

Wolność i samotność
Myśl społeczno-polityczna
amerykańskiego transcendentalizmu

Uniwersytet Warszawski
Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych

Wojciech Lewandowski

Wolność i samotność
Myśl społeczno-polityczna
amerykańskiego transcendentalizmu

Warszawa 2011



Recenzenci

Dr hab. Wojciech Jakubowski, prof. UWM

Dr hab. Krzysztof Pielniński, prof. UW

Redakcja

Anna Krawczyk

Projekt okładki

Tomasz Kasperczyk

Skład i łamanie

Zakłady Graficzne UW

© Copyright by Wojciech Lewandowski, Warszawa 2011

© Copyright by Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych

Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2011

Wszelkie prawa zastrzeżone. Każda reprodukcja lub adaptacja całości bądź części niniejszej publikacji, niezależnie od zastosowanej techniki reprodukcji (drukarskiej, fotograficznej, komputerowej i in.), wymaga pisemnej zgody Autora i Wydawcy.

Ilość arkuszy: 16

Wydawca:

Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych

Uniwersytet Warszawski

ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

tel./fax (48 22) 55 22 952

www.wydawnictwo.wdinp.uw.edu.pl

ISBN: 978-83-63183-10-3

Druk i oprawa: Zakłady Graficzne UW. Zam. 626/12

Spis treści

Wstęp	11
Rozdział I AMERYKAŃSKI TRANSCENDENTALIZM	19
MIEJSCE I CZAS	20
WZORCE	33
GRUPA	48
Rozdział II CZŁOWIEK	56
KRYTYKA RELIGII ZINSTYTUCJONALIZOWANEJ	57
NATURA LUDZKA	75
Rozdział III SPOŁECZEŃSTWO	89
SPOŁECZEŃSTWO KAPITALISTYCZNE	90
REFORMA	99
Brook Farm – wspólnota transcendentalna	100
Fruitlands – społeczność rodzinna	106
Walden – ekonomia jednostki	108
DZIKOŚĆ	115
Rozdział IV PAŃSTWO	120
CZŁOWIEK A WSPÓLNOTA	121
SPRZECIW	136
DOBROWOLNE WYCOFANIE – WALDEN JAKO WĘDRÓWKA KU WOLNOŚCI	146
Rozdział V EMANCYPACJA	152
NIEWOLNICTWO	153
KOBIETY	171
Rozdział VI TRANSCENDENTALIZM A WSPÓŁCZESNOŚĆ	183
AMERYKA	186
OBYWATELSKIE NIEPOŚLUSZEŃSTWO	194
EUROPA	202

Uwagi końcowe	211
Bibliografia	215
Indeks osób	229
Abstrakt w języku angielskim	233
Abstrakt w języku hiszpańskim	235

Table of contents

Introduction	11
Chapter I AMERICAN TRANSCENDENTALISM	19
WHERE AND WHEN	20
INTELLECTUAL SOURCES.....	33
THE GROUP.....	48
Chapter II HUMAN BEING	59
CRITIQUE OF INSTITUTIONALISED RELIGION	57
HUMAN NATURE	75
Chapter III SOCIETY	89
CAPITALISM AND SOCIETY.....	90
A REFORM.....	99
Brook Farm – Transcendental Community	100
Fruitlands – Consociate Family	106
Walden – Individual Economy	108
WILDERNESS.....	115
Chapter IV STATE.....	120
INDIVIDUAL AND COMMUNITY	121
RESISTANCE	136
VOLUNTARY WITHDRAWAL – WALDEN AS A WALK TO FREEDOM	146
Chapter V EMANCIPATION.....	152
SLAVERY.....	153
WOMEN	171
Chapter VI TRANSCENDENTALISM AND CONTEMPORARY TIMES..	183
AMERICA	186
CIVIL DISOBEDIENCE	194
EUROPE	202

Conclusions	211
Bibliography	215
Index of persons	229
Abstract in English	233
Abstract in Spanish.....	235

Índice

Introducción	11
Capítulo I TRASCENDENTALISMO AMERICANO.....	19
LUGAR Y TIEMPO	20
MODELOS	33
GRUPO.....	48
Capítulo II HOMBRE	56
CRÍTICA DE RELIGIÓN INSTITUCIONALIZADA	57
NATURALEZA HUMANA.....	75
Capítulo III SOCIEDAD	89
SOCIEDAD CAPITALISTA.....	90
REFORMA	99
Brook Farm – comunidad trascendental	100
Fruitlands – comunidad familiar	106
Walden – economía de individuo.....	108
SALVAJISMO.....	115
Capítulo IV ESTADO.....	120
HOMBRE CONTRA COMUNIDAD	121
VETO	136
RETIRADA VOLUNTARIA – WALDEN COMO PEREGRINACIÓN HACIA LIBERTAD	146
Capítulo V EMANCIPACIÓN	152
ESCLAVITUD	153
MUJERES	171
Capítulo VI TRASCENDENTALISMO CONTRA TIEMPO PRESENTE ..	183
AMÉRICA	186
DESOBEDENCIA CIVIL.....	194
EUROPA	202

Reflexiones finales	211
Bibliografía	215
Índice de personajes	229
Abstract	233
Resumen	235

Wstęp

„Doktryna wolności myśli – pisał Vernon Louis Parrington – która była osnową unitarianizmu, zrodziła ruch transcendentalny będący owocem najwspanialszego rozkwitu nowoangielskiego odrodzenia”¹. Refleksja społeczno-polityczna amerykańskiego transcendentalizmu była wynikiem nakładania się na siebie kilku obszarów działalności nowoangielskich idealistów. Transcendentalizm był początkowo ruchem religijnym, który stawiał sobie za cel emancypację jednostki spod wpływu Kościoła zinstytucjonalizowanego. Wraz z rozwojem myśli teologicznej nowoangielskich idealistów powstawała głoszona przez nich koncepcja natury ludzkiej. Następstwem było poszerzenie zakresu prowadzonych rozważań o refleksję nad miejscem jednostki w społeczeństwie oraz w państwie. Wyznawana wizja jednostki motywowała ich z kolei do podejmowania działań publicznych.

Niniejsza książka stanowi próbę rekonstrukcji myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu². Przedmiotem szczególnej uwagi będą kwestie wolności i samotności, które stanowią oś refleksji społecznej i politycznej nowoangielskich intelektualistów. Aby móc zrekonstruować główne wątki ich myśli społeczno-politycznej należy postawić dwie grupy pytań.

Pierwsza grupa składa się z pytań związanych z głoszonymi przez amerykańskich transcendentalistów poglądami dotyczącymi ludzkiej religijności oraz koncepcji człowieka. Jaka jest ludzka natura i jaki ma ona wpływ na relacje pomiędzy członkami społeczeństwa? Czy pomiędzy ludźmi występują naturalne różnice? Czy człowiek jest w stanie sam docierać do prawd absolutnych, czy konieczna jest pomoc ze strony jednostek lepiej do tego zadania

¹ V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800–1860*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1970, s. 536.

² Fragmenty niniejszej książki stały się podstawą dwóch obublikowanych wcześniej artykułów. Vide: *Problem niewolnictwa w myśli politycznej amerykańskiego transcendentalizmu*, „Homo Politicus. Rocznik politologiczny” 2009, Vol. 1(4) oraz *Poleganie na sobie i obywatelskie nieposłuszeństwo jako formy odpowiedzialności w myśli politycznej amerykańskiego transcendentalizmu*, „Civitas Hominibus. Rocznik filozoficzno-polityczny” 2009, Vol. 1(4).

przygotowanych? Czy wspólnota religijna ma prawo ograniczać poszukiwania duchowe i moralne jednostki?

Druga grupa to pytania dotyczące zakresu relacji jednostki ze społeczeństwem oraz wspólnotą polityczną. Czy kapitalistyczny system gospodarowania jest najbardziej pożądanym z punktu widzenia natury ludzkiej? Jakie niesie on ze sobą zagrożenia i jakie są możliwości ich przezwyciężenia? Jaki jest dopuszczalny zakres ingerencji wspólnoty politycznej (państwa) w życie człowieka? Co powinien uczynić człowiek, kiedy państwo przekracza te granice? Co powinien uczynić, by zagwarantować sobie jak największą sferę wolności? I wreszcie pytanie najważniejsze, czy jednostka może obywać się bez państwa i społeczeństwa, samotnie egzystując w zgodzie z własną naturą i moralnością?

Ponadto pisząc o amerykańskich transcendentalistach trzeba poruszyć kilka dodatkowych zagadnień. Istotność tych pytań wynika z faktu, że stawiali je sami transcendentaliści, a odpowiedź na nie może pomóc zrozumieć motywy kierujące ich praktycznymi działaniami. Jednym z nich jest problem aktywności intelektualisty, i to, czy powinien on brać udział w procesie zmiany społecznej, czy też jego rola ogranicza się do obserwacji i sugerowania rozwiązań. Drugim problemem jest sposób dokonania zmian. Czy powinno się próbować zmienić społeczeństwo rozumiane jako całość, czy należy ograniczyć się do reformy jednostek i poprzez nie zmieniać ogół. Dopiero odpowiedź na wszystkie wymienione powyżej pytania pozwoli na rekonstrukcję myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu.

Przed przystąpieniem do analizy poglądów społeczno-politycznych nowoangielskich transcendentalistów koniecznym wydaje się poczynienie dwóch uwag. Pierwsza z nich wiąże się z koniecznością wyznaczenia cezur czasowych. Druga dotyczy wyboru najważniejszych przedstawicieli amerykańskiego transcendentalizmu, dzięki którym możliwa będzie analiza myśli tego nurtu.

Amerykański transcendentalizm był ruchem intelektualnym, który narodził się w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku w Nowej Anglii. Symbolicznym momentem – co do tego zgodni są chyba wszyscy badacze przedmiotu – było wydanie przez Ralph'a Waldo Emersona eseju *Nature* w 1836 roku. Natomiast nie ma zgody co do daty wyznaczającej schyłek działalności transcendentalistów. Podsumowując toczące się w tej kwestii dyskusje, można stwierdzić, że miał on miejsce pomiędzy 1845 rokiem a końcem wojny secesyjnej³.

Rozwój amerykańskiego transcendentalizmu można, moim zdaniem, podzielić na dwa okresy. Pierwszy to okres transcendentalnego buntu wobec zastanej rzeczywistości. Przypadał on na lata 1836–1845, kiedy to trwał

³ W literaturze przedmiotu można spotkać kilka poglądów dotyczących okresu, w którym można mówić o aktywnej roli amerykańskiego transcendentalizmu w życiu społecznym. Vide: P.F. Boller Jr., *American Transcendentalism 1830–1860. An Intellectual Inquiry*, New York 1974, s. xviii–xix oraz tablica chronologiczna w: D.N. Koster, *Transcendentalism in America*, Boston 1975.

spór pomiędzy postępowymi transcendentalistami a dążącymi do zachowania *status quo* unitarianami. Pisma transcendentalistów powstałe w tym okresie są wyrazem sprzeciwu wobec społeczeństwa i państwa amerykańskiego oraz próbą znalezienia rozwiązań umożliwiających przezwyciężenie niedostatków ówczesnej rzeczywistości. Natomiast po 1845 roku można dostrzec w pismach amerykańskich transcendentalistów próbę pogodzenia się z wymogami społecznej egzystencji, przy zachowaniu jak największej autonomii jednostki. Nie oznacza to całkowitej rezygnacji ze sprzeciwu, jest on jednak bardziej dostosowany do reguł życia wspólnotowego. Wyjątkiem od tej tendencji jest działalność i twórczość wiecznego buntownika, jakim był Henry David Thoreau.

Niniejsza książka koncentruje się na pierwszym okresie działalności amerykańskich transcendentalistów. Jest to okres, w którym powstała większość dzieł nowoangielskiego idealizmu. Ponadto twórczość transcendentalistów cechowała w tym okresie większa oryginalność niż w następnych latach. Jednakże będę się odwoływał do pism z drugiego okresu wtedy, kiedy zawarte w nich uwagi dotyczące społecznych i politycznych poglądów transcendentalistów będą konieczne dla lepszego przedstawienia zasadniczych elementów ich refleksji społeczno-politycznej.

Amerykański transcendentalizm był ruchem, w którym uczestniczyli liczni nowoangielscy intelektualiści⁴. Jednakże myśl społeczno-polityczna amerykańskiego transcendentalizmu została najdokładniej wyrażona w pismach Ralpha Waldo Emersona oraz Henry'ego Davida Thoreau. W ich dziełach odnaleźć można wszystkie założenia i ideały, które przyświecały amerykańskim transcendentalistom. Z tego względu poniższa rekonstrukcja myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu będzie opierała się przede wszystkim na pismach Emersona i Thoreau⁵. Nie oznacza to jednak, że pozostali przedstawiciele nowoangielskiego transcendentalizmu nie odegrali znaczącej roli w kształtowaniu się refleksji społecznej i politycznej tego nurtu. Każdy z nich wniósł do prezentowanych przez grupę ideałów swój wkład. Działalność kilku z nich w znaczący sposób uzupełniła ideowy obraz amerykańskiego transcendentalizmu. Do grupy tej zaliczyć można: Amosa Bronsona Alcott, Margaret Fuller, Theodora Parkera, George'a Ripleya oraz Orestesa Augustusa Brownsona, których pisma i działalność odegrały istotną rolę w procesie kształtowania się amerykańskiego transcendentalizmu. W niniejszej książce

⁴ Możliwie pełna lista amerykańskich transcendentalistów znajduje się w rozdziale pierwszym.

⁵ Podobna procedura badawcza, ograniczająca prezentację myśli amerykańskiego transcendentalizmu do analizy poglądów głównych jego przedstawicieli, jest często spotykana w anglojęzycznej literaturze przedmiotu. Vide: P.F. Boller Jr., *American Transcendentalism...*, s. x–xi. O.B. Frothingham większość rozważań w swojej pracy poświęca sześciu postaciom. Vide: O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England. A History*, Philadelphia 1959. Występują oczywiście różnice w wyborze prezentowanych postaci, w zależności od badanych wątków myśli amerykańskich transcendentalistów.

odwołuję się także do ich pism, co pozwoli na pogłębienie prezentacji opisywanych kwestii.

Książka jest podzielona na sześć rozdziałów, których zadaniem jest próba możliwie szczegółowej odpowiedzi na postawione powyżej pytania. Rozdział pierwszy poświęcony jest ogólnej charakterystyce amerykańskiego transcendentalizmu oraz próbie określenia jego miejsca w ówczesnej amerykańskiej myśli filozoficznej i politycznej. Amerykański transcendentalizm był bowiem odpowiedzią na problemy kształtującego się społeczeństwa amerykańskiego oraz na jego próbę emancypacji spod wpływów kultury Starego Świata. Amerykański transcendentalizm – pisze Alexander Kern – „był, jak się wydaje, najważniejszym rodzimym ruchem, który, pomimo widocznych obcych wpływów i zapożyczeń, zaproponował jednocześnie własną odpowiedź na lokalne potrzeby. Pojawiwszy się jako «najnowsza forma niedowiarstwa», został później doceniony za wkład, jaki wniósł do amerykańskiej literatury, stał się prawdopodobnie najważniejszą siłą wyzwalamą w tamtej epoce i jako taki odcisnął swe piętno na wielu obszarach”⁶. Transcendentalizm był dla młodego społeczeństwa amerykańskiego zapowiedzią nowej tożsamości, pierwszym w pełni rodzimym ruchem filozoficznym i społecznym.

Transcendentalizm nie powstał w próżni. Wpływ na jego ukształtowanie miały nowe tendencje społeczne, gospodarcze i polityczne, które pojawiły się w Stanach Zjednoczonych w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Demokracja jacksonowska, proces uprzemysłowienia produkcji, przemiany świadomości religijnej mieszkańców Nowej Anglii ukształtowały myśl społeczno-polityczną Emersona i jego przyjaciół. W sferze intelektualnych źródeł amerykański transcendentalizm był ruchem otwartym. Transcendentaliści inspirowali się filozofią zarówno zachodnią – europejską i amerykańską, jak i wschodnią. Dużą rolę w kształtowaniu się filozofii moralnej transcendentalistów odegrała także rodzima tradycja purytańska.

Podsumowaniem pierwszego rozdziału będzie próba zdefiniowania, czym był amerykański transcendentalizm w oczach z jednej strony jego twórców, z drugiej zaś – badaczy tego ruchu. Przegląd definicji i prób określenia głównych cech nowoangielskiego idealizmu pokazuje, jak złożonym zjawiskiem była myśl amerykańskich filozofów.

Amerykański transcendentalizm narodził się jako ruch religijny. Sprzeciw wobec purytańskiej tradycji oraz dominującego w Nowej Anglii unitarianizmu wyznacza zakres poszukiwań transcendentalistów dotyczących religii i natury ludzkiej. Rozdział drugi książki poświęcony jest rekonstrukcji religijnych ideałów nowoangielskich transcendentalistów oraz refleksji nad ich wizją człowieka.

Transcendentaliści sprzeciwili się unitarianizmowi, który – jako nurt religijny wyrosły z oświecenia – podporządkował religię poznaniu doświadczał-

⁶ A. Kern, *The Rise of Transcendentalism 1815–1860*, w: *Transitions in American Literary History*, ed. H.H. Clark, New York 1967, s. 247.

nemu, podejmując próby udowodnienia prawd wiary. Dla transcendentalistów religia była przeżyciem wewnętrznym, niepodległym żadnym regułom. Podstawową wartością było pragnienie kontaktu z Absolutem oraz wola doskonalenia się. Intuicja, a nie doświadczenie, było, ich zdaniem, źródłem poznania w sferze religijnej. Wyrazem tego konfliktu był „spór o cuda”, w czasie którego uformowały się teologiczne poglądy transcendentalistów. Wielu z nich porzuciło zorganizowany Kościół na rzecz samodzielnych poszukiwań religijnych i moralnych. Duchową ewolucję przedstawiciele amerykańskiego transcendentalizmu dobrze obrazują drogi życiowe Emersona i Brownsona. Istotą tych poszukiwań była wolność i samodzielność, która może być postrzegana jako forma samotności, oraz korzystanie z niezapomiedniczonego kontaktu z Bogiem. Bogiem, który ponawia swoje objawienie w duszy każdego człowieka, jest w nim stale obecny.

Wynikiem teologicznych rozważań transcendentalistów była prezentowana przez nich koncepcja natury ludzkiej. Zdaniem nowoangielskich idealistów człowiek był z natury istotą dobrą, zdolną do samodoskonalenia, a dzięki intuicji zdolną także do poznania rzeczywistości duchowej, odwiecznych praw rządzących wszechświatem. Z kolei przekonanie o obecności Boga w człowieku, umożliwiło transcendentalistom głoszenie boskości istoty ludzkiej.

Najbardziej doniosłym elementem koncepcji człowieka amerykańskich transcendentalistów, powszechnie akceptowanym przez członków ruchu, była Emersonowska doktryna „polegania na sobie”. Wedle niej każdy człowiek jest odpowiedzialny za swój rozwój oraz za poznanie otaczającej go rzeczywistości. Transcendentaliści wierzyli, że człowiek powinien samodzielnie określać swoje cele i aktywnie dążyć do ich spełnienia. Poleganie na sobie oznaczało także wyzwolenie się spod tyranii społeczeństwa narzucającego jednostce określone drogi życiowe. Zdaniem Emersona człowiek powinien wykroczyć poza schematy, postępując zgodnie z własnym systemem wartości oraz w poszanowaniu prawa wiecznego. Takie postępowanie wymagało dużej siły wewnętrznej, gdyż narażone było na powszechną krytykę. Dawało wolność, ale jednocześnie mogło przynieść samotność.

Rozwijający się przemysł, zmieniające się zasady gospodarowania, powodowały wiele negatywnych zjawisk społecznych. Oznaczały tworzenie się nowych grup społecznych, które musiały odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie. Rozdział trzeci poświęcony jest transcendentalnej diagnozie rodzącego się społeczeństwa kapitalistycznego oraz receptom, jakie proponowali nowoangielscy idealisci, by przezwyciężyć jego słabości.

Transcendentaliści nie byli przeciwnikami postępu, a także dostrzegali korzyści, które mogła społeczeństwu przynieść technicyzacja procesu produkcji. Jednak wiedzieli, że zastosowanie maszyn oznacza także zagrożenia dla społeczności, a przede wszystkim dla jednostek. Przemysł powodował, ich zdaniem, uprzedmiotowienie pracy, oderwanie człowieka od całości produktu. Zadaniem człowieka było wytworzenie jedynie fragmentu produktu, stawał się on jedynie dodatkiem do maszyny. W społeczeństwie nastawionym na

gromadzenie dóbr nie jest realizowana opieka nad słabszymi. Ponadto ludzie uzależniają się od dóbr materialnych, stają się więźniami sztucznych potrzeb, zapominając o sferze duchowej, bez której życie jednostki jest niepełne.

Istotnym zagrożeniem płynącym z industrializacji jest, zdaniem transcendentalistów, zerwanie kontaktów z naturą. Jest ona tyle warta, ile można za nią otrzymać dolarów – wskazywał Thoreau. Ludzie nie potrzebują już kontaktu z dziką przyrodą, co – zdaniem Thoreau – wcześniej zapewniało im wolność. W imię postępu wyrzekli się oni wolności na rzecz realizacji sztucznych potrzeb.

Receptą na zastaną sytuację było wspieranie stowarzyszeń pomagających grupom poszkodowanym w wyniku przemian ekonomicznych. Transcendentaliści nawoływali do polepszenia doli ludzi ubogich, zapewnienia im edukacji oraz zaprzestania zatrudniania dzieci i kobiet do najcięższych prac. Swoistą receptą na bólczki społeczeństwa kapitalistycznego stały się wspólnoty, w których próbowano pogodzić pracę fizyczną z umysłową oraz stworzyć warunki dla indywidualnego rozwoju jednostek. Brook Farm Geroge’a Ripley’a czy Fruitlands Amosa Bronsona Alcott’a to przykłady prób podejmowanych przez transcendentalistów. Najbardziej radykalny eksperyment to jednoosobowa wspólnota Henry’ego Davida Thoreau. Tworzenie wspólnot, mających naprawić świat, było wyrazem wiary w możliwość realizacji utopijnego wzorca w realiach gospodarki kapitalistycznej.

System społeczno-ekonomiczny nie był jedynym zagrożeniem na jakie wystawiony był człowiek w dziewiętnastowiecznych Stanach Zjednoczonych. Transcendentaliści dostrzegali też niebezpieczeństwa płynące dla jednostki ze strony wspólnoty politycznej. Zagadnieniu stosunku transcendentalistów do instytucji państwa poświęcony jest czwarty rozdział niniejszej książki.

Transcendentaliści uważali, że wspólnota państwowa spełnia służebną rolę w stosunku do jednostek, które są wobec niej bytami pierwotnymi. Państwo powinno dbać o zapewnienie jak największej sfery wolności jednostki, dając jej możliwie dużą przestrzeń do samookreślenia. Funkcją państwa nie powinna być ingerencja w życie jednostek, lecz jedynie stwarzanie ogólnych ram egzystencji.

Co zatem należy czynić, gdy państwo zaczyna zbyt mocno ingerować w życie jednostek? Receptą może być, zdaniem transcendentalistów, nieposłuszeństwo wobec skorumpowanej władzy lub dobrowolne wycofanie się z życia publicznego, skierowanie się ku własnemu wnętrzu. Szczególne znaczenie ma tu zagadnienie sprzeciwu wobec władzy publicznej, które najpełniejszy wyraz znalazło w doktrynie obywatelskiego nieposłuszeństwa. Idea ta, wyrażona najpełniej w pismach Henry’ego Davida Thoreau, stała się inspiracją dla późniejszych myślicieli oraz praktyków politycznych.

Praktycznym aspektem działań amerykańskich transcendentalistów poświęcony jest rozdział piąty. Dwa kierunki ich działalności zdają się mieć istotne znaczenie. Po pierwsze, ich zaangażowanie w działalność amerykańskich abolicjonistów, a po drugie, rola jaką odegrali w ruchu na rzecz emancypacji kobiet.

Sprzeciw transcendentalistów wobec niewolnictwa był konsekwencją ich koncepcji natury ludzkiej, która zakładała równość wszystkich ludzi. Nie podzielali oni, w większości, przekonania o niższości ludności murzyńskiej. Proces angażowania się w działalność ruchów abolicjonistycznych był próbą wcielenia w życie głoszonych przez transcendentalistów ideałów. Ich działalność na rzecz wyzwolenia niewolników pokazuje także proces zmiany roli, jaką widzieli dla siebie transcendentaliści w społeczeństwie, przejście od bierności do aktywności w imię realizacji ideałów.

Podobny, choć mniej dramatyczny wydźwięk, miało zaangażowanie transcendentalistów w działalność ruchów emancypacyjnych kobiet. Popierali oni ideę równego statusu płci. Nie widzieli konieczności ograniczania roli kobiet do funkcji opiekunek ogniska domowego. Nie sprzeciwiali się działalności publicznej kobiet. Jednak ich wizja rodziny zdradza, że pogodzenie się z nowymi społecznymi rolami kobiet było nawet dla nich procesem trudnym i próbowali znaleźć rozwiązanie pośrednie pomiędzy modelem tradycyjnym a tym propagowanym przez ruchy emancypacyjne.

Ostatni rozdział książki poświęcony jest wpływowi amerykańskiego transcendentalizmu na dziewiętnasto- i dwudziestowieczną myśl społeczną i polityczną. Opis recepcji myśli nowoangielskich transcendentalistów zostanie ograniczony do kilku najistotniejszych nurtów. W Ameryce do spadkobierców transcendentalizmu zaliczyć można między innymi przedstawicieli pragmatyzmu oraz działaczy ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Dwaj najbardziej znani europejscy entuzjaści transcendentalizmu, obficie korzystający z dzieł Emersona, to Adam Mickiewicz i Friedrich Nietzsche. Wspomniana wcześniej doktryna obywatelskiego nieposłuszeństwa posłużyła Mahatmie Gandhiemu i Martinowi Lutherowi Kingowi jako podstawa do stworzenia własnego sposobu walki z państwem występującym przeciw własnym obywatelom. Charakterystyka ta ma na celu ukazanie, że refleksja amerykańskich transcendentalistów, mimo upływu czasu, nie straciła na aktualności.

Mam nadzieję, że scharakteryzowanie powyższych zagadnień pozwoliło możliwie systematycznie przedstawić myśl społeczno-polityczną amerykańskiego transcendentalizmu oraz pokazać znaczenie, jakie nowoangielscy idealiści przypisywali pojęciom wolności i samotności. Idee polityczne amerykańskiego transcendentalizmu to próba skonstruowania ideału relacji pomiędzy człowiekiem a wspólnotą, z którą jest on związany. Myśl nowoangielskich transcendentalistów, dzięki sile argumentacji oraz podjęciu najistotniejszych problemów obecnych w ówczesnym społeczeństwie amerykańskim, stanowiła niezwykle ważny głos w dyskusjach o kształcie Nowego Świata.

