



KATARZYNA KREMPLEWSKA

# Projekt „nowego indywidualizmu” Johna Deweya na tle historii idei indywidualizmu w myśli amerykańskiej

*John Dewey’s Project of “the New Individualism”  
in the Context of History of the Idea of Individualism in American Thought*

**ABSTRACT:** In this essay I look at the history of the idea of individualism in American thought of the late nineteenth and the first half of the twentieth century. In particular, I critically examine John Dewey’s attempt at a “reconstruction” of individualism as contained in his book *Individualism Old and New*, which I contrast with some other, moderate and selective attempts to defend some versions of individualism. I attempt to show how a narrow and biased critique of individualism may rob it of its rich meaning, and discredit it along with the values attached to it. An example of such a “strategy” is a tendency to identify individualism with social atomisation or egoism.

**KEYWORDS:** individualism • atomisation • John Dewey • pragmatism • autonomy • humanism

Indywidualizm jako wartość i jako ideał, czy też jako postawa i tendencja charakterystyczna dla kultury zachodniej, może być rozpatrywany z różnych perspektyw – filozoficznej, społeczno-politycznej, kulturowej, czy też psychologicznej. Choć kwestia autonomii i odrębności jednostki pojawia się w różnych odsłonach już od starożytności, to samo pojęcie indywidualizmu należy do późnej nowożytności<sup>1</sup>. W dwudziestym wieku spór o indywidu-

<sup>1</sup> Starożytni – czy to Epiktet, który mówi o pewnym rodzaju ludzi, którzy z tłumem nie chcą i nie potrafią iść, czy Cynceron, który próbował pogodzić pewien ideał *humanitas* z wartością jednostki jako bytu unikalnego – nie znali pojęcia „indywidualizmu”. Pojęcie to zaczyna funkcjonować w dziewiętnastym stuleciu, a używane jest przede wszystkim przez myślicieli o orientacji konserwatywnej, takich jak de J. de Maistre czy E. Burke, jako pejoratywne określenie uczestników i zwolenników Rewolucji Francuskiej i ich oświeceniowych poglądów. Co ciekawe, jak zauważa Steven Lukes, tzw. indywidualiści postrzegani byli jako element anarchiczny i egoistyczny, a tym samym zagrażający społecznej jedności, zarówno przez skrajnych tradycjonalistów jak i utopijnych socjalistów pokroju

alizm w świecie zachodnim zataczał coraz szersze kręgi, a jego osią stało się pytanie czy najwyższą wartość przypisać dobru indywidualnemu czy też dobru indywidualne podporządkować dobru społecznemu. Kontekstem tego sporu była emancypacja jednostki w społeczeństwie nowoczesnym, postępująca w miarę słabnięcia wpływu tradycyjnych struktur na jej los i tożsamość z jednej strony, z drugiej zaś „ogromny wzrost sił zbiorowych i proces przejmowania przez społeczeństwo funkcji dawniej pozostających w gestii jednostki, rodziny czy też innej instancji”, stanowiący zagrożenie dla indywidualnej wolności, podobnie jak kryzys wartości liberalnych w tzw. społeczeństwie masowym<sup>2</sup>.

Dziś można powiedzieć, że mamy do czynienia z ideą wieloznaczną i kontrowersyjną, wokół której nagromadziło się wiele przekłamań. Nieoceniony wkład w rozjaśnianie genezy indywidualizmu i pokazanie, że istnieje *de facto* wiele „indywidualizmów” w kulturze zachodniej, a także w promocję etyki autentyczności, którą można uznać za odmianę indywidualizmu, ma Charles Taylor<sup>3</sup>. Współcześnie w badaniach nie ma miejsca poświęca się losom indywidualizmu jako jednego z fundamentalnych założeń liberalizmu, a także tzw. „indywidualizmowi ekonomicznemu”, stanowiącemu jądro myśli libertariańskiej. W tym tekście wychodzę poza ów główny nurt toczącej się dziś dyskusji. Przyjrę się kilku wybranym ujęciom indywidualizmu oraz próbom jego krytyki należącym do tradycji, w której indywidualizm zajmował miejsce uprzywilejowane, czyli amerykańskiej, choć nie ograniczę się wyłącznie do niej – ograniczenie takie byłoby sztuczne i utrudniłoby zarysowanie szerszego kontekstu, istotnego dla zrozumienia losów interesującej mnie idei. Moim głównym celem jest krytyczna analiza programowej próby „rekonstrukcji”, a może raczej dekonstrukcji, indywidualizmu przez amerykańskiego pragmatystę – Johna Deweya w jego pracy

Saint-Simona, czyli tych, którzy w społeczeństwie czy klasach społecznych skłonni byli widzieć aktualną bądź potencjalną organiczną jedność. Ta negatywna ocena indywidualizmu okazała się stosunkowo trwała wśród intelektualistów francuskich i w ogóle trwalsza na kontynencie niż w świecie anglosaskim. Na szczególną uwagę zasługuje przytoczony przez autora fakt, że próbowano zbudować o p o z y c j ę m i ę d z y i n d y w i d u a l i z m e m („implikującym anarchię i atomizację”) a i n d y w i d u a l n o ś c i ą („implikującą osobistą niezależność i samorealizację”). Sądzę, że opozycja ta ma istotną wartość hermeneutyczną i sygnalizuje potrzebę dokonania pewnych rozróżnień. Chodziłoby o to, aby krytykując indywidualizm jako ideologię nie zaprzepaścić wszelkiej wartości, jakie idea indywidualizmu w sobie kryje. Patrz: S. Lukes, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell, 1973, s. 8.

<sup>2</sup> M. Ginsberg, *The Individual and Society* (1965), [w:] *Emil Durkheim. Critical Assessments*, vol. VIII, red. P. Hamilton, London and New York: Routledge, 1995, s. 61.

<sup>3</sup> Pisze o tym m.in. Damian Barnat [w:] *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, „Diametros” 20 (2009): s. 1–36.

*Individualism Old and New*, o której wspomina się dziś stosunkowo rzadko, a w każdym razie zdawkowo. Postaram się pokazać, że choć zamysł Deweya uzasadnia się w konkretnych okolicznościach historycznych, to jednak może służyć za przykład tego, jak krytyka oparta na zbyt wąskim i tendencyjnym ujęciu indywidualizmu może służyć wypaczeniu bogatego i złożonego sensu tej idei, a nawet całkowitemu jej zdyskredytowaniu, a wraz z nią pewnych wartościowych treści, których jest nośnikiem.

## I

Autor klasycznej monografii poświęconej indywidualizmowi, Steven Lukes, opisuje specyfikę idei indywidualizmu w myśli różnych kręgów językowych – francuskiego, anglosaskiego i niemieckiego. Dzieli indywidualizm na i l o - ś c i o w y, mający źródła w myśli oświeceniowej osiemnastego stulecia, którego osią jest abstrakcyjne indywiduum jako podmiot praw i obowiązków, oraz „nowy indywidualizm” j a k o ś c i o w y, wywodzący się z niemieckiej myśli romantycznej (Humboldt, Novalis, Schlegel, Schleiermacher), podkreślający nieredukowalną odrębność i unikalność osoby, jej „indywidualny geniusz”, a co za tym idzie – potencjalną relację konfliktu między jednostką a społeczeństwem<sup>4</sup>. Charles Taylor z kolei proponuje pokrewne, ale nie tożsame rozróżnienie między abstrakcyjnym indywidualizmem podmiotu wolności i praw, którego sztandarowym reprezentantem był John Locke, a indywidualizmem odrębności, którego nowożytnym prekursorem był Michel de Montaigne<sup>5</sup>. Jak można odgadnąć, pomiędzy koncepcjami w każdej parze może zachodzić konflikt.

Warto wspomnieć, że według dziewiętnastowiecznego historyka – Jacoba Burckhardta – indywidualizm pojawił się wcześniej, już w okresie renesansu we Włoszech, wraz z narodzinami tzw. „człowieka prywatnego”<sup>6</sup>. Źródłem zjawiska miały być przede wszystkim wybitne indywidualności – władcy, bogacze, artyści, awanturnicy, a wśród okoliczności sprzyjających ich ukształtowaniu się autor wymienia między innymi sekularyzację, specyfikę włoskiego życia politycznego (despotyczni władcy i ich świta), istnienie wielkich majątków, zwłaszcza jeśli towarzyszyły im wszechstronne wykształcenie i zainteresowanie sztuką, bujny rozwój sztuk, pragnienie osobistej sławy z jednej i zainteresowanie życiem prywatnym z drugiej

<sup>4</sup> S. Lukes, *Individualism*, *op.cit.*, s. 18–19.

<sup>5</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1992, s. 178–183.

<sup>6</sup> J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. Maria Kreczowska, Warszawa: PIW, 1991.

strony („ludzie mieli dość czasu na myślenie”<sup>7</sup>), upowszechnienie się czytelnictwa, a nade wszystko kosmopolityzm, zwłaszcza reprezentowany przez „najzdolniejszych wygnańców” takich jak Dante<sup>8</sup>. Indywidualizm możnych i znanych miał promieniować i na inne warstwy społeczne. Opisane tu zjawisko kulturowo-społeczne można nazwać indywidualizmem różnicy lub ekspresyjnym, zgodnie z podziałem proponowanym przez Magdalenę Środę. Autorka wymienia również indywidualizm równości, który określa mianem „zasadniczej wartości nowożytnych społeczeństw”<sup>9</sup>. Jak nietrudno zauważyć, że jest to podział pokrewny wspomnianym wyżej klasyfikacjom Taylora i Lukesa. Ten typ indywidualizmu, typowy dla Europy, ma wyraźnie elitarne, arystokratyczne korzenie, do których krytycznie będzie nawiązywał John Dewey.

