawy jakości swego życia (patrz szerzej 3, s. 21 i nast.).

Na czym polegała oryginalność deizmu amerykańskiego w tym rewolucyjnym okresie? Można zgodzić się z poglądem, że „jeśli Ameryka wniosła coś naprawdę oryginalnego, to było to praktyczne zastosowanie nowych ideałów politycznych i społecznych. Wprawdzie ideały, którymi zainspirowała się rewolucja, mają swe źródło w dziełach Locke’a i Monteskiusza, jednak ich zastosowanie praktyczne w nowych warunkach stanowiło ważną innowację. Zastosowanie ogólnych idei liberalizmu w sytuacji rewolucyjnej wymagało rozwiązania wielu problemów i potrzebowało naprawdę dojrzałego myślenia” (3, s. 21–22). Pytanie, czy jest to dużo, czy mało jest niewłaściwe. Jeśli modele ideologiczne są rzeczywiście znaczącym generatorem przemian społecznych, to ich znaczenie, ich rzeczywista wartość nie da się wymierzyć jedynie w oparciu o treść, ale także, a może nawet przede wszystkim, w oparciu o możliwość ich prak-

tycznego zastosowania w rzeczywistych przemianach społecznych. Ich wdrożenie do dynamiki społecznej jest w końcu rzeczywistym celem ich istnienia. w tym sensie Stany Zjednoczone stały się swoim laboratorium społecznym, gdzie były weryfikowane, a zwłaszcza modyfikowane projekty społeczno-filozoficzne epoki, chociaż pochodzenie ich było faktycznie europejskie.

W tym okresie rozwoju amerykańskiej myśli społeczno-politycznej i filozoficznej pojawiło się kilka znaczących postaci, np. Alexander Hamilton (1757–1804), James Madison (1751–1836), przede wszystkim jednak myślący w duchu oświeceniowym Benjamin Franklin (1706–1790) i reformator społeczny Thomas Jefferson (1743–1826).

B. Franklin był piętnastym z siedemnaściorga dzieci, typowym *self-made man*; uważany jest uważany za *transitional figure* rodzącej się tradycji amerykańskiej oraz amerykańskiego sposobu myślenia i działania. Jest zagorzałym zwolennikiem I. Newtona, sławnym badaczem przyrody, ale przede wszystkim praktycznym realizatorem idei nauki, dla której jedynym sensem istnienia jest służba człowiekowi. Jest „pierwszym cywilizowanym Amerykaninem” (Phil Russell), „apostolem nowych czasów” (B. Fay). A równocześnie jest skutecznym dyplomatą i politykiem; był członkiem grupy, która zredagowała tekst „The Declaration of Independence”. Sam wywodził się z tradycji kalwińskiej, próbował wszakże sekularyzować i naturalizować wartości etyczne. Kalwinizm postrzegał raczej jako praktyczny kodeks ciężkiej pracy, stawiając na pierwszym miejscu, przed wiarą – jako cel życia – szczęście człowieka. W ten sposób „religia objawiona pierwszych settlerów została stopniowo zastąpiona przez religię rozumu” (3, s. 20). B. Franklin nie był skłonny do intelektualizmu kontemplacyjnego, będącego samemu dla siebie celem i to właśnie od niego zaczyna się kształtować tradycja bezwzględnej priorytetu dla aspektu praktycznej działalności ludzkiej, co jednak nie oznacza bezduszości, prostackiego praktycyzmu i absolutyzacji imperatywu użyteczności, jak to się często i niesprawiedliwie ocenia taki sposób myślenia i działania.

B. Franklin był przekonany zwolennikiem deizmu. Bóg jest stwórcą wszechświata, jednak pozostawia człowiekowi dość sposob-