Znajomość refleksji społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu może pomóc w zrozumieniu ideologicznych korzeni współczesnych Stanów Zjednoczonych. Nowoangielski idealizm był bowiem pierwszym rdzeniem amerykańskim systemem filozoficznym. Pomimo widocznych wpływów kultury europejskiej oraz wschodniej, w centrum rozważań amerykańskich transcendentalistów znajdowały się problemy istotne dla ówczesnych obywa-

teli Stanów Zjednoczonych. Nowoangielski transcendentalizm był manifestem amerykańskiej oryginalności, nawoływaniem do intelektualnej samodzielności młodego społeczeństwa.

Ponadto amerykański transcendentalizm jest ruchem niezwykle inspirującym. Jego oddziaływanie wykracza poza terytorium Stanów Zjednoczonych. Wątki podejmowane przez amerykańskich transcendentalistów, takie jak potrzeba duchowości, problem zależności jednostki od dóbr materialnych czy uleganie schematom społecznym, są podejmowane także przez współczesnych myślicieli i intelektualistów. Doniosłość idei poruszanych przez nowoangielskich idealistów jest wciąż aktualna. Dlatego wydaje się, że znajomość ich myśli może pozwolić na nowo spojrzeć na wiele aktualnych problemów społeczno-politycznych.

ROZDZIAŁ I

Amerykański transcendentalizm

„To, co jest wśród nas powszechnie zwane transcendentalizmem, było idealizmem w momencie swych narodzin w roku 1842”

Ralph Waldo Emerson, *The Transcendentalist*

„Rzeczywiście jestem mistykiem, transcendentalistą i w dodatku naturalnym filozofem. Dziś myślę, że powinienem był powiedzieć im od razu, że jestem transcendentalistą. To byłby najkrótszy sposób na to, aby dać im znać, że nie rozumiem moich wywodów”

Henry David Thoreau, *Journal*

„Definiowanie transcendentalizmu – pisze Joel Myerson – przypomina łowienie kropli rtęci: są równie płynne i trudne do pochwycenia. (...) Bardzo liczni czytelnicy przy pierwszym spotkaniu z transcendentalistami doświadczają paraliżu hermeneutycznego, gdyż wkładają prawie całą swą energię w próby zdefiniowania tego ruchu, przez co zostaje im niewiele sił na radość i zrozumienie płynące z tej literatury. (...) Im dłużej ktoś obcuje z transcendentalizmem, tym pełniej zdaje sobie sprawę, że najbardziej swobodne definicje są tu najbardziej odpowiednimi”⁷. Rozwiązania powyższej trudności nie ułatwili sami transcendentaliści, którzy nie przedstawili żadnej spójnej definicji swojego ruchu⁸. Ruchu, który nie był w dodatku monolitem, lecz stanowił zbiór indywidualności, które równie wiele dzieliło co łączyło. W pewnym stopniu uprawnione jest twierdzenie, że tyle było transcendentalizmów, ilu transcendentalistów.

Jednakże, pomimo wspomnianych zastrzeżeń, można wyróżnić zagadnienia, wobec których przedstawiciele nowoangielskiego transcendentalizmu byli zgodni. Wspólnymi cechami ich myślenia były antropocentryzm oraz perfekcjonizm. Dla każdego z nich człowiek, obdarzony przez Boga częścią jego

⁷ J. Myerson, *Introduction*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. idem, Oxford–New York 2000, s. xxv.

⁸ Określenie „transcendentaliści” zostało nowoangielskim myślicielom narzucone przez ich licznych przeciwników.

doskonałości, stanowił najwyższą wartość. Człowiek znajdował się w centrum wszechświata, świadomy swojego związku z Absolutem oraz wynikających z tego wyzwań. Wszyscy pokładali wiarę w człowieka i jego zdolność nieustannego doskonalenia się dzięki własnym wysiłkom. Łączyła ich też wiara w potrzebę religii uwzględniającej specyficzną konstytucję jednostki ludzkiej, a także przekonanie o konieczności społecznych reform umożliwiających emancypację jednostki i uwolnienie drzemiącego w niej potencjału.

Zagadnienia te były wynikiem czasu i miejsca, w jakich narodził się nowoangielski idealizm, a do którego przylgnęło określenie transcendentalizm. Wspomniane zagadnienia nie pojawiły się w umysłach Ralpha Waldo Emersona i jego przyjaciół nagle. Stanowiły raczej wyraz ewolucji nowoangielskiej myśli, która podlegała na początku dziewiętnastego wieku dynamicznemu rozwojowi, związanemu z przemianami religijnymi oraz napływem nowych prądów filozoficznych i teologicznych ze Starego Świata.

Wpływy kulturalne i intelektualne, które legły u podstaw transcendentalizmu, współgrały ze współczesnymi tendencjami w sferze społecznej i politycznej. Pierwsza połowa dziewiętnastego wieku to okres gwałtownego rozwoju przemysłowego Stanów Zjednoczonych, którego głównym beneficjentem były stany północno-wschodnie. Prezydentura Andrew Jacksona przyniosła istotne zmiany w sferze politycznej, promując ideały demokratyczne współgrające z egalitarnymi poglądami transcendentalistów. Pierwsza połowa dziewiętnastego wieku to także czas zwiększonego zainteresowania naprawą społeczeństwa oraz prób poprawy sytuacji tych, którzy znajdowali się na dolnych szczeblach drabiny społecznej.

W tej specyficznej atmosferze narodził się transcendentalizm, stanowiący próbę odpowiedzi na najważniejsze dylematy epoki, będące wynikiem dynamicznego rozwoju amerykańskiego społeczeństwa. Celem niniejszego rozdziału będzie zarysowanie społecznych, ekonomicznych, politycznych oraz kulturalnych czynników towarzyszących narodzinom nowoangielskiego transcendentalizmu, wskazanie najważniejszych źródeł intelektualnych inspirujących rozwój tej filozofii oraz krótka charakterystyka Klubu Transcendentalnego.

Miejsce i czas

Nowoangielski transcendentalizm narodził się w okresie dynamicznego rozwoju młodego państwa, jakim były Stany Zjednoczone pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Był to okres formowania się instytucji społecznych i politycznych oraz przekształcania się systemu społecznego nowego państwa. Rozwój terytorialny Stanów Zjednoczonych i wiążące się z nim problemy polityczne i ekonomiczne spowodowały konieczność udzielenia odpowiedzi na pytanie o sposób życia w nowych i szybko zmieniających się warunkach. Demokracja jacksonowska postawiła przed amerykańskimi elitami wyzwanie związane z uwzględnieniem interesów grup, które dotychczas pozbawione

były realnego wpływu na politykę. Narastał problem niewolnictwa, który nie mógł nie znaleźć odzwierciedlenia w poglądach nowego pokolenia intelektualistów. Zmiany ekonomiczne powodowały zmiany struktury społecznej, co wiązało się z wytworzeniem nowej klasy społecznej – robotników. Model gospodarki agrarnej odchodził w przeszłość, nadchodziła epoka przemysłowa.

Wraz ze zmianami w sferze świadomości społecznej oraz w życiu kulturalnym dokonywały się przemiany polityczne. Nowe możliwości wymagały nowego człowieka, który zdolny byłby odpowiedzieć na wyzwania stawiane mu przez społeczeństwo. Człowieka aktywnego, dynamicznego, gotowego do ponoszenia ryzyka, ciągle uczącego się. Odpowiedzią na tego typu wyzwania był rozwój w dziedzinie edukacji, zarówno uniwersyteckiej, jak i tej kierowanej do „zwykłego” obywatela. Z Europy napływały nowe idee literackie, teatralne czy wreszcie teologiczne, które zmieniły oblicze Nowego Świata.

Tradycja republikańska. Zmiany w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku miały swoje źródło w wydarzeniach okresu wojny o niepodległość. Konsekwencją wojny stała się konieczność stworzenia tożsamości nowego państwa. Choć okres rewolucji i tworzenia podstaw ustrojowych Stanów Zjednoczonych ma dla genezy transcendentalizmu znaczenie drugorzędne, warto wskazać te elementy amerykańskiego republikanizmu, które zostały przez nowoangielskich myślicieli włączone, mniej lub bardziej świadomie, do ich systemu filozoficznego⁹.

Cel rewolucyjnych przemian został określony w *Deklaracji Niepodległości* z 4 lipca 1776 roku, naszkicowanej przez Thomasa Jeffersona¹⁰. W deklaracji zawarte były wartości, na których miało oprzeć się społeczeństwo i państwo amerykańskie. Prawo do życia, wolności i poszukiwania szczęścia stanowiły podstawę nowego ładu. Zapewnienie człowiekowi możliwości realizacji tych wartości należało do obowiązków społeczeństwa i państwa. Transcendentaliści pisali o tym obowiązku, odwołując się właśnie do *Deklaracji Niepodległości*.

Amerykański republikanizm wyrastał z wielu źródeł. Można się w nim doszukać wpływów myśli antycznej oraz renesansowej. Znaczenie dla jego rozwoju miał także angielski republikanizm oraz idee szkockiego oświecenia. Nie był jednak amerykański republikanizm prostym przeniesieniem klasycznych idei na grunt amerykański. Tradycja republikańska została poddana krytyce, a ideały przystosowane do realiów tworzącego się państwa i społeczeństwa.

„Osiemnastowieczna Ameryka – jak to sobie wyobrażali Ojcowie Założyciele – ponowiła – pisze Stanisław Filipowicz – eksperyment, który jest w istocie najchwalebniejszym powołaniem politycznego rozumu, eksperyment mający umoż-

⁹ Zwięzłą charakterystykę procesu kształtowania się amerykańskiego republikanizmu można znaleźć w: A.J. Beitzinger, *History of American Political Thought*, New York–Toronto 1972, s. 173–310 oraz W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1983, s. 95–166. Vide: S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków–Warszawa 1997.

¹⁰ Thomas Jefferson, o czym będzie jeszcze wspomniane, był najczęściej przywoływanym przez transcendentalistów Ojcem Założycielem.

liwić przekształcenie państwa w rzecz wspólną, powiązanie szczęścia jednostek z *public happiness*, a więc szczęściem publicznym, co oznaczałoby likwidację rozdarcia pomiędzy interesem prywatnym i publicznym, a w konsekwencji umożliwiałoby powiązanie władzy z wolnością i sprawiedliwością, nie zaś z przemocą i wyzyskiem, jak to było w przeszłości”¹¹. Ustrój polityczny nowego państwa miał umożliwić integrację indywidualnych celów z celami wspólnoty, a przez to zapewnić harmonijny rozwój społeczeństwa. Miał też stworzyć przestrzeń, w której jednostki, kierując się dobrem wspólnym, realizowałyby swoją wolność.

Cele, jakie postawili przed społeczeństwem Ojcowie Założyciele, były optymistyczne, jednak nie należy sądzić, że nie dostrzegali oni trudności w ich realizacji. Dwie kwestie wydają się tu być szczególnie istotne. Pierwszym czynnikiem, który niepokoił amerykańskich myślicieli, była natura ludzka. Czy człowiek, który w swoich działaniach kieruje się własnym interesem, będzie zdolny do działania w imię dobra ogółu? Podstawowym zadaniem republiki było pogodzenie tego co partykularne, z tym co ogólne. Republika miała umożliwić „nieustanne negocjowanie warunków powszechnej zgody”¹². Sfera publiczna miała zatem ograniczyć jednostkową samowolę na rzecz zgody co do dobra wspólnego.

Druga kwestia była bezpośrednio związana ze sprawowaniem władzy. Ojcowie Założyciele obawiali się, że władza będzie korumpować jednostki, skłonne w pierwszej kolejności zaspokajać swoje interesy. Samolubną jednostkę może ograniczać tylko inna jednostka. Stąd przekonanie Ojców Założycieli o potrzebie wzajemnego ograniczania się władz w imię zabezpieczenia interesów wspólnoty oraz wolności i szczęścia jednostek. „Gdyby ludzie byli aniołami, żaden rząd nie byłby potrzebny, gdyby to aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby potrzebna żadna ani wewnętrzna, ani zewnętrzna kontrola”¹³ – podsumowywał James Madison.

Amerykańscy transcendentaliści powrócą w swoich rozważaniach do wspomnianych powyżej kwestii. Do czasu narodzin nowoangielskiego idealizmu problemy te stały się częścią politycznej tradycji młodego społeczeństwa Stanów Zjednoczonych, a partia federalistyczna, wyrosła z działalności części Ojców Założycieli, już nie istniała. System polityczny uległ znaczącym przemianom. W Nowej Anglii w latach dwudziestych i trzydziestych konkurowały ze sobą dwie partie: wigów i demokratów i to głoszone przez nie wartości były oceniane przez transcendentalistów¹⁴.

¹¹ S. Filipowicz, *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego projektu republikańskiego*, w: S. Filipowicz, N. Gładziuk, S. Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, Warszawa 1995, s. 49–50.

¹² Ibidem, s. 58.

¹³ J. Madison, *Federalista nr 51*, w: *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, wyb., oprac. i wstęp W. Osiatyński, przeł. A. Jaraczewski, Warszawa 1977, s. 431.

¹⁴ Podstawowe cechy filozofii politycznej wigów i demokratów, do których odnosili się w swej twórczości amerykańscy transcendentaliści, zostaną przedstawione w rozdziale czwartym.

Rozwój terytorialny. Czynnikiem istotnym dla rozwoju amerykańskiej świadomości był gwałtowny rozwój terytorialny państwa. „W ciągu sześćdziesięciu pięciu lat, które upłynęły od końca amerykańskiej wojny o niepodległość do końca wojny z Meksykiem, tysiące obywateli Stanów Zjednoczonych wzięły udział w jednej z największych i najszybszych migracji ludności w historii świata”¹⁵. U podstaw tego rozwoju legło przeświadczenie o nadchodzącym kryzysie demograficznym, którego przyczyną był fakt w miarę pełnego zasiedlenia najkorzystniejszych z ekonomicznego punktu widzenia terenów na ziemiach trzynastu kolonii tworzących nowe państwo. Obawy te wzmacniał także fakt podwajania się co dwadzieścia lat populacji Stanów Zjednoczonych. Jakkolwiek przesadzone były obawy demograficzne ówczesnych mieszkańców, stanowiły one ważny element determinujący poszukiwanie nowych terenów pod osadnictwo.

Jeszcze ważniejszym czynnikiem przesądzającym o zasiedlaniu nowych terytoriów były względy ekonomiczne, a także polityczne. O ekspansji decydowały potrzeba ziemi oraz chęć zabezpieczenia szlaków handlowych. Ważnym czynnikiem ułatwiającym rozrost młodego państwa była słabość ościennych kolonii, na przykład hiszpańskich.

Tempo, w jakim rozszerzało się terytorium Stanów Zjednoczonych, było imponujące. „Zakup Luizjany w 1803 roku powiększył terytorium o większość przestrzeni położonej pomiędzy Mississipi a Górą Skalistymi. Pomiędzy 1804 a 1806 rokiem Lewis i Clark zbadali Północny Zachód od Mississipi po Pacyfik. W roku 1806 Zebulon Pike odbył podróż przez Południowy Zachód do Nowego Meksyku i Mexico City. W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku kupcy przewozili towary szlakiem Santa Fe. Pierwsza amerykańska osada w kontrolowanym wtedy przez Meksyk Teksasie została założona w roku 1821. Następnie Amerykanie licznie przenosili się do Teksasu, aż do roku 1830, kiedy Meksyk uchwalił surowsze prawo imigracyjne. Kalifornia i Oregon zostały zbadane w latach dwudziestych. W 1826 roku Jedediah Strong Smith poprowadził ekspedycję do meksykańskiej Kalifornii. Oregon, będący pod wspólną kontrolą Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, został zbadany w końcu lat dwudziestych, a zasiedlony w latach czterdziestych i pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku. Mit złota przyciągał tysiące osób na Zachód, do Kalifornii (od roku 1848), do Kolorado i Nevady (od 1859), do Idaho (od 1860) oraz do Montany (od 1862)”¹⁶.

Gwałtowne rozszerzanie terytorium Stanów Zjednoczonych poprzez przyłączanie nowych stanów groziło zachwianiem delikatnej równowagi pomiędzy liczbą stanów niewolniczych oraz tych, w których niewolnictwo było zakazane.

¹⁵ A.R.L. Cayton, *Amerykańska ekspansja terytorialna w latach 1783–1848*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, s. 175. Artykuł ten stanowi podstawę poniższej charakterystyki amerykańskiego rozwoju terytorialnego w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku.

¹⁶ L.P. Wilson, *Thoreau, Emerson, and Transcendentalism*, Foster City–Chicago–Indianapolis–New York 2000, s. 15.

W Senacie liczba senatorów ze stanów wolnych powinna równać się liczbie senatorów ze stanów niewolniczych. Przyjmowanie nowych stanów było z tego względu procesem skomplikowanym. Żadna ze stron nie chciała zaburzenia balansu na korzyść drugiej. Potrzeba zachowania tej równowagi legła u podstaw kompromisu Missouri z 1820 roku¹⁷. Ten pomysł nie rozwiązywał jednak problemu, przedłużając jedynie stan niepewności. Kiedy w 1854 roku, przy okazji aneksji stanu Nebraska, odwołano kompromis z Missouri jako sprzeczny z ustawą z 1850 roku o nieinterwencji Kongresu w sprawy niewolnictwa na terenie poszczególnych stanów, rozwiązanie sporu na drodze politycznej stało się jeszcze bardziej wątpliwe.

Ważnym i kontrowersyjnym momentem w rozwoju terytorialnym Stanów Zjednoczonych było przyłączenie Teksasu, które doprowadziło w 1846 roku do wojny z Meksykiem¹⁸. Podzieliła ona społeczeństwo amerykańskie: przeciwnicy postrzegali wojnę jedynie jako źródło potencjalnego poparcia dla prezydenta Jamesa K. Polka; ekspansjoniści popierali zdecydowane działania prezydenta. Transcendentaliści, a zwłaszcza Henry David Thoreau, potępiali wojnę, której nie przyświecały żadne szczytne cele.

Rozwojowi terytorialnemu Stanów Zjednoczonych towarzyszyły też znaczące przemiany mentalności. „Ameryka stała się – w dosłownym i przenośnym sensie – «otwartym» społeczeństwem. Otwartym fizycznie – dla nowo napływających mas imigrantów z Europy oraz dla pionierów i osadników posuwających się przez całe stulecie na zachód. Otwartym społecznie – gdyż obfitość ziemi i bogactw naturalnych, brak pozostałości sztywnych struktur feudalnych i rozwijający się przemysł oferowały olbrzymiej liczbie obywateli niespotykane nigdzie indziej szanse awansu ekonomicznego i społecznego. I wreszcie, otwartym politycznie – gdyż sama możliwość swobodnego decydowania przez każdego o swoim losie zmuszała do demokratyzacji instytucji politycznych, brak zaś ścisłej, dziedzicznej hierarchii i możliwość awansu demokratyzowały stosunki między ludźmi”¹⁹. Nowa, demokratyczna mentalność szczególnie dobrze kształtowała się na terytoriach zachodnich, gdzie rozwijało się osadnictwo. Na tych ziemiach aparat przymusu nie działał w sposób doskonały, toteż ludność sama musiała zadbać o własne bezpieczeństwo. Zmuszało to osadników do „brania władzy we własne ręce” w celu zapewnienia sobie ochrony i realizacji własnych interesów. Samorządy lokalne miały tam znacznie większe znaczenie dla obywateli niż odległy rząd w Waszyngtonie.

Tendencje demokratyczne obecne były nie tylko na nowych terytoriach. Stany wschodnie także przeżywały okres demokratycznych impulsów.

¹⁷ Kompromis dotyczył charakteru stanu Missouri. Przyjęcie do Unii niewolniczego stanu Missouri zagroziłoby równowadze politycznej pomiędzy stanami wolnymi a niewolnymi. W związku z tym utworzono stan Maine, w którym niewolnictwo było zakazane. Dzięki temu równowaga została zachowana.

¹⁸ Zwięzły rys historii sporu o Teksas vide: *The American People. Creating Nation and a Society*, ed. G.B. Nash, J.R. Jeffrey et al., New York 2000, s. 334–337.

¹⁹ W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli...*, s. 133.

Legislatury stanowe rozszerzały zakres praw politycznych. Zwiększała się liczba stanowisk obieralnych. Rozwój świadomości społecznej powodował wzrost zainteresowania sprawami publicznymi.

Demokracja jacksonowska. Amerykański transcendentalizm rodził się także pod wpływem narastających w życiu politycznym ówczesnych Stanów Zjednoczonych tendencji demokratycznych, których uosobieniem stał się okres prezydentury Andrew Jacksona oraz jego następców wywodzących się z obozu demokratycznego. Ten, jak go nazywano, „ludowy prezydent” pragnął nowej formuły dla życia politycznego w Stanach Zjednoczonych. Wiktor Osiatyński stwierdza, że „podstawowym założeniem całej demokracji jacksonowskiej była zasada suwerenności ludu”, która obejmowała „wszystkich – plantatorów i prostych robotników, właścicieli fabryk i robotników”²⁰. Zrywała ona z przeświadczeniem o konieczności posiadania specjalnych zdolności, by móc orientować się w zagadnieniach politycznych. Orientację taką posiadał każdy człowiek, niezależnie od statusu społecznego. Każdy powinien mieć możliwość decydowania w sprawach politycznych.

Poglądy demokratów, przyznające każdemu człowiekowi prawo do sprawowania funkcji publicznych, budziły zaniepokojenie w szeregach Partii Wigów. Jej członkowie uważali, iż sprawowanie funkcji publicznych wymaga specjalnych uzdolnień, które posiadają tylko nieliczni.

Administracja Jacksona dążyła do zmiany zastanej kondycji życia publicznego oraz systemu rządzenia. Jej celem było wykorzenienie niedemokratycznego i przeżartego korupcją schematu obejmowania stanowisk publicznych. Czas był usunąć niekompetentnych a zasiedziałych urzędników i zastąpić ich ludźmi godnymi zaufania. Piastowanie stanowisk nie było, zdaniem Jacksona, zadaniem na tyle skomplikowanym, by nie mogli tego robić „zwykli” ludzie. Niestety zamiar uzdrowienia kadry publicznej nie w pełni powiódł się Jacksonowi. Na początku kadencji usunął on część urzędników, zastępując ich nowymi, pochodzącymi z partii demokratycznej. Nie byli oni jednak lepsi od poprzedników. Taka rotacja urzędników weszła na stałe do amerykańskiej kultury politycznej jako „system łupów”²¹.

Także Sąd Najwyższy stał się celem ataku ze strony prezydenta Jacksona. Twierdził on, że urząd prezydencki, obsadzany w drodze wyborów, nie powinien podlegać orzecznictwu sądowemu. Starcie zostało rozstrzygnięte na korzyść sądu. Większy sukces odniósł Jackson w konfrontacji z Kongresem, znacznie rozszerzając interpretację uprawnienia stosowania przez prezydenta weta wobec postanowień Kongresu.

²⁰ Ibidem, s. 173. A.M. Schlesinger Jr. charakteryzował znaczenie okresu jacksonowskiego następująco: „demokracja Jacksonowska stanowiła raczej drugą, w przypadku Ameryki, fazę tych trwałych zmagających się społecznością biznesu a resztą społeczeństwa, które są gwarantem wolności w liberalnym państwie kapitalistycznym”. Vide: A.M. Schlesinger Jr., *The Age of Jackson*, London 1947, s. 307.

²¹ Vide: R.V. Remini, *Nacjonalizm, partykularyzm i rozwój demokracji*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, s. 158–159.

Niestety prezydentura Jacksona miała też swoje ciemne strony, o których nie można zapomnieć, zwłaszcza w świetle haseł dotyczących równego dostępu obywateli do praw politycznych. Za Jacksona do kategorii obywateli nie zaliczały się kobiety, nie było w niej również ludności murzyńskiej oraz Indian. Z jego wypowiedzi nie wynikało nawet, że chciałby zmienić tę sytuację. Polityka Jacksona wobec rdzennych mieszkańców Ameryki była mieszanką oszustw i okrucieństwa. To za jego prezydentury przyjęto w 1830 roku *Indian Removal Act*, dzięki któremu możliwe było usuwanie Indian z ich ziem w stanach południowych.

Demokracja jacksonowska nie wzbudzała zbyt wielu emocji w gronie transcendentalistów. Większość z nich nie angażowała się w bieżące działania polityczne. Aktywnymi zwolennikami demokracji jacksonowskiej wśród transcendentalistów byli tylko Orestes Augustus Brownson, aktywny członek partii demokratycznej, i George Bancroft. Występowały jednak pewne punkty zbieżne w poglądach transcendentalistów i demokratów. Jak pisze Arthur M. Schlesinger Jr.: „w oczach Bancrofta i Brownsona Jacksoniści toczyli na polu polityki taką samą walkę przeciwko martwej filozofii Johna Locke’a, jaką na polu religii toczyli transcendentaliści. Demokraci i transcendentaliści zgodnie popierali prymat wolnego umysłu wobec wymogów przeszłości oraz instytucji. Łączyła ich żywa wiara w uczciwość i doskonałość człowieka. Jedni i drudzy głosili ideał polegania na samym sobie. Jedni i drudzy odrzucali pretensje uprzywilejowanych grup do pośredniczenia pomiędzy człowiekiem a prawdą. Jedni i drudzy dążyli do zakorzenienia człowieka bezpośrednio w podłożu jego instynktów, do uczynienia go odpowiedzialnym jedynie przed sobą samym i przed Bogiem”²².

Pozostali transcendentaliści odnosili się do demokracji jacksonowskiej z większą rezerwą. Filozofia transcendentalistów, pomimo wspomnianych wyżej podobieństw do demokracji jacksonowskiej, była nacechowana silnym indywidualizmem. Można stwierdzić, że charakteryzowała ich niewiara w możliwość instytucjonalnej reformy człowieka. Nie akceptowali ideologii, które zakładały konieczność wspólnych, zinstytucjonalizowanych działań dla dobra ogółu. Ralph Waldo Emerson czy Henry David Thoreau wierzyli, że jedyną drogą do reformy społeczeństwa jest uprzednia reforma jednostek.

Faktem pozostaje jednak pewne podobieństwo ideałów cechujących oba obozy. Transcendentaliści, pomimo swojego indywidualizmu, byli baczniymi obserwatorami otaczającego ich świata i musieli określić swe wobec niego stanowisko, które pokrywało się czasami z ideałami demokratów. Równość wszystkich ludzi, wiara w to, że potencjalnie każdy człowiek może realizować swoje cele życiowe były ideałami demokratów i transcendentalistów. Poglądy demokratów stawały się w latach trzydziestych coraz bardziej popularne w Nowej Anglii, co nie mogło pozostać niezauważone przez transcendentalistów²³.