Z kolei krytyka indywidualizmu sięga czasów Rewolucji Francuskiej. Magdalena Środa pisze o trzech falach krytyki<sup>10</sup>. Pierwsza, najstarsza, to krytyka konserwatywna, wyrażająca, w największym skrócie „lęk przed chaosem” i emancypacją. Ta krytyka, z różnych względów, z których najistotniejszym bodaj było pojawienie się totalitaryzmu, osłabła, a w każdym razie konserwatyzm nie jest już automatycznie utożsamiany z anty-indywidualizmem. Druga fala, dla której typowe jest – w mojej ocenie – wąskie i tendencyjne rozumienie indywidualizmu, to społeczna krytyka „patologii” demokracji, takich jak atomizacja czy utrata sprawczości. Ten typ krytyki, której prekursorem był Alexis de Tocqueville, jest nadal żywotny. Wreszcie trzecia fala, której raczej wydają się być spokrewnione z racjami drugiej, obecna jest między innymi w pismach Szkoły Frankfurckiej, ale też tak ideowo odmiennych od siebie środowiskach jak neokonserwatyści czy komunitarianie. Przedmiotem kontrowersji jest tu egzystencjalne doświadczenie alienacji, pustki i atrofii wartości, interpretowane jako konsekwencje indywidualizmu.

Klasyfikację autorki warto uzupełnić o falę krytyki ze strony środowisk lewicowych – od utopijnych socjalistów po komunistów – nawet jeśli zarzuty i argumenty pokrywają się częściowo z tymi z pozostałych trzech fal i nawet jeśli środowiska lewicowe nie były w tej kwestii jednomyślne<sup>11</sup>. Celem lewicowej krytyki ma być przede wszystkim anty-społeczny, egoistyczny indywidualizm o przesłankach polityczno-ekonomicznych, kojarzony z klasycznym liberalizmem, a w wersji bardziej skrajnej – z li-

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>9</sup> M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 97.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 149–150.

<sup>11</sup> Pisze o tym Steven Lukes, patrz: *idem*, *Individualism*, s. 10–13, s. 34–35.

bertarianizmem. Krytycyzm wobec radykalizacji takich tendencji, o czym warto jednak pamiętać, istniał już w łonie wczesnego liberalizmu. Sam J. S. Mill był sceptyczny wobec egoistycznej postaci indywidualizmu wyrażającej się pod postacią leseferyzmu, gdy pisał o zasadzie morderczej konkurencji i „prywatnej wojnie” wszystkich przeciwko wszystkim<sup>12</sup>. Do pewnego przynajmniej stopnia, w tym właśnie nurcie krytycznym mieściłaby się rekonstrukcja indywidualizmu autorstwa Johna Deweya.

Przykładem krytyki, który trudno jednoznacznie zakwalifikować była krytyka indywidualizmu romantycznego i jego niemieckich źródeł, którą odnajdujemy u myślicieli anglosaskich, w tym amerykańskich, takich jak George Santayana, John Dewey czy później Isaiah Berlin. Ten ostatni zwraca uwagę na ożywcze i emancypacyjne siły wyzwalające twórcze zasoby jednostki oraz przyznające jej prawo do unikalności, których źródłem była filozofia romantyczna. Zauważa, co istotne, że dzięki romantyzmowi integralność osoby staje się wartością. Do dziedzictwa romantyzmu zalicza również kantowską nietykalność osoby ludzkiej jako źródła i twórcy wszelkich wartości, a także egzystencjalistyczny indywidualizm wyboru Sartre’a, gdzie „istotą człowieka nie jest ani świadomość, ani wytwarzanie narzędzi, ale zdolność do dokonywania wyboru”<sup>13</sup>. Podobnie jak wcześniej Emil Durkheim, szansę dla indywidualizmu dostrzega Berlin przede wszystkim w humanizmie, który broni pewnej, choćby minimalnej, wersji uniwersalnej ludzkiej natury, która nadawałaby sens idei wolności i godności jednostki. Jednak więcej miejsca poświęca autor *Pokrzywionego drzewa człowieczeństwa* destrukcyjnemu potencjałowi romantyzmu. Romantycznej apoteozie indywidualnej woli, która często utożsamia wolność z mocą, bliżej jest do niebezpiecznych form zbiorowej ekspansywności, takich jak agresywny nacjonalizm, niż mogłoby się wydawać<sup>14</sup>. W swych refleksjach na temat ewolucji niebezpiecznych tendencji w romantyzmie, Berlin zbliża się do tez George’a Santayany, zawartych w wydanej przez tego ostatniego w latach 20. dwudziestego stulecia niewielkiej książeczce o egoty-

<sup>12</sup> S. Lukes, *Individualism*, s. 33, za: J.S. Mill, *Autobiography*, New York: Columbia University Press, 1960, s. 179. Mill podobnie jak L. Hobhouse zauważyli, że wolność jednostki i kontrola państwa nie muszą się wykluczać; państwo, poprzez tworzenie warunków równości w pewnych dziedzinach, może dbać o powszechny dostęp do dobra, jakim jest wolność. Postulat ochrony jednostki przed przymusem powinien uwzględniać fakt, że państwo nie jest jego jedynym źródłem. Przymus generują również nierówności w zakresie sprawczości jednostek, wynikające choćby z długotrwałego uczestnictwa w środowisku wolnej konkurencji. Patrz: M. Ginsberg, *The Individual and Society*, op.cit., s. 68–69.

<sup>13</sup> I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, s. 201.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 207–237.

zmie w filozofii niemieckiej<sup>15</sup>. Można śmiało powiedzieć, że obaj filozofowie są w pewnych kwestiach w zasadzie jednomyślni. Santayana zwracał uwagę na to, że ewolucja pojęcia indywiduum w filozofii niemieckiej od Fichtego po Hegla, a potem Nietzschego, wraz z całym bagażem sensu, który po drodze owo indywiduum zdobyło, niebezpiecznie ciążyła ku rozszerzeniu jego zakresu na państwo czy też lud jako organiczną wspólnotę narodową. To ciążenie ku postawie (wspieranej zwykle przez ideologię), którą można nazwać „indywidualizmem zbiorowym”, było oczywiście tendencją antyliberalną i wpisywało się w kryzys światopoglądu liberalnego. Co ciekawe, pokrewne spostrzeżenia zawiera wydana niemal w tym samym czasie co książka Santayany praca Deweya o związkach filozofii niemieckiej z ówczesną sytuacją polityczną.<sup>16</sup> Choć krytyka Deweya skierowana jest w większym stopniu przeciwko abstrakcyjnej i formalistycznej etyce Kanta, to można w niej również znaleźć rozważania o niebezpieczeństwie kryjącym się w syntezie rozumu, woli i dyscypliny, ucieleśnianej już nie przez jednostkę, a przez konkretne państwo. W przeciwieństwie do Santayany natomiast, Dewey nie doceniał wpływu Nietzschego na kulturę, który określił jako „powierzchowny i przemijający”<sup>17</sup>. Tymczasem można powiedzieć, że to właśnie idee Nietzschego, obok właściwego pragmatyzmowi Deweya prometeizmu, miały współkształtować specyficznie amerykańską samoświadomość i światopogląd. Co więcej, pragmatyzm Deweya zawierał idee pokrewne w stosunku do myśli Nietzschego, czego ten pierwszy był prawdopodobnie nieświadomy, gdy przeciwstawiał je starszym, idealistycznym, w tym kantowskiemu, wątkom myśli amerykańskiej.

Krytyka indywiduizmu wywoływała zrozumiałą reakcję. W 1946 roku, w eseju poświęconym ówczesnemu środowisku ludzi pióra, George Orwell pisał, że „wrogowie wolności intelektualnej usiłują zawsze przedstawić swoją sprawę jako apel na rzecz dyscypliny i przeciwko indywiduizmowi”. Wolność myśli i druku, a wraz z nimi dostęp do prawdy, były według niego zagrożone z jednej strony przez zakusy totalitarne, z drugiej zaś przez biurokrację i inercję intelektualistów. O „znanych wszystkim tyradach pod adresem ‘eskapizmu’, ‘indywidualizmu’, ‘romantyzmu’” twierdził, że mają charakter czysto polityczny i „stanowią zwykły chwyt adwokacki”<sup>18</sup>.

Pół wieku wcześniej Émil Durkheim pisał, że za atakami na indywiduizm czasami kryje się niezrozumienie i niewiedza, a bywa, że towarzyszy

<sup>15</sup> Chodzi o pracę: G. Santayana, *Egotism in German Philosophy*, London: J.M. Dent and Sons, New York: Charles Scribner's, 1916.

<sup>16</sup> J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, New York: H. Holt and Company, 1915.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>18</sup> G. Orwell, *Zabójcy słowa*, [w:] *idem, Eseje*, przeł. A. Husarska, Londyn: 1985, s. 163–164.

im zła wiara, polegająca na celowym redukowaniu sensu indywidualizmu – czy to do niepohamowanego egoizmu ekspansywnych jednostek, czy też do tendencji do społecznej izolacji – po to, by można było łatwo podważyć ideę *en masse*<sup>19</sup>. Sam Durkheim opowiadał się za swoistym indywidualizmem moralnym, jako przeciwwagą dla zniewalającej siły uznanych autorytetów oraz despotyzmu większości. Postawa taka była częścią jego inspirowanej nauką Kanta humanistycznej etyki, głoszącej, że godność jednostki jest dobrem najwyższym, a wiara w nią – najsilniejszym spoiwem w społeczeństwie nowoczesnym. Co więcej, podobnie jak później Orwell, Durkheim skojarzył indywidualizm z wolnością intelektualną. Chodziło mu o zdolność do myślenia na tyle autonomicznego, by móc weryfikować sądy autorytetów w sprawach nie wymagających wysokiej specjalizacji, przede wszystkim sprawach natury moralnej. Jako przykład takiego zorientowanego na człowieczeństwo indywidualizmu Durkheim podawał postawę grupy intelektualistów, którzy – wbrew najwyższemu autorytetom we Francji – odważyli się stanąć w słynnej aferze Dreyfusa w obronie niesłusznie skazanego. Wykazali się tym samym autonomicznym osądem, skłonnością do nonkonformizmu i szacunkiem dla praw jednostki pociągającym za sobą obowiązek ich obrony. Przywołuję tu stanowisko Durkheima nieprzypadkowo – stanowi ono wyrazistą alternatywę dla stanowiska Deweya, które omówię w dalszej części tekstu.