ności, aby mógł się czynnie i twórczo objawić. Głosił świecki i bliski człowiekowi humanizm; w purytańskich cnotach widział przede wszystkim motywację do działalności praktycznej. Ukończył jedyną pracę – „Autobiography”, gdzie twierdzi, że „...jest przekonany, iż prawda, szczerłość i niepodzielność są najważniejsze dla ludzkiego szczęścia” (62, s. 35). Uczynki, które nie prowadzą do zadowolenia i szczęścia są same w sobie złe. Szczęście możemy osiągnąć poprzez niereligijne zastosowanie purytańskich cnót – wstrzemięźliwości, skromności, umiaru, zamiłowania do porządku, szczerłości, przedsiębiorczości i sprawiedliwości. Franklin nadaje wszakże tym cnotom „funkcję utylitarną”. Podobnie postępuje również wtedy, gdy zakłada American Philosophical Association (1743). Sens istnienia tego stowarzyszenia dostrzega nie w poznaniu spekulatywnym, lecz w badaniu „ważności spraw”, w badaniach z zakresu medycyny, matematyki, rolnictwa, górnictwa oraz – na ostatnim miejscu – filozofii, by dzięki niej umocnić „władzę człowieka nad rzeczami” oraz „pomnożyć wygody życia i korzyści z niego”. Sam osiągnął godne uwagi wyniki w dziedzinie badań fizycznych nad elektronami i elektrycznością (wysoko oceniał je fizyk angielski J. J. Thomson). W poglądach Franklina zauważalna jest tendencja do pragmatyzmu. Spekulację filozoficzną odrzucał zwłaszcza dlatego, że nie jest to praca, działalność. I na odwrót: wszystko, co prowadzi do głębszego poczucia szczęścia jest nie tylko dobre, ale także prawdziwe. Wprawdzie Bóg Stwórca wszystko urządził, jest jednak obojętny na świat, dlatego człowiek jest zdolny i powinien dążyć do szczęścia przez własne działanie.

Ważnym amerykańskim dokumentem historycznym z okresu rewolucji są tzw. „The Federalist Papers” (1787–88). Przedstawiają one amerykańską doktrynę filozoficzno-polityczną i nakreślają horyzonty kształtującej się amerykańskiej sceny politycznej. Poruszają podstawowy problem: jak uchronić ludzi przed samowolą i tyranią rządzących, przed bezprawną ingerencją w życie prywatne obywateli, wolność wyznania, myśli itd. Dostateczną gwarancją staje się pryncypialne rozdzielenie i zapewnienie niezależności trzech rodzajów władzy: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Do dzisiaj

nie zostało wymyślone nic bardziej niezawodnego. Jeśli nawet idee, jakimi kierowano się przy porządkowaniu amerykańskiego życia politycznego, nie były w pełni oryginalne, to prawo, jakie zrodziły oraz jego praktyczne zastosowanie bezspornie już były oryginalne. Można to wykazać na przykładzie myśli i działalności Thomasa Jeffersona, typowego przedstawiciela amerykańskiego Oświecenia i czasów rewolucji, „trzeciego i jednego z największych amerykańskich prezydentów” (8, s. 312). Jako działacz państwowy był człowiekiem kompromisu, politykiem nienawidzącym niewolnictwa (co jednak nie przeszkadzało mu posiadać ponad 200 niewolników), reformatorem rolnictwa, głównym autorem tekstu Deklaracji Niepodległości, inicjatorem rozdziału Kościoła od państwa.

Jefferson nie był systematycznym filozofem, przynajmniej nie w takim sensie, w jakim pojęcia tego używa się w Europie. Jego fragmentaryczne uwagi o znaczeniu człowieka i społeczeństwa, poglądy etyczne, polityczne i religijne tworzą wszakże jedną całość. Wyszedł od newtonowskiej koncepcji przyrody. Wierzył, że w przyrodzie i w naturze człowieka istnieje określona prawidłowość, porządek ustanowiony przez prawa, które jesteśmy w stanie odkryć rozumem i zgodnie z nimi postępować. Nie był myślicielem spekulatywnym, teorię pojmował wyłącznie jako narzędzie udoskonalania życia ludzkiego i jego warunków. Właściwe mu było podejście oświeceniowe – sądził, że niemożliwe jest osiągnięcie jakiegokolwiek postępu w nauce, w sztuce, w regulowaniu stosunków międzyludzkich, w rządzeniu społeczeństwem itp., jeśli nie będziemy się przy tym kierować zasadami rozumu. Celem życia ludzkiego są wartości ziemskie, do ich zapewnienia musi służyć wielostronna działalność człowieka z życiem religijnym włącznie.