²² A.M. Schlesinger Jr., *The Age of Jackson*, s. 381.

²³ Szerzej o stosunku transcendentalistów do ideałów prezentowanych przez demokratów piszę w rozdziale czwartym.

Przemiany ekonomiczne. Ważnym czynnikiem towarzyszącym przemianom politycznym był dynamiczny rozwój gospodarczy młodego państwa²⁴. Przejawiał się on zarówno w zmianach sposobu gospodarowania, jak i w rozwoju infrastruktury transportowej i przemysłowej.

Szybki rozwój rolnictwa stał się możliwy dzięki postępującemu rozrostowi terytorialnemu Stanów Zjednoczonych. Nowe państwo nie mogło narzekać na brak ziemi do zagospodarowania. Jednocześnie napływ imigrantów z Europy oraz własne osadnictwo powodowały dynamiczny wzrost liczby gospodarstw rolnych na terenach stanów zachodnich. Tymczasem na południu znakomicie rozwijały się, dzięki dużemu popytowi w Wielkiej Brytanii, plantacje bawełny. Wzrost produkcji tego surowca był możliwy dzięki nowoczesnym technikom obróbki bawełny, w czym specjalizował się stan Massachusetts²⁵. Rozwój tych plantacji możliwy był także dzięki wykorzystaniu niewolników jako podstawowej siły roboczej.

Pozytywny wpływ na rozwój amerykańskiej gospodarki miało doskonalenie się sieci transportowej, poszerzanej systematycznie przez prywatnych przedsiębiorców, wspieranych przez władze stanowe i federalne. Rozwój ten przebiegał dwutorowo. Lata 1820–1848 to okres wzrostu znaczenia transportu rzeczno-ego. Możliwości rozwoju tego typu transportu sprzyjała także rozbudowa sieci kanałów usprawniających połączenia rzeczne. Jednocześnie trwał dynamiczny rozrost kolei, środka transportu postrzeganego jako bardziej pewny od rzeczno-ego. Nie należy także zapominać o rozbudowie floty morskiej, dzięki której możliwa była wymiana handlowa z Europą.

Rozwój sieci transportowej miał pozytywny wpływ na przemysł oraz handel. Rozbudowa przemysłu tekstylnego była wynikiem wzrostu zapotrzebowania na bawełnę zarówno na rynkach krajowych, jak i europejskich. Ten przemysł rozwijał się najszybciej na terytorium stanów północnych. Nowe możliwości transportu surowców wpłynęły także na wzrost znaczenia przemysłu metalurgicznego. Rozwój hutnictwa pociągnął za sobą z kolei zwiększenie skali przemysłu wydobywczego. Zapotrzebowanie na węgiel wzrosło kilkukrotnie. Rozwój przemysłu oznaczał zmiany w sposobie pracy, który podlegał standaryzacji wymuszanej obsługą zaawansowanych technicznie maszyn.

Rozwój gospodarczy Stanów Zjednoczonych miał też pozytywny wpływ na ewolucję systemu bankowego. Rozbudowa infrastruktury wymagała dużych nakładów finansowych. Stymulowało to tworzenie się instytucji mogących zaspokoić rosnące potrzeby finansowe przedsiębiorców.

²⁴ Poniższa zwięzła analiza zmian ekonomicznych w Ameryce pierwszej połowy dziewiętnastego wieku powstała w oparciu o: H.N. Scheiber, *Rozwój gospodarki amerykańskiej w latach 1789–1848*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, s. 229–266 oraz *The American People...*, s. 251–275.

²⁵ Stąd niechęć bostońskich elit, żyjących z obróbki bawełny, do ruchów abolicjonistycznych, zagrażających, ich zdaniem, rozwojowi plantacji na południu.

Czynnikiem stymulującym boom ekonomiczny było także odkrycie złóż złota w Kalifornii. Gorączka złota sprzyjała rozwojowi ekonomicznemu regionu, powodując rozbudowę miast oraz infrastruktury transportowej.

Gospodarka amerykańska w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku odznaczała się stałą tendencją wzrostową, przerywaną pomniejszymi kryzysami gospodarczymi, które nie zablokowały jednak głównego trendu. Ów wzrost spowodował także zmiany w mentalności społecznej oraz pojawienie się nowej grupy społecznej – robotników przemysłowych.

Przemiany społeczne. Pomimo postępów w demokratyzacji życia społecznego i politycznego oraz polepszających się warunków ekonomicznych istniały na terytorium Stanów Zjednoczonych grupy społeczne, które nie mogły w pełni lub wcale korzystać z efektów tych przemian. Do tych grup należy zaliczyć ludność murzyńską, rdzennych Amerykanów oraz kobiety, a także wyodrębniający się proletariatus, ponadto osoby społecznie upośledzone.

Odpowiedzią na ich sytuację było powstanie licznych stowarzyszeń, mających na celu poprawę losu tych grup. Henry Steele Commager pisał o tym okresie: „był to czas powszechnych reform; czas, kiedy każdy napotkany człowiek mógł na poczekaniu nakreślić obraz nowego społeczeństwa lub nowego sposobu rządzenia; czas wielkiej nadziei i bezgranicznego niezadowolenia”²⁶. Choć nie wszyscy ówczesni Amerykanie byli reformatorami, to jednak nowoczesne ruchy zmieniły w dużym stopniu oblicze Ameryki.

Ważnym czynnikiem motywującym powstawanie stowarzyszeń reformatorskich były, poza przyczynami humanitarnymi, przekonania religijne. Liberalizacja w dziedzinie religii, pozwoliła na nowo zdefiniować naturę ludzką i dostrzec w niej możliwość oraz skłonność do rozwoju i samodoskonalenia. W pewnym stopniu do rozwoju ruchów reformatorskich przyczyniły się także hasła demokracji jacksonowskiej, choć związek ten był raczej luźny. Tym, co łączyło ruchy reformatorskie z demokratami, była niechęć do konserwatywnych elit, które ograniczały możliwość dokonywania postępowych zmian społecznych.

Stowarzyszenia reformatorskie powoływano w celu rozwiązania bardzo różnych problemów. Często jedną kwestią społeczną zajmowało się wiele ugrupowań, między którymi współpraca układała się rozmaicie. Ważnym nurtem reformatorskim był ruch abolicjonistyczny, postulujący rozwiązanie kwestii niewolnictwa. Utworzone w 1816 roku Amerykańskie Towarzystwo Kolonizacyjne (*American Colonization Society*) uważało, że problem ten może zostać rozwiązany przez wysiedlenie uwolnionej ludności murzyńskiej poza granice Stanów Zjednoczonych. Z kolei powstałe w 1833 roku Amerykańskie Stowarzyszenie Antyniewolnicze (*American Anti-Slavery Society*) domagało się zniesienia niewolnictwa i nadania ludności czarnej statusu obywateli.

²⁶ H.S. Commager, *The Era of Reform, 1830–1860*, cyt za: L.C. Perry, *Era ruchów reformatorskich*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, s. 295. Vide: J.L. Thomas, *Romantic Reform in America, 1815–1865*, „*American Quarterly*” 1965, Winter, Vol. 17, No. 4, s. 656–681.

Innym przykładem stowarzyszenia reformatorskiego było Amerykańskie Towarzystwo Trzeźwości (*American Temperance Society*), które postulowało początkowo umiarkowanie w spożywaniu napojów alkoholowych. Z czasem zaczęło propagować ideał abstynencji. Amerykańskie Stowarzyszenie Pacyfistyczne (*American Peace Society*) głosiło idee antywojenne. Elementem działalności reformatorskiej stało się także tworzenie komun, w których nowa organizacja życia społecznego i ekonomicznego miała pozwolić ludziom żyć w harmonii. Rozwinęły się programy pomocy dla bezdomnych, sierot, więźniów, mające na celu poprawę ich warunków życia, a w przypadku tych ostatnich dodatkowo stworzenie szans na powrót do społeczeństwa.

Działalność ruchów reformatorskich przyczyniła się do częściowego rozwiązania problemów społecznych dziewiętnastowiecznych Stanów Zjednoczonych. Ruch abolicjonistyczny odegrał ważną rolę w procesie upadku instytucji niewolnictwa. Transcendentaliści, żyjący w epoce reform, nie pozostali jedynie biernymi obserwatorami. George Ripley i Amos Bronson Alcott założyli własne wspólnoty w nadziei na lepszą organizację życia społecznego. Niemal wszyscy byli zwolennikami abolicjonizmu. Ruch na rzecz równego statusu kobiet znalazł wsparcie w pismach Margaret Fuller.

Nowe prądy kulturalne i edukacja. Ożywienie intelektualne społeczeństwa Nowej Anglii było możliwe między innymi dzięki napływowi nowych prądów intelektualnych ze Starego Świata. Wygaśnięcie konfliktów pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a europejskimi mocarstwami kolonialnymi stworzyło możliwość swobodnego podróżowania pomiędzy kontynentami. Celem amerykańskich pielgrzymek była przede wszystkim Anglia, a w dalszej kolejności Włochy oraz Niemcy. Podróże umożliwiły swobodniejszą wymianę naukową pomiędzy USA a krajami europejskimi. Studia na europejskich uniwersytetach stawały się powszechne w elitach naukowych stanów północnych.

Dla narodzin ruchu transcendentalnego największe znaczenie miały napływające z Wielkiej Brytanii oraz Niemiec doktryny romantyczne i idealistyczne. Ważną rolę we wznieceniu nowoangielskiego fermentu intelektualnego odegrały też teologiczne poglądy napływające z Niemiec, podważające unitariańskie dociekania teologiczne oparte na naukach Locke'a oraz filozofów szkockiego oświecenia. Otwierały one pole dla idealistycznych dociekań.

Podróże, zwiększające się zapotrzebowanie na wiedzę, napływ coraz większej liczby książek i czasopism naukowych, stworzyły konieczność rozbudowy systemu szkolnictwa. Zmiany były odpowiedzią na potrzebę ukształtowania nowego człowieka, gotowego do życia w młodym państwie amerykańskim. Szkoły nie podlegały nadzorowi władz. Najszybciej szkolnictwo rozwijało się w Nowej Anglii, gdzie powstała największa liczba szkół elementarnych, a także średnich²⁷. Rozwój przeżywał także Uniwersytet Harvarda, będący głównym miejscem studiów młodzieży nowoangielskiej, wywodzącej się z elit.

²⁷ Vide: M.J. Rozbicki, *Kultura okresu rewolucji i wczesnej republiki*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, s. 126–127.

Przejęcie władzy na Harvardzie przez unitarian przyczyniło się do rozwoju myśli naukowej oraz poszerzenia zakresu badań.

Oprócz rozrostu systemu szkolnictwa ważną rolę odgrywał rozwój prywatnych bibliotek, które umożliwiały bostońskiej arystokracji łatwy dostęp do literackich, filozoficznych czy naukowych nowinek. Doskonałym przykładem realizacji tego zapotrzebowania było utworzenie przez Anthology Society, w Bostonie, w roku 1807, instytucji o nazwie *The Boston Athenaeum*. Poza oczywistym celem, jakim było podkreślenie pozycji materialnej jej członków, spełniało ono trzy ważne funkcje społeczne: miało „zachęcać użytkowników do rozwoju moralnych oraz intelektualnych cech sprzyjających społecznej stabilności; pobudzać poczucie identyfikacji, tożsamości oraz solidarności wśród jego mecenasów; oraz ułatwiać sukces zawodowy właścicieli i ich rodzin”²⁸. Korzyści z członkostwa w *Athenaeum* były różne, począwszy od spotkań towarzyskich, poprzez możliwość doskonalenia zawodowego dzięki obfitym zbiorom książek i czasopism znajdujących się w bibliotece, po prowadzenie profesjonalnych badań naukowych, zwłaszcza w dziedzinie historii.

Athenaeum spełniało dobrze swoje funkcje jako miejsce spotkań i studiów bostońskiej elity. Wkład biblioteki w intelektualny rozwój Bostonu byłby zapewne większy, gdyby jej zbiory udostępniono szerszej zbiorowości, a nie tylko grupie bogaczy. *Athenaeum* pozostało ważnym miejscem na intelektualnej mapie Bostonu do lat pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, do czasu, gdy rozwój tanich wydawnictw książkowych oraz dostęp do publicznych bibliotek zmniejszyły jego znaczenie. *Athenaeum* istnieje do dziś, przechowując cenne zbiory literackie.

Formą reakcji na zwiększony popyt na wiedzę było wykształcenie się instytucji liceum (*Lyceum*)²⁹. Licea służyły wzajemnej edukacji członków wspólnoty. Idea ta szybko rozprzestrzeniła się, stając się ważnym elementem dziewiętnastowiecznej kultury amerykańskiej. Popularność instytucji liceum doprowadziła do wykształcenia się grupy profesjonalnych nauczycieli, dla których wykłady stały się głównym źródłem dochodów.

Carl Bode twierdzi, że licea miały duże znaczenie dla kształtowania się literackiej kultury w Ameryce. Przede wszystkim dlatego iż wykłady w liceum dawały możliwość zarobkowania ówczesnym pisarzom. Umożliwiały przedstawianie esejów, opowiadań czy książek, jeszcze przed ich publikacją, potencjalnym odbiorcom. Spotkania z publicznością stanowiły także formę reklamy, dzięki której nazwisko autora stawało się bardziej znane czytelnikom. Największe korzyści z tej formy edukacji odnosili eseiści, czego najlepszym przykładem są teksty Emersona³⁰. Konieczność publicznej prezentacji

²⁸ R. Story, *Class and Culture in Boston: The Athenaeum, 1807–1860*, „American Quarterly” 1975, May, Vol. 27, No. 2, s. 190.

²⁹ Poniższa charakterystyka liceum oraz jego wpływu na rozwój umysłowości i literatury amerykańskiej powstała w oparciu o: C. Bode, *The Sound of American Literature a Century Ago*, „Proceedings of the British Academy” 1961, Vol. 47, s. 97–112.

³⁰ Dwa tomy *Esejów* Emersona, wydane odpowiednio w 1841 i 1844 roku, powstały w oparciu o odczyty wygłaszane wcześniej w liceach. Vide: ibidem, s. 103.

wymuszała stosowanie języka zrozumiałego dla słuchaczy, którzy nie musieli być obcy z wiedzą literacką czy filozoficzną. Emerson wprowadzał w tekstach wygłoszonych wystąpień zmiany, przekształcając je w eseje znane współczesnym czytelnikom. Wykłady w liceach stanowiły także ważny element działalności innych transcendentalistów, na przykład Henry'ego Davida Thoreau, którego najsłynniejszy esej – *Obywatelskie nieposłuszeństwo* – zaistniał pierwotnie jako wykład.

Zmiany zapoczątkowane w dziewiętnastym wieku przyniosły także nowości w sferze kultury. Sztuka przestała być kojarzona z próżnością. Dostrzeżono jej pozytywną rolę. Teatr nie był, jak w purytańskiej Nowej Anglii, postrzegany jako bezwartościowa rozrywka odciągająca ludzi od pracy i spraw duchowych³¹. Dzięki tanim wydawnictwom rozwijał się rynek czytelniczy. Dużą popularnością cieszyły się relacje o przygodach białych uprowadzonych przez Indian oraz opisy dalekich podróży. Rozwijał się także rynek prasowy, opierający się na brytyjskich wzorcach. Popularną formą literatury była ulotka.

Pierwsza połowa dziewiętnastego wieku wiąże się także z gwałtownym rozwojem rodzimej literatury. Tematem dzieł literackich coraz częściej stawała się Ameryka i życie ludzi próbujących zbudować swoją „ziemię obiecaną”. Wzrosło zainteresowanie kulturą rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej, która stała się inspiracją dla dzieł literackich. Najlepszym przykładem tego zjawiska jest cykl powieści o przygodach Nathaniela Bumpo autorstwa Jamesa Fenimore'a Coopera. Pisarze próbowali także rozliczyć się z purytańskim dziedzictwem Nowej Anglii, czego przykładem jest powieść Nathaniela Hawthorne'a *Szkarłatna litera*. Wątki podróżnicze, popularne wśród czytelników, eksponował w swojej twórczości Herman Melville. Uosobieniem romantycznego poety, a jednocześnie piewcą ładu demokratycznego, stał się nowojorski poeta Walt Whitman. Klasyczną pozycją literatury amerykańskiej stały się też opowiadania grozy Edgara Allana Poe³².

Boston i Concord. Szczególne miejsce na intelektualnej mapie dziewiętnastowiecznych Stanów Zjednoczonych zajmowały dwa miejsca: Boston i położone kilka mil od niego miasteczko Concord. Boston, jedno z największych miast Stanów Zjednoczonych, był miejscem, w którym toczyło się burzliwe życie intelektualne oraz polityczne. To tutaj kształcił studentów jeden z najlepszych amerykańskich uniwersytetów, w którym nauki pobierali także transcendentaliści. „Spośród wszystkich miast Unii – pisał Orestes Augustus Brownson – Boston jest tym, w którym myśl jest najbardziej swobodna i śmiała, a kwestia

³¹ O sytuacji teatru w kolonialnej Ameryce pisze T. Pyzik w: *Dyskusje o dramacie i teatrze w okresie kolonialnym*, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. eadem, Katowice 2001, s. 9–22.

³² Szerzej o literaturze amerykańskiej vide: A. Kopcewicz, M. Sienicka, *Historia literatury Stanów Zjednoczonych w zarysie. Wiek XVII–XIX*, Warszawa 1973, s. 150–297 oraz M.J. Rozbicki, *Kultura okresu rewolucji...*, s. 130–140. Sylwetki pisarzy amerykańskich tworzących w opisywanym okresie można znaleźć w: I. Szlanszok, *Literatura amerykańska. Przegląd pisarzy od wieku XVI do czasów współczesnych*, Chicago–Warszawa 2001, s. 61–197.

postępu znajduje najgorętszych i najbardziej świątłych zwolenników. Wolno mi to powiedzieć, gdyż nie jestem Bostończykiem. Wiem, że Boston bywa nazywany miastem arystokracji, a demokracja to słowo, do którego żywi się tam niemalą odrazę, ale, jeśli chodzi o fakty, jest tam mniej arystokracji niż w innych miastach i więcej prawdziwej demokracji w praktycznym postępowaniu”³³.

Boston był jednak miastem konserwatywnym. Jego elity nie były zainteresowane zmianami, które zachodziły w społeczeństwie amerykańskim. Polityczne triumfy demokratów odbierane były jako zagrożenie dotychczasowego ładu. Boston politycznie był zdominowany przez Partię Wigów, nastawioną konserwatywnie.

Dominującym wyznaniem w Bostonie był unitarianizm, uznawany za liberalny nurt religii protestanckiej, wyrosły w opozycji do ortodoksyjnego purytanizmu³⁴. W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku większość Kościołów w Bostonie była unitariańska. O ile w sferze teologicznej unitarianizm był liberalny, o tyle w kwestiach politycznych unitarianie zajmowali stanowisko konserwatywne. Transcendentaliści, w większości, rozpoczynali swoją drogę duchową w Kościele unitariańskim, jednak jego konserwatyzm społeczny i chłód duchowy sprawił, że zaczęli oni poszukiwać własnych rozwiązań problemów religijnych.

Boston pierwszej połowy dziewiętnastego wieku był miastem zmieniającym się w sposób niezwykle dynamiczny. Rozwijał się w nim przemysł, powodując wzrost liczby robotników. Przynosiło to problemy natury społecznej, związane z niedostatecznym opłacaniem siły roboczej przez właścicieli zakładów przemysłowych. Powodowało to szerzenie się patologii społecznych, które wymagały konkretnych rozwiązań³⁵. Boston był jednym z największych amerykańskich portów, oknem na świat, z którego intelektualiści wyruszali w podróż do Europy, wracając bogatsi o doświadczenie i wiedzę do wykorzystania w budowie Nowego Świata.

Przeciwieństwem tętniącego życiem Bostonu było miasteczko Concord, odgrywające z dwóch powodów szczególną rolę w historii Stanów Zjednoczonych. Po pierwsze, pod Concord rozegrała się jedna z pierwszych bitew amerykańskiej wojny o niepodległość. Po drugie, od lat trzydziestych do wybuchu wojny secesyjnej było ono poniekąd filozoficzną stolicą Stanów Zjednoczonych. Concord było bowiem miejscem zamieszkania wybitnych filozofów i pisarzy, w tym między innymi: Rapha Waldo Emersona, Henry’ego Davida Thoreau, Amosa Bronsona Alcotta, Nathaniela Hawthorne’a i wielu

³³ O.A. Brownson, *Introductory Remarks*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. P. Miller, Cambridge–London 1978, s. 182.

³⁴ Unitarianizm jako doktryna religijna zostanie szerzej zaprezentowany w następnym rozdziale.

³⁵ Analizą sytuacji bostońskiej biedoty, często wywodzącej się ze środowisk robotniczych, zajmował się szczegółowo Theodore Parker. Do jego rozważań na ten temat powrócę w rozdziale trzecim.

innych. Za sprawą wymienionych powyżej osób miejsce to było chętnie odwiedzane przez bostońską elitę intelektualną.

Czym Concord urzekło? Czy było coś specyficznego w tym miejscu, co przyciągało doń ludzi? Najlepszej odpowiedzi na to pytanie udzielił Henry David Thoreau, dla którego Concord stanowiło centrum świata. „Codziennie lub co drugi dzień – pisał w *Walden, czyli życie w lesie* – wybierałem się na spacer do miasteczka, aby posłuchać plotek, które ciągle się tam rodziły i krążyły albo z ust do ust, albo z gazety do gazety. (...) Do lasu chodziłem przyglądać się ptakom i wiewiórkom, do miasteczka natomiast zobaczyć się z mężczyznami i ich synami”³⁶. Miasteczko dawało wytchnienie od zgiełku wielkiego miasta, było jednak na tyle duże, że pozwalało nie stracić kontaktu z wydarzeniami „wielkiego świata”. Ponadto było ono położone w otoczeniu zapewniającym łatwy kontakt z przyrodą, co dla romantyków, jakimi byli transcendentaliści, miało istotne znaczenie.

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że ewolucja kulturalna, społeczna oraz polityczna stanowiła podatny grunt dla narodzin nowych ideologii. Amerykański transcendentalizm podjął próbę zdefiniowania roli człowieka w zmieniającym się społeczeństwie, którego przekształcenia powodowały niepewność i dezorientację połączone z nadzieją na lepszą przyszłość.

Wzorce

„Albowiem w pewnym sensie można powiedzieć, że transcendentalizm nigdy nie istniał poza granicami Nowej Anglii. W Niemczech i we Francji istniała filozofia transcendentalna, uprawiana przez uczonych, wykładana w szkołach i wyznawana przez wielu refleksyjnych i zacnych ludzi; ale nigdy nie wpłynęła ona na całość społeczeństwa z jego zorganizowanymi instytucjami ani praktycznymi kwestiami. W Starej Anglii ta filozofia wywarła wpływ na poezję i sztukę, ale pozostawiła nietkniętym codzienne życie ludzi. Za to w Nowej Anglii idee pielęgnowane przez obcych myślicieli zakorzeniły się w rodzimej ziemi i zakwitły w postaci wszelkich form życia społecznego”³⁷. Trudno nie zgodzić się z cytowanymi twierdzeniami Octaviusa Brooksa Frothinghama, warto jednak zauważyć, że chociaż transcendentalizm był zjawiskiem typowo amerykańskim, stanowił wypadkową wielu wpływów inspirujących głównych przedstawicieli tego nurtu.

Vernon Louis Parrington upatruje korzeni nowoangielskiego transcendentalizmu w historii „walki myśli purytańskiej z mistycznymi elementami w chrześcijaństwie”³⁸. Od siedemnastego wieku w nowoangielskiej filozofii i nauczaniu dominowali Locke i Hume, a z nimi empiryzm. Ich filozo-

³⁶ H.D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Poznań 1999, s. 185.

³⁷ O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England...*, s. 105.

³⁸ V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 536–537.

fia stanowiła główny przedmiot nauczania na Harvardzie, gdzie studiowała większość członków klubu. Ich dominacja ograniczała żywiołowość religijnych doznań i poszukiwań.

Halina Cieplińska we wstępie do *Walden, czyli życie w lesie* Henry'ego Davida Thoreau, przedstawia obraz źródeł transcendentalizmu. Twierdzi ona, że: „transcendentalizm nowoangielski łączył w sobie wpływy pięciu źródeł: neoplatonizmu, niemieckiego idealizmu i mistycyzmu, mistycznej filozofii Wschodu, francuskich doktryn utopijnych oraz tradycji purytańskiej, szkockiej i kwakerskiej”³⁹. Z kolei Donald N. Koster uznaje za intelektualne źródła transcendentalizmu „platonizm, purytanizm, romantyzm oraz orientalizm”⁴⁰.

Howard Mumford Jones stwierdza, że „główny wpływ na amerykański transcendentalizm wywarli, jak się wydaje, (a) Goethe, niemiecka szkoła romantyczna i filozofowie transcendentaliści, znani bądź za pośrednictwem Coleridge'a i środowiska brytyjskiego lub poprzez madame de Staël, Cousina i innych Francuzów, bądź też poznani bezpośrednio, choć pobieżnie, z przekładów lub oryginałów; (b) Wordsworth, Coleridge, Carlyle; (c) francuska szkoła eklektyczna, w szczególności Cousin oraz Jouffroy; (d) Platon oraz neoplatoniści; (e) hinduskie i chińskie «księgi mądrości», znane oczywiście głównie z tłumaczeń”⁴¹. Wskazuje on także na fakt, że romantyczne ideały zostały przeniesione na grunt amerykański za pośrednictwem moralności protestanckiej. W związku z tym, romantyzm amerykański odrzucił anarchiczne elementy obecne w europejskim romantyzmie⁴².

Octavius Brooks Frothingham w książce poświęconej amerykańskiemu transcendentalizmowi prezentuje obszerną listę nurtów filozoficznych, które ukształtowały myślenie nowoangielskich idealistów. Wymienia wśród nich transcendentalizm niemiecki (Kant, Fichte, Jacobi), francuski (Cousin, Constant, Jouffroy), angielski (Coleridge, Carlyle, Wordsworth) oraz niemiecką teologię i literaturę (Schleiermacher, Goethe, Richter)⁴³. Z kolei Harold Clarke Goddard zalicza do grona poprzedników amerykańskiego transcendentalizmu: Platona, neoplatoników, amerykańskich purytan, religijnych mistyków, niemieckich i brytyjskich romantyków oraz filozofów Wschodu⁴⁴.