## II

Przyjrzyjmy się teraz wczesnym nowożytnym rozważaniom krytycznym na temat indywidualizmu (tu już *expressis verbis*) w amerykańskim kontekście społeczno-politycznym. Alexis de Tocqueville w *O demokracji w Ameryce* operuje wąskim rozumieniem terminu „indywidualizm”, jednak na tyle już zniuansowanym, by odróżnić go od „egoizmu”. Ten drugi termin to raczej synonim egocentryzmu, czyli kategoria indywidualna i psychologiczna, podczas gdy pierwszy opisuje zjawisko społeczne, polegające na wycofaniu się z życia społeczno-politycznego, czyli ze sfery publicznej, do sfery prywatnej, czemu towarzyszy rozluźnianie się więzi społecznych. To z kolei prowadzi do atomizacji oraz – co bardzo niepokoiło autora – utraty pewnej formy wolności, którą nazwę sprawczością. Indywidualizm był więc

<sup>19</sup> Tymczasem indywidualizm bynajmniej nie ogranicza się do takich form. Indywidualizm moralny nie oznacza „gloryfikacji własnego ja, ale jednostki ludzkiej jako takiej. O sile motywacji nie stanowi tu egoizm, ale współczucie dla tego co ludzkie [oraz] pragnienie sprawiedliwości”. Patrz: S. Lukes, *Durkheim's Individualism and the Intellectuals*, „Political Studies”, vol. XVII, no. 1, 1969, s. 24, 27.

negatywnie ocenianą przez autora tendencją w rozwoju społeczeństwa demokratycznego, która, jak nietrudno sobie wyobrazić, mogła się przyczynić do stopniowej utraty wolności przez obywateli na rzecz scentralizowanego państwa i erozji społeczeństwa obywatelskiego.

W społeczeństwie hierarchicznym niewiele jest miejsca na indywidualizm we wspomnianym powyżej sensie, możliwe są spektakularne działania jednostek i niewielkich grup należących do uprzywilejowanej warstwy, mających odpowiednie możliwości i poparcie. W demokracji natomiast, w warunkach względnej równości, pojawia się postawa samowystarczalności, obojętności, a czasami niechęci i wrogości (zwłaszcza we wczesnej fazie po rewolucji demokratycznej, jako „resentyment” pozostały po starych podziałach) wobec innych, którzy stają się dla nas „niczym cudzoziemcy”<sup>20</sup>. Zaskakującym wnioskiem płynącym z rozważań francuskiego autora jest to, że zarówno despotyzm jak i równość wznoszą między ludźmi bariery, zwykle za cenę utraty wolności – czy to na rzecz jakiegoś despoty, czy w wyniku atomizacji i inercji. Wymaga podkreślenia, że dla Tocqueville’a jedną z najżywotniejszych stawek w demokracji jest s p r a w c z o ś ć, zarówno indywidualna jak i grupowa, z naciskiem na tę ostatnią, gdyż obrona interesów indywidualnych często realizuje się za sprawą uczestnictwa w mniejszych grupach. Autor w swoich do dziś wysoko ocenianych prognozach przyszłych trendów w demokracji przewiduje kryzys sprawczości, spowodowany nie tylko tendencją do centralizacji władzy, ale również, a nawet przede wszystkim, postępującą komplikacją życia społeczno-politycznego i komplikacją życia codziennego w ogóle w związku z rozwojem nauki i technologii. Przewiduje wzrost wpływu władzy politycznej na życie społeczne i kulturalne, co ocenia wybitnie niekorzystnie, gdyż rząd, jego zdaniem, nie zdoła „podtrzymać i odnawiać obiegu uczuć i idei w wielkim społeczeństwie”, a jeśli będzie usiłował, to niechybnie „narzuci społeczeństwu nieznośną tyranie”<sup>21</sup>.

Co ciekawe, w społeczeństwie amerykańskim, które kultywowało indywidualizm i to w różnych odmianach, indywidualizm w wąskim, Tocquevillovskim sensie atomizacji, udawało się opanować przede wszystkim dzięki decentralizacji władzy i powszechnej partycypacji w życiu społecznym, możliwej dzięki niespotykanej na kontynencie zdolności do zrzeszania się w najróżniejsze stowarzyszenia społeczne. Wybrzmiewa też u Tocqueville’a napięcie między wolnością a równością, które nie pozostaje bez związku z indywidualizmem: „Z pomocą wolności Amerykanie wypowiedzieli walkę

<sup>20</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Aletheia, 2019, s. 518.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 529.

indywidualizmowi zrodzonemu przez równość i walkę tę wygrali<sup>22</sup>. Kraje europejskie, gdzie zdolność do zrzeszania się była znacznie mniejsza, były według autora szczególnie narażone na negatywne skutki polityczne atomizacji i utraty sprawczości przez obywateli – różne formy despotyzmu i, jak moglibyśmy współcześnie dodać, totalitaryzmu.

W *O demokracji w Ameryce* nie brakuje dających do myślenia spostrzeżeń z zakresu nie tylko myśli politycznej ale i psychologii społecznej. Czytamy, że zdolność do nawiązywania współpracy z innymi, konsekwentny wysiłek na rzecz wypracowania sobie dobrej osobistej reputacji wśród innych, a także, co ciekawe, utrzymanie w społeczeństwie żywotności przekonania o tym, że bezinteresowność jest wartością i cnotą – wszystko to sprzyja utrzymaniu równowagi między sprawczością obywateli a mocą, którą dysponuje władza centralna, a zatem, zapobiega konsekwencjom nadmiernej indywidualizacji. Sądzę, że jest tu zawarta cenna intuicja, którą potem będą artykułowali i inni, od Durkheima po Riesmana, a mianowicie, że aby chronić wolność indywidualną, nie wolno dopuszczać do sytuacji, w której nadrzędnym motywem działania i głównym kryterium jego oceny stałby się „interes”, co zdaniem autora można osiągnąć między innymi poprzez konsekwentne kulturowanie idei obowiązku wobec innego oraz bezinteresowności. Uważam więc, że można z tych rozważań wyciągnąć następujący wniosek: krytyk indywidualizmu jakim był de Tocqueville, broniąc demokracji „treściwej” wbrew demokracji „instrumentalnej”, poniekąd służył istotnym wartościom liberalnym, istotnym r ó w n i e ż z perspektywy indywidualizmu, ale oczywiście indywidualizmu pojętego szeroko i humanistycznie.

Tymczasem, w znacznej mierze niezależnie od europejskiej krytyki, idea indywidualizmu w Ameryce Północnej żyła, można rzec, własnym i bogatym życiem. Podczas gdy jej źródła i sens były tam nie mniej heterogeniczne niż w Europie, jej siła oddziaływania kulturowego i społecznego wydaje się większa, w zasadzie formująca amerykańską tożsamość, a krytyka, przynajmniej do początków XX stulecia – raczej ostrożna. O sile indywidualizmu przesądziły tam protestanckie korzenie (oraz deistycznie sympatie) tzw. Ojców Założycieli i wczesnej elity intelektualnej Nowej Anglii, programowy indywidualizm romantyczny tzw. Transcendentalistów, inspiracje płynące ze strony angielskiego indywidualizmu i liberalizmu, a wreszcie – darwinowska odmiana indywidualizmu motywowanego ekonomicznie i polityki leseferyzmu. Do tego dochodziła zdeterminowana okolicznościami historycznymi, geograficznymi i społeczno-ekonomicznymi specyfika później

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 523.

zmitologizowanych w kulturze popularnej biografii przeróżnej maści pionierów przecierających szlaki na zachód, poszukiwaczy przygód i złota, dorabiających się majątków plantatorów, samotnych żeglarzy, kowbojów, a nawet legendarnych przestępców.

By zasygnalizować jedynie kilka z wachlarza typów amerykańskiego indywidualizmu, przypomnijmy, że Ralph Waldo Emerson, współtwórca amerykańskiego romantyzmu, głosił optymistyczną i idealistyczną wizję Unii jako wspólnoty równych, samowystarczalnych, samoświadomych i sprawczych jednostek. Kreślił nową moralność polegania na sobie i wiary w siebie. „Trwaj przy sobie samym, nigdy nie naśladowaj. Możesz ukazać [światu] swój własny talent w każdej chwili i z całą mocą nagromadzoną przez lata jego rozwoju. [...] Każdy wielki człowiek jest unikalny”<sup>23</sup>, pisał do swoich rodaków. Choć nie za wiele jest u Emersona filozoficznej argumentacji, jego głos brzmiał donośnie i inspirował. Santayana uważał, że Emerson proponował nie tyle teorię, co raczej zaszczepiał pewien typ duchowości i temperamentu. Wierzył w jedność natury przepojonej pierwiastkiem duchowym i w ludzką intuicję zdolną czerpać zeń inspirację. Tradycji przeciwstawił twórczy geniusz, zapożyczeniom autentyczność, dogmatom wewnętrzną cnotę i spontaniczną pewność. Ochrona i rozwój ludzkiej indywidualności, jak zauważa inny badacz, wyznaczała horyzont moralny jego myślenia oraz „najwyższy cel zrzeszania się ludzi”<sup>24</sup>.

Tymczasem Henry David Thoreau, w dużej mierze podzielający postulaty Emersona, również uważał naturę za podstawowy punkt odniesienia dla ludzkiej jednostki, nie idealizował jej jednak tak dalece jak przyjaciel ze stowarzyszenia Transcendentalistów. Owszem, natura charakteryzuje się jednością i stanowi potencjalną matrycę symboliczną dla istoty świadomej, jest to jednak jej immanentna cecha, nie zaś wynik działania przepełniającego ją ducha. Thoreau, podobnie jak Emerson, idealizuje dziką naturę i odludne miejsca. Samotność w stworzonym przez nas samych sanktuarium pozwoli uciec od zgiełku i przemożnego działania niepotrzebnych, obcych wpływów. Izolacja z wyboru, trud pracy nad sobą i nad przekształceniem najbliższego otoczenia, wsłuchanie się we własną duszę, ale też intuicja jej aktualnej, czasoprzestrzennej formy, niezgoda na bezrefleksyjne przejmowanie przekonań, wartości i praktyk większości, a także prawo do zakwestionowania władzy suwerena (obywatelskie nieposłuszeństwo) – wszystko to sprzyja narodzinom autentycznego „ja”. Indywidualizm w ujęciu Thoreau

<sup>23</sup> R.W. Emerson, *Self-Reliance*, [w:] *Emerson. Essays and Poems*, New York: The Library of America, 1996, s. 267. Tłum. własne.