Jefferson antycypuje kształtowanie się relatywistycznej etyki utilitaryzmu – użyteczność jest atrybutem funkcjonalnym czynu ludzkiego. Podstawą jego teorii politycznej jest pogląd, że człowiek żyjący w społeczeństwie jest z natury swego dobry i rozumny, porządek społeczny jest wytworem człowieka – powinien służyć osiągnięciu jego celów. Jeśli tak się nie dzieje, obywatele mają prawo go zburzyć

i zastąpić innym. Możliwość niezgody społecznej i jej publicznego głoszenia jest „lekiem potrzebnym do utrzymania rządów w zdrowiu”, albowiem „Bóg nie pozwala nam, byśmy co dwadzieścia lat... nie stawiali oporu i nie podnosili buntu” (9, s. 49). Wolność i szczęście człowieka są świadectwem legalności rządów, są naturalnym prawem człowieka.

Deklaracja Niepodległości zna trzy podstawowe prawa człowieka: prawo do życia, wolności oraz prawo do ludzkiego szczęścia. Każde z nich wszakże generuje cały szereg innych praw, na przykład prawo do wolności konkretyzuje się przez prawo do swobody wypowiedzi, wolności wyznania itd. Barięą dla wolności osobistej jest niedopuszczalność zamachu na wolność drugiego człowieka. Jefferson nie był wyznawcą „bardzo energicznych rządów”, które wcześniej czy później spowodują negatywną ingerencję w prawa człowieka. Odrzucał wszakże i biegun przeciwny – skłonność do anarchizmu (na przykład H. D. Thoreau w niewiele lat później za najlepszy rząd uznawał taki, który „w ogóle nie istnieje”).

Spoleczno-politycznym ideałem Jeffersona jest ukształtowanie społeczeństwa demokratycznego. Z romantycznym natchnieniem i w sprzeczności z tendencjami epoki idealizował rolnictwo i farme-rów jako główny element państwowotwórczy. Odrzucał budowanie wielkich aglomeracji miejskich, które, jak sądził, wytwarzają atmosferę antydemokratyczną. „Jeśli się zgromadzimy jeden koło drugiego jak w wielkich miastach Europy, będziemy tak skażeni, jak ci w Europie, zaczniemy pożerać jeden drugiego, jak to robią tam” (9, s. 54). Bronił polityki ograniczania przemysłowienia, która ogranicza zdrowie fizyczne społeczeństwa amerykańskiego.

Spoleczno-polityczny i filozoficzny program Jeffersona był prosty i zrozumiały – właśnie te cechy pożądanę są również we współczesnej Ameryce. Za trzy najważniejsze i najbardziej znaczące osiągnięcia swego życia uważał: opracowanie Deklaracji Niepodległości, rozdzielenie Kościoła od państwa i założenie University of Virginia. Symbolizują one wysiłki Jeffersona w dziedzinie teoretycznego określenia i praktycznej weryfikacji praw i wolności człowieka w szero-

kim znaczeniu tego pojęcia, wolności sumienia i wyznania, a także stanowią wyraz przekonania, że wykształcenie jest koniecznym, chociaż samo w sobie niewystarczającym warunkiem rozwoju nowoczesnego społeczeństwa. Był przekonany, że żaden cywilizowany naród nie może jednocześnie być niewykształcony i wolny. Wylimitowanie niewiedzy i zapewnienie powszechnego dostępu do informacji uważał za podstawy, na jakich może wyrosnąć wolne społeczeństwo.



## IV

---

### EPOKA KONSERWATYZMU

Epoka rewolucji amerykańskiej była okresem, radykalnych przemian w myśleniu ludzi, w ich poglądach na religię i naukę, okresem politycznego rozmachu w praktyce i nowych prądów w teorii. „Myślenie ówczesnego człowieka było nieprzyjazne tradycyjnym instytucjom, czy to politycznym, czy religijnym. Było opozycyjne wobec autorytetów, tak królów, jak i księży. Rewolucyjne pokolenie wierzyło w ważność każdej jednostki, a ówczesna myśl społeczna i etyczna opierała się na radykalnie humanistycznym poglądzie, że każdy człowiek po prostu dlatego, że jest człowiekiem jest wolny i w swych prawach równy każdemu innemu człowiekowi” (9, s. 73).