Powyższy przegląd stanowisk dotyczących intelektualnych korzeni transcendentalizmu daje możliwość określenia prądów intelektualnych inspirujących nowoangielskich myślicieli, kształtujących ich poglądy dotyczące natury ludzkiej oraz sytuacji jednostki w społeczeństwie. Wśród nich wymienić należy: platonizm i neoplatonizm; europejski romantyzm i idealizm; brytyjski romantyzm

³⁹ H. Cieplińska, *Przedmowa*, w: H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 6.

⁴⁰ D.N. Koster, *Transcendentalism in America*, s. 5.

⁴¹ H.M. Jones, *The Influence of European Ideas in Nineteenth-Century America*, „American Literature” 1935, November, Vol. 7, No. 3, s. 261, przyp. 51.

⁴² Vide: ibidem, s. 262.

⁴³ O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England...*, s. 1–104.

⁴⁴ Vide: H.C. Goddard, *Studies in New England Transcendentalism*, New York 1960, s. 42–112.

(Carlyle, Coleridge), niemiecki romantyzm (Goethe) i idealizm (Kant, Schelling, Fichte); brytyjski i szkocki empiryzm; francuską myśl eklektyczną (Cousin) oraz socjalistyczną (Fourier); filozofię orientalną; oraz elementy tradycji purytańskiej (arminianizm, myśl Jonathana Edwardsa, myśl społeczna kwakrów).

Platonizm i neoplatonizm. Schyłek osiemnastego i początek dziewiętnastego wieku nie był w Nowej Anglii czasem idealizmu. Na uniwersytetach i w Kościołach triumfy święciła empiryczna filozofia Johna Locke'a oraz doktryny myślicieli szkockiego oświecenia. W elitach intelektualnych ówczesnego Bostonu dominował racjonalistyczny unitarianizm, stanowiący z jednej strony przejaw liberalizacji kalwińskiej doktryny ortodoksyjnych purytan, natomiast z drugiej strony tworzący nowy zespół dogmatów ograniczających postęp, blokujących poszukiwania wolnego umysłu.

Dogmaty nowej religii nie stanowiły jednak przeszkody dla młodego pokolenia unitarian⁴⁵, któremu przestał wystarczać wąski charakter dotychczasowych dociekań filozoficznych. W swoich poszukiwaniach zwrócili się oni w kierunku filozofii idealistycznej, jej metafizyki oraz nauk etycznych. Bez mała wszyscy przedstawiciele „nowych poglądów” zetknęli się z naukami Platona w różnych okresach intelektualnego rozwoju. Idealizm starożytny pozwolił im poszerzyć spektrum rozważań i tchnąć nowy impuls w ich filozoficzne poszukiwania.

Ralph Waldo Emerson zetknął się po raz pierwszy z filozofią Platona podczas studiów na Uniwersytecie Harvarda. Dowodem znaczenia, jakie miała dla Emersona filozofia starożytnego idealisty, są dwa eseje poświęcone Platonowi, umieszczone w zbiorze zatytułowanym *Representative Men*⁴⁶. Platon stanowił dla Emersona ucieleśnienie filozofii. W jego systemie zawierało się wszystko. „Platon to filozofia a filozofia to Platon” – stwierdzał z entuzjazmem, po czym dodawał: „Jak wielu wspaniałych ludzi Natura bezustannie wyłania spośród mroków nocy po to, aby byli jego *wyznawcami* – Platonistami!”⁴⁷.

To właśnie zainteresowanie Platonem przesądziło o idealistycznym zabarwieniu amerykańskiego transcendentalizmu. Emersonowski transcendentalizm „przejął – z Platońskiego idealizmu – przekonanie o wyższości ducha nad materią, wiarę w absolutne Dobro, Prawdę i Piękno”⁴⁸. Należy jednak podkreślić, że pomimo fascynacji Platonem, Emerson nie był biernym odbiorcą jego rozważań. Zarzucał Platonowi, jak twierdzi Alexander Kern, przeintelektualizowanie oraz brak systemu filozoficznego⁴⁹.

Warto przy tym pamiętać, że Emerson miał kontakt także z neoplatonizmem, który nadał jego rozważaniom bardziej mistyczny charakter. Jego

⁴⁵ Większość transcendentalistów wywodziła się spośród unitarian.

⁴⁶ *Plato; or the Philosopher* i *Plato: New Readings*. Oba eseje w: R.W. Emerson, *Essays and Lectures*, ed. J. Porte, New York 1983, s. 633–660.

⁴⁷ R.W. Emerson, *Plato; or the Philosopher*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 633 [podkreślenie Emersona].

⁴⁸ H. Ciepłińska, *Przedmowa*, w: H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 6.

⁴⁹ A. Kern, *The Rise of Transcendentalism...*, s. 270.

echa pobrzmiewają w takich esejach Emersona jak *Natura*, *Naddusza* czy *Kręgi*. Emerson, jak i pozostali transcendentaliści, zetknął się z neoplatonizmem za pośrednictwem siedemnastowiecznych brytyjskich platoników (Ralph Cudworth czy Henry More), a także amerykańskich wielbicieli starożytnego idealisty, takich jak Joseph Stevens Buckminster czy Edward Everett. Ich platonizm, jak twierdzi Daniel Walker Howe, znajdował się pod silnym wpływem neoplatonizmu. Z tradycji tej przejęli transcendentaliści sposób patrzenia na przyrodę (przekonanie, że natura jest wielkim systemem analogii, dzięki którym można odnaleźć prawdy moralne i duchowe) oraz wizję natury ludzkiej⁵⁰.

Jednak to nie Emerson był, spośród transcendentalistów, najwierniejszym uczniem neoplatoników. Był nim jego wieloletni przyjaciel Amos Bronson Alcott, w którego twórczości możemy odnaleźć najwięcej śladów filozofii neoplatonickiej. Alcotta doktryna *Genesis* lub *Grzechu* (*Lapse*) zakładała na przykład, że świat jest emanacją Boga poprzez ludzkiego ducha, aż do najmniejszej formy bytu, jaką stanowił atom. Kontakty z pismami neoplatoników wpłynęły też na sposób pisania Alcotta, który raził niejasnościami i często wystawiał autora na drwiny⁵¹.

Bez wątpienia wszyscy transcendentaliści znali dzieła Platona i miały one pewien wpływ na ich twórczość. Myśl Emersona i Alcotta stanowi najbardziej wyrazisty przykład tego oddziaływania. Najważniejszymi ideami zaczerpniętymi z platonizmu i neoplatonizmu były: przekonanie o wyższości świata duchowego nad światem materialnym oraz wszechobecności Absolutu we wszystkich aspektach stworzenia.

Europejski romantyzm i idealizm. Niezwykle istotną funkcję w kształtowaniu się amerykańskiego transcendentalizmu spełnił europejski romantyzm: brytyjski i niemiecki. Szczególna rola w tym procesie przypadła romantyzmowi brytyjskiemu, który stał się swoistym „pasmem transmisyjnym” dla niemieckiego idealizmu. „Filozofia Kanta – twierdzi Paul F. Boller Jr. – przybyła do Ameryki, przede wszystkim dzięki angielskiemu poecie romantycznemu Samuelowi Taylorowi Coleridge’owi”⁵². Poza Coleridgem niezwykle ważną rolę w kształtowaniu się nowoangielskiego idealizmu odegrały dzieła Thomasa Carlyle’a, a także Williama Wordswortha.

Poza dziełami wspomnianych autorów znaczną rolę odegrały osobiste związki pomiędzy przedstawicielami obu nurtów literackich. Doskonałym tego przykładem jest wieloletnia przyjaźń pomiędzy Ralphem Waldo Emersonem

⁵⁰ Dzieje platonizmu w anglo-amerykańskiej tradycji intelektualnej przedstawia szczegółowo D.W. Howe w: *The Cambridge Platonists of Old England and the Cambridge Platonists of New England*, „Church History” 1988, Vol. 57, No. 4, s. 470–485. Informacje poświęcone transcendentalistom znajdują się na stronach 482–485.

⁵¹ Dobrym przykładem specyficznego stylu Alcotta są opublikowane w „The Dial” *Orphic Sayings*, przedrukowane w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 300–306 lub *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 303–314. Więcej na ten temat vide: F.C. Dahlstrand, *Amos Bronson Alcott. An Intellectual Biography*, East Brunswick–N.J.–London–Toronto 1982, s. 182–184.

⁵² P.F. Boller Jr., *American Transcendentalism...*, s. 44.

a Thomasem Carlyle'em. Wymiana idei z tym myślicielem i poetą stanowiła znaczące źródło inspiracji dla transcendentalizmu młodego Emersona.

Dwa istotne elementy obecne w brytyjskim romantyzmie zostały przeniesione na grunt amerykański. Pierwszym jest adoracja natury obecna w angielskiej poezji i prozie romantycznej oraz pochwała spontaniczności, a także emocjonalizmu. Amerykańscy transcendentaliści przyswoili sobie te ideały. Ich filozofia była pochwałą spontaniczności, zarówno w poznawaniu prawd, jak i w działaniu. Uważali, podobnie jak romantycy, że prawdy należy szukać we wnętrzu człowieka, przed którym otwarty jest duchowy wszechświat. Proza i poezja transcendentalistów przesycane są uwielbieniem dla natury. Emersonowska teoria korespondencji czy *Walden* Henry'ego Davida Thoreau są doskonałymi przykładami obecnej w twórczości nowoangielskich myślicieli fascynacji przyrodą.

Drugi element przejęty przez transcendentalistów od brytyjskich romantyków to idee filozoficzne niemieckiego idealizmu. Kantowski transcendentalizm dotarł do Stanów Zjednoczonych w postaci przetworzonej, a obecnej w pismach Samuela Taylora Coleridge'a oraz w późniejszych tekstach Thomasa Carlyle'a. Należy przy tym zaznaczyć, że brytyjska interpretacja Kanta była dość dowolna, często wręcz błędna. Jednak to ta niedokładna wersja dotarła do Ameryki za pośrednictwem wydanej w 1825 roku pracy Samuela Taylora Coleridge'a *Aids to Reflection*. W Ameryce książka ukazała się w 1829 roku, opatrzona przedmową Jamesa Marsha. To właśnie z tego dzieła wywodzi się cenione przez Emersona rozróżnienie pomiędzy wglądem (*Reason*)⁵³ a rozumowaniem (*Understanding*), gdzie wgląd stanowił źródło poznania prawd duchowych, natomiast rozumowanie ograniczało się jedynie do sfery materialnej. Basil Willey w następujący sposób definiuje te kluczowe, jego zdaniem, pojęcia filozofii Coleridge'a: „Wgląd jest «organem ponadmysłowym»; rozumowanie jest umiejętnością, dzięki której uogólniamy i porządkujemy postrzegane zjawiska. Wgląd jest «znajomością praw całości»; rozumowanie jest «badaniem zjawisk». Wgląd poszukuje ostatecznych celów; rozumowanie zgłębia metody osiągnięcia celów. Wgląd jest «źródłem oraz istotą prawd przewyższających zmysły»; rozumowanie jest zdolnością sądzenia według zmysłów. Wgląd to oczy ducha, umiejętność, dzięki której postrzegana jest rzeczywistość ducha; rozumowanie to mądrość ciała. Rozumowanie ma szerokie pole działania.

⁵³ Rezygnacja z bardziej oczywistego tłumaczenia terminów *Reason* (jako rozum, rozsądek) i *Understanding* (jako rozumienie) na rzecz zaproponowanego: *Reason* jako wgląd, a *Understanding* jako rozumowanie, spowodowane jest tym, że słowa te lepiej oddają charakter myśli Emersona. Według niego *Reason* nie oznacza rozumu w znaczeniu jakie przypisuje temu pojęciu oświecenie. Dla Emersona rozum jest jednoznaczny z intuicją, która nie podlega prawom logiki. Stąd słowo „wgląd” bardziej oddaje sens Emersonowskiego *Reason*. Z kolei termin *Understanding* w znaczeniu, jakie nadali mu Coleridge i Emerson, ma wiele wspólnego z oświeceniowym rozumem, gdyż odnosi się do zdolności do analizowania faktów. Oznacza to, co nazywany rozumowaniem, czyli zdolność pojmowania, wnioskowania, wyprowadzania jednych zdań z drugih.

Jest niezbędne przy pomiarze, analizie, klasyfikacji i przy wszystkich pozostałych procesach w naukach przyrodniczych, ponadto kontroluje nasze życie w codziennych praktycznych wymiarach. Zaczyna błędzić, gdy wkracza w sfery rządzone przez wgląd, czyli gdy próbuje przekształcać własne ograniczone teorie w prawa absolutne, biorąc technikę zastosowaną w eksperymencie czy też metodę klasyfikacji za wyczerpujący opis rzeczywistości”⁵⁴. Dla Emersona to rozróżnienie pomiędzy wglądem a rozumowaniem stało się podstawą dociekań epistemologicznych. Wgląd czy intuicja stały się dla niego podstawowymi narzędziami analizy świata. Jednak, inaczej niż w przypadku Coleridge’a, przyjęcie powyższego rozróżnienia nie doprowadziło do zmiany egalitarnego charakteru myśli społecznej transcendentalistów⁵⁵. Dzieło Coleridge’a trafiło do Stanów Zjednoczonych w momencie formowania się sprzeciwu wobec dominującej epistemologii stanowiącej połączenie Locke’owskiego i szkockiego empiryzmu⁵⁶.

Publikacja w 1833 roku w Stanach Zjednoczonych książki *Sartor Resartus* Thomasa Carlyle’a stanowiła kolejny ważny moment w recepcji brytyjskiego romantyzmu oraz niemieckiego idealizmu. Wiele idei zawartych w tym dziele zostało ciepło przyjętych przez transcendentalnych proroków w Ameryce. Podobnie jak Coleridge, Carlyle czerpał inspiracje z niemieckiej literatury oraz filozofii, dokonując swobodnych zmian w tej drugiej. Dzieło Carlyle’a wyraźnie stawiało wgląd ponad rozumowaniem, wychwalało poleganie na sobie, stawiało na piedestale przestrzeganie praw moralnych oraz dobre wykonywanie

⁵⁴ B. Willey, *Nineteenth Century Studies. Coleridge to Matthew Arnold*, New York 1949, s. 29. Willey przytacza też następującą opinię Coleridge’a: „Podstawą wszelkiej prawdziwej filozofii jest pełne zrozumienie różnicy pomiędzy kontemplacją rozumu, czyli tym doznaniem świata, które pojawia się, gdy umieszczamy siebie w ramach jedni (...) a tym, które pojawia się, gdy myślimy o sobie jako o wyodrębnionym bycie i umieszczamy naturę w opozycji do umysłu, jako przedmiot wobec podmiotu, rzecz wobec myśli, śmierć wobec życia” (s. 29–30).

⁵⁵ Transcendentaliści nie byli jednak konsekwentni w swojej akceptacji egalitaryzmu, o czym świadczą niektóre z ich pism politycznych, które zostaną szczegółowo omówione w rozdziale czwartym.

⁵⁶ Wyraz sympatii, z jaką Emerson przyjął Coleridge’owskie rozróżnienie, widać w jego liście do brata Edwarda z 31 maja 1834 roku, w którym pisał: „Pozwól, że zapytam: czy przyjmujesz poczynione przez Milтона, Coleridge’a oraz Niemców rozróżnienie pomiędzy wglądem a rozumowaniem? Sądzę, że to rozróżnienie samo w sobie stanowi pewną filozofię i, jak wszelka prawda, jest bardzo użyteczne. Wgląd jest najwyższą zdolnością duszy, tym, co zwykle rozumiemy pod samym pojęciem duszy; dusza nigdy nie rozumuje, nie wyprowadza dowodów; po prostu postrzega, jest wzrokiem. Rozumowanie stale się trudzi, porównuje, szuka sposobów, wykonuje dodawania, argumentuje; widzi dobrze tylko z bliska, zgłębia to, co teraźniejsze, doraźne, ustalone. Zwierzęta dysponują pewną dozą zdolności rozumowania, ale nie wglądem. Wgląd ma potencjalnie doskonałą jakość u każdego człowieka – podczas gdy rozumowanie objawia się z bardzo różną mocą”. R.W. Emerson, *The Letters*, Vol. 1, ed. R.L. Rusk, London–New York 1939, s. 412–413. Więcej informacji o zależności Emersona od Coleridge’a można znaleźć w: F.T. Thompson, *Emerson’s Indebtedness to Coleridge*, „Studies in Philology” 1926, January, Vol. 23, No. 1, s. 55–76.

pracy. Carlyle podkreślał także – co znalazło oddźwięk w myśli transcendentalistów – piękno natury. Zdolność postrzegania przyrody jako cudu była jedną z ważniejszych cnót człowieka. Emerson przejął także od Carlyle’a przekonanie o szczególnej roli wybitnych jednostek w procesie dziejowym⁵⁷.

Również niemiecka literatura romantyczna cieszyła się dużym zainteresowaniem wśród amerykańskich transcendentalistów. Bez wątpienia znali oni dzieła Johanna Wolfganga Goethego, Friedricha Schillera, Johanna Paula Friedricha Richtera, Johanna Ludwiga Tiecka czy Friedricha i Augusta Wilhelma Schlegelów. Z wymienionych tu autorów niemieckich zdecydowanie największym szacunkiem obdarzony został Goethe, w którym widziano modelowego poetę.

Dla Margaret Fuller, najbardziej kompetentnego krytyka literackiego wśród transcendentalistów, Goethe był najwyżej cenionym niemieckim twórcą romantycznym. Był pisarzem, do którego najchętniej wracała, i którego biografię planowała napisać⁵⁸. Poświęciła Goethemu wiele artykułów krytycznych oraz przetłumaczyła kilka jego dzieł na język angielski. Emerson w okresie, kiedy formowały się jego idee, czytał Goethego oraz innych niemieckich pisarzy i filozofów romantycznych. Oboje bronili Goethego przed oskarżeniami ze strony jego krytyków, którzy widzieli w nim bluźniercę i ateistę. Dla nich był przede wszystkim wielkim poetą, wręcz geniuszem, czego najlepszym przykładem był, zdaniem Margaret Fuller, *Faust*.

Bez wątpienia pewien wpływ lektur romantycznych jest dostrzegalny w transcendentalnej filozofii i teologii. To właśnie niemieckiej teologii, źle przyjmowanej przez unitariański *establishment*, transcendentalizm zawdzięcza wiarę w instynkt lub intuicję jako podstawowe źródło poznania. Niemieccy romantycy odrzucali racjonalistyczne podejście do prawd religijnych, zalecając duchowe, niemal mistyczne poszukiwania. Z literatury romantycznej transcendentaliści przejęli indywidualizm, który był podstawową charakterystyką romantycznego bohatera, a także uwielbienie natury. Romantyzm niemiecki oddziaływał także na idealistyczną postawę amerykańskich transcendentalistów.

W mniejszym stopniu niż europejski romantyzm oddziaływał na amerykańskich transcendentalistów niemiecki idealizm. „Większość moich słuchaczy dobrze wie – pisał Ralph Waldo Emerson – że współczesny idealizm zyskał imię transcendentalnego za sprawą użytku, jaki zrobił z tego terminu Immanuel Kant z Królewca, który odpowiedział na sceptycyzm Locke’a – głoszący, że w rozumie nie istnieje nic, czego by nie było wcześniej w zmysłach – poprzez pokazanie ważnej klasy idei czy też imperatywów, które nie powstają dzięki doświadczeniu, ale służą jego zdobyciu; są one założeniami rozumu; nazwał je formami *transcendentalnymi*”⁵⁹. Przytoczony fragment eseju *The Transcendentalist* może świadczyć o znajomości filozofii Immanuela Kanta.

⁵⁷ Szczegółowo o relacjach Emersona z Carlyle’em pisze F.T. Thompson w: *Emerson and Carlyle*, „Studies in Philology” 1927, July, Vol. 24, No. 3, s. 438–453.

⁵⁸ Projekt ten nie został zrealizowany.

⁵⁹ R.W. Emerson, *The Transcendentalist. A Lecture Read in the Masonic Temple, Boston, January, 1842*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 198 [podkreślenie Emerson’a].

Jednak wśród transcendentalistów była ona ograniczona, a ci, którzy znali tę filozofię często interpretowali ją błędnie lub dostosowywali do swoich potrzeb.

Stanley Vogel twierdzi, że idee Kanta i innych niemieckich idealistów miały dla kształtowania się poglądów Emersona i jego przyjaciół znaczenie drugorzędne. Ich poglądy były, jego zdaniem, już w pełni ukształtowane, kiedy zetknęli się z filozofią niemiecką. Kontakt z nią był zresztą trudny, gdyż transcendentaliści, w większości, nie posługiwali się językiem niemieckim w stopniu wystarczającym do pełnego zrozumienia filozofii⁶⁰. Powierzchnowa znajomość oryginalnego niemieckiego idealizmu wzbogaciła myśl transcendentalistów o pewien sposób obrazowania, natomiast nie przedostała się do serca ich systemu, którym pozostał idealizm niemiecki w brytyjskiej czy francuskiej interpretacji. Pewne sformułowania występujące w esejach Emersona mogą przywoływać skojarzenia z filozofią Kanta⁶¹. Wzmocniła ona w dużym stopniu wiarę transcendentalistów w kierunek filozoficzny, który obrali. Natomiast, jak twierdzi Vogel, nie uważali się oni za uczniów niemieckich idealistów⁶².

Podsumowując, europejski romantyzm i idealizm umocniły przekonanie transcendentalistów o prymacie świata duchowego nad materialnym. Podzielali oni także przekonanie europejskich romantyków o szczególnej roli natury w życiu człowieka. W myśli społecznej amerykańskiego transcendentalizmu możemy także dostrzec romantyczną koncepcję człowieka, wedle której jednostka powinna poszukiwać prawdy we własnym wnętrzu.

Brytyjski i szkocki empiryzm. Edukacja na Uniwersytecie Harvarda była w osiemnastym wieku zdominowana przez empiryczną filozofię Johna Locke'a. Początek dziewiętnastego wieku przyniósł zwrot w kierunku myśli filozofów szkockiego oświecenia, których dzieła uzupełniły teksty angielskiego liberała.

Do lat dwudziestych dziewiętnastego wieku w nauczaniu filozofii umysłu (*intellectual philosophy*) dominującą pozycją był *Essay on Human Understanding* Johna Locke'a. W latach dwudziestych oprócz dzieła Locke'a pojawiły się w spisie lektur dwie pozycje szkockich filozofów: *Elements of the Philosophy of the Human Mind* Dugalda Stewarta, oraz *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* Thomasa Browna⁶³. Ponadto w Nowej Anglii popularne były prace Francisca

⁶⁰ Spośród bohaterów niniejszej książki najlepiej językiem niemieckim posługiwała się Margaret Fuller. Jednakże nie była ona wielbicielek filozoficznych rozważań Kanta ani jego uczniów. Najlepszym znawcą filozofii niemieckiego idealizmu spośród transcendentalistów był bez wątpienia Frederic Henry Hedge.

⁶¹ Dobrym przykładem może być fragment eseju *Poleganie na sobie*: „Wierzyć własnej myśli, wierzyć, iż to, co dla kogoś w jego własnym sercu jest prawdą, jest także prawdą dla wszystkich – to znaczy być geniuszem. Wypowiedz tylko swoje ukryte przekonanie, a stanie się ono powszechnym sensem”. R.W. Emerson, *Poleganie na sobie*, w: idem, *Eseje* [I], przeł. A. Tretiak, Lublin 1997, s. 62–63.

⁶² Vide: S.M. Vogel, *German Literary Influences on the American Transcendentalists*, [Hamden, Conn.] 1970, s. 104–108.

⁶³ Powyższa lista podstawowych lektur w filozoficznej edukacji na Harvardzie podana za: E.W. Todd, *Philosophical Ideas at Harvard College, 1817–1837*, „The New England Quarterly” 1943, March, Vol. 16, No. 1, s. 63–67.

Hutchinsona, Thomasa Reida oraz Adama Fergusona. Jak stwierdza Sydney Ahlstrom: „w roku 1810 Harvard był instytucją unitariańską w każdym sensie, a szkocka filozofia stała się niemal urzędową zarówno w College’u, jak i w nowopowstałej Divinity School”⁶⁴.

Brytyjska i szkocka filozofia empiryczna miały dla unitarian znaczenie jako główne źródło ich teorii wiedzy. Zarówno Locke, jak i Szkoci, którzy zmodyfikowali jego filozofię, kładli szczególny nacisk na rolę zmysłów w procesie doświadczania rzeczywistości oraz tworzenia idei religijnych. Bóg nie przekazywał ludziom swego przesłania w postaci idei, tylko za pośrednictwem dowodów możliwych do zaobserwowania czy doświadczenia poprzez zmysły. O ideach religijnych przesądzały doświadczenia zewnętrzne⁶⁵. Wyjątkiem od tej zasady mogły być idee dobra i zła, które miały szansę pojawić się w umyśle człowieka bezpośrednio pod wpływem Boga. Ale inne prawdy religijne podlegały już tylko poznaniu poprzez doświadczenie.

Emerson, Thoreau, Ripley i Parker zetknęli się z poglądami Locke’a i szkockich filozofów podczas edukacji na Harvardzie. Nie można dokładnie przesądzić, jaki wpływ na rozwój ich idei filozoficznych miała filozofia empiryczna. Transcendentaliści odrzucili tezy empiryków dotyczące poznania prawd religijnych. Według nich Boga i idee religijne poznaje się za pomocą wglądu, a nie doświadczenia. Jednak amerykańscy transcendentaliści nie zanegowali całkowicie wartości poznania zmysłowego. Nie kierowali się jedynie do wnętrza w poszukiwaniu prawd duchowych. Przeciwnie, doświadczenia zewnętrzne stanowiły dla nich uzupełniające źródło poznania. Jak stwierdza Leon Howard, pisząc o Emersonie, „Nie mógł zlekceważyć przyrody, traktując ją jedynie jako «szatę Ducha». W rezultacie jego krótka książka (*Nature* – W.L.) była przykładem nowego gatunku transcendentalizmu – transcendentalizmu, który stał co najmniej jedną nogą na ziemi, siedł na kompromis z realiami codziennego życia, a nawet próbował usprawiedliwiać «noble doubt» idealizmu przy użyciu argumentów płynących ze zwyczajnego doświadczenia. To być może mało chwalebne pod kątem filozoficznym, ale wielkie literackie oddziaływanie Emersona było rezultatem jego umiejętności łączenia – gmatwania, jak mógłby powiedzieć Europejczyk – wyrafinowanych doktryn filozoficznych transcendentalizmu ze zwyczajnymi przemyśleniami i impulsami prostych ludzi, w tak zręczny sposób, że zdaje się nie być pomiędzy tymi wątkami żadnych znaczących różnic”⁶⁶.