<sup>24</sup> J.M. Albrecht, *Individualism Reconsidered. A Pragmatic Tradition from Emerson to Ellison*, New York: Fordham University Press, 2012, s. 129.

łączy w sobie elementy indywidualizmu pionierów z praktyką mędrca. „Prostota, prostota, i jeszcze raz prostota!”<sup>25</sup> nawołuje. Doradza przybranie postawy przytomności, uważności, czujności, i daje temu świadectwo własną codzienną praktyką eliminacji tego, co dla życia zbędne, swoistą próbą powrotu do podstaw. „Zamieszkałem w lesie albowiem chciałem żyć świadomie, stawać wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami [...] abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem”<sup>26</sup>. Gdzie indziej czytamy: „Czuwać to znaczy żyć. Jeszcze nigdy nie spotkałem człowieka, który byłby całkiem rozbudzony. Jakżeby mógł spojrzeć mu w oczy?”<sup>27</sup>

Choć, jak zauważa Katarzyna Haremska, u Thoreau spotykamy zarówno postulat skupienia się na sobie i własnym powodzeniu jak i niechęć do altruizmu i filantropii<sup>28</sup>, to wypada stwierdzić, że reprezentowany przezeń indywidualizm – raczej subtelny i kontemplatywny – różnił się od „drapieżnego” indywidualizmu związanego ze społecznym darwinizmem reprezentowanym między innymi przez Williama Grahama Sumnera. Sumner głosił, że konkurencja o dobra i pozycję społeczną przynosi pożądane skutki w postaci wyeliminowania słabszych i gorzej przystosowanych. Hierarchia klasowa odzwierciedlać miała wrodzone różnice między ludźmi. Idee Sumnera w praktyce łączyły się z pewnymi wartościami i postawami typowymi dla amerykańskiego protestantyzmu, a także służyły za intelektualne zaplecze leseferyzmu. Pewien wpływ na Sumnera miały z kolei poglądy niezmiernie popularnego w anglosaskim świecie pod koniec XIX stulecia Herberta Spencera. W pracy *The Man versus the State* Spencer bronił oryginalnej wersji liberalizmu, którą interpretował w terminach ewolucjonistycznych, a zwłaszcza postulatu ochrony negatywnie pojętej wolności jednostek przed przymusem i interwencją ze strony państwa. Działalność państwa, które ma „cechę liberalną” winna ograniczać się do „powstrzymania wszelkiej bezpośredniej lub pośredniej napaści” czyli „obrony wolności każdego przeciwko uroszczeniom innych”<sup>29</sup>. Spencer wierzył w możliwość samodoskonalenia się jednostek jak i w konieczność cierpienia gorzej przystosowanych (cierpienie też mogło prowadzić do rozwoju) w organicznie i ewolucyjnie ujętym społeczeństwie i w warunkach wolnego rynku.

Tymczasem, rozwijający się żywotnie w Stanach Zjednoczonych na przełomie wieków, pro-demokratycznie i egalitarnie zorientowany

<sup>25</sup> H.D. Thoreau, *Walden*, przeł. H. Ciepłińska, Poznań: Rebis, 2017, s. 109.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>28</sup> K. Haremska, *Peryferie Liberalizmu. Henry David Thoreau*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015.

<sup>29</sup> H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, Warszawa: Hachette, 2011, s. 28.

pragmatyzm polemizował z nadającą ton amerykańskiemu życiu intelektualnemu, idealistyczną tradycją Nowej Anglii oraz, czerpiąc wybiórczo z dorobku Transcendentalistów, podważał aktualność i społeczne oddziaływanie tradycyjnych amerykańskich ideałów, w tym indywidualizmu rodem z dziewiętnastego wieku. Zapleczem tej krytyki była pragmatyczna metafizyka doświadczenia oraz wizja jednostki ludzkiej jako na wskroś relacyjnej i społecznej istoty, nieustannie „stającej się” w interakcji z otoczeniem i do niego się dostosowującej (ale też je współkształtującej), czego wyrazem były m.in. składające się na jednostkę nawyki. Warto dodać, że pragmatyzm do pewnego stopnia zrezygnował z liberalnej koncepcji wolności negatywnej i związanej z tym roli państwa w ochronie jednostki przed różnymi formami nacisku na rzecz wizji wolności jako możliwości realizacji twórczego potencjału indywidualnego w sposób wzbogacający wspólnotę. Ciekawym przykładem takiej krytyki indywidualizmu jest książka Johna Dewey’a *Individualism Old and New* (1931). Jednocześnie należy zaznaczyć, że pragmatyści nie byli w tej kwestii całkiem jednomyślni – William James nie do końca pasuje do tej charakterystyki, przyznając pierwszeństwo w tej dialektyce unikalnej jednostce i jej perspektywie. Ów relacyjny – jak proponuję go nazwać – indywidualizm Jamesa znajdował oparcie w jego pluralistycznej metafizyce (wedle której jednostka nigdy nie przynależy bez reszty do żadnej innej „całości”)<sup>30</sup> oraz przekonaniu, że doświadczenie, nawet przeformułowane na sposób pragmatyczny, z naciskiem na interakcję, wymianę, twórczość i rozwój, ma swoje „centrum” i najważniejszy punkt odniesienia w unikalnej subiektywności, za którą kryje się konkretne, cieleśne i skończone życie, zdolne do czucia, myślenia, działania, oceny moralnej, weryfikacji prawdziwości sądów oraz dokonywania (nierzadko tragicznych, co wynika właśnie z jednostkowej skończoności) wyborów<sup>31</sup>. To właśnie jednostkowe doświadczenie, będące w pewnej mierze niekomunikowalną, „żywością tajemnicą”, przesądzało według Jamesa o wartości życia<sup>32</sup>.

### III

John Dewey w swojej oryginalnej, choć kontrowersyjnej pracy *Individualism Old and New*, zawarł całościową krytykę antynomii społeczno-kulturowych

<sup>30</sup> Por. W. James, *A Pluralistic Universe*, New York: Longmans, Green and Co., 1909, s. 12, 321, 380n.1.

<sup>31</sup> Patrz też: J.M. Albrecht, *Individualism Reconsidered*, *op.cit.*, s. 139–141.

<sup>32</sup> Ten „egzystencjalny” indywidualizm szczególnie wyraźny jest w tekście: W. James, *On a Certain Blindness in Human Beings*, [w:] *On Some of Life’s Ideals*, New York: H. Holt and Company, 1899.

kapitalizmu w USA w pierwszej połowie wieku dwudziestego, przy czym dyskusję zogniskował właśnie wokół ideału indywidualizmu. Choć Dewey niejednokrotnie podkreślał swój dług wobec idei Jamesa, to książka ta jest przykładem zdecydowanie odmiennego rozłożenia akcentów w kwestii relacji jednostki ze społeczeństwem. Autor rozpoczyna swoje rozważania od rozpoznania głębokiej i nieuświadomionej sprzeczności w społeczeństwie i kulturze amerykańskiej.

Duchowy czynnik naszej tradycji, równe szanse oraz wolność zrzeszania się i komunikacji, został przysłonięty i wyparty. Zamiast obiecanego rozwoju indywidualności, mamy wypaczenie całego ideału indywidualizmu, tak by dopasował się do praktyk kultury pieniądza. [Ideałów] stał się źródłem i usprawiedliwieniem nierówności i opresji. Stąd [biorąc się] nasze kompromisy i konflikty, w których nie sposób już rozróżnić celów od standardów<sup>33</sup>.

Na poziomie przekonań i deklaracji społeczeństwo wierne jest oryginalnym ideałom wolności i równości szans, które przyświecały tworzeniu amerykańskiego państwa, a także, w znacznej mierze, wierne jest ideałom religijnym. Tymczasem praktyka społeczna świadczy o ekonomicznym determinizmie, najbardziej agresywnej formie Darwinizmu (m.in. za sprawą industrializacji osiągającej większą niż kiedykolwiek moc) i gloryfikacji sukcesu materialnego. Ta głęboka hipokryzja przypomina zbiorową halucynację, której społeczeństwo amerykańskie ulega poniekąd na własne życzenie, pod wpływem powtarzanych jak mantra kłamstw. Te spostrzeżenia wpisują się, z jednej strony, w krytykę polityki leseferyzmu jako praktycznego wypaczenia ideałów klasycznego liberalizmu, a z drugiej – w proces „desakralizacji” samej doktryny liberalnej. Jak zauważa polski badacz, krytyka Deweya była niczym zwierciadło, w którym tradycja liberalna „mogła spojrzeć na samą siebie jako na przygodny produkt dziejów”<sup>34</sup>.

Inną podejmowaną przez Deweya kwestią jest europejska krytyka przemożnego wpływu jakiej cywilizacja Stanów Zjednoczonych (celowo używam terminu „cywilizacja”) wywierała na kulturę europejską. Chodzi o tzw. „amerykanizm” czyli zjawisko wypierania europejskiego, indywidualistycznego i humanistycznego ducha przez nowe jakości zza oceanu, które można syntetycznie ująć jako triadę ilościowość-mechanizacja-standardyzacja. Paradoksalnie, niektórzy europejscy autorzy uważali Stany Zjednoczone, skądinąd kraj wyjątkowo silnie akcentujący indywidualistyczny

<sup>33</sup> J. Dewey, *Individualism Old and New*, London: George Unwin & Allen Ltd., 1931, s. 21.