Brzmi to niemal jak urywek z utopijnych powieści. We wczesnych Stanach takie myśli jednak rzeczywiście stanowiły tło realnej sceny politycznej. I zresztą nie tylko wtedy. Stało się jednak to, co musiało się stać. Każda platforma polityczna wcześniej czy później zostaje wyparta przez nowe systemy ideowe. Przyczyny tego odnajdziemy w stopniowo rodzącej się samokrytyce danego modelu myślenia, ale także we wpływach zewnętrznych akcentujących najpierw marginalnie, a wkrótce potem coraz wyraziściej czynniki zmian o charakterze teoretycznym i praktycznym.

Na początku XIX wieku nastaje w USA epoka żywiołowego rozwoju i szerzenia się konserwatyizmu w teorii politycznej i w filozofii. Reakcja na epokę rozumu i entuzjazmu rewolucyjnego była stosunkowo szybka. Liberalne dążenia Oświecenia są stopniowo wypierane przez prądy konserwatywne. Okres między rewolucją amerykańską a wojną domową (1776–1861), pomijając transcendentalizm, o którym będzie mowa później, można scharakteryzować jako okres pogłębia-

jącego się konfliktu między demokracją Północy i konserwatywnym Południem. Problem niewolnictwa zaczyna być stawiany jako otwarty problem społeczeństwa amerykańskiego. Niemalą rolę odegrały też obawy o możliwy negatywny wpływ Wielkiej Rewolucji Francuskiej, obawy, że „anarchia rewolucji francuskiej mogłaby sięgnąć za Atlantyk i zniszczyć z takim trudem zdobyte wartości młodej republiki amerykańskiej” (9, s. 73). Amerykańska scena intelektualna ulega radykalizacji. Wiele ideałów o rodowodzie rewolucyjnym poddano ocenie krytycznej, wiele podano w wątpliwość, a niektóre całkiem odrzucono. Nas interesuje to dlatego, że „niektóre cechy tej reakcji nabrały charakteru filozoficznego” (9, s. 73).

Mówiąc najogólniej, idee Deklaracji Niepodległości zaczynają być postrzegane jako nazbyt odważne, przedwczesne. Podejście Jeffersona do rozwiązywania problemów, zwłaszcza niewolnictwa, nie zyskuje poparcia. Pogłębia się tendencja do powrotu na grunt ortodoksji religijnej i tradycyjnych form religijności. Tworzy się front przeciw „każdemu pogładowi naukowemu, który nie jest zgodny z wiarą chrześcijańską”. W filozofii słabną tendencje antytradycjonalistyczne. Następuje zwrot ku tradycyjnym sposobom myślenia filozoficznego, zwłaszcza ku filozofii wychodzącej od tzw. *common sense*. Jeżeli przyjmiemy zasadę, że wszyscy ludzie są sobie równi, to co stanie się z niewolnictwem i jego tradycjami? Ówczesne, zwłaszcza pochodzące z Południa opinie zmierzały raczej do akceptacji modelu demokracji greckiej, w której mówiło się tylko o wolnych obywatelach, zaś niewolnicy nie byli w ogóle brani pod uwagę.

Na amerykańskim Południu ukształtowała się platforma tzw. południowej arystokracji rasowej. Powstała radykalna i wojownicza ideologia regionalna; jej głównym celem było utrzymanie status quo, a w szczególności instytucji niewolnictwa. Stopniowo ze słownika Południa wypadają pojęcia demokracji takie jak wolność, równość, prawo naturalne, demokracja, natomiast coraz częściej pojawiają się pojęcia wyższości rasowej, prawa zwyczajowego, przemocy, patosu secesji itp. Próbę przedstawienia tych poglądów podjęła grupa autorów, którą tworzyli John Taylor, Georg Tucker, Thomas

Dew, Alexander H. Stephens, Albert Bledsoe. Jej uznanym przedstawicielem był jednak John C. Calhoun (1782–1850).