Warto także podkreślić, na co zwraca uwagę Robert D. Richardson Jr., że dzięki lekturze prac Dugalda Stewarta Emerson zetknął się z doktryną

⁶⁴ S.A. Ahlstrom, *The Scottish Philosophy and American Theology*, „Church History” 1955, September, Vol. 24, No. 3, s. 262–263.

⁶⁵ Taka zależność idei religijnych od dowodów zewnętrznych była podstawową przyczyną obrony prawomocności cudów dokonywanych przez Jezusa jako źródła wiary chrześcijańskiej. Szczegóły debaty o cudach, jaka rozgorzała pomiędzy transcendentalistami a unitarianami, zostaną zaprezentowane w rozdziale drugim.

⁶⁶ L. Howard, *Americanization of European Heritage*, w: *The American Writer and the European Tradition*, ed. M. Denny, W.H. Gilman, Minneapolis 1950, s. 81.

*moral sense*⁶⁷. Zakłada ona, że każda jednostka ludzka posiada zmysł lub sentyment moralny, odpowiedzialny za rozpoznawanie dobrych i złych uczynków oraz ukierunkowanie ludzkich działań ku tym pierwszym.

Francuska myśl eklektyczna. Myśl ta, uosabiana w filozofii Victora Cousina, cieszyła się w Nowej Anglii dużą popularnością⁶⁸. Świadczy o tym liczba wydanych prac tegoż filozofa oraz publikacji dotyczących jego osoby⁶⁹. Szczególnym wyrazem sympatii dla francuskiego myśliciela było zamieszczenie jego prac w pierwszych tomach *Specimens of Foreign Standard Literature*, redagowanych przez George'a Ripleya. Fakt rozpoczęcia tego czternastotomowego dzieła od tekstów francuskiego filozofa może sugerować, że francuska odmiana idealizmu była bliższa transcendentalistom niż jego niemieckie oblicze. Nie ma natomiast wątpliwości co do tego, że pisma Cousina ułatwiły recepcję niemieckiego idealizmu w Stanach Zjednoczonych. Samuel Osgood pisał, że „niemieccy i angielscy filozofowie zawdzięczają Cousinowi jasne wykazanie różnic pomiędzy ich systemami (...). My zawdzięczamy Cousinowi nasze jasne pojęcie o filozofii niemieckiej”⁷⁰. Sam Cousin był wielkim admiratorem filozofii niemieckiej, o czym świadczą jego częste podróże po Niemczech, służące celom naukowym.

Poza nadaniem specyficznego smaku niemieckiej filozofii widać także wpływ Cousina w sposobie podejścia do filozofii, jakie prezentował Ralph Waldo Emerson. Cousin twierdził, że każda filozofia ma w sobie choćby część prawdy, a z połączenia tych części może powstać najpełniejszy system filozoficzny. Podobnie postępował Emerson, czerpiąc dość swobodnie z różnorodnych systemów filozoficznych i wplatając ich tezy do swojej filozofii. Niestety taki system raził niejednokrotnie brakiem konsekwencji czy wręcz sprzecznościami. Nie zrażało to Emersona do nieograniczonego korzystania z filozoficznego dziedzictwa. Krytykom takiego postępowania odpowiadał, że „głupia dbałość o konsekwencję jest straszakiem dusz małych, wielbionym przez małych mężów stanu, filozofów, duchownych”⁷¹.

Cousin nie był jedynym francuskim eklektykiem, którego prace dotarły do Nowej Anglii i miały inspirujący wpływ na przedstawicieli amerykańskiego transcendentalizmu. Innym był Theodore Jouffroy, którego dzieła również wypełniały pierwsze tomy Ripleyowskiego wyboru. Należy także wspomnieć

⁶⁷ Vide: R.D. Richardson Jr., *Emerson. The Mind on Fire*, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 29–33.

⁶⁸ Szeroko o oddziaływaniu francuskiej filozofii eklektycznej i socjalistycznej na amerykańskich transcendentalistów pisze W.L. Leighton w: *French Philosophers and New-England Transcendentalism*, New York 1968.

⁶⁹ Vide: G.J. Joyaux, *Victor Cousin and American Transcendentalism*, w: *American Transcendentalism. An Anthology of Criticism*, ed. B.M. Barbour, Notre Dame–London 1973, s. 126.

⁷⁰ Cytat pochodzi z recenzji V i VI tomu *Specimens of Foreign Standard Literature*, napisanej przez Samuela Osgooda, a opublikowanej w „Christian Examiner” 1840, March, Vol. 28, cyt. za: ibidem, s. 133.

⁷¹ R.W. Emerson, *Poleganie na sobie*, s. 72.

o madame de Staël, której *De L'Allemagne* było lekturą znaną Emersonowi i jego przyjaciółom, wielokrotnie przezeń wspominaną⁷².

Francuski socjalizm utopijny. Opublikowana w 1840 roku praca Alberta Brisbane'a, *Social Destiny of Man: or, Association and Reorganization of Industry*⁷³, była pierwszym amerykańskim wykładem doktryny francuskiego myśliciela Charles'a Fouriera. Dzieło to okazało się być ważnym czynnikiem inspirującym powstawanie utopijnych wspólnot, mających na celu ustanowienie nowego ładu społecznego i ekonomicznego. Utopijny aspekt myśli francuskiego filozofa był tym, co najbardziej interesowało Amerykanów. Idea „falansterów” stała się wzorem organizacji społeczeństwa zgodnie z ludzkimi potrzebami i namiętnościami⁷⁴.

Wpływu idei Fouriera na nowoangielski transcendentalizm dowodzi ewolucja, jaką przeszła wspólnota Brook Farm, założona przez George'a Ripleya⁷⁵. Najbardziej pociągające u Fouriera było przekonanie, że odpowiednia organizacja pracy jest w stanie spowodować, że praca stanie się przyjemnością. Doceniał on konieczność częstego zmieniania rodzaju zajęcia, by nie stało się ono nużące. Takie przekonania dobrze korespondowały z założeniami twórców Brook Farm, którzy pragnęli pogodzenia pracy fizycznej z umysłową, dzięki czemu jednostka będzie w stanie rozwijać się harmonijnie. Dla Amerykanów pociągające wydawać się też mogło, że wizja Fouriera nie zakładała konieczności wyzbycia się własności prywatnej. Brook Farm była spółką, której udziały posiadali jej członkowie, czerpiąc z nich zyski. Natomiast dużym problemem dla amerykańskich fourierystów były dość swobodne poglądy Fouriera dotyczące seksualności. Zostały one skrupulatnie pominięte przez amerykańskich eksponentów jego idei.

Wspólnotę postulowaną przez Fouriera i akceptowaną przez transcendentalistów można zaliczyć do utopii zakonu. Celem takiej utopii jest „stworzenie takich lub innych rezerwatów dobra wewnątrz potępianego złego społeczeństwa”⁷⁶. Członkowie tych rezerwatów tworzą wspólnoty, w których zamierzają żyć według wyznawanego systemu wartości, nie podejmując próby reformy całego świata. Cele stawiane sobie przez Brook Farm odpowiadają temu modelowi społeczności utopijnej⁷⁷.

⁷² Madame de Staël nie była przedstawicielką filozofii eklektycznej. Jej nazwisko pojawia się w tym miejscu ze względu na kraj jej pochodzenia.

⁷³ A. Brisbane, *Social Destiny of Man: or, Association and Reorganization of Industry*, Philadelphia 1840.

⁷⁴ Zwięzły opis myśli Fouriera oraz jego idei „falansterów” można znaleźć w: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Londyn 1988, s. 166–171. Kwestię adaptacji fourieryzmu na grunt amerykański opisuje C.J. Guarnieri w: *Importing Fourierism to America*, „Journal of the History of Ideas” 1982, October–December, Vol. 43, No. 4, s. 581–594.

⁷⁵ Losy Brook Farm omówione zostaną szczegółowo w rozdziale trzecim.

⁷⁶ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 60.

⁷⁷ Do problemu utopijności niektórych założeń myśli społeczno-politycznej amerykańskich transcendentalistów powrócę w kolejnych rozdziałach.

Jednak nie wszyscy transcendentaliści odnosili się ze zrozumieniem do ruchu wspólnotowego. Margaret Fuller, Henry David Thoreau i Ralph Waldo Emerson odmówili udziału w Brook Farm. Ten ostatni dał wyraz swoim wątpliwościom dotyczącym idei falansteru pisząc na łamach „The Dial”: „Istnieje taki porządek rzeczy, dzięki któremu w zdrowym umyśle zawsze narodzą się umiejętności. Będą one z kolei, w zależności od siły jednostki, próbowały zrealizować ten porządek w otaczającym świecie. Wartość systemu Fouriera polega na tym, że jest on uzewnętrznionym wyrazem tego porządku rzeczy, wdrożonym w postaci namacalnych faktów. Błąd kryje się w zamiarze narzucenia tego porządku wszystkim ludziom, mocą kazań i głosowań oraz w zamiarze wprowadzenia go w życie w sztywny sposób. A przecież to, co jest prawdziwe i dobre, musi nie tylko wypływać z życia, ale i być prowadzone przez siły życia. (...) Najlepiej, abyśmy byli wyznawcami i sługami sprawiedliwości; natychmiast każdy człowiek stanie się stolicą świętej, prawej republiki, która, jak zauważy, będzie obejmowała swoim prawem wszystkich ludzi – jak państwa Platona i Chrystusa. W obliczu takiego człowieka cały świat będzie Fourierowski lub schrystianizowany lub też humanistyczny. Posłuszny swojej najgłębszej istocie, człowiek ten zrozumie, że, zgodnie ze swym nieświadomym pragnieniem, a wbrew wszelkiemu spostrzeganemu prawdopodobieństwu, działa w pełnej harmonii z wszystkimi innymi ludźmi, którzy podążają za własną istotą”⁷⁸. Zdaniem Emersona człowiek sam powinien dążyć do doskonałości i wewnętrznej harmonii i tylko dzięki indywidualnej skłonności do rozwoju można próbować zmienić społeczeństwo i państwo. Wspólnota, choćby najlepsza, nie dawała takiej gwarancji.

Tradycja purytańska. Amerykański transcendentalizm nie był jedynie zlepkiem obcych wpływów filozoficznych. Był on także logiczną konsekwencją rozwoju nowoangielskiej myśli religijnej. Transcendentalizm nosi w sobie zarówno ślady kalwińskiej tradycji ortodoksyjnych purytan, jak i elementy filozofii kwakrów czy arminian. Nie można zapomnieć także o wpływie unitarianizmu na kształtowanie się filozofii oraz myśli społeczno-politycznej transcendentalizmu.

Tradycji purytańskiej zawdzięczają transcendentaliści swoją religijną żarliwość oraz zapał moralizatorski. „Byli na wskroś purytanami”⁷⁹ – pisze Harold Clarke Goddard. Rzeczywiście transcendentalistów cechuje emocjonalne podejście do kwestii religijnych. Ich filozofia jest sprzeciwem wobec stagnacji unitarianizmu, który pozbawiony był właśnie religijnej pasji. Purytanizm transcendentalistów ograniczał się jednak do owej specyficznej żarliwości religijnej, natomiast w sferze doktrynalnej transcendentaliści sprzeciwiali się purytańskiej tradycji. Odrzucali pesymistyczną ocenę natury ludzkiej oraz koncepcję łaski, która oznaczała zbawienie jedynie dla wybranych. Według

⁷⁸ R.W. Emerson, *Fourierism and Socialists*, w: idem, *Uncollected Writings. Essays, Adresses, Poems, Reviews and Letters*, New York 1912, s. 74–75.

⁷⁹ H.C. Goddard, *Studies in New England Transcendentalism*, s. 188.

nich każdy mógł zostać zbawiony, gdyż każdy człowiek posiada w sobie część Boga.

Zdecydowanie bliżej było transcendentalistom do filozofii Jonathana Edwardsa – jednego z głównych teologów „Wielkiego Przebudzenia”, które miało przynieść odrodzenie religijnej żarliwości charakterystycznej dla purytan. O ile Edwardsowi, jak twierdzi Perry Miller, nie udało się ożywić kalwinizmu, to jednak pojawiły się w jego rozważaniach wątki, które miały wpływ na filozofię transcendentalistów. „Ograniczając się, za pomocą niepojętej siły woli, do dawnych form kalwinizmu, wypełnił je nowym, żywym duchem. Pod powierzchnią dogmatów starej teologii odkrył świat, jakże różniący się od siedemnastowiecznego: świat dynamiczny, kipiący obecnością Boga, poruszany boską energią, przepełniony radością i ekstazą”⁸⁰. Człowiek – według Edwardsa – mógł w pełni cieszyć się życiem tylko wtedy, kiedy poddał się woli boskiej. Musiał stać się obrazem Boga, tu na ziemi. W teologii Edwardsa daje się też odnaleźć mistyczny element, graniczący z panteizmem, który stanowił część teologicznych dociekań transcendentalistów.

Wiele elementów zbieżnych z późniejszymi dociekaniami transcendentalistów można odnaleźć w filozofii społecznej arminian, którzy stali w opozycji do ortodoksyjnego purytanizmu. Charles Chauncy oraz Jonathan Mayhew stworzyli system przekonań podkreślający dobro ludzkiej natury oraz zdolność człowieka do samodoskonalenia. Mayhew postulował także wyraźne oddzielenie spraw politycznych od religijnych. Jego idea dobrego rządu opierała się na założeniu, że powstający za zgodą obywateli rząd realizuje cel, dla którego został powołany. Jeśli natomiast rząd sprzeniewierza się sprawiedliwości i nie realizuje założonych celów to obywatele mają prawo do okazania nieposłuszeństwa. Filozofia arminian oznaczała zerwanie z negatywnymi elementami tradycji purytańskiej i wskazywała kierunek, który stał się udziałem transcendentalistów. Koncepcja natury ludzkiej czy idea obywatelskiego nieposłuszeństwa Thoreau noszą w sobie elementy idei Chauncy’ego i Mayhewa⁸¹.

W poglądach filozoficznych i religijnych transcendentalistów, a zwłaszcza Ralpha Waldo Emersona, można też dostrzec elementy inspiracji filozofią kwakrów⁸². Emerson dobrze znał historię i poglądy kwakrów, miał także liczne kontakty z przedstawicielami tego nurtu religijnego. To w kwakerskiej doktrynie „wewnętrznego światła” (*the inner light*) można dopatrywać się źródeł Emersonowskiej koncepcji polegania na sobie (*self-reliance*). Były to dwa terminy służące do określenia tej samej indywidualistycznej koncepcji. Podobnie jak kwakrzy Emerson sprzeciwiał się istnieniu instytucji niewolnic-

⁸⁰ P. Miller, *Jonathan Edwards to Emerson*, „The New England Quarterly” 1940, December, Vol. 13, No. 4, s. 605.

⁸¹ Więcej o filozofii politycznej arminian w: A.J. Beitzinger, *History of American...*, s. 107–110 oraz W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli...*, s. 64–67. Vide: J. Mayhew, *A Discourse Concerning Unlimited Submission*, w: *The American Puritans. Their Prose and Poetry*, ed. P. Miller, Garden City–New York 1956, s. 137–142.

⁸² Na terenie Ameryki głównym orędownikiem idei kwakerskich był William Penn.

twa. Znajomość z Lucretią Mott⁸³ miała też wpływ na rozwój jego zainteresowania problematyką statusu kobiet. Kwakrzy żywili niechęć do uczestnictwa w życiu politycznym – ich zdaniem nie było ono warunkiem dobrego życia. Osiągnięcie dobra możliwe było poprzez własne działania. Transcendentaliści w przeważającej części podzielali ów pogląd, patrząc z rezerwą na wszelkie formy działalności publicznej⁸⁴.

Transcendentalizm był także dzieckiem bostońskiego unitarianizmu. Większość transcendentalistów wywodziła się z rodzin unitariańskich, część była wykształcona na unitariańskim Harvardzie. Jak twierdzi Frederic Ives Carpenter, trzy fundamentalne idee łączyły unitarianizm i transcendentalizm w ich ataku na ortodoksyjny purytanizm. Po pierwsze, odrzucenie idei Trójcy Świętej oraz wiara w Jedynego Boga wraz z przekonaniem, że Jezus nie jest tym Jedynym Bogiem – tylko jego synem i posłańcem. To założenie, zdaniem Carpentera, pozwalało wierzyć w możliwość realizacji ideału chrześcijaństwa na ziemi. Po drugie, oba prądy sprzeciwiały się kalwińskiej i katolickiej idei wykluczenia – wszyscy ludzie, zdaniem unitarian i transcendentalistów, mieli szanse na zbawienie. I wreszcie, po trzecie, spajał oba ruchy religijne sprzeciw wobec purytańskiej doktryny grzechu oraz wizji piekła⁸⁵. Unitarian i transcendentalistów łączyła także ocena natury ludzkiej i zdolności człowieka do samodoskonalenia. Pomiędzy tymi nurtami istniały jednak także głębokie różnice w stanowiskach zarówno religijnych, jak i społeczno-politycznych⁸⁶.

Filozofia orientalna. Halina Cieplińska we wstępie do *Walden* Henry'ego Davida Thoreau stwierdza, że „z filozofii Wschodu transcendentalizm przejął ten rodzaj mistycyzmu, który pozwolił mu wypełnić luki w usystematyzowanym programie”⁸⁷. Twierdzenie to jest tylko częściowo prawdziwe, o ile założymy, że amerykański transcendentalizm da się zamknąć w pewien ustrukturalizowany system. Podkreśla ono jednak rolę, jaką w procesie kształtowania się poglądów filozoficznych przedstawicieli ruchu odegrała filozofia orientalna. Pozwoliła nie tylko wypełnić luki, ale także legła u podstaw pewnych przekonań concordzkich filozofów.

Frederic Ives Carpenter stwierdza, że „najważniejszą ideą, którą Emerson zaadaptował jest sama idea Brahmy – pojęcie obiektywnego i nieosobowego Boga, którego prawa mieszczą się poza granicami ludzkiego rozumienia dobra

⁸³ Lucretia Mott (1773–1880) była jedną z organizatorek konwencji w Seneca Falls, podczas której poruszono problem praw kobiet w społeczeństwie amerykańskim.

⁸⁴ Szeroko o stosunku Emersona do filozofii kwakrów oraz o jego kontaktach z nimi pisze F.B. Tolles w: *Emerson and Quakerism*, „American Literature” 1938, May, Vol. 10, No. 2, s. 142–165.

⁸⁵ Zob: F.I. Carpenter, *Transcendentalism*, w: *American Transcendentalism. An Anthology...*, s. 27.

⁸⁶ Szersza analiza wpływu unitarianizmu, zarówno na transcendentalną koncepcję człowieka, jak i ideały społeczno-polityczne Emersona i jego przyjaciół, zostanie zaprezentowana w następnym rozdziale.

⁸⁷ H. Cieplińska, *Przedmowa*, w: H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 6.

i zła”⁸⁸. Brahma był istotą wszystkiego, jednością przedstawiającą się na nieograniczoną ilość sposobów. Fakt istnienia wielu bóstw jest tylko przejawem tego samego Boga. Inną ważną cechą Brahmy, która miała wpływ na myślenie Emersona, była idea stałej zmienności bóstwa. Z kolei idea *karmy* stanowiła postawę emersonowskiej doktryny kompensacji (*compensation*) i przeznaczenia (*fate*), idea *adhi atmy* (wyższej duszy) została zaś przekształcona w ideę Nadduszy (*Over-Soul*).

W twórczości Emersona obecne były także odniesienia do perskiej poezji oraz myśli konfucjańskiej, z której czerpał wzorce etyczne. Jednak najbardziej widoczne ślady w twórczości Emersona pozostawiła myśl indyjska. Protap Chunder Mozoomdar napisał o Emersonie: „Bramanizm jest osiągnięciem, raczej sposobem bycia niż wiarą. W kogokolwiek wieczny Brahma tchnął swój niegasnący ogień, ten stawał się bramaninem. I w tym sensie Emerson był najwspanialszym pośród braman”⁸⁹.

Henry David Thoreau odnalazł w myśli orientalnej zapewnienie o sensie medytacji i jej zbawiennym wpływie na życie człowieka. Do pewnego stopnia Thoreau myślał o sobie, jak twierdzi Arthur Christy, jako o *yoginie*, dla którego samotna i prosta egzystencja nad Waldenem stanowiła możliwość zdobycia wiedzy o sobie samym i samorealizacji⁹⁰. Z kolei Alcott był popularizatorem filozofii orientalnej, upowszechniającym wiedzę o niej podczas wykładów i konwersacji.

Powyższa lista inspiracji nie jest oczywiście wyczerpująca. Obejmuje ona jedynie wpływy, które odcisnęły najbardziej wyraziste piętno na myśli transcendentalistów. Dominującą rolę wśród opisanych w niniejszym podrozdziale wpływów wydają się mieć nurty filozoficzne brytyjskiego i niemieckiego romantyzmu oraz platonizm i neoplatonizm. Ukształtowały one wyobrażenia ontologiczne i epistemologiczne amerykańskich transcendentalistów. Przekonanie o wyższości świata duchowego nad światem materialnym, gloryfikacja natury, silny indywidualizm, wiara w wszechobecność Absolutu, poświęcenie dla idei – to główne elementy, których korzeni można szukać w ideach romantycznych i idealistycznych, a także w filozofii Wschodu. Myśl francuska, zwłaszcza socjalistyczna, stanowiła impuls do podjęcia działań reformatorskich. I wreszcie rodzima tradycja religijna umożliwiła transcendentalistom powrót do żarliwego wyznawania religii. Wszystkie te idee konstytuują myśl społeczno-polityczną amerykańskiego transcendentalizmu, jednak poddane zostały pewnym modyfikacjom zapewniającym ich filozofii społecznej oryginalny i twórczy charakter.

⁸⁸ F.I. Carpenter, *Emerson Handbook*, New York 1953, s. 211.

⁸⁹ P.Ch. Mozoomdar, *Emerson as Seen from India*, w: *The Genius and Character of Emerson*, ed. F.B. Sanborn, Port Washington–New York 1971, cyt. za: A. Christy, *The Orient in American Transcendentalism. A Study of Emerson, Thoreau, and Alcott*, New York 1968, s. 263. Książka Christiego stanowi analizę wpływu myśli orientalnej na amerykańskich transcendentalistów, której powyższy fragment zawdzięcza, w dużej mierze, swój kształt.

⁹⁰ Możliwe interpretacje eksperymentu Thoreau zostaną zaprezentowane w rozdziałach trzecim i czwartym.

Grupa

„Wolna myśl, uprawiana przez inteligentne jednostki – pisał Emerson – ma w każdej epoce i społeczności inne imię; u nas została ona nazwana – niezbyt szczęśliwie, jak nam się czasem wydaje – transcendentalizmem”⁹¹. Termin transcendentalizm został nowoangielskim myślicielom narzucony przez ich krytyków, jako określenie pejoratywne. Kiedy sami mówili o sobie, nie stosowali żadnego specyficznego terminu. Swoje poglądy czasami określali jako nowe (*new views*), co podkreślało ich krytyczny stosunek do dotychczasowych instytucji religijnych i społecznych. Jednak zaakceptowali cudzy termin, który starali się zdefiniować, choć żadnemu z nich nie udało się tego dokonać. Jak wcześniej wspomniałem, dokładna definicja tego, czym był bądź nadal jest transcendentalizm, nie jest możliwa. Można starać się ten ruch jedynie lepiej zrozumieć poprzez spojrzenie na formy działalności oraz na to, jak przedstawiciele tego nurtu postrzegali samych siebie.

Klub. Transcendentaliści nie stanowili zorganizowanej grupy. W eseju *The Transcendentalist* Ralph Waldo Emerson pisał: „Zrozumiecie z tego szkicu, że nie istnieje nic takiego, jak *partia* transcendentalna; że nie istnieje żaden idealny transcendentalista; że znamy jedynie proroków i heroldów tej filozofii; że ktokolwiek poprzez swoją naturalną skłonność przechylił się ku duchowemu krańcowi doktryny, musiał zatrzymać się, nie dopiawszy celu. Mieliliśmy wielu wieszczów i poprzedników; ale historia nie zrodziła ani jednego czysto duchowego żywota”⁹². Nie istniała faktycznie żadna partia transcendentalna, ale nie można powiedzieć, że nowoangielscy myśliciele nie odczuwali potrzeby stworzenia nieformalnej organizacji służącej dyskusji oraz wymianie myśli. Transcendentaliści, co stwierdza powyżej Emerson, koncentrowali się na indywidualnych poszukiwaniach, a nie na próbie zbiorowego odkrywania prawideł egzystencji.

„Kiedy w swoim liście z września 1836 roku Ralph Waldo Emerson informował Thomasa Carlyle’a o wydarzeniach w Ameryce – pisze Tomasz Żyro – kilka słów poświęcił pewnemu klubowi: «Tydzień temu utworzyłem mały klub – liczący piętnaście osób – każdy z jego członków żywi gorące uczucia do Ciebie». Nie przypuszczał zapewne, że to nowoangielskie stowarzyszenie zgromadzi szybko rosnącą grupkę osób o zainteresowaniach rychło wykraczających poza stosunkowo bezpieczny teren filozofii i literatury. (...) Powołanie klubu nazwanego przez Emersona Klubem Hedge’a, a przez przeciwników klubem transcendentalistów (...), w dużym stopniu oznaczało grupową rebelię wobec tradycji”⁹³. Rebelię wobec intelektualnych wzorców dominujących w kulturze amerykańskiej pierwszej połowy dziewiętnastego wieku.

Inauguracyjne zebranie klubu odbyło się 19 września 1836 roku w domu George’a Ripleya. Na pierwszym oficjalnym zebraniu obecni byli: Amos Bronson

⁹¹ R.W. Emerson, *Transcendentalism*, w: idem, *Uncollected Writings...*, s. 60.

⁹² Idem, *The Transcendentalist...*, s. 197–198 [podkreślenie Emersona].

⁹³ T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994, s. 191–192.

Alcott, Robert Bartlett, Cyrus A. Bartol, Orestes Augustus Brownson, James Freeman Clarke, Ralph Waldo Emerson, Convers Francis, Frederic Henry Hedge, Theodore Parker, George Ripley, Charles Stearns Wheeler⁹⁴. Miało ono charakter organizacyjny. Ustalono przyszłe tematy dyskusji, rozmawiano o potencjalnych uczestnikach, zwłaszcza z grona osób o innych poglądach niż ich własne.