<sup>34</sup> M. Kassner, *Pragmatyzm i radykalny liberalizm*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019, s. 14.

pierwiastek w kulturze, za zagrożenie dla indywidualizmu właśnie. Można przypuszczać, że chodziło im o indywidualizm elit intelektualnych starego kontynentu z ich zorientowaniem na duchowość oraz klasyczne dziedzictwo humanistyczne. Dewey nie odmawia całkowicie słuszności krytykom z Europy, przekonuje jednak, że geneza krytykowanych przez nich, płynących z Ameryki Północnej, zjawisk i wzorców jest niejasna i może być związana ze znacznie starszymi, kontynentalnymi właśnie, tendencjami kulturowymi, na przykład do podkreślania dychotomii ciało – duch, których konsekwencje ujawnić się miały dużo później. I tak na przykład zorientowanie na wartości materialne i chciwość mogą być nie tyle powrotem do pierwotnych, przed-ludzkich instynktów, ale raczej reakcją na „degenerację ducha” wynikającą wprost z długotrwałego zaniedbania („wygłodzenia”) sfery cielesności<sup>35</sup>.

Co do zagrożonego, europejskiego etosu indywidualności, Dewey przekonuje, że jego wąski zasięg, ograniczony do wyższych sfer społecznych i wysoki koszt (nieświadomość i zniewolenie całych mas ludzi), przesądza o jego wątpliwej wartości. Może więc nie ma nad czym ubolewać? Niemniej jednak wyraża nadzieję, że amerykańska fascynacja technologią i standaryzacją to tylko przejściowa faza na drodze do wykorzystania technologii w celach transcendujących ją samą, a konkretnie w celu emancypacji jednostki. Tak czy inaczej, powstanie społeczeństw masowych w nieunikniony sposób prowadzi do usunięcia się w cień indywidualności „starego typu”. „O ile indywidualność kojarzona jest z historyczną arystokracją, rozwój ery maszyn będzie prawdopodobnie wrogi w stosunku do [takiej] indywidualności w tradycyjnym sensie na całym świecie”<sup>36</sup>. Wyzwaniem jest zatem, konkluduje Dewey, nakreślenie nowego typu indywidualności i nowej formuły „indywidualizmu”, adekwatnej do naszych czasów<sup>37</sup>. Warto zauważyć, że postawa Deweya w tym miejscu jest charakterystyczna dla całej omawianej tu pracy – celem jest jak najdoskonalsze przystosowanie się do zmiany połączone z intencją współkształtowania bieżącego trendu raczej niż krytyka,

<sup>35</sup> J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 29–30.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 33–34.

<sup>37</sup> Dewey, którego filozofia ukształtowała się pod ważkim wpływem Hegla, myśli ewolucyjnie, futurystycznie, a także odmawia przyznania diagnozowanym zjawiskom trwałości. Proponuje traktować je tylko jako fazy przejściowe, ewentualne problemy do rozwiązania, umniejszając ich aktualne znaczenie i konsekwencje. Oczywiście o żadnym zjawisku społecznym nie można powiedzieć, że jest wieczne, może natomiast być trwałe, a nawet uporczywie trwałe i mieć poważne konsekwencje. Jednak dla Deweya sens zjawisk leży jedynie w ich ewolucji. Podobnie traktuje pewne pojęcia, w tym wypadku „indywidualizm”, uważając najwyraźniej, że mogą, a nawet muszą nieustannie zmieniać swój sens, zależnie od okoliczności i aktualnego trendu. I tak sens „indywidualności” wypełni się dopiero w procesie przyszłej, optymistycznie zakładanej emancypacji jednostki.

sprzeciw, czy choćby tylko dystans. Filozoficznego podłoża takiej postawy można się dopatrywać m.in. w ewolucjonizmie oraz zatarciu granicy między wartością a faktem, typowych dla pragmatyzmu w wersji Deweya.

Kolejnym krokiem autora jest określenie społecznej specyfiki „naszych czasów”. Istotą przemiany okazuje się zastąpienie pionierskiego lub bezwzględnie indywidualizmu („rugged individualism”) minionej epoki przez kulturę działania korporacyjnego – czy dotyczy to korporacji i koncernów biznesowych, czy też innego typu stowarzyszeń umożliwiających kolektywne działanie. Wydaje się, że zmiana ta jest nieunikniona i należy zakładać, że nowa forma będzie stosunkowo trwała. Dalej autor kreśli (dość ponury) obraz umasowienia życia zawodowego, kulturalnego i społecznego w ogóle, zwracając między innymi uwagę na status outsidera jaki przypisuje się nie zrzeszonemu nigdzie artyście oraz spektakularne sukcesy propagandy w kształtowaniu, jakże plastycznej, opinii publicznej. Zauważa również jak szybko konsumpcjonizm „radzi sobie” z tradycyjnymi wartościami Amerykanów, takimi jak oszczędność i zasada odroczonej gratyfikacji. O konsekwencjach tego zjawiska, ale już w innym zgoła tonie, napisze Daniel Bell pół wieku później w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu*.

Wyliczanka społecznych konsekwencji „nowej ekonomii” kończy się konstatacją, że powrót do tego, co było jest niemożliwy, a więc – czy to się komu podoba, czy nie – czas przystosować się do nowego. Jednocześnie Dewey przewiduje, że w przyszłości społeczeństwom zachodnim przyjdzie zapłacić rachunek wystawiony przez rozpędzoną maszynę konsumpcjonistycznego kapitalizmu. „Ewangelia ogólnego dobrobytu za życia będzie poddana próbie, jakiej ewangelia zbawienia w zaświatach, jako kompensacja za niedole w tym świecie, nie była poddana nigdy”<sup>38</sup>. Tak czy inaczej, w nowym społeczeństwie odpowiedzialność za kryzys będzie zbiorowa. Tę część rozważań kończy uwaga – nawiązująca do punktu wyjścia – że za pozorną unifikacją i standaryzacją życia amerykańskiego kryje się wiele niedomowień, mentalny i moralny chaos, a nawet emocjonalna niestabilność.

Nowa rzeczywistość nie oferuje już trwałych punktów odniesienia, które byłyby oparciem, źródłem wartości i drogowskazem przy obieraniu celów dla integralnej indywidualności. Nawet liderzy nowoczesnych przedsięwzięć finansowych, pozornie dysponujący największą sprawczością, nie mogą mienić się prawdziwymi indywidualnościami, skoro brak jednoznacznych norm i celów w społeczeństwie uniemożliwia nadanie ich działalności moralnej sankcji. Tu ujawnia jednocześnie Dewey swoje na wskroś społeczne rozumienie ludzkiej indywidualności i warunków możliwości

<sup>38</sup> J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 46.

jej stabilności – „jest [ona] produktem jednoznacznych relacji społecznych i publicznie uznanych funkcji”<sup>39</sup>. Właśnie brak orientacji w chaosie korporacyjnej rzeczywistości sprawia, że jednostki – zarówno te z tłumu jak i te z nagłówków gazet – nie rozumieją własnej pozycji w społeczeństwie oraz szerszego sensu i (niezamierzonych) konsekwencji swoich działań. To czyni z nich atomy zagubione we mgle i to właśnie, według Deweya, jest sednem problemu z indywidualizmem, nie zaś fakt, że pewne typy biografii i romantyczne wzorce postaw bezpowrotnie się „przeterminowały”. Idąc dalej tym zasygnalizowanym przez Deweya tropem można dojść do wniosku, którego on sam już nie formułuje, a mianowicie, że drapieżny kapitalizm w nowych warunkach generuje dwa rodzaje jednostkowego bytu w społeczeństwie: stosunkowo nieliczne, zwyczajnie indywidualności posiadające sprawczość, ale pozbawione moralnej integralności oraz jednostki zatomizowane i pozbawione mocy wpływania na rzeczywistość. Proponowany przez Deweya kierunek zmian to powszechne „uwewnętrznienie” kultury korporacyjnej i sprawienie, że indywidua staną się połączone prawdziwie organiczną więzią ze społeczeństwem<sup>40</sup>. Miarą ich indywidualności, jak sądzę, miałyby być stopień integracji z powszechnie akceptowanymi celami, nie zaś, jak tradycyjnie się przyjmowało, autonomia, autentyczność, czy zdolność do przeciwstawienia się zbiorowości<sup>41</sup>.

Z pewnością poczynione przez Deweya obserwacje dotyczące moralnej i mentalnej ambiwalencji (rozdźwięk między ideałem a praktyką) oraz zagubienia jednostek i dezintegracji indywidualności w społeczeństwie, które nie nadąża za rewolucyjnymi zmianami technologicznymi i ekonomicznymi, czyli obserwacje, które można wpisać w szerszy kontekst dyskusji o sprawczości w demokracji liberalnej, społeczeństwie masowym i w warunkach globalizacji, są zasadne. Zresztą Dewey nie był pierwszym ani jedynym krytykiem rozdźwięku między ideałami a praktyką w społeczeństwie amerykańskim tamtej epoki. Tym, co może budzić wątpliwości jest jego akceptacja niektórych przejawów umasowienia kultury, jak choćby wspomianej przezeń marginalizacji – noszącej wyraźne cechy wendetty wobec dawnych elit – oryginalnych twórców i nie idących z prądem intelektualistów. Krytykując siłę propagandy i „upartyjnienia” wszelkich idei oraz powszechną orientację na „prywatny” zysk materialny, Dewey zdaje się nie dostrzegać związku między awersem i rewersem opisywanej prze-

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>41</sup> Ten wniosek wydaje się kluczem do Dewey’owskiej koncepcji nowego indywidualizmu. Powiem więcej – stosunek czytelnika do tej właśnie koncepcji może przesądzić o stosunku do pragmatyzmu Deweya jako całości.

zeń transformacji – czyli na przykład między ogólnym chaosem ideowym i moralnym a utratą nie tylko prestiżu, ale i wolności wypowiedzi przez środowisko niezależnych intelektualistów i artystów. Co więcej, daje on wyraz własnej niechęci wobec tego środowiska, przypisując mu – *expressis verbis* – zdolność do generowania raczej zła niż dobra<sup>42</sup>. Jest prawdopodobne, że ta niechęć, nosząca wyraźne znamię a n t y i n t e l e k t u a l i z m u, ma swoje źródła jeszcze w dawnym sporze między postępowym ruchem pragmatystów, deklarującym wierność wartościom egalitarnym i demokratycznym, a protestanckimi, „arystokratycznymi” elitami Nowej Anglii. Jej bardziej oczywiste źródła to szeroko pojęta instrumentalizacja i uspołecznienie wiedzy i prawdy – jeden z istotnych postulatów pragmatyzmu, a także tendencja do uczynienia moralności sprawą publiczną. Jakakolwiek jednak byłaby jej geneza, błędem Deweya zdaje się być zbyt proste skojarzenie dzikiego kapitalizmu z indywidualizmem oraz przeciwstawienie ich kolektywizmowi i kulturze korporacyjnej, tak jakby nie dostrzegał możliwości – wyłaniających się już wtedy – ponurych hybryd tychże formacji, a także to, że nie doceniał roli elit (innych niż finansowe) jako źródła wzorców społecznych.