John C. Calhoun był aktywnym politykiem (dwukrotnym wiceprezydentem USA), „najważniejszym pisarzem filozoficznym w tym okresie” (3, s. 23). Potwierdza istnienie i rangę praw naturalnych, jednakże uznaje je wyłącznie za abstrakcję metafizyczną, broni natomiast hierarchicznej i organicystycznej koncepcji społeczeństwa. Porządek i bezpieczeństwo jako istota społeczeństwa mają priorytet względem nauki i reform demokratycznych. Jako polityk był świadkiem szybkich zmian, głosił więc potrzebę innowacji w systemie rządzenia. Interesował się metafizyką, jego zainteresowania filozoficzne były jednak motywowane i ograniczane przez potrzeby praktyki politycznej. Znał dzieła Arystotelesa, Machiavellego i Locke’a i z nich czerpał inspirację do własnej praktyki politycznej.

Spółeczna i polityczna filozofia Calhouna była wprawdzie prosta, ale efektywna. W organicystycznym pojmowaniu społeczeństwa akcentował porządek, podległość funkcjonalną poszczególnych struktur, normatywność ładu hierarchicznego i podziału pionowego. W tej koncepcji nie ma miejsca na teorię praw naturalnych człowieka. Nie istnieją, ponieważ każde prawo i obowiązek jest zawsze jedynie pochodną aktualnego stanu społeczeństwa. Nie wierzył w stan pierwotnej naturalności, który, jeśli nawet istniał, nie miał zapewne społecznego znaczenia. Nie mógł przeto oznaczać wolności jednostki we właściwym sensie pojmowanej poza ograniczającym ją środowiskiem zinstytucjonalizowanej sfery społecznej, która jeszcze nie istniała. Należy sądzić, że społeczeństwo powstało w drodze umowy społecznej. Człowiek jest bytem społecznym, toteż organizacja społeczna jest „naturalnym środkiem, poprzez który ujawnia się społeczna natura człowieka” (10, s. 352). Organizacja społeczna nie musi być koniecznie złem, które ogranicza człowieka. Człowiek nie jest posiadaczem niezbywalnych praw, które władza powinna ochraniać. Instytucje państwa jako formy organizacji społecznej nie muszą koniecznie pochłaniać jednostki i jej specyficznych interesów.

Zadaniem państwa jest stwarzanie warunków umożliwiających jednostce uruchomienie jej potencjału. w odróżnieniu od Jeffersona, który sądził, że człowiek jest posiadaczem praw naturalnych, które rząd musi chronić Calhoun twierdził, że stan taki jest raczej stanem idealnym, jaki zaledwie może zostać osiągnięty. Określony porządek społeczny jest dla Jeffersona złem koniecznym, zaś dla Calhouna narzędziem potrzebnym do realizacji ideałów społecznych. W sensie politycznym Calhoun jest obrońcą interesów mniejszości; demokrację w jej ówczesnych formach pojmował raczej jako system zabezpieczający prawa mniejszości niż jako system broniący praw ogółu. Tradycyjne pojmowanie demokracji jako prawa większości uznawał za błędne uproszczenie, gdzie zatracą się zróżnicowanie interesów i prawa mniejszości. W tym sensie „znaczenie Calhouna polega na próbie uzdrowienia systemu demokratycznego poprzez jego reinterpretację z użyciem nowych terminów” (10, s. 355). Z taką intencją pisał dzieło „Disquisition on Government” („Rozprawa o rządzie”). Objaśnianie filozoficzno-politycznej myśli Calhouna jest ważne dlatego, że właśnie z nią wiąże się pojęcie *state rights*, które w wolnym tłumaczeniu stawia na pierwszym miejscu państwo jako sposób organizacji społeczeństwa; porządek społeczny i porządek w społeczeństwie przed całą resztą. „Ze wszystkich haseł, jakie zmaczyły potok amerykańskiej myśli żadne nie miało takich następstw jak właśnie to. Oddzieliło Południe od Północy... O prawach państwa dyskutuje się w całym kraju i dyskusje te stanowią trwałą część tradycji polityki amerykańskiej... o żadnym problemie nie dyskutuje się z większym zapalem i równocześnie z tak małym zrozumieniem... problem praw państwa nie jest wszak w ogóle problemem prostym. Ma wiele różnych odmian i bezpośrednio dotyczy się samego serca amerykańskiej filozofii politycznej. W historii intelektualnej tego kraju nikt go tak jasno nie podał jak J. C. Calhoun z Karoliny Południowej” (11, s. 157).