Spotkania nowoangielskich intelektualistów zostały ochrzczone, wbrew woli zainteresowanych, jako „Klub Transcendentalny”. Określenie to przylgnęło do nich na stałe. Sami woleli określać je mianem „Symposium” (proponycja Alcotta). Zebrania transcendentalistów nazywano też „Klubem Hedge’a”, od nazwiska pastora w Bangor w stanie Maine (spotkania były organizowane, kiedy przybywał on z wizytą do Bostonu). Członkostwo w klubie nie podlegało szczególnym regulacjom, struktura była bardzo luźna. Nie widziano również powodów, by uczestnictwo w nim miało być ograniczone tylko do mężczyzn.

Najznamienitszymi członkami Klubu Transcendentalnego byli: Ralph Waldo Emerson, Amos Bronson Alcott, Frederic Henry Hedge, George Ripley, Orestes Augustus Brownson, Theodore Parker, Margaret Fuller, Cyrus A. Bartol, Convers Francis, Elizabeth Palmer Peabody oraz John Sullivan Dwight⁹⁵. Uczestniczyli oni w spotkaniach Klubu Hedge’a, które odbywały się do 1840 roku. Ostatnie zebranie klubu odbyło się około 20 września 1840 roku w Bostonie⁹⁶. Rozpad klubu nie oznaczał końca istnienia transcendentalizmu jako ruchu intelektualnego. Do nurtu dołączali ludzie, których tożsamość intelektualna ukształtowała się pod wpływem pism transcendentalistów. Do tego grona należeli między innymi Henry David Thoreau czy Franklin Benjamin Sanborn.

⁹⁴ J. Myerson, *A Calendar of Transcendental Club Meetings*, „American Literature” 1972, May, Vol. 44, No. 2, s. 200.

⁹⁵ A. Kern prezentuje możliwie pełną listę członków ruchu transcendentalnego, do którego należeli: „Dr William Ellery Channing (1780–1842), James Marsh (1794–1842), Convers Francis (1795–1863), Amos Bronson Alcott (1799–1888), George Bancroft (1800–1891), Sampson Reed (1800–1880), William Howard Furnes (1802–1896), George Ripley (1802–1880), Caleb Stetson (c. 1802–1870), Ralph Waldo Emerson (1803–1882), Orestes Brownson (1803–1876), Caleb Sprague Henry (1804–1884), Elizabeth Palmer Peabody (1804–1894), Frederic Henry Hedge (1805–1890), Sophia Ripley (c. 1807–1861), William Henry Channing (1810–1884), (Sarah) Margaret Fuller (1810–1850), Theodore Parker (1810–1860), Cyrus A. Bartol (1813–1900), Charles T. Brooks (1813–1883), Christopher Cranch (1813–1892), John Sullivan Dwight (1813–1893), Sylvester Judd (1813–1853), Samuel Osgood (1813–1880), Jones Very (1813–1880), Ellen Sturgis Hooper (1815–1848), Charles Stearns Wheeler (1816–1843), Henry David Thoreau (1817–1862), (William) Ellery Channing (1818–1901), Caroline Sturgis Tappan (1818–1888), John Weiss (1818–1879), Samuel Longfellow (1819–1892), Charles King Newcomb (1820–1894), Octavius B. Frothingam (1822–1895), Samuel Johnson (1822–1882), Thomas Wentworth Higginson (1823–1911), David Wasson (1823–1887), Franklin Benjamin Sanborn (1831–1917), Moncure Conway (1823–1907)”, w: A. Kern, *The Rise of Transcendentalism...*, s. 249. Powyższa lista zawiera także nazwiska osób, które były zbyt młode, by uczestniczyć w działalności klubu, ale były członkami ruchu transcendentalnego. Nie jest to oczywiście pełna lista. Sporządzenie takowej nie jest możliwe.

⁹⁶ Vide: J. Myerson, *A Calendar of...*, s. 206.

Zakres tematów poruszanych na spotkaniach był szeroki. Często rozmawiano o stanie współczesnej teologii. Dyskutowano o literaturze, malarstwie oraz muzyce. Po słynnym wystąpieniu Emersona na Harvard Divinity School dyskutowano kwestie panteizmu. Nie uciekano także od problemów reformy społeczeństwa. Spotkania klubu dały transcendentalistom szansę dyskusji na wszelkie tematy i pomogły wykrystalizować ich idee.

„**The Dial**”. Kontrowersje, jakie narosły wokół transcendentalistów w latach 1836–1840⁹⁷, spowodowały niechęć uznanych wydawców do publikowania ich esejów. Droga do unitariańskich czasopism, takich jak „Christian Examiner” czy „Christian Register”, była dla nich zamknięta po wygłoszeniu przez Emersona *Divinity School Address* w 1838 roku, w którym otwarcie skrytykował on unitarianizm. Powstała konieczność utworzenia własnego periodyku, w którym możliwe byłoby swobodne przedstawienie poglądów grupy.

Pierwszego lipca 1840 roku ukazał się pierwszy numer „The Dial”, kwartalnika głoszącego nowe poglądy. Pismo przetrwało cztery lata. Jego pierwszym redaktorem była Margaret Fuller, w 1842 roku jej obowiązki przejął Ralph Waldo Emerson, który pozostał na tym stanowisku do 1844 roku. Ukazało się szesnaście numerów pisma.

We wstępie do pierwszego numeru Ralph Waldo Emerson określił cele, jakie przyświecały nowemu pismu: „Nie chcemy mnożyć ksiąg, ale opisywać życie, zatem naszymi przyborami są nie tyle pióra zręcznych pisarzy, ile dyskusje prawdziwych ludzi i skarbcze, które otworzyła przed nami przyjaźń. Spośród pięknych obrzeży sekretnych myśli; z doświadczenia i oczekiwania na duchy, które wycofują się ze wszystkiego, co stare i poszukują we wszystkim, co nowe, tego, co mogłoby zaspokoić ich nieukożone tęsknoty; na podstawie tajemnego wyznania geniuszu, który boi się poddać czemukolwiek innemu niż współczucie; z rozmowy pełnych energii, mistycznych pietystów; z zalanych łzami dzienników smutku i namiętności; z rękopisów młodych poetów; i ze wspomnienia o młodzieńczym guście komentującym stare dzieła sztuki; próbujemy wyłonić myśli i uczucia, które, o ile są żywe, wystawiają ludzką egzystencję”⁹⁸.

Na łamach „The Dial” przeważały artykuły poświęcone literaturze oraz innym dziedzinom sztuki, a także problemom społecznym czy zagadnieniom reformatorskim. Jak pisze Octavius Brooks Frothingham: „najnowsza myśl dotycząca wszelkich zagadnień pojawiała się na redakcyjnym stole; dostrzegano społeczne tendencje; recenzowano książki; relacjonowano najnowsze obrazy, ostatnie koncerty; wyrażano rozumne sądy o reformach i reformatrach, w kraju i za granicami; z talentem i wnikliwością prowadzono dyskusje filozoficzne; artykuły teologiczne były obszerne i śmiałe”⁹⁹. W piśmie publikowano także poezję oraz przekłady dzieł orientalnych.

⁹⁷ Mam tu na myśli ich zaangażowanie w spór z unitarianizmem, który został opisany w rozdziale drugim.

⁹⁸ R.W. Emerson, *The Editors to the Reader*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 293–294.

⁹⁹ O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England...*, s. 133.

Margaret Fuller i Ralph Waldo Emerson byli najczęściej publikowanymi autorami. Margaret Fuller wydrukowała w „The Dial” jeden ze swoich najbardziej znanych esejów – *The Great Lawsuit; Man vs. Men – Woman vs. Women* – stanowiący podstawę jej najsłynniejszej książki *Woman in the Nineteenth Century*. Ponadto w „The Dial” można było przeczytać artykuły pióra George’a Ripleya, Theodore’a Parkera, Henry’ego Davida Thoreau, Jamesa Freemana Clarke’a, Johna S. Dwighta i innych. Dla kilku autorów łamy pisma stały się miejscem debiutu. Właśnie tam po raz pierwszy ukazały się drukiem teksty Henry’ego Davida Thoreau, zarówno poezje, jak i eseje¹⁰⁰.

Samookreślenie i definicje. „Pytasz – pisała Lydia Maria Child – czym jest transcendentalizm i w co wierzą transcendentaliści. Oto pytanie na które odpowiedzieć jest trudno, gdzie tam!, w ogóle nie da się na nie odpowiedzieć; albowiem umysły określone tym imieniem są niepokornymi indywidualnościami, bez ustalonego wyznania wiary. Nazwę tę stosuje się w istocie do wszystkiego, co nowe, dziwne i niewypowiedziane. Jeśli człowiek nie poddaje się uznanej wierze i przekonaniom i wyraża swój brak zgody w jakiś szczególny sposób, jest nazywany transcendentalistą. To zabawne, jak łatwo można zasłużyć na ten tytuł. Pewna dama z Południa powiedziała niedawno do mojego przyjaciela: «Po pół godzinie rozmowy z panem wiedziałam, że jest pan transcendentalistą». «Jak to możliwe?», zapytał. «Och, łatwo to wywnioskować – wypowiada pan takie dziwaczne zdania». «Coś podobnego! Sądziłem dotąd, że mój język jest bardzo prosty i naturalny! Ciekawe jakiego to transcendentalnego zwrotu użyłem?» «Kiedy się spotkaliśmy po raz pierwszy, określił pan pewną osobę z Północy jako niezwykle *uzdolnioną*; a potem często słyszałam, jak używał pan innych transcendentalnych wyrażań»¹⁰¹. Ze względu na nieprecyzyjność terminu „transcendentalizm” jest prawdopodobne, że im bardziej będziemy próbować zdefiniować tę filozofię, tym mniej jasne będzie, jakie cechy ją konstytuują.

¹⁰⁰ Warto przy tym zaznaczyć, że „The Dial” nie był jedynym czasopismem, w którym transcendentaliści mogli swobodnie wyrażać swoje idee. Obok „The Dial” wydawano także kilka innych czasopism, których autorami byli transcendentaliści lub osoby związane z klubem. Należy do nich zaliczyć: „The Western Messenger”, wydawany w Cincinnati przez Jamesa Freemana Clarke’a w latach 1835–1841; „Boston Quarterly Review”, redagowany przez Orestesa Augustusa Brownsona od 1838 roku; „The Present” Williama Henry’ego Channinga; „The Harbinger”, wydawany przez George’a Ripleya w Brook Farm, a po jej upadku w Nowym Jorku; „The Spirit of the Age”, drugie czasopismo W.H. Channinga; „Aesthetic Papers”, redagowane przez Elizabeth Peabody; „The Massachusetts Quarterly Review”, redagowany przez Theodore’a Parkera w latach 1847–1850. Szeroko o tych tytułach pisze C.H. Gohdes w książce: *The Periodicals of American Transcendentalism*, Durham 1931. Gohdes dodaje do powyższej listy dwa tytuły powiązane z ruchem transcendentalnym: wydawany przez Moncure’a Conwaya w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku w Cincinnati „The Dial” oraz „The Radical” wydawany przez Klub Radykalny (*The Radical Club*).

¹⁰¹ L.M. Child, [Transcendentalism], w: *Critical Essays on American Transcendentalism*, ed. P.F. Gura, J. Myerson, Boston 1982, s. 92 [podkreślenie Child].

Vernon Louis Parrington korzeni nowoangielskiego transcendentalizmu doszukiwał się w historii „walki myśli purytańskiej z mistycznymi elementami w chrześcijaństwie”¹⁰². Według niego od czasów Rogera Williamsa idealizm w Nowej Anglii dogorywał, tłumiony przez purytańskie dogmaty. Od siedemnastego wieku w nowoangielskiej filozofii i nauczaniu dominowali Locke i Hume, a z nimi empiryzm.

Elementem, który ożywił umysłowość nowoangielską, był unitarianizm, odrzucający dogmaty myśli purytańskiej i – do pewnego stopnia – postulaty empirycznego oglądu świata. Przełom ten otworzył, zdaniem Parringtona, nowe możliwości intelektualnych poszukiwań. W sferze religii purytański Bóg zemsty został zastąpiony Bogiem miłości. „Młode pokolenie intelektualistów nowoangielskich, wyzwolone z mrocznych dogmatów predestynacji, wyposażone w dynamiczną zasadę wolności poszukiwań filozoficznych, zaczęło rozglądać się po świecie, pragnąc zorientować się, skąd wieją nowe wiatry doktryny”¹⁰³.

Dla transcendentalistów był to postęp niewystarczający. Choć w większości byli oni unitariańskimi duchownymi, dokonali przeobrażeń ideowych znacznie śmielszych niż proponowane przez ten Kościół. Według Parringtona filozofia Locke’a została przez nich zastąpiona myślą Platona. Materializm i racjonalizm zostały zamienione na romantyczną intuicję. Percy Bysshe Shelley, Thomas Carlyle, William Wordsworth i Samuel Taylor Coleridge stali się kapłanami nowej wiary. Poezja zastąpiła naukowy obraz świata.

Parrington twierdzi, iż transcendentalizm był bardziej wiarą niż filozofią. Wiarą gloryfikującą świadomość i wolę, dzięki którym natura ludzka stawiała się boską. „Człowiekowi w jego burzliwej podróży towarzyszą wiara, nadzieja i ufność”¹⁰⁴. Ludzie powinni kierować się swoim wewnętrznym głosem, który jest emanacją Boga. Dla transcendentalistów Bóg był wszędzie – wypełniał ich duszę i ciało. W ich sercach kryło się jedynie dobro, gdyż zło w boskim świecie i w boskich dzieciach nie miało prawa bytu.

„Wiele lat potem, gdy opadł ferment transcendentalizmu, jeden z mniejszych proroków ruchu ujął swe wyznanie wiary w słowa zasługujące na przypomnienie: «Transcendentalizm opiera się na tych ideach w świadomości, które są prawami życia. Utrzymuje się, że panteizm roztopia człowieka i naturę w Bogu; że materializm roztopia Boga i człowieka w naturze oraz że transcendentalizm roztopia Boga i naturę w człowieku. Ta definicja, w której kosztem prawdy uzyskano zwięzłość, jest oszczerstwem, przynajmniej jeśli idzie o transcendentalistów. Dla transcendentalisty bowiem podstawą prawdy nie są zmysły, lecz świadomość. (...) Dusza nasza jest starsza od naszego organizmu. Jest wcześniejsza od swej powłoki. Jest przyczyną a nie następstwem swych elementów materialnych. (..) Jest to zasada nieśmiertelności.

¹⁰² V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 536–537.

¹⁰³ Ibidem, s. 538–539.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 540.

Jest to niezniszczalna praistota. Jest to część składowa i nierozzerwalna boskości, którą uwielbia. Jest równie jak ona nieśmiertelna. Jak jej Stwórca nie potrzebuje ona potwierdzenia swego bytu. (...) Jest dowodem wszystkiego, co istnieje samodzielnie, a wszystko inne jest wtórne. Jest królestwem, do którego dodane zostanie wszystko inne»¹⁰⁵. Powyższe słowa stanowią wyraz transcendentalnej wiary w człowieka i jego możliwości przeniknięcia świata przy pomocy instynktu. Trudno o lepsze określenie istoty transcendentalizmu.

Ralph Waldo Emerson stwierdził, że „to, co jest wśród nas powszechnie zwane transcendentalizmem, było idealizmem w momencie swych narodzin w roku 1842”¹⁰⁶. Ujęcie to pozwalało na szeroką interpretację zjawiska oraz dawało możliwość zachowania dużej otwartości systemu. Metoda twórcza Emersona polegała na selekcji oraz łączeniu w jedną, niekoniecznie spójną całość tego, co uważał on za najpiękniejsze i najprawdziwsze elementy filozoficznego dorobku ludzkości, tego, co podkreślało szczególny status i wartość człowieka.

Dla współczesnych transcendentalistom krytyków ich poglądy były, jak to określił Andrews Norton, „najnowszą formą niedowiarstwa” (*Latest form of Infidelity*). Ich filozofia była mglista, niejasna, podważająca dawno ustanowione prawdy. Zdaniem przeciwników była niebezpieczna w swym oddziaływaniu na młode umysły.

Pewnej dozie transcendentalnego entuzjazmu ulegali zagraniczni obserwatorzy amerykańskiego życia. Charles Dickens pisał o transcendentalizmie w *American Notes* w następujący sposób: „Owoce obradzają pośród spróchniałej gleby. Spośród zepsucia wyłoniła się w Bostonie grupa filozofów zwanych transcendentalistami. Kiedy zapytałem, co może oznaczać to imię, dano mi do zrozumienia, że wszystko, czego nie da się pojąć, musi mieć transcendentalny charakter. Ponieważ to wyjaśnienie nie zadowoliło mnie, kontynuowałem poszukiwania i dowiedziałem się, że transcendentaliści są wyznawcami mojego przyjaciela Carlyle’a, a raczej zwolennikami jego wyznawcy, pana Ralpha Waldo Emersona. Ten gentleman napisał tom *Esejów*, w którym, oprócz marzeń i fantazji (oby wybaczył mi to określenie), jest wiele prawdy, człowieczeństwa, uczciwości i odwagi. Transcendentalizm, jak każda szkoła, miewa swoje kaprysy, ale pomimo to ma solidne zalety (...). I dlatego sądzę, że gdybym był Bostończykiem, zostałbym transcendentalistą”¹⁰⁷.

Na zakończenie warto przytoczyć dwie, w mojej opinii, najbardziej udane próby naukowego określenia tego, czym był transcendentalizm. Zdaniem Kennetha Waltera Camerona transcendentalizm to „ciepły, intuicyjnie religijny, estetyczny, filozoficzny i etyczny ruch – amerykański hołd wobec europejskiego romantyzmu – teoretyczna i praktyczna droga życia oraz forma

¹⁰⁵ Ibidem, s. 541–542. Cytowany przez Parringtona fragment autorstwa C.A. Bartola według O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England...*, r. XIV.

¹⁰⁶ R.W. Emerson, *The Transcendentalist...*, s. 193.

¹⁰⁷ Ch. Dickens, [*Boston Transcendentalism*], w: *Critical Essays...*, s. 22.

literackiej ekspresji będąca częścią tradycji idealistycznej – nowy humanizm oparty na starożytnej klasyce oraz neopłatońskim supranaturalizmie zabarwionych orientalnym mistycyzmem”¹⁰⁸.

Najbardziej systematycznej definicji nowoangielskiego idealizmu podjął się Alexander Kern. Zaproponował on dwustopniowe określenie istoty transcendentalizmu. Pierwszy stopień zakładał podanie negatywnej definicji filozofii transcendentalnej, wskazując na te elementy różnych systemów filozoficznych, które transcendentaliści odrzucali. W dalszej kolejności zaproponował pozytywną definicję tego, czym transcendentalizm jest. Pozwoliło mu to na całościowe ujęcie elementów tego eklektycznego systemu filozoficznego. Choć propozycja Kerna nie jest doskonała, to jednak w moim przekonaniu jest to definicja najbardziej ułatwiająca zrozumienie tego skomplikowanego zjawiska.

Według niego transcendentaliści odrzucali „następujące idee: (1) sensualistyczne, antyidealistyczne cechy filozofii Locke’a; (2) psychologię asocjacyjną, która podważała aktywną siłę kreacyjną umysłu ludzkiego; (3) wywodzącą się z Newtona i Paleya koncepcję mechanicznego wszechświata z Bogiem stojącym na uboczu; (4) sensualistyczne i asocjacyjne cechy szkockiej szkoły zdrowego rozsądku; (5) materialistyczną filozofię i «relikty dogmatyzmu» (*pale negations*) konserwatywnych unitarian, ich zinstytucjonalizowaną obrzędowość, ich chłód, konserwatyzm i decorum uwikłane ideologicznie w wiarę w zbawczą moc Jezusa i w cuda Nowego Testamentu; (6) kalwinistyczną akceptację całkowitej deprywacji, predystynacji i pesymizmu; (7) potrzebę trzymania się uogólnionego, zrównoważonego, sformalizowanego stylu neoklasycznego z jego akcentem na biegłość, strukturę i pieczołowicie dopracowane detale dekoracyjne; (8) rynkowy ideał oszczędności, pracowitości, zysku i „sukcesu” poświadczonego przez pospolite standardy pieniężne; (9) poprawę społeczeństwa poprzez realizację ustawodawstwa społecznego zgodnego z wolą większości.

Transcendentaliści przyjęli zaś następujące założenia: (1) intuicyjny idealizm, który uznawał idee jako zasady podstawowe; (2) pogląd, że wyobraźnia lub intuicja (w języku transcendentalistów *Wgląd*) umożliwia bezpośrednio zrozumienie rzeczywistości, którego nie mogą dać instrumenty logicznego oglądu; (3) koncepcję organicznego wszechświata, w którym natura, przepełniona stałą obecnością Boga, jednoczy się z duchem w taki sposób, by powstała całość mogła zostać uchwycona poprzez kontemplację i intuicję; (4) żywą religię, w której cuda zdają się być czymś naturalnym; (5) boskość człowieka, który wskutek tego nie potrzebuje zbawienia; (6) koncepcję geniusza, który może tworzyć dzieła sztuki poprzez zapis naturalnych symboli możliwy dzięki intuicji; (7) wolność i spontaniczność w sztuce, która pozwala na tworzenie prac wolnych od sztuczności dyktowanych przez talent lub mechanicznie stosowane

¹⁰⁸ K.W. Cameron, *Young Emerson's Transcendental Vision; an Exposition of His World View with an Analysis of the Structure, Backgrounds, and Meaning of Nature* (1836), cyt. za: D.N. Koster, *Transcendentalism in America*, s. 2.

reguły; (8) indywidualny wgląd moralny, który powinien zastępować pieniądz jako wzorzec życia; (9) samodoskonalenie jako pierwotną drogę prowadzącą do postępu społecznego; (10) indywidualizm, na przykład poleganie na Bogu bardziej niż na chęci dostosowania się do woli społecznych i politycznych większości; (11) optymizm w postrzeganiu życiowych możliwości człowieka oraz losów wszechświata”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ A. Kern, *The Rise of Transcendentalism...*, s. 250–251.

ROZDZIAŁ II

Człowiek

„Nie ma wielkiego ani małego
Dla duszy, która tworzy wszystko:
Gdzie przychodzi, są wszystkie rzeczy;
A przychodzi wszędzie

Jestem właścicielem kuli ziemskiej
Siedmiu gwiazd i słonecznego roku,
Ręki Cezara i umysłu Platona,
Serca Chrystusa Pana i wysiłku Szekspira”
Ralph Waldo Emerson, *Historia*

„Wypowiadany jest pogląd – stwierdza Wiesław Gromczyński – że transcendentalizm amerykański (...) stanowił logiczną konsekwencję rozwoju ruchu unitariańskiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Twierdzi się też, nie bez słuszności, że stosunek transcendentalizmu do unitarianizmu należy określić raczej za pomocą terminu «ewolucja» niż jako «rewolucyjne» zerwanie z unitarianizmem”¹¹⁰. Transcendentalizm był, owszem, logicznym rozwinięciem unitariańskich idei antropologicznych i religijnych. Jego geneza związana była z buntem przeciw skostniałemu purytanizmowi. Unitarianizm zmienił perspektywę patrzenia na naturę ludzką oraz sposób przeżywania wiary. Zerwał z pesymistyczną oceną człowieka na rzecz wizji naturalnie dobrej jednostki ludzkiej, zdolnej do samodoskonalenia. Transcendentalizm podążył tą samą drogą, poszerzając zakres możliwości jednostki. Myśl amerykańskich transcendentalistów cechował antropocentryzm: liczył się człowiek i jego miejsce we wspólnocie religijnej, społecznej i państwowej.

Spór unitarianizmu z transcendentalizmem dotyczył też kwestii teologicznych. Transcendentaliści odrzucali unitariańskie uzasadnienia prawd wiary, będące wynikiem akceptacji założeń sensualistycznej filozofii Johna Locke’a. Transcendentaliści odwoływali się przede wszystkim do wnętrza człowieka,

¹¹⁰ W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*, Łódź 1992, s. 25. Gromczyński przytacza stwierdzenie o ewolucyjnym przejściu od unitarianizmu do transcendentalizmu za pracą L. Buella, *Literary Transcendentalism. Style and Vision in the American Renaissance*, Ithaca–London 1973, s. 38. Podobnie stwierdza H.C. Goddard w książce *Studies in New England Transcendentalism*, s. 18–35.

do jego duszy, która była emanacją Absolutu. Przesadnie intelektualna forma kultu, jaką oferowali unitarianie, była dla nich zbyt sformalizowana, a przez to utrudniająca kontakt z Bogiem.

Transcendentalna koncepcja natury ludzkiej rozwijała się równolegle ze sporem o model przeżywania kontaktu jednostki z Absolutem. Wizja człowieka wyznawana przez transcendentalistów była w pewnym stopniu wynikiem tego sporu. Niniejszy rozdział ma na celu prezentację poszukiwań transcendentalistów dotyczących sfery przeżyć religijnych jednostki oraz ich koncepcji człowieka.

Krytyka religii zinstytucjonalizowanej

Unitarianizm. Unitarianizm rozwijał się w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie osiemnastego wieku. Wtedy pojawiać się zaczęły poglądy krytykujące kalwińską naukę o wiecznym potępieniu, a także negujące naukę o Trójcy Świętej¹¹¹. „Przeciw rygorowi kalwińskiego dogmatyzmu – jak pisze Roman Dyboski – powstała najświatlejsza z sekt, unitariańska, proklamując zasadę szerokiej swobody wejrzenia i rozumowania w sprawach religijnych”¹¹². Unitarianie odrzucili kalwińską koncepcję natury ludzkiej oraz rygorystyczny system etyczny. Ich wizję cechował optymizm, którego wyrazem było przekonanie o możliwości doskonalenia się jednostki dzięki wysiłkom rozumu.

Punktem zwrotnym w rozwoju unitarianizmu było przejęcie przez unitarian w roku 1805 kontroli nad Harvard College. W 1816 roku rektor Kirkland ustanowił Towarzystwo dla Promocji Edukacji Teologicznej (*Society for the Promotion of Theological Education*). Stało się ono podstawą dla nowo powstałego wydziału teologicznego, który w 1830 roku został włączony do struktury uniwersytetu jako Harvard Divinity School. William Hutchison określa epokę formowania się doktryny unitariańskiej w sporze z ortodoksyjnym kalwinizmem mianem „kontrowersji unitariańskiej” (*Unitarian Controversy*)¹¹³. Unitarianizm stawał się wyznaniem dominującym w dobrze rozwiniętych stanach. Jego przedstawiciele przenikali do bogatszych warstw społecznych stanów północnych, co wpłynęło na przyjęcie przez unitarian konserwatywnych poglądów społecznych i politycznych.

Głównym założeniem unitarian było przekonanie o jedności Boga. Odrzucali oni trynitarny podział na Boga, Syna i Ducha Świętego. Dowodzili, iż Pismo

¹¹¹ Szerzej o atmosferze, w której narodził się unitarianizm, vide: P.K. Conkin, *American Originals. Homemade Varieties of Christianity*, Chapel Hill–London 1997, s. 63–68.