Dewey dostrzega natomiast związek między kryzysem indywidualności a narastającą mnogością form niepewności, z których najbardziej niszcząca jest podstawowa niepewność ekonomiczna związana z bezrobociem, a ta prowadzi do zanikania tradycyjnego szacunku do pracy jako powołania na rzecz angażowania się w ryzykowne przedsięwzięcia zarobkowe. Ogólna atmosfera wszechobecnego pośpiechu, irytacji, tymczasowości i pragnienia szybkich podniet nie sprzyja doświadczeniu sensownej partycypacji społecznej. Choroba, która trawi społeczeństwo to „ostry stan niedostosowania jednostek do warunków społecznych, w których przyszło im żyć”<sup>43</sup>. Remedium na opisywany kryzys ma być ogólnikowo określone „uspołecznienie” życia gospodarczego w sensie uzgodnienia go z wyższymi celami zorientowanymi na dobro społeczne i satysfakcję jednostek jako integralnych uczestników życia społecznego.

Innymi słowy, stawką jest socjalizacja sfery polityczno-ekonomicznej i nadanie jej określonego kierunku, ale również wypracowanie nowego sensu indywidualności i indywidualizmu, dostosowanego do nieodwracalnych trendów nowoczesności. Pisząc te słowa, Dewey obawia się, że ta „nowa formuła” może zostać przyćmiona, a nawet „przechwycona” przez coraz popularniejszy i zachwalany jako propozycja na miarę epoki etos „umysłu biznesowego” i związany z nim indywidualizm określonego typu. Słuszność

<sup>42</sup> J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 64–65.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 55.

tych przewidywań potwierdziła chociażby popularność systematycznie ukazujących się w języku angielskim tekstów Friedricha von Hayeka, które złożyły się na książkę *Individualism and Economic Order* (1948). Ocena tej propozycji przez Deweya, w największym skrócie, brzmi następująco: co prawda ów nowy, „biznesowy umysł” liczy się z realnymi trendami ekonomicznymi, a także trafnie uchwytuje pewne aktualne tendencje w rozwoju kultury i społeczeństwa, to jednak charakteryzuje się wewnętrzną sprzecznością. Miarą integralności umysłu jest bowiem to, czy działanie podejmowane na podstawie świadomych planów i ustanawianych celów zdolne jest wywołać pożądane skutki. „Biznesowy umysł” natomiast wykazuje dysproporcję między wąsko zakrojonym planowaniem zorientowanym na prywatny zysk, a brakiem wizji przyszłego kształtu społeczeństwa, a tym samym szerszej zakrojonych celów. Innymi słowy, forma działania może być na wskroś nowoczesna, motywacja zaś i cele, czyli „mentalność”, wywodzą się z wczesnego, „dzikiego” kapitalizmu i związanego z nim ekonomicznie motywowanego indywidualizmu.

Opisywana tu dysproporcja jest wyrazem kryzysu liberalizmu. Dawny liberalizm miał mocną podbudowę teoretyczną, którą można było przełożyć na konkretną praktykę polityczną; liberalizm dwudziestowieczny jawi się autorowi jako całkowicie zdezorientowany, choćby dlatego, że przyjęta dawniej koncepcja natury ludzkiej i panującej nad sobą indywidualności nie wytrzymuje testu rzeczywistości. Rzeczywistość bowiem poddaje społeczeństwo próbie, w której tradycyjne wartości, dawniej wzmacniające jednostkę, zaskakująco szybko ulegają korozji. Dotyczy to nawet religii, która, choć nadal powszechnie praktykowana, nie przekłada się na poczucie szerszej wspólnoty. Stała się raczej jedną z form poszukiwania osobistej rekompensaty za aksjologiczną pustkę i niespełnioną potrzebę poczucia solidarności. Nowa religijność znajduje wyraz w mnożących się denominacjach, sekciarstwie, okultyzmie i mrzonkach o możliwości duchowej rekonstrukcji indywidualnego „ja”, by potem mnogość takich podmiotów odbudowała społeczną jedność.

Powtórzę, że Dewey uważa, że remedium na opisywany przez niego – jak sądzę dość trafnie – kryzys to głęboka socjalizacja: „zdezintegrowane jednostki mogą osiągnąć jedność tylko wtedy, gdy dominujące energie z życia wspólnoty zostaną uwewnętrznione by kształtować ich umysł”<sup>44</sup>. Amerykanie wierzą, że „zewnętrzne” prawo w postaci przepisów zastąpi im moralność, albo magiczny akt woli pozwoli odzyskać integralne indywidualności. Jednak „wskrzeszenie jednostek zdolnych do trwałej i skutecznej

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 63.

samokontroli może się wydarzyć tylko jeśli najpierw pojawi się skromniejszy akt woli, by dostrzec istniejące realia społeczne i pokierować nimi w zgodzie z drzemającym w nich potencjałem<sup>45</sup>. Dowiadujemy się również, że powinno temu towarzyszyć oczyszczenie ze wszystkich tradycyjnych pozostałości po mentalności bezpowrotnie minionej epoki, a zwłaszcza tych związanych z duchem indywidualizmu.

Pomimo iż w rozważaniach amerykańskiego filozofa nie brakuje wnikliwych diagnoz, na czele z krytyką głębokiej ambiwalencji nowoczesnego kapitalizmu, to powtarzany przez niego wielokrotnie postulat zinternalizowania procesów społecznych i nadania im właściwego kierunku może budzić szereg wątpliwości. Nasuwa się choćby pytanie – jaka korzyść może płynąć z uwewnętrznienia „dominujących energii z życia wspólnoty”, jeśli te dominujące energie właśnie są wewnątrznie sprzeczne i moralnie wątpliwe? Jeśli uwewnętrznienie miałyby poprzedzać naprawa, to na czym miałyby polegać taka powszechna, świadoma odnowa tychże energii i nadanie im właściwego kierunku? Czy na jakiejś indoktrynacji społeczeństwa na wielką skalę? Nawoływanie do ich odnowy poprzez „staranne oczyszczenie” z tego, co anachroniczne może budzić skojarzenia z zakusami inżynierii społecznej, pomijając fakt, że recepta autora na odbudowanie integralnego indywiduum ma w sobie coś z tych krytykowanych przez niego magicznych zaklęć, za którymi kryje się wiara w moc sprawczą podmiotowej autoafirmacji wspartej jakąś duchową doktryną, z tą różnicą, że podmiot jest w tym przypadku zbiorowy. Poza tym, jeśli podstawowym kryterium selekcji tego, co wartościowe ma być podział na „nowe” i „stare” – a niestety do takiego wniosku może skłaniać lektura Deweya – to pojawia się podejrzenie, że to, co „nowe” jest automatycznie uznawane za konieczne i waloryzowane jako „dobre”, zaś to, co „stare” – zawsze i w całości jako co najmniej niepotrzebne, a zwykle szkodliwe<sup>46</sup>. Można by, broniąc stanowiska autora, powiedzieć, że najżywniejsze trendy społeczne to przede wszystkim te, które – tak jak zmiana stylu pracy z indywidualnego na zbiorowy oraz podział pracy – są nieuniknione w wyniku głębokich zmian materialnych, takich jak industrializacja, rozwój nauki i technologii, a najlepsze, co w tej sytuacji można uczynić to g o d n i e się do nich przystosować. Z tego jednak wynikałoby, że nową moralność w społeczeństwie należałoby budować na tym, czego doświadcza się jako konieczne i nieodwracalne. Można myśleć w ten sposób, jednak gdyby właśnie

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>46</sup> Te wyłaniające się z kart książki Deweya nowe dychotomie, zajmujące miejsce klasycznych, odrzuconych przezeń dualizmów, choć spełniają swoją rolę jako narzędzia służące artykulacji jego projektu, to czasami zdają się ograniczać hermeneutyczny i krytyczny potencjał jego diagnoz.

tak rozumieć Deweya, to byłaby to jakaś odmiana determinizmu moralnego, głębokiego uzależnienia moralności (i – szerzej – kultury) z jednej strony od materialnej konieczności, a z drugiej od aktualnie panujących trendów, co wydaje się sprzeczne ze skądinąd idealistycznym duchem melioryzmu wyzierającym z kart książki Deweya. Czym innym jest przecież uwzględnienie okoliczności, które zostawia miejsce na krytycyzm, a czym innym pełna z nimi identyfikacja, tak jak czym innym jest uwzględnienie społeczeństwa i dobra wspólnego przez jednostkę, a czym innym pełna z nimi identyfikacja. Na tych sprzecznościach między deklarowanymi celami a możliwymi do pomyślenia konsekwencjami zastosowania zalecanych środków polega, jak sądzę, kłopot z głównym przesłaniem tej pracy. Pomijam przy tym fakt jak dalece neoliberalna może wydawać się proponowana tu wizja relacji jednostka – społeczeństwo, jest to temat na odrębną dyskusję<sup>47</sup>.