Konserwatywna reakcja na początku XIX wieku bynajmniej nie odnosiła się wyłącznie do filozofii politycznej tego okresu. Nie ostał się nawet deistyczny duch epoki rozumu i rewolucji. Przeciwnie, rozplynął się w „powszechnym podporządkowaniu się nauki religii”

(3, s. 24), która zajmuje teraz bardziej ortodoksyjną pozycję. Rewitalizacja religijności jak odbita fala wraca w postaci najróżniejszych odmian swych form: metodyści, prezbiterianie, Kościół episkopalny, baptyści, mormoni nadchodzą wraz z formami tradycyjnymi, zwłaszcza Kościołów reformowanych. Co jest w związku z niniejszymi rozważaniami ważne, wkraczają także do szkół średnich i wyższych, a także kształtują tradycje filozofii akademickiej w USA tej epoki.

Moment ten jest w historii nauczania filozofii w USA ważny. W okresie poprzednim filozofia nie była przedmiotem nauczania w szkołach, a sieć szkół wyższych nie była jeszcze ukształtowana. Przed rokiem 1750 istniało w USA tylko osiem szkół wyższych. Harvard, pierwszy i najbardziej prestiżowy uniwersytet amerykański, został założony w roku 1636. Z początkiem XIX wieku filozofia wchodzi do programów nauczania we wszystkich typach szkół, kształtuje się tradycja filozofii akademickiej czy też szkolnej. Była wykładana w trzech oddzielnych częściach: jako filozofia przyrody, etyka i tzw. *mental philosophy* czyli według pojęć dzisiejszych filozofia świadomości, ducha, poznania itd. Powstawały też pierwsze podręczniki filozofii, (np. „Elements of Moral Science”, 1835); większość z nich mówi o filozofii moralnej lub filozofii religii, zasadniczo mniej o filozofii przyrody.

W okresie tym dominuje tzw. realizm szkocki, rozwijany zwłaszcza przez Francisca Bowena, Josepha Javena, Noaha Portera. Głównym jego przedstawicielem jest James McCosh (1811–1874). Nazwa tej szkoły wiąże się z faktem, iż inspiracją dla niej byli filozofowie szkoccy (Thomas Reed, D. Stewart i inni), którzy krytycznie zareagowali na sceptyczną filozofię Hume'a. Przedstawiciele realizmu szkockiego sądzili, że z uwagi na fakt, iż „Yankees od innych różnią się zwłaszcza praktycznym podejściem i inwencją” (3, s. 25) właśnie realizm powinien być główną i charakterystyczną cechą filozofii amerykańskiej, że *common sense* jest jej bliższy niż jakiegokolwiek modele filozofii spekulatywnej. W tym duchu formują szkielet swej filozofii: przedmioty realne rzeczywiście istnieją niezależnie od podmiotu, są poznawalne i nieredukowalne do idei czy zjawisk. Są *self-*

*evident*, postrzegamy je w procesie intuicji indukcyjnej. I właśnie ten typ indukcji dostarcza nam wszelkich podstawowych prawd moralnych, naukowych, politycznych i religijnych, którymi są dla nas sprawiedliwość, prawda, istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, obiekty matematyczne, uniwersalia naukowe, wartości moralne itd.

J. McCosh, autor dzieła „Realistic Philosophy” (1882) jest przekonany, że nadszedł czas budowania autentycznej filozofii amerykańskiej (mimo że jemu samemu to się nie udało), która „musi być realistyczna”. Nie zadowalał go ani Hume, ani Kant. Intuicja jest atrybutywną cechą rozumu ludzkiego, przy jej pomocy jesteśmy zdolni w drodze „prostych i bezpośrednich percepcji” postrzegać obiektywny porządek wokół nas, jak i w nas samych. Intelpekt opanowuje swój przedmiot bezpośrednio i niezależnie od tego, czy jest to przedmiot postrzegalny zmysłowo czy też abstrakcyjny. Prawdziwe są tylko te idee, które odpowiadają rzeczywistości. Intuicja jest metodą, za pośrednictwem której zapewniamy myśleniu wartość praktyczną. Tego jednak McCosh nie przewidział, ile ujawni się problemów przy dokładniejszej ocenie indukcji, intuicji czy „indukcji intuicyjnej” stosowanej na poziomie *common sense*, w szczególności zaś na poziomie realnej praktyki naukowej.