¹¹² R. Dyboski, *Wielcy pisarze amerykańscy*, Warszawa 1958, s. 124. Dyboski stwierdza dalej, iż „ten liberalizm religijny, właściwy unitarianom, głoszą także transcendentaliści”.

¹¹³ Vide: W.R. Hutchison, *The Transcendentalist Ministers. Church Reform in the New England Renaissance*, Boston 1965, s. 11–12. Hutchison podaje lata 1805–1830 jako okres trwania wspomnianego sporu. Można zatem stwierdzić, że w momencie pojawienia się transcendentalizmu unitarianizm był już religią o relatywnie ukształtowanej doktrynie.

Święte nie zawiera wystarczających dowodów dla poparcia tezy o boskim pochodzeniu Chrystusa. Chrystus, zdaniem unitarian, był człowiekiem, któremu udało się osiągnąć najwyższy stopień duchowej doskonałości; nie był źródłem zbawienia. Człowiek sam musiał o nie zadbać, a Chrystus mógł być dla niego jedynie źródłem inspiracji¹¹⁴.

Drugim istotnym założeniem doktryny unitarian była wiara w Boga jako źródło moralnej doskonałości. Ludzka doskonałość moralna jest wynikiem przekazania mu jej przez Boga. Jak pisze Hutchison: „doskonałość moralna to stan, który człowiek może zmierzyć jedynie własną miarą dobra i zła. Unitarianie, chcąc uniknąć zarzutu braku pokory, uznawali, że ludzka zdolność rozumowania, w tym jego przekonania moralne, są dane przez Boga”¹¹⁵. Przekonanie to wynikało z niechęci do postrzegania Boga, jak czynili to kalwiniści, jako arbitralnego sędziego.

Unitarianie zerwali z kalwińską tradycją postrzegania natury ludzkiej jako występnej. Byli przekonani o tym, że człowiek jest istotą z natury dobrą, zdolną do doskonalenia swojego charakteru. Ludzie sami są odpowiedzialni za prowadzenie dobrego życia oraz walkę z pokusą grzechu. Kwestie etyczne i wiara w możliwość dobrego życia stanowią główny wątek rozważań unitarian.

W odróżnieniu od purytan unitarianie, jak piszą Andrzej Kopcewicz i Marta Sienicka, uznawali sztukę oraz literaturę piękną za ważne aspekty ludzkiego życia, a nie za zbędną rozrywkę odrywającą uwagę człowieka od Boga. Unitarianie wykazywali także zainteresowanie postępami nauk humanistycznych i ścisłych¹¹⁶.

W sferze epistemologicznej unitarianie byli zwolennikami empirycznej szkoły Johna Locke’a. Poznanie prawd boskich możliwe było, ich zdaniem, poprzez zmysłowe postrzeganie zjawisk, które dostępne są jednostce przez ich rozumową analizę. Taka epistemologia stanie się jednym z ważnych elementów krytyki unitarianizmu przez amerykańskich transcendentalistów.

W sferze organizacyjnej unitarianie zachowali dotychczasowy charakter kościoła kongregacyjnego. Nie prowadzili szerokiej działalności misyjnej – poza kilkoma wybranymi miejscami. Jak pisze Stow Persons: „przez wiele lat byli stosunkowo mało liczną, regionalną wspólnotą religijną”¹¹⁷. Jego zdaniem znaczenie, jakie ma unitarianizm w intelektualnej historii Stanów Zjednoczonych, jest zasługą wybitnych indywidualności będących członkami unitariańskiej wspólnoty¹¹⁸. Należy tu wymienić przede wszystkim Williama Ellery’ego Channinga, Henry’ego Ware’a czy Andrewsa Nortona. Pierwszy z nich jest postacią niezwykle ważną ze względu na wpływ, jaki jego eseje dotyczące natury ludzkiej wywarły na myśl Ralph’a Waldo Emersona. Poglądy Channinga

¹¹⁴ Vide: P.K. Conkin, *American Originals...*, s. 70–71.

¹¹⁵ W.R. Hutchison, *The Transcendentalist Ministers...*, s. 5.

¹¹⁶ A. Kopcewicz, M. Sienicka, *Historia literatury Stanów Zjednoczonych...*, s. 243.

¹¹⁷ S. Persons, *American Minds. A History of Ideas*, Huntington–New York 1975, s. 192.

¹¹⁸ Ibidem.

są często uznawane za pierwszą reprezentację ideałów amerykańskich transcendentalistów, a sam pastor równie często bywa zaliczany do ich grona¹¹⁹.

Niemal wszyscy transcendentaliści byli unitarianami, a część z nich sprawowała funkcje kościelne. Religijny liberalizm, wiara w możliwości jednostki oraz głoszona przez unitarian wolność poszukiwań, stanowiły dobrą podstawę dla konsekwentnego rozwijania myśli transcendentalistów.

Wieczera Pańska. W marcu 1829 roku Emerson został pastorem w Drugim Kościele (Unitariańskim) w Bostonie, wtedy, gdy jego poszukiwania dotyczące sfery ludzkiej religijności podlegały ewolucji. Emerson nie był nigdy człowiekiem działającym chętnie w ramach instytucji, które – jego zdaniem – ograniczały pole indywidualnych poszukiwań. Obowiązki pastora i związana z nimi konieczność odprawiania rytuałów, które zdaniem Emersona dawno straciły swoje znaczenie, stały się powodem do złożenia rezygnacji w 1832 roku¹²⁰. Porzucenie stanu kapłańskiego jest jednym z przełomowych momentów w rozwoju transcendentalizmu Emersona.

Bezpośrednią przyczyną odejścia Emersona była niechęć do odprawiania obrzędu Ostatniej Wieczery. Swoje poglądy na tę kwestię wyłożył w kazaniu CLXII opatrzonym tytułem *Wieczera Pańska (The Lord's Supper)*¹²¹. Emerson rozpoczął wywód od zwięzłej analizy historycznej, w której próbował przedstawić kontrowersje towarzyszące odprawianiu krytykowanego rytuału. Stwierdził, że w obrębie chrześcijaństwa nigdy nie istniała zgoda co do sakramentu eucharystii. Wspomniał także o kwakrach, którzy, będąc chrześcijanami, nigdy nie uznawali tego obrzędu¹²².

Następnie nowoangielski myśliciel stwierdził, że intencją Jezusa, kiedy spożywał wraz z apostołami ostatnią wieczerzę, nie było ustanawianie tego obrzędu. Wieczera Jezusa z apostołami była, według Emersona, wieczerzą paschalną, a Chrystus pełnił podczas niej funkcję głowy rodziny. Do jego obowiązków należało więc łamanie chleba, jego błogosławienie oraz wypowiedanie stosownych formuł typowych dla tej uroczystości¹²³. Nie może być tu jednak mowy o chęci ustanowienia rytuału.

Przyczyny jego ustanowienia dopatruje się Emerson raczej w sposobie życia apostołów oraz szczerzej chęci upamiętnienia osoby Chrystusa. Z czasem wraz z powiększaniem się grona wiernych ich prywatne wspomnienia

¹¹⁹ W.E. Channing bywa wielokrotnie wymieniany jako jeden z transcendentalistów, choć jego przynależność do grupy wydaje się być wątpliwa. Szerzej na ten temat pisze: A.I. Ladu, *Channing and Transcendentalism*, „American Literature” 1939, May, Vol. 11, No. 2, s. 129–137. Warto zaznaczyć, że Channing darzył transcendentalistów dużą sympatią i nie odnosił się do nich z wrogością charakterystyczną dla reszty elity unitariańskiej.

¹²⁰ Wpływ na jego decyzję miała też śmierć żony, która była dla Emersona bardzo ciężkim przeżyciem.

¹²¹ R.W. Emerson, *Sermon CLXII (The Lord's Supper)*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 68–78. W dalszej części tekstu będę posługiwał się tytułem *Wieczera Pańska*.

¹²² Ibidem, s. 68–69.

¹²³ Ibidem, s. 69–71. Vide: W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 23–24.

o postaci Jezusa stały się dobrem wszystkich chrześcijan. Znajome rytuały były chętnie przejmowane przez konwertytów żydowskich jako podkreślenie ich przemiany¹²⁴. Emerson przytaczał w swoim kazaniu cztery argumenty, które przemawiają przeciw kontynuowaniu tego rytuału w dzisiejszym Kościele.

Pierwszy argument odwołuje się do braku uzasadnienia dla tego sakramentu w Piśmie Świętym. Drugi dotyczy problemu podstawowych założeń unitarianizmu. Emerson uważa, że upamiętnianie Wieczery Pańskiej powoduje przeniesienie części boskiego autorytetu na Jezusa, co nie jest zgodne z unitariańskim przekonaniem o jedności Boga. „Jestem unitarianinem w takim sensie – pisał Emerson – że wierzę, iż ludzki umysł może pomieścić tylko jednego Boga, a każda próba oddawania religijnej czci więcej niż jednej istocie kończy się utratą prawomyślności”¹²⁵. Jak wspomniano powyżej, dla unitarian Chrystus był jedynie człowiekiem, a zatem nadawanie mu boskiego charakteru było według Emersona nadużyciem.

Trzecim zastrzeżeniem Emersona wobec obrzędu Wieczery Pańskiej jest jego obcość. Obrzęd ten mógł być odpowiedni dla ludzi o wschodnim sposobie myślenia, przywykłych do wyrażania emocji i oddania w formach symbolicznych. „Spożywanie chleba jest jednym, a umiłowanie przykazań Chrystusowych i postanowienie ich przestrzegania – czymś zupełnie innym”¹²⁶. Prawdziwa religia wyraża się, jego zdaniem, w każdym aspekcie naszego życia, a nie w konkretnej symbolice. Jest to przyczyna wystarczająco uzasadniająca porzucenie tego bezdusznego rytuału. Tylko człowiek może być przepełniony religijnym uczuciem, a nie symbol czy rytuał.

Argumentem, który w odczuciu Emersona ostatecznie przesądza o konieczności porzucenia eucharystii, jest jej niezgodność z istotą chrześcijaństwa, czyli systemem moralnym wskazującym człowiekowi prawdy, które nie potrzebują dodatkowego uzasadnienia. „To, co w nim cenię i naśladowę – zaznaczał Emerson – to jego dotykalny charakter, jego niezmierzona łaska, jego głębokie życie duchowe, wypoczynek, jaki przynosi mojemu umysłowi, echo, którym powraca w moich myślach, doskonale dopasowanie do mojego rozumu, przekonanie i odwaga, które, wzięwszy w nim początek, wiodą mnie wyżej i dalej”¹²⁷. Historia i wynikające z niej rytuały nie mogą stać się więzieniem dla obdarzonej zmysłem religijnym jednostki.

Dwa ostatnie zarzuty stawiane przez Emersona łączy przekonanie o potrzebie żywej religii, która powinna opierać się na ludzkich przeżyciach i spontanicznych działaniach. Kościół poprzez odprowadzanie rytuałów pozbawia ją tej spontaniczności, skazując na rutynę i emocjonalny chłód.

Wieczera Pańska jest manifestem wolności poszukiwań religijnych jednostki. Jak zauważa Wiesław Gromczyński: „odwołując się do racji rozumowych

¹²⁴ R.W. Emerson, *Sermon CLXII...*, s. 72.

¹²⁵ Ibidem, s. 74–75.

¹²⁶ Ibidem, s. 75.

¹²⁷ Ibidem, s. 76.

oraz do swych własnych odczuć Emerson sam pragnie decydować o tym jakie obrzędy są zgodne z duchem chrześcijaństwa, którego podstawową treść redukuje do moralności”¹²⁸. Concordzki filozof daje człowiekowi możliwość nieskrępowanych poszukiwań prawd religijnych, co jest możliwe tylko wtedy, gdy odrzuci się historyczne dogmaty i rytuały, a będzie się żyło w zgodzie z ideami, które stanowią podstawę nauki chrześcijańskiej.

Samodzielne poszukiwanie prawdy oraz chęć dobrego życia skłoniły Emersona do rezygnacji z funkcji pastora Drugiego Kościoła w Bostonie. Kończąc swoje kazanie, stwierdził: „jako chrześcijański duchowny pragnę powstrzymać się od wszelkich działań, których nie mógłbym wykonywać z pełnym przekonaniem. Tyle chciałem powiedzieć. Nie żywię urazy do tego rytuału. Wyrażam jedynie swoje współczucie dla niego. Nie narzucałbym się też innym z tym moim przekonaniem, gdyby moja funkcja nie zmuszała mnie do odprawiania obrzędu. Będę zadowolony z jego trwania, o ile uszczęśliwi ono zarówno ludzi, jak i niebios a i będę się cieszył z wszelkiego dobra, jakie przyniesie”¹²⁹. Emerson nigdy nie powrócił do zawodu pastora. Rezygnacja z posługi umożliwiła mu nieskrępowane poszukiwania oraz swobodniejsze głoszenie poglądów, które zostaną potem uznane za bunt przeciw tradycji unitariańskiej.

Spór o cuda. Jak zauważa Ann Woodlief: „unitarianie nie byli nazbyt chętni do przekroczenia tej granicy, poza którą odmawia się Jezusowi boskości. Rozsądek podpowiadał im, że powinni zakwestionować cuda i samą boską naturę Jezusa, jeśli chcą wywyższyć człowieka i jego własne powołanie do udziału w boskości i do przestrzegania naturalnych praw. Ale powstrzymali się przed tym z obawy, że odmówiono by im miana chrześcijan. W głębi duszy byli prawdopodobnie przekonani, że zostaną skazani na wieczne potępienie, jeżeli odmówią Jezusowi boskości – nawet jeżeli miałoby to zwiększyć możliwości istot ludzkich”¹³⁰. Unitarianie obawiali się także osłabienia ich doktryny oraz utraty wpływów w bostońskich kościołach. Tych obaw nie podzielali transcendentaliści, którzy, idąc za głosem serca, szukali innych dróg uzasadnienia prawd wiary.

Sednem sporu o cuda¹³¹ była kwestia ich istotności jako źródła religijnego autorytetu. Unitarianie uważali, że cuda stanowią potwierdzenie nauczania Chrystusa, wspierają autorytet jego nauczania, stanowią jego materialny dowód. Unitarianie byli bowiem przekonani, że jedyną drogą poznania prawd religijnych jest rozumna analiza wrażeń zmysłowych. Podstaw tej koncepcji należy szukać, jak zaznaczono w rozdziale pierwszym, we wpływie epistemologii Locke’a oraz filozofów szkockiego oświecenia.

¹²⁸ W. Gromczyński, *Emerson. Codzienność i absolut...*, s. 36.

¹²⁹ R.W. Emerson, *Sermon CLXII...*, s. 77.

¹³⁰ A. Woodlief, *«Tempest in a Washbowl»: Emerson vs. The Unitarians*, From a talk given at the First Unitarian Church of Richmond, <http://www.vcu.edu/engweb/transweb/ond-saddress.htm>, dostęp: 7.01.2002 r.

¹³¹ Najdokładniejszą rekonstrukcję sporu o cuda można znaleźć w: W.R. Hutchison, *The Transcendentalist Ministers...*, s. 52–98.

Transcendentaliści uważali zaś, że nauczanie Chrystusa nie wymagało żadnego dodatkowego wsparcia ze strony cudów. Na pierwszym miejscu stawiali oni treść nauczania, dowody miały dla nich mniejsze znaczenie. Poszukiwali wiary nie poprzez rozumowanie i zmysły, ale na drodze intuicyjnej. Wgląd, który transcendentaliści przejęli z niemieckiego idealizmu, był jedyną drogą poznania prawd najwyższych.

Tekstem, który zainaugurował spór wokół cudów, był opublikowany przez George'a Ripleya w 1836 roku, na łamach „The Christian Examiner”, artykuł stanowiący recenzję książki Jamesa Martineau – *The Rationale of Religious Enquiry*¹³². Ripley pochwalał zamiar Martineau znalezienia źródła pewności dla doktryn katolickich i protestanckich poprzez krytyczne badania Pisma Świętego. Nie zakwestionował prawdziwości cudów. Zadał jednak pytanie o ludzką zdolność do odróżnienia cudu natury od religijnego, bez uprzedniego uznania osoby ich dokonującej za boską. Bez takiego założenia rozróżnienie tych dwóch kategorii cudów może być niemożliwe. Ripley wnioskował: „jeżeli zatem silna wiara chrześcijańska może być wyznawana niezależnie od kwestii cudów; jeżeli celem cudów jest raczej sfera czynów niż myśli; jeżeli istnieje wielka trudność w udowodnieniu cudów bez uprzedniego przekonania o boskim statusie tego, kto ich rzekomo dokonuje – w takim razie uznajemy, że niewłaściwym jest czynić wiarę w cuda niezbywalnym elementem wyznania chrześcijańskiego lub też decydującym probierzem chrześcijańskiego charakteru człowieka”¹³³.

To stwierdzenie stało się przyczyną gwałtownej reakcji „unitariańskiego papieża”, Andrews Norton, który stanął w obronie tradycyjnych przekonań. Dnia 5 listopada 1836 roku w „Boston Daily Advertiser” ukazał się list Nortona, w którym autor stwierdzał, że nie ma zamiaru ograniczać wolności dyskusji, został jednak zmuszony do zabrania głosu wobec publikacji, która – jego zdaniem – wolności tej nadużywała¹³⁴. Ponadto Norton stwierdzał, że zaprezentowane w poddanym krytyce artykule poglądy podważają wiarę w jedyny dowód, na którym opiera się chrześcijaństwo jako objawienie.

Dziewiątego listopada 1836 roku Ripley w nowym artykule, opublikowanym w „Boston Daily Advertiser”¹³⁵, sprzeciwił się oskarżaniu go o szerzenie herezji oraz brak znajomości tematu. Stwierdził także, że dyskusja ta powinna toczyć się na oczach opinii publicznej, do której – jego zdaniem – należał osąd sporu. Ripley wyraził także chęć dalszej dyskusji z Nortonom, po raz kolejny przytaczając argumenty popierające jego stanowisko. „Wiarygodność cudów

¹³² G. Ripley, *Martineau's Rationale*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 129–132.

¹³³ Ibidem, s. 131.

¹³⁴ A. Norton, *Letter to the Editor*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 160–162. Nortona dziwił też fakt opublikowania tego artykułu przez najważniejsze czasopismo unitariańskie. Autor stwierdzał, że artykuły, które zawierają poglądy dotyczące drażliwych problemów, powinny być publikowane przez osoby kompetentne i po weryfikacji przez osoby mogące stwierdzić ich „poprawność”.

¹³⁵ G. Ripley, *From Letter to the Editor*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 162–167.

– pisał – zależy raczej od uprzedniej wiary w chrześcijaństwo niż wiarygodność chrześcijaństwa od uprzedniej wiary w cuda. Przedstawiając niewierzącemu argumenty na rzecz naszej religii, zacząłbym od pokazania jej zgodności z boskim pochodzeniem naszej duchowej natury; w następnej kolejności pokazałbym możliwość zaistnienia cudów”¹³⁶. Zdaniem Ripleya duchowa nauka płynąca z religii jest bardziej istotna niż kwestia prawdziwości cudów. Kończąc swój wywód, Ripley zarzucił Nortonowi, że choć ten uważa jego poglądy za błędne, nie daje wskazówek umożliwiających ich korektę.

Podsumowaniem pierwszego okresu sporu o cuda był opublikowany pod koniec 1836 roku pamflet Ripleya zatytułowany *Discourses on the Philosophy of Religion*, w którym przedstawione są pozytywne aspekty religijnych idei transcendentalizmu. W pierwszej części tekstu Ripley poruszył przede wszystkim problemy epistemologiczne. Uznał za błędne poszukiwanie dowodów wiary jedynie w świecie zewnętrznym, widzialnym. Jego zdaniem człowiek religijny powinien zwrócić się także ku obiektom niewidzialnym, gdyż one kierują go ku sprawom duchowym. Świat materialny jest tylko obrazem świata duchowego. „Jakże nierozsądnym jest zatem – pisał Ripley – ograniczanie naszej uwagi do zewnętrznych form, a zapominanie o wewnętrznym duchu, którego one reprezentują! Jakże niegodną człowieka jest taka fascynacja zewnętrzem, suchą łupiną, skorupką okrywającą rzeczy, że aż traci on z oczu Nieskończoną Boską Energię, z której bierze się rzeczywistość”¹³⁷. Wcześniej, w artykule poświęconym Herderowi, Ripley pisał: „cud może skierować uwagę na doktrynę, może zapewnić nauczycielowi społeczne poważanie, może nawet dać mu pozory wiarygodności, zgodnie z jego wiekiem; ale cud nigdy nie udowodni prawd doktrynalnych; stwierdził to sam Chrystus. Jego słowa były pełne ducha i życia; był żywiołem, który orzeźwiał i karmił duszę. Głosił prawdę, która czyniła serce człowieka żywym i wolnym. A dowody tej prawdy umieścił w doświadczeniu każdej jednostki”¹³⁸. Ripley po raz kolejny powtarza więc, że to wiara nadaje cudom ich charakter, a nie one przesadzają o wartości i autorytecie wiary.

Ukazanie się pamfletu Ripleya zakończyło pierwszą fazę sporu o cuda. Spór ten rozpoczął proces kształtowania się oryginalnej myśli religijnej amerykańskiego transcendentalizmu, której główne tezy wymierzone będą przeciw religii instytucjonalnej. Rok 1837 przyniósł chwilowe wyciszenie narosłych kontrowersji.

Divinity School Address. „15 lipca 1838 roku w kaplicy Divinity Hall, (...) Emerson wygłosił wykład, który miał wzbudzić zainteresowanie w murach samej uczelni, w jego rodzinnym mieście, a potem w całym społeczeństwie amerykańskim”¹³⁹. Odczyt ten został wygłoszony w czasie względnego spokoju

¹³⁶ Ibidem, s. 164.

¹³⁷ Idem, *Discourses on the Philosophy of Religion*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 131.

¹³⁸ Idem, *Herder's Theological Opinions and Services*, w: ibidem, s. 97.

¹³⁹ D.J. Hodge, *On Emerson*, New York 2003, s. 34.

między unitarianami a teologami z grona transcendentalistów. Emerson wygłosił go na zaproszenie kończących naukę studentów teologii.

W wystąpieniu Emersona można odnaleźć jego przemyślenia dotyczące trzech problemów stanowiących źródło sporu między transcendentalistami a unitarianami. Po pierwsze, Emerson zaprezentował model kontaktu jednostki z Absolutem wynikający z jego przemyśleń dotyczących natury ludzkiej. Po drugie, poruszył kwestię konfliktu między religią instytucjonalną a indywidualną, opartą na intuicji. Na zakończenie zaprezentował zaś swoją wizję roli pastora.

Zdaniem Emersona człowiek jest nierozzerwalnie związany z Bogiem i naturą. Nie jest mu zatem potrzebny żaden pośrednik, ponieważ sam może uczestniczyć w jedności z Bogiem. Prawa duchowe wszechświata mają swój odpowiednik w moralnej naturze człowieka. Właściwy człowiekowi „zmysł moralny” jest odpowiedzią serca na istnienie praw boskich, a zarazem zdolnością do ich poznawania i poddania się ich działaniom. „Ten zmysł – pisał Emerson – leży u podstaw społeczeństwa i kształtuje wszelkie formy kultu”¹⁴⁰.

Następnie Emerson przechodzi do krytyki kościoła instytucjonalnego, którego błędem jest niemoc w przekazywaniu prawd religijnych. Kościół nie koncentruje się na życiu duchowym, tylko na rytuałach, doktrynach. Najlepszym tego przykładem jest, zdaniem Emersona, wyolbrzymianie roli Chrystusa. Zamiast piękna jego nauczania, Kościół koncentruje się na jego osobie i cudach. „Niesprawiedliwość pospolitego tonu duszpasterstwa – pisał Emerson – jest nie mniej rażąca dla Jezusa niż dla dusz, które deprawuje. Duchowni nie dostrzegają, że oszpecają jego przesłanie, a jego samego pozbawiają piękna i niebiańskich atrybutów”¹⁴¹.

Ponadto Kościół nie dostrzega możliwości dalszego objawiania się prawd religijnych. Jego przedstawiciele zdają się uważać objawienie za rzecz dawno już dokonaną, podczas gdy ono dokonuje się na nowo każdego dnia. „Jest moim obowiązkiem powiedzieć wam – stwierdził Emerson – że potrzeba nowego objawienia nigdy nie była większa niż obecnie. Na podstawie poglądów, które już wyraziłem, sformułujecie smutne przekonanie, które dzieję, jak sądzę, z wieloma – przekonanie o powszechnym zepsuciu, a wręcz o rychłej śmierci wiary w społeczeństwie. Nie mówi się o duszy. Kościół zdaje chylić się ku upadkowi, życie zamiera. W tych okolicznościach zbrodnią byłoby jakiegokolwiek miłe słowo mówiące wam, których nadzieją i zadaniem jest głoszenie wiary Chrystusa, że wiara ta jest naprawdę głoszona”¹⁴². Kościół zapomina o swoim podstawowym powołaniu, jakim jest inspirowanie wiernych, umożliwianie im duszom kontaktu z Absolutem. Współczesna Emersonowi religia instytucjonalna jest zbyt skostniała, by zaspokoić potrzeby wiernych.

¹⁴⁰ R.W. Emerson, *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, July 15, 1838*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 78. W dalszej części tekstu będę posługiwał się skróconą nazwą tej przemowy: *Divinity School Address*.

¹⁴¹ Ibidem, s. 82.

¹⁴² Ibidem, s. 83.

Emerson odnosił się krytycznie także do sposobu sprawowania urzędu przez pastorów. Zamiast inspirować wiernych stali się oni formalistami. Nie byli w stanie przekazać religijnego żaru, a jedynie odprawiać rytuały oraz bezmyślnie powtarzać to, czego się nauczyli. „Nawet jeśli istnieją wyjątki – orzekał – jest prawdą, że duszpasterstwo naszego kraju charakteryzuje podejście tradycyjne; że wiara pochodzi dlań z pamięci, a nie z duszy; że sięga ono po to, co doczesne, a nie po to, co konieczne i ponadczasowe; w ten sposób chrześcijaństwo historyczne niszczy siłę ewangelizacji, oddziela ją od misji zgłębiania moralnej natury człowieka, w której mieści się to, co wzniosłe i gdzie drzemią źródła olśnienia i mocy”¹⁴³. Emerson oczekiwał, że młode pokolenie duchownych zmieni tę sytuację. „Ten, który próbuje mówić zgodnie z księgami, artykułami synodów, modą i interesem, bełkoce. Niechby zamilkł”¹⁴⁴. Pastor powinien być „nowo narodzonym bardem Ducha Świętego”¹⁴⁵. Emerson radził przyszłym pastorom, by odrzucili posłuszeństwo wobec formy na rzecz treści, jaką stanowi niezapśredniczony kontakt z Bogiem. Powinni otworzyć się na Boga i ludzi. „Ufając swoim własnym afektom – radził – zyskacie więcej wiary w innych. Przy całej naszej małostkowości, nawet przy niszczących duszę nawykach, nie może być wątpliwości, że wszyscy ludzie snują wzniosłe myśli; że wszyscy ludzie cenią te parę najprawdziwszych godzin swego życia; chcą, aby ich słyszano; chcą dać się uwieść wizji czystych zasad”¹⁴⁶. Nie ma powodu ustanawiać nowej religii – przyszłość tkwi w duszy, która jest lekarstwem na niedomagania Kościoła. „Remedium na ich ułomność stanowi po pierwsze dusza, po drugie dusza i po wielokroć dusza. Jeden impuls cnoty może unieść i ożywić całą wielką instytucję”¹⁴⁷.