Na przysłowiowych palcach jednej ręki można policzyć „dawne” wartości, jak choćby więzy rodzinne, przed którymi jednoznaczny pozbyciem się Dewey by się zawahał, tak dominujące jest u niego przekonanie o swoistej słuszności, tego, co nowe, tego, co właśnie nadchodzi. Hegemonia nowości, również w sferze wartości, każe wątpić, czy Dewey rzeczywiście uważa, że istnieje coś takiego jak natura człowieka, choć zdarza się, że się do niej wyraźnie odwołuje. Skoro jednak człowiek jest nieskończenie plastyczny i podlega nieustannym przemianom, to skąd Dewey czerpie pewność w formułowaniu tezy o zbawczych skutkach radykalnego uspołecznienia jednostki ludzkiej, które proponuje i skąd czerpie przesłanki dla ustanawiania celów? Dewey protestował przeciwko filozofiom moralności wychodzącym od określenia jakiegoś *summum bonum*, tak jak robiły to kantyzm i utylitaryzm, ale jego formuła, że „sam rozwój [dosł. wzrost – *growth*] jest jedynym ‘celem’ moralnym”<sup>48</sup> spełnia podobną funkcję, z tą różnicą, że owo dobro jest tu wyabstrahowane z faktyczności, tak jak chcieli ją ujmować pragmatyści. Między innymi dlatego postulat reintegracji jednostki brzmi mało przekonująco. Zdaje się bowiem, i to wbrew wyraźnym zapewnieniom autora<sup>49</sup>, że jest ona traktowana instrumentalnie, jako potencjalny twórca i wytwórca,

<sup>47</sup> Analiza myśli politycznej Deweya i jej interpretacja jako radykalnego, socjalizującego liberalizmu znajduje się w cytowanej już tu, obszernej i wnikliwej monografii Macieja Kassnera *Pragmatyzm i radykalny liberalizm*. Dodam przy tym, że stosunek autora tej bardzo dobrej książki do projektu Deweya jest z pewnością bardziej afirmatywny niż autorki niniejszego artykułu.

<sup>48</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Bolt and Company, 1920, s. 177.

<sup>49</sup> Np. Dewey pisze, że zdaje sobie sprawę z tego, że jego opis nowej rzeczywistości może sprawiać wrażenie ukrytego nawoływania do pełnego dostosowania się jednostek do zastanej sytuacji, co, jak deklaruje, nie jest jego intencją. Niemniej, lektura książki, w mojej ocenie, nie potwierdza tych zapewnień. Patrz: J. Dewey, *Individualism, op.cit.*, s. 81.

i miałyby służyć przede wszystkim narodzinom i postępowi społeczeństwa „organicznego” (cokolwiek miałyby to znaczyć),<sup>50</sup> plastycznego na tyle, by mogło dać się dowolnie modelować ciągle to nowym czasem, także różnica między wewnątrz a zewnątrz, jednostką a społeczeństwem, osobistą perspektywą doświadczenia a stanem obiektywnym, tym co trwałe a tym co płynne, całkowicie by się zatarała. Utopijnym i kontrowersyjnym elementem propozycji Deweya jest to, że zakłada on możliwość pełnego uzgodnienia interesów jednostki z interesem społecznym, tego zaś z jakimś abstrakcyjnym „wzrostem”, a jeśliby takie uzgodnienie okazało się niemożliwe, to można domniemywać, że zasadą domyślną będzie prymat „wzrostu”. Pomijam już brak przekonujących kryteriów oceny takich procesów, jest to temat na odrębną dyskusję. Można wreszcie odnieść wrażenie, że gdyby projekt Deweya się zrealizował, to mielibyśmy do czynienia z narodzinami istoty, którą Santayana nazwał kiedyś „człowiekiem chwilowym”<sup>51</sup> i która niewiele ma wspólnego z indywidualnością, tak jak rozumie się ją – choćby potocznie – w kulturze zachodniej. Wszak człowieczeństwo, również w społecznym kontekście, implikuje jakiś rozumny element krytyczny, element refleksyjnej niezgody, buntu przeciwko zarówno *status quo* jak i temu, co nowe, w imię przekonań, ideałów, ale też w obronie interesu własnego, a także reakcję wobec spontanicznego doświadczenia zła, niesprawiedliwości, etc. Postawy te, które zwykło się uznawać za wyraz integralności jednostki właśnie, nie rodzą się *ad hoc* i *ex nihilo*. Ich podstawą jest jakaś synteza przeszłości z teraźniejszością i wizją przyszłości, doświadczenia, warunków materialnych, przekonań i ideałów. Te ostatnie mają swoje źródła po części w uznanych autorytetach, po części w przypadkowo napotkanych i przyswojonych wzorcach, doświadczeniach, zarówno własnych jak i tych dostępnych za pośrednictwem świadectw innych osób, wspólnot i kultur, współczesnych i historycznych. Dewey umniejsza znaczenie i wartość tej indywidualnej *hermeneutyki* oraz jej związku z dziedzictwem kulturowo-historycznym do granic możliwości, przesuwając źródło wszelkiej mentalnej (duchowej) treści w stronę czegoś, co nazywa aktualnym i zorientowanym na przyszłość, wzrost i rozwój, doświadczeniem i działaniem społecznym. Wbrew temu, co głosił w innych swoich dziełach, redukuje tym samym sens dziedzictwa kulturowego, ignoruje obecny w kulturze pierwiastek bezinteresowności, ogąłaca skończone formy z ich nieinstrumentalnego znaczenia,

<sup>50</sup> Tu i ówdzie na kartach książki pojawia się sugestia, że docelowe społeczeństwo to takie, gdzie granica między spontanicznymi międzyludzkimi relacjami a instytucją społeczną zaciera się. Ta wizja wydaje się utopijna.

<sup>51</sup> G. Santayana, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society and Government*. New York: Charles Scribner's Sons, 1951, s. 350.

a w jego rozważaniach gubi się idea formy jednostkowego życia; zapomina o działaniach (i dziełach), których cel zawiera się w nich samych, a wreszcie – co jest z resztą jednym z zarzutów wysuwanych wobec pragmatystów, również przez krytyków wewnętrznych – pomija doświadczenie i fakt skończoności człowieka i to pomimo, że źródła „starego” indywidualizmu upatruje m.in. w chrześcijańskiej koncepcji nieśmiertelnej duszy i indywidualnego zbawienia<sup>52</sup>.

Owo pominięcie, albo wzięcie w nawias, sugeruje, że stawką Deweya nie jest indywidualizm, ale raczej nieustannie odnawiające się „organiczne społeczeństwo” bez przeszłości, społeczeństwo, które jest niejako rozrastającą się i przybierającą coraz to nowe formy, pozostające w cudownej zgodzie z umysłami jednostek, substancją przyszłości. W zasadzie więc filozof, w książce *Individualism Old and New*, proponuje alternatywną wizję ponadosobowego zbawienia raczej niż realistyczną koncepcję indywidualności skrojoną na miarę współczesnego człowieka. Gdyby sprawę postawić od początku jasno, lektura jego książki, odczytanej z jednej strony jako interesująca diagnoza problemów kapitalizmu, a z drugiej jako quasi-utopijny projekt wspólnoty przyszłości, budziłaby mniej zastrzeżeń. Tymczasem, można powiedzieć, że wyłaniająca się z kart jego pracy „nowa indywidualność” jest niepokojąco amorficzna, pomimo zapewnień autora, że dobro jednostki leży mu na sercu.

Z wyżej wymienionych powodów nie mogę zgodzić się ze współczesnym badaczem tradycji pragmatycznej, Jamesem M. Albrechtem, który w swojej pracy *Individualism Reconsidered* broni tezy, albo po prostu powtarza zawartą w omawianej tu pracy deklarację intencji Deweya, że pewna forma indywidualizmu pozostaje osią jego koncepcji demokratycznej wspólnoty. Powiedziałabym raczej, że osią tej koncepcji jest organiczna wspólnota celów, która powstaje k o s z t e m nie tylko pewnej idei indywidualizmu, co może nie byłoby tak wielką stratą, ale również samej i n d y w i d u a l n o ś c i ludzkiej, a których miejsce zajmuje mało przekonujący koncept „indywidualizmu zrekonstruowanego”<sup>53</sup>. Jednocześnie fakt, że Dewey mimo wszystko

<sup>52</sup> Drugim źródłem był feudalizm, a następnie wczesna faza rewolucji przemysłowej. One przyczyniły się do narodzin indywidualizmu kapitalistycznego, który w połączeniu z doktryną prawa naturalnego i elementami protestanckiej religijności zrodził amerykański indywidualizm starego typu. Patrz: J. Dewey, *Individualism*, *op.cit.*, s. 72.

<sup>53</sup> J.M. Albrecht, *Individualism Reconsidered*, *op.cit.*, s. 127–244. Choć jest to zagadnienie na odrębną dyskusję, dodam, że z tych samych powodów sędzę, że słuszne jest kontestowanie przez autora książki przeciwstawienie do pewnego stopnia indywidualistycznego ujęcia człowieka przez Williama Jamesa i kolektywnego ujęcia autorstwa Deweya. Co zaś tyczy się Emersonowskich inspiracji w pragmatyzmie, to nawet jeśli Dewey twórczo rozwijał pewne wątki obecne u jego poprzednika (np. na wskroś dynamiczną wizję człowieka

nie decyduje się na porzucenie terminu „indywidualizm”, lecz używa go w nowym, zupełnie zmienionym sensie, może świadczyć o tym, że sam nie jest gotów na przyjęcie ostatecznych konsekwencji własnej filozofii lub też uważa, że nie są na nią gotowi jego czytelnicy.

#### IV

Podsumowując, Dewey rozumie demokrację instrumentalnie, jako swoistą „inteligencję społeczną”, kolektywne planowanie i działanie na rzecz wzrostu i rozwoju w kierunku przyszłego dobrostanu, obejmującego m.in. duchową emancypację. Idee pełnią tu funkcję jedynie narzędzi, których przydatność weryfikowana jest skutecznością w osiągnięciu zamierzonych rezultatów; wartości wyłaniają się w toku tego procesu i również są przejściowe; wiedza określana jest jako rozpoznawanie relacji rządzących procesami i wydarzeniami, służące przejściu nad nimi kontroli. Jednostki uzyskują integralność poprzez aktywne uczestnictwo w percypowanych procesach i trendach, w których mają szansę, poprzez zbiorowe działanie, zyskać wpływ na kierunek rozwoju zdarzeń. Wizję Deweya – swoisty socjo-centryzm, który uważam za umiarkowanie anty-indywidualistyczny – wieńczy wyimaginowana „człowiecza epoka” (*humane age*) przyszłości.

Dzieląc się z czytelnikiem krytycznymi uwagami na temat próby rekonstrukcji indywidualizmu przez Deweya, którą uważam za niezadowolającą, a nawet niepokojącą, nie chcę umniejszać walorów jego pracy – jakkolwiek kontrowersyjny jest zawarty tam pozytywny projekt, to diagnoza sprzeczności kulturowych kapitalizmu pierwszej połowy dwudziestego wieku w USA jest obszerna i wnikliwa, a zarazem oraz ujęta w zdyscyplinowany i klarowny sposób<sup>54</sup>. Można zgodzić się z ogólną tezą, że bardziej tradycyjny typ indywidualizmu i cnoty z nim związane przynajmniej częściowo straciły na wartości i znaczeniu, a nawet zyskały nowy, „perwersyjny” sens w kulturze podporządkowanej li tylko sukcesowi materialnemu. Trudno też nie zgodzić się z uwagą, że próba powrotu do dawnych wartości za sprawą samej frazeologii i gniewnych napominań skazana jest na niepowodzenie, a można też zapytać czemu taki powrót miałby służyć. Dewey ma

i przyznanie mu mocy kształtowania świata, w którym żyje), to duch kolektywizmu obecny dyskutowanej tu pracy wydaje się być antytezą albo paradoksalną ewolucją Emersonowskiego indywidualizmu.

<sup>54</sup> Dewey zauważa na przykład, że Amerykanie wykazują wysoki stopień zaangażowania w działalność charytatywną. Sugeruje, że te drzemące skądinąd w naturze ludzkiej cechy, w społeczeństwie amerykańskim pełnią funkcję kompensacji za „nieczyste sumienie” wynikające z braku odpowiedzialności za biedę i inne problemy społeczne po stronie instytucji. Patrz: J. Dewey, *Individualism, op.cit.*, s. 85.

zdecydowanie rację mówiąc, że industrializacja, gwałtowny rozwój techniki i globalizacja dramatycznie zmieniły warunki i zasięg ludzkiej sprawczości, co powinno zostać przemyślane i uwzględnione, jeśli indywidualizm ma nadal mieć jakikolwiek sens. Ma też słuszność, gdy twierdzi, że dogmatyczny tradycjonalizm może paraliżować wyobraźnię i narażać nas na niebezpieczeństwo stania się zbiorową ofiarą niezrozumienia konsekwencji cywilizacyjnego pędu, w którym uczestniczymy. Warto mieć również na uwadze kontekst historyczny – omawiana praca opublikowana została w czasach tzw. wielkiego kryzysu i ogromnych problemów społecznych, kiedy amerykański kapitalizm wystawiony został na próbę, której w spektakularny sposób nie sprostał, potwierdzając niektóre z intuicji autora. Z pewnością był to moment, gdy problemy takie jak integracja i solidarność społeczna były zdecydowanie bardziej palące od zagadnienia integralności osobistej czy nonkonformizmu. Filozofia Deweya miała odpowiadać na takie właśnie wyzwania. Wreszcie, pytaniem na miarę czasów było zadane przez Deweya pytanie o kulturę (na które próbował odpowiadać pozytywnie, podkreślając kapitalną rolę wszechstronnej edukacji): „Czy materialna i przemysłowa cywilizacja może stać się instancją wyzwalającą umysły i wysubtelniającą uczucia wszystkich, którzy w niej uczestniczą?”

Ostatecznie jednak, konkretna, dyskutowana tu propozycja Deweya, jako próba dyskwalifikacji w zasadzie wszystkich dotychczasowych znaczeń i form indywidualizmu „za jednym zamachem” oraz zastąpienia ich nową formułą już nie tylko indywidualizmu, ale – jak się okazuje – również indywidualności, nie jest przekonująca, a nawet może budzić niepokój, podobnie jak inne projekty filozoficzne o dalekosiężnych aspiracjach reformatorskich, które zakładają „ulepienie” nowego człowieka. Choć uzasadnia się ona w konkretnych, historycznych realiach, to perspektywa jednostki nie została w niej dostatecznie przemyślana i sprobmatyzowana. Sądzę też, że z dzisiejszego punktu widzenia propozycja ta nie wspiera się na przekonującej antropologii czy choćby psychologii społecznej. Mimo że osiągnięcia pragmatystów w tym zakresie były znaczące, dziś mogą się jawić jako zbyt jednostronnie inspirujące się darwinowskim ewolucjonizmem, a także nazbyt optymistyczne. Można odnieść przy tym wrażenie, że cały potencjał krytyczny autora zostaje wykorzystany w walce z wybranym uprzednio wrogiem, który jest jakąś syntezą tradycji, elitaryzmu i leseferyzmu, i nie starcza go już na przemyślenie ryzyka, jakie niesie ze sobą zaproponowana przez niego alternatywa. Jest to, w mojej ocenie, największa słabość tego projektu. Tej słabości, jak sądzę, dotyczyła opinia pewnego wczesnego krytyka i ucznia Deweya, który zarzucił dawnemu mistrzowi, że jego projekt nie wytrzyma próby konfrontacji z sytuacją poważnego kryzysu i konfliktu


wartości, w którym jednostka musi wybierać między wiernością pewnym ogólnoludzkim ideałom a lojalnością plemienną<sup>55</sup>.

Jako remedium na zagubienie i niepewność towarzyszące gwałtownym przemianom jednostce proponuje się zintegrowanie tej niepewności i utożsamienie się ze zmianami, albo, innymi słowy, partycypację w niekończącym się eksperymencie społecznym. Jednostki, albo po prostu zwykli śmiertelnicy na czas ich skończonego żywota, mieliby przyjąć zabarwiony prometeizmem model współlistnienia, projekcję pewnej teoretycznej interpretacji procesów innej skali, zachodzących na innym, ewolucyjnym poziomie na poziom społeczny. Ta metafizyczna w gruncie rzeczy interpretacja rzeczywistości dyskredytuje jednocześnie stanowiska konkurencyjne czyli bardziej tradycyjne metafizyki „pocieszenia”, które nierzadko wskazywały na jałowość prób realizacji utopii na ziemi. Do pewnego stopnia omawiana tu praca może służyć jako ilustracja niepowodzenia, na jakie moim zdaniem naraża się krytyka indywidualizmu jako takiego i w całości, choćby ze względu na bogactwo treści, które idea indywidualizmu w sobie mieści, jej ścisły związek z tak istotowymi dla kultury zachodniej ideami jak wolność osobista, odpowiedzialność indywidualna, szacunek do osoby, a także niezależność intelektualna, nonkonformizm czy autentyczność. Opracowanie godnej alternatywy jest niełatwe, a automatyczne przeciwstawienie indywidualizmu wszelkim pro-społecznym postawom oraz utożsamianie go z egoizmem czy atomizacją społeczną jest powierzchowne i trudne do utrzymania.

W latach 50. czyli ćwierć wieku po tym, jak Dewey opublikował swoją książkę, David Riesman protestował przeciwko „propagandowym” zabiegom dyskredytowania indywidualizmu<sup>56</sup>. Zwrócił uwagę na słabość opozycji jednostka – społeczeństwo, choćby ze względu na to, że społeczeństwo może oferować jednostce ochronę przed wpływem różnych grup zagrażających jej suwerenności. Krytykował natomiast dwudziestowieczne formy „grupizmu” (*groupism*) czyli postawy konformistyczno-naśladowczo-przystosowawczej, począwszy od różnych elementów kultury korporacyjnej aż po przymus zaangażowania towarzyszący ideologii głębokiego uspołecznienia, ogólnej

<sup>55</sup> Patrz: R. Bourne, *Twilight of Idols*, s. 114–139, [w:] *Untimely Papers*, red. James Oppenheim, New York: B.W. Huebsch, 1919.

<sup>56</sup> Riesman, autor książki *Samotny tłum*, zgadzał się z Deweyem co do tego, że starsze i skrajne formy indywidualizmu już się wyczerpały – tłumaczył to m.in. faktem, że dawne indywidualności zinternalizowały bardzo trwale kody religijne i moralne, które potem przekuwały się w ogień doświadczenia – zupełnie inaczej natomiast widział nową formułę indywidualizmu. Tu referuję poglądy Riesmana z mniej znanej pracy – D. Riesman, *Individualism Reconsidered and Other Essays*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1954.

polityzacji kultury, czy też ideologii narodowo-patriotycznej (pamiętajmy, że Riesman pisał w czasach tzw. „polowań na czarownice” i działalności komisji McCarthy’ego w USA oraz dyskusji publicznej na temat dylematu między ucieczką w prywatność a patriotyzmem, który miał się wyrażać w gotowości do pójścia na wojnę). Niepokoił go konformizm i serwilizm środowisk intelektualnych i artystycznych, które uważał za odgrywające szczególnie rolę kulturo- i opiniotwórczą. Uważał, że pewna subtelna odmiana indywidualizmu rozumianego w kategoriach autonomii intelektualnej, odwagi w korzystaniu z wolności słowa, podejmowania świadomego ryzyka, skłonności albo choćby zdolności do nonkonformizmu, a nade wszystko zdolności do działania bezinteresownego, za cnotę, która powinna być bliska m.in. zaangażowanym w sprawy życia publicznego intelektualistom, którzy tradycyjnie odgrywali w amerykańskim społeczeństwie istotną rolę. Nie przeszkadzało mu to przyznawać, że ludzie w znacznej mierze są „wytworami” swoich czasów, niemniej jednak uważał, że mamy margines wolności i fundamentalne prawo do zachowania i zaznaczenia odrębności osobistej, moralnej, intelektualnej. 

KATARZYNA KREMPLEWSKA – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, autorka między innymi książek *Life as Insinuation. George Santayana’s Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (SUNY, 2019) oraz *George Santayana’s Political Hermeneutics* (Brill, 2022). Poza filozofią Santayana interesuje się teoriami podmiotu i sobości, filozofią i krytyką kultury, myślą amerykańską, historią filozofii w wieku dwudziestym.

KATARZYNA KREMPLEWSKA – adjunct in the Institute of Philosophy and Sociology of PAS, the author of two books devoted to George Santayana’s philosophy: *Life as Insinuation. George Santayana’s Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (SUNY, 2019) and *George Santayana’s Political Hermeneutics* (Brill, 2022). Her other interests include theories of subjectivity and selfhood, cultural criticism, American thought, history of philosophy in the twentieth century.

ORCID: 0000-0002-2912-2568