Emerson, pisząc o funkcji pastora, rozwija obecną już w *Wieczery Pańskiej* wizję żywej religii. Czyni młodych pastorów odpowiedzialnymi za realizację tego ideału. Wbrew swoim poprzednikom powinni oni, zdaniem Emersona, odwołać się do swego wnętrza, by natchnąć swoją wiarą wyznawców. Z tego punktu widzenia wystąpienie Emersona można postrzegać jako wyraz konfliktu pokoleń wewnątrz kleru unitariańskiego, opozycji młodych postępowych kapłanów i teologów wobec starej elity.

W swoim wystąpieniu Emerson zabrał także głos w kwestii cudów. Podobnie jak Ripley dał wyraz transcendentalnemu przekonaniu, że cuda nie są warunkiem prawdziwości doktryny. Cudem, według Emersona, było samo ludzkie życie, codzienne zdarzenia, a nie zjawiska ponadnaturalne. „[Jezus] Mówił o cudach – pisał Emerson – ponieważ czuł, że ludzkie życie i wszystko, co człowiek czyni, jest cudem. Wiedział, że ten powszedni cud błyszczący, kiedy ludzki charakter wznosi się. Ale słowo Cud, w takim sensie,

¹⁴³ Ibidem, s. 87.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 83.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 89.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 91.

w jakim używają go chrześcijańskie Kościoły, jest mylące; jest ono ogromne. Nie odpowiada ono urodzie wiatrem miotanej koniczyny ani deszczowej pogodzie”¹⁴⁸. Otaczający człowieka świat pełen jest cudów, nie potrzeba zatem szukać ich gdzie indziej.

Wykład Emersona stanowił doniosły głos w dyskusji pomiędzy unitarianami a transcendentalistami. Filozof zawarł w nim zasadnicze elementy transcendentnej krytyki liberalnego chrześcijaństwa, uosabianego w Nowej Anglii przez unitarian. Jego wystąpienie ożywiło uśpioną dyskusję zapoczątkowaną wcześniej przez Ripleya.

Najnowsza forma niedowiarstwa. Merytorycznej odpowiedzi na Emersonowską krytykę Kościoła podjął się Andrews Norton. Hutchison stwierdza, że choć atak Nortona na Ripleya, mający miejsce dwa lata wcześniej, był surowy, to jednak bardzo łagodny w porównaniu z odporem, jaki dał on wypowiedzi Emersona¹⁴⁹. Tekst Nortona zatytułowany *The New School in Literature and Religion* ukazał się w „The Boston Daily Advertiser”¹⁵⁰. Swoją krytykę skierował Norton przeciwko zapraszającym Emersona studentom oraz przedstawicielom Nowej Szkoły.

Norton wskazywał na niebezpieczeństwa płynące z nowych poglądów. Zdecydowanie odrzucił tezy Emersona o możliwości intuicyjnego poznania Boga i prawd religijnych oraz krytykę historycznego chrześcijaństwa. Zarzucał transcendentalistom używanie mylącego języka, pełnego antycznych sztuczek, inwersji i innych środków retorycznych, co miało świadczyć o złym guście piszących i niedostatku zdolności intelektualnych. Zdanie, którym Norton rozpoczął swój wywód, stwierdzając, że „szkołę tę charakteryzuje najbardziej niezwykle pogląd połączony z zupełnym brakiem wiedzy oraz z nieumiejętnością rozumowania”¹⁵¹, doskonale oddaje jego stosunek do nowoangielskich idealistów.

W rok po wystąpieniu Emersona Norton ponownie dokonał krytyki transcendentalistów. W wykładzie znanym jako *A Discourse on the Latest Form of Infidelity*¹⁵², Norton podjął próbę wykazania zagrożenia, jakim dla chrześcijaństwa jest transcendentalizm. Zaczął od stwierdzenia, że „najnowsza forma niedowiarstwa” wyróżnia się przyjmowaniem chrześcijańskiego imienia przy jednoczesnym godzeniu bezpośrednio w korzenie wiary chrześcijańskiej, a pośrednio we wszelką religię – poprzez zaprzeczanie cudom, które potwierdzają boski charakter misji Chrystusa”¹⁵³. Zdaniem Nortona cuda były podstawowym uzasadnieniem autorytetu nauczania Chrystusa i ich akceptacja przesądza o prawie do bycia chrześcijaninem. Zarzucał też adwersarzom

¹⁴⁸ Ibidem, s. 80.

¹⁴⁹ Vide: W.R. Hutchison, *The Transcendentalist Ministers...*, s. 69.

¹⁵⁰ A. Norton, *The New School in Literature and Religion*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 193–196.

¹⁵¹ Ibidem, s. 193–194.

¹⁵² A. Norton, *A Discourse on the Latest Form of Infidelity*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 210–213.

¹⁵³ Ibidem, s. 210.

wiarę w możliwość poznania prawd religijnych przy pomocy tak niepewnego instrumentu, jakim jest intuicja.

Norton twierdził – i w tym zgadzał się z transcendentalistami – że religia jest potrzebą każdego człowieka; wymaga jej rozwój moralny i duchowy jednostki. Ale religia, jego zdaniem, powinna być oparta na wierze w konkretne zdarzenia, które mają swój początek w Bogu¹⁵⁴. Norton krytykował przekonanie transcendentalistów o możliwości niezapśredniczonego kontaktu człowieka z Absolutem i stanowczo stwierdzał, że człowiek potrzebuje duchowego przewodnictwa.

Najpoważniejszym oskarżeniem Nortona pod adresem transcendentalistów jest określenie ich przekonań mianem panteizmu. Oskarżenie to jest wynikiem Emersonowskiego uwielbienia dla natury oraz jego przekonania o jedności człowieka, Boga i natury. Podsumowując swój wywód, Norton stwierdza: „Czasem, jak widzieliśmy to w innych punktach, są przedstawiani jako zafascynowani systemem panteistycznym – doktryną, która odrzuca wszelkie właściwe przekonania religijne i nie daje się wyrazić w rozsądnych słowach. Jakiegokolwiek żywione uczucia nie mogą być w tym wypadku nazywane religijnymi”¹⁵⁵. W związku z tym przekonania transcendentalistów nie zasługują na miano religii, a oni sami nie spełniają podstawowych warunków, dzięki którym można by ich uznać za chrześcijan.

Krytyka transcendentalizmu zaprezentowana w wystąpieniu Nortona zmobilizowała nowoangielskich idealistów do odpowiedzi¹⁵⁶. W 1839 roku ukazał się pamflet George’a Ripleya pod tytułem *The Latest Form of Infidelity Examined*, w którym autor odpowiedział na zarzuty „unitariańskiego papieża”¹⁵⁷. Ripley stwierdził, że dotychczasowe reformy chrześcijaństwa okazały się niewystarczające: „Religia tamtych czasów, wydawała się ludziom ich pokroju zbyt zimną, pozbawioną życia, zbyt mechaniczną; zostali powołani, aby wskazać wątpliwe punkty w teologii, której nie objaśniano im w szkole; i tak uważni i przenikliwi ludzie zaprezentowali zastrzeżenia, które nie mogły być rozwiązane za pomocą podręczników”¹⁵⁸. Ale współczesnym reformatorom (transcendentalistom) nie wystarczyła już materialistyczna filozofia, poszukiwali innych uzasadnień religijnych wierzeń. „W toku badań, które podjęli dla własnej satysfakcji oraz dla dobra bliźnich, nabrali przekonania o wyższości świadectwa duszy nad dowodami płynącymi ze zmysłów; podkreślali

¹⁵⁴ „Dowody tych zdarzeń nie mają charakteru intuicyjnego; i jakichkolwiek podstaw do wiary w nie mogą dostarczyć zjawiska przyrodnicze czy też zwykły bieg wydarzeń, pewnym jest, że ogół ludzi nie był nigdy w stanie samodzielnie uzyskać pewności co do nich” (ibidem, s. 212).

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Naturalnym wydawać by się mogło, że jako pierwszy wypowie się Emerson. Jednak concordzki myśliciel pozostał w cieniu, nie angażując się w spór z Nortone.

¹⁵⁷ G. Ripley, *The Latest Form of Infidelity Examined*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 213–220.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 215. Ripley ma tu na myśli drogę od kalwinizmu do transcendentalizmu.

silniej istotę chrześcijaństwa czyli duchową wiarę, ufność w Uniwersalnego Boga Ojca oraz (...) równość i braterstwo ludzi niż okoliczności historyczne związane z jego narodzinami; a symbole prawdy i świętości, noszone przez chrześcijaństwo, uznali za silniejsze dowody jego boskiego pochodzenia niż potężne czyny, których dla dobra ludzi dokonał jego Twórca”¹⁵⁹. Ich przekonania były naturalnym wyrazem dociekań, wspieranych przez idealistyczną filozofię, wyrazem zasady indywidualnych poszukiwań w sferze religijnej.

Ripley podjął się także krytyki unitariańskiego stanowiska dotyczącego cudów. „Gdyby doktryna, według której cuda są jedynym dowodem objawienia, została szerzej przyjęta – pisał – zniszczyłaby siłę wpływu chrześcijańskich instytucji. Oddzieliłaby duchownego od sentymentów wiernych, ograniczyłaby go do obszaru myśli bardzo odległego od ich zwykłych interesów i nadałaby jego posłudze abstrakcyjny, teoretyczny charakter. Przedmiotem jego wysiłków byłoby wykazanie prawdy na temat historii chrześcijaństwa; narzędzia jego misji miałyby materialny, a nie duchowy charakter; pochodziłyby z podręczników, leksykonów oraz z pokrytych kurzem starych opowieści a nie ze skarbicy ludzkiego serca. Po usatysfakcjonowaniu za pomocą cudów jednego dociekliwego, żadnego potwierdzeń pokolenia, nie pozostałoby nic innego, jak tylko głosić prawdę w oparciu o ich autorytet; ponieważ wszystkie inne dowody są pozbawione wartości, a ten jedyny jest zupełnie wystarczający, stratą czasu byłoby skupianie się na chwale Chrystusa i jego objawieniu; jest ono poza zasięgiem ludzkiej «percepcji», tylko entuzjaści mogą czerpać z niego pożytek”¹⁶⁰. Sukces pastora zależałby więc jedynie od jego zdolności argumentowania, a nie od zdolności wczucia się w drugiego człowieka. Wspólnocie wierzących bardziej potrzebna jest obecność pastora, który dzięki objawieniu Chrystusa potrafiłby uszlachetnić człowieka, zainspirować go do działania.

Zdaniem Ripleya, dla Chrystusa, który wierzył we wszechobecność Boga, prawdziwą świątynią było ludzkie serce, wszyscy byli tacy sami, biedni czy bogaci, uczeni czy niepiśmienni. „Chrystus – pisał – nie założył akademii apostołów; nie odtworzył upadłej szkoły proroków; nie okazywał szczególnego szacunku wysiłkowi studiów; czasem twierdził nawet, że nauka stanowi przeszkodę w pojmowaniu prawdy; i dzięki Bogu, mimo że zataił sekrety Królestwa Bożego przed rozważnymi mędrcami, objawił je przed ludźmi nieuczonymi, będącymi niczym dzieci, które nie zaznały prawd szkoły”¹⁶¹.

Ponadto Ripley podkreślił, że każdy ma prawo do własnych przemyśleń i nikt nie musi być więźniem religijnych dogmatów Nortona. To stwierdzenie było bardzo istotne ze względu na fakt, że unitarianizm nie był religią o scentralizowanym charakterze, posiadającą jasno określone dogmaty, narzucającą każdemu z członków wspólnoty określony punkt widzenia. Unitarianizm był wynikiem buntu wobec takiego sposobu organizacji Kościoła. Na tym polegała

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 217–218.

¹⁶¹ Ibidem, s. 219.

zarazem siła, jak i słabość unitarianizmu, gdyż nie było możliwości kontroli „słuszności nauczania”¹⁶².

Z pomocą Ripley’owi przyszedli dwaj znamienici przedstawiciele nowoangielskiego transcendentalizmu, którzy wsparli jego wysiłki w dyskusji z Nortonem. Orestes Augustus Brownson zareagował na krytykę Emersonowskiego *Divinity School Address* oraz Nowej Szkoły, publikując na łamach „The Boston Quarterly Review”¹⁶³ esej, w którym stwierdził, że społeczeństwo powinno nauczyć się tolerancji dla różnych poglądów. „Jakikolwiek byłby charakter jego rozważań – stwierdzał Brownson – jakimkolwiek byłby system moralny, filozoficzny lub teologiczny, który stanowi podstawę tych rozważań, jego prawdziwym celem nie jest zaszczepienie żadnej nowej teorii człowieka, natury czy Boga – lecz wdrożenie ludzi do samodzielnego myślenia o wszelkich kwestiach i do wypowiedzania prosto z serca własnych najszczerzych przekonań. Jego celem jest skłonienie ludzi, aby odrzucili stan zależności od rutyny, obyczaju, ustalonych przekonań, opinii publicznej i wielkich nazwisk współczesności – w tym kraju czy jakimkolwiek innym”¹⁶⁴. Zdaniem Brownsona nadmierne przywiązanie do tradycji, konserwatyzm intelektualny, stanowią przeszkodę w rozwoju duchowym człowieka, który jest sam odpowiedzialny za własny rozwój.

Levi Blodgett. Drugim autorem, który włączył się w spór pomiędzy Nortonem a Ripleyem, był Theodore Parker, gorący zwolennik poglądów wygłaszanych przez Emersona i transcendentalistę. Parker nigdy nie porzucił funkcji duchownego unitariańskiego, choć próbowano to na nim wymusić. W 1840 roku pod pseudonimem Levi Blodgett wydał pamflet zatytułowany *The Previous Question between Mr. Andrews and His Alumni, Moved and Handled in a Letter to All Gentlemen*¹⁶⁵. Levi Blodgett, *alter ego* Parkera, był człowiekiem niewykształconym, nieobytym w teologicznych sporach. Ten nieuk gotów był jednakże zgodzić się z poglądem transcendentalistów, że cuda same w sobie nie przesądzają o ważności doktryny, a mogą być jedynie dowodem pomocniczym. „Wydaje mi się łatwiejszym – pisał – bardziej naturalnym i przede wszystkim bardziej prawym uzasadnianie chrześcijaństwa na podstawie prawdziwości jego doktryn i na podstawie jego zdolności zaspokojenia wszystkich

¹⁶² Wymiana argumentów pomiędzy Nortonem a Ripley’em trwała do 1840 roku. Norton odpowiedział na zarzuty Ripleya w tekście z 1839 roku, zatytułowanym *Remarks on a Pamphlet Entitled ‘The Latest Form of Infidelity’ Examined*. W 1840 roku Ripley odpowiedział dwoma artykułami: *Defence of ‘The Latest Form of Infidelity’ Examined*, *A Second Letter to Mr. Andrews Norton* oraz *A Third Letter to Mr. Andrews Norton*. Wspomniane powyżej teksty nie wnosiły wiele do toczzonego sporu. Warto jedynie odnotować, na co zwraca uwagę W.R. Hutchison, pewne ustępstwo poczynione przez Nortona na rzecz transcendentalistów. W swoim tekście przyznał on, iż czasami mogą istnieć inne niż empiryczne dowody na prawdziwość nauk chrześcijaństwa (W.R. Hutchison, *The Transcendentalist Ministers...*, s. 84–85).

¹⁶³ O.A. Brownson, *Mr. Emerson’s Address*, w: idem, *The Early Works*, ed. Patrick W. Carey, Vol. 4, Milwaukee 2000–2007, s. 121–132.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 131.

¹⁶⁵ T. Parker, *The Previous Question between Mr. Andrews and His Alumni*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 226–231.

moralnych i religijnych pragnień człowieka, jakie można by sobie wyobrazić, niż opieranie go na gruncie cudów, które mogły być co najwyżej oznaką, ale nie dowodem jego doskonałości i które w dodatku same potrzebują więcej przekonujących dla człowieka dowodów niż chrześcijaństwo wzięte bez nich”¹⁶⁶.

Parker podjął próbę bardziej systematycznej analizy sytuacji w Kościele w eseju z 1842 roku, znanym jako *The Transient and Permanent in Christianity*¹⁶⁷. Ten tekst nie stanowił już części sporu u cuda, który powoli przygasał. Był wyrazem ogólniejszego niezadowolenia z polityki Kościoła instytucjonalnego, który za mało troszczył się o duszę człowieka. Parker podjął się w nim zadania oddzielenia fundamentów religii chrześcijańskiej od tego, co jest narosłą przez wieki nadbudową, która dla prawdziwej wiary nie ma istotnego znaczenia.

„W porównaniu ze słowem Jezusa – pisał Parker – z prawdziwym chrześcijaństwem, z czystą wiarą, jakiej uczył, nic nie ma bardziej ustalonej i pewnej postaci. Jego wpływ rozchodzi się jak promień światła; pogłębia się wraz z dojrzewaniem narodów. Ale w porównaniu z historią tego, co jest zwykle nazywane chrześcijaństwem, nic nie ma bardziej niepewnej i nietrwałej postaci. Podczas gdy prawdziwa wiara jest zawsze tym samym – w każdym czasie i na każdej ziemi – chrześcijaństwo nauczane z ambony i chrześcijaństwo akceptowane i przeżywane przez ludzi nie były nigdy tożsame w żadnym miejscu ani czasie. Łączyło je tylko imię”¹⁶⁸. Przytoczony fragment eseju najkrócej prezentuje zamysł jego autora. Stałym (*permanent*), absolutnym elementem chrześcijaństwa jest, zdaniem Parkera, tylko czysta wiara, czysta moralność, która była treścią nauczania Chrystusa. Nie podlega ona żadnym zmianom, jej treść jest zawsze ta sama. Prawda ta jest poznawalna dzięki najszlachetniejszym właściwościom ludzkiej natury.

Tym, co w chrześcijaństwie zmienne (*transient*) jest narosła historycznie nadbudowa. Rzeczy zmienne – zauważa z żalem Parker – stanowią większą część tego, co się określa mianem religii. Zalicza do nich Parker formy, rytuały, nauczanie Kościołów. Być może są potrzebne, ale nie należy ich utożsamiać z istotą chrześcijaństwa. Ocena tego, co zmienne w chrześcijaństwie, przypomina Emersonowską opinię o rytuałach, wyrażoną w kazaniu *Wieczera Pańska*. Parker stwierdza ponadto, że choć może być wiele form religijnych to prawdziwa religia jest tylko jedna. Jako przykład zmienności w chrześcijaństwie przytacza dyskusję wokół natury i autorytetu Chrystusa, która znalazła oddźwięk w scharakteryzowanej powyżej dyskusji pomiędzy unitarianami a transcendentalistami.

Człowiek, zdaniem Parkera, jest w stanie sam poznać czystą wiarę, bez pośredników czy interpretatorów. „Nigdy nie staniemy się *chrześcijanami w sensie Chrystusowym*, dopóki, jak on, nie będziemy modlić się bez pośrednictwa, bez

¹⁶⁶ Ibidem, s. 229.

¹⁶⁷ T. Parker, *The Transient and Permanent in Christianity*, w: idem, *An Anthology*, ed. H.S. Commager, Boston 1960, s. 37–62.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 40.

żadnych elementów na drodze pomiędzy nami a Ojcem wszelkiego stworzenia. On czuł w sobie Boga; czuł jedność z Bogiem. Wyznawał prawdę, którą widział; żył zgodnie z sercem, żył miłością”¹⁶⁹. Człowiek jest sam odpowiedzialny za kontakt z Bogiem i za korzystanie z wynikających z tego przywilejów. W *A Discourse of Matters Pertaining to Religion* Parker stwierdzał: „Człowiek jest ważniejszy niż Pismo Święte. (...) Powstało ono dla człowieka, nie zaś człowiek dla niego. (...) Niechże skończy się narzucanie pobożnym umysłom zawartych w nim błędów i absurdów. (...) Niech Słowo Boże dociera do nas za pośrednictwem sumienia, rozumu i świętego uniesienia, niby światło poranka wpadające przez okno. Świadomość istnienia Boga może być zatem nazwana w języku filozofii przecuciem rozumu”¹⁷⁰.

Esaj Parkera wzbudził kontrowersje w środowisku unitariańskich duszpasterzy. Tezy przez niego przedstawione zostały ocenione negatywnie, wielu pastorów odmówiło zaproszenia Parkera na kazania do swoich probostw. Publikacja tego dzieła oznaczała początek kłopotów Parkera, który był coraz mniej akceptowany we własnym Kościele. Nie zaprzestał jednak głoszenia reformatorskich poglądów zarówno w sprawach religijnych, jak i społecznych.

Przypadek Brownsona. Obok Parkera ważny głos w kwestiach religijnych zabrał Orestes Augustus Brownson, człowiek o wielkim talencie polemicznym i głębokiej wierze w słuszność własnych przekonań. Brownson był także „religijnym tułaczem”, zanim bowiem znalazł ostatecznie spokój duchowy w Kościele katolickim, kilkakrotnie zmieniał wyznanie. Relację ze swej duchowej podróży zdał w opublikowanej w 1857 roku autobiografii *Convert; or the Leaves from My Experience*¹⁷¹. Zanim został unitarianinem był presbiterianinem, uniwersalistą i sceptykiem.

W 1822 roku dwunastoletni Orestes Augustus Brownson został presbiterianinem, jednak nie mógł pogodzić się z presbiteriańską koncepcją człowieka oraz z koniecznością podporządkowania się dogmatom. „Doktryna bezwarunkowego wyboru i potępienia oraz doktryna, według której Bóg z góry nakazuje nieczym ludziom grzeszyć, po to, aby móc ich sprawiedliwie potępić, była dla mnie trudna do przełknięcia i jeszcze trudniejsza do strawienia” – stwierdził Brownson – „(...) Była odpychającą dla mojego umysłu. (...) Odrzuciłem ją, nie zadając sobie trudu dociekania, czy wynikała z Pisma”¹⁷².

Kolejnym etapem na drodze Brownsona do unitarianizmu był uniwersalizm. Jego wyznawcą stał się w 1825 roku i – jako pastor – pracował dla kongregacji w New Hampshire i Nowym Jorku. Doktryna uniwersalistów, najle-

¹⁶⁹ Ibidem, s. 57 [podkreślenie Parkera].

¹⁷⁰ T. Parker, *A Discourse of Matters Pertaining to Religion*, London 1852, cyt. za: D.B. Chesebrough, *Theodore Parker. Orator of Superior Ideas*, London 1999, s. 35.

¹⁷¹ O.A. Brownson, *Convert; or the Leaves from My Experience*, w: idem, *The Works*, ed. H.F. Brownson, Vol. 5, New York 1966, s. 1–199.

¹⁷² Ibidem, s. 19. Rozliczenie Brownsona z okresem presbiteriańskim vide: ibidem, s. 11–19.

piej wyrażona przez Hosea Ballou¹⁷³, była bardziej otwarta niż presbiterian, dawała większą swobodę intelektualnych poszukiwań i badania Pisma. Tym, co wyróżniało doktrynę uniwersalistów, była wiara w nieograniczoną miłość Boga do ludzi. Amerykańscy uniwersaliści głosili także przekonanie, że w przyszłym życiu nie czeka jednostki kara¹⁷⁴. Jednak brak stosownej metodologii dotyczącej religijnego poznania utrudniał Brownsonowi pracę nad Pismem¹⁷⁵, a także oferowany zakres swobody tych badań okazał się niewystarczający.

Po okresie fascynacji działalnością reformatorską Brownson odnalazł źródło inspiracji w kazaniach Williama Ellery'ego Channinga. Jego esej *Likeness to God* wywarł na Brownsonie duże wrażenie. Był on pod tak silnym wrażeniem unitarianizmu, że w opublikowanym w 1836 roku obszernym esej *New Views of Christianity, Society and Church* przypisał mu rolę czynnika zapowiadającego pogodzenie sprzecznych elementów w chrześcijaństwie¹⁷⁶. Tekst ten stanowi także najpełniejszy wykład poglądów Brownsona na rolę Kościoła w społeczeństwie.

Punktem wyjścia było dla Brownsona stwierdzenie, że „religia jest naturą człowieka. Przestaje on być człowiekiem w chwili, kiedy odchodzi od religii”¹⁷⁷. Człowiek przez całe życie jest członkiem jakiejś wspólnoty religijnej, ale tym, co dla niego naturalne, jest jedynie sentyment religijny, a nie instytucja. Tylko uczucie stanowi stały element jego konstytucji, wszystko, co jest częścią instytucji, jest zaś przemijające. We wspomnianym rozróżnieniu można dostrzec podobieństwo z późniejszymi тезami Parkera.

W historii religii, zdaniem Brownsona, dominowały dwa nurty. Spirytualizm, który negując potrzeby materialne człowieka, zwracał jego uwagę jedynie na sprawy duchowe. Z kolei materializm, drugi nurt, rehabilitował materię, zaniebując problemy duchowe. Prawdziwa religia przyszłości powinna pogodzić te dwa nurty w jeden zaspokajający wszystkie potrzeby człowieka. Szansę na to daje właśnie unitarianizm, który zaczyna podążać w dobrym kierunku, ku określeniu filozofii wyjaśniającej naturę człowieka i pomagającej zaspokoić jego potrzeby.

Za istotny problem Kościoła jako instytucji Brownson uznał jego dążenie do ukształtowania systemu wierzeń jednostki. „Zamiast zgłębiać ludzką naturę, określając jej elementy i potrzeby – pisał – oraz próbując się do niej dostosować, każda sekta próbuje dopasować ludzką naturę do swoich wierzeń. Żadna nie pragnie dostosować swoich dogmatów do ludzkiej natury, ale każda chętnie dostosowałaby człowieka do dogmatów. Każda jest prokrurowym łożem. Co jest zbyt krótkie, musi zostać rozciągnięte, co jest zbyt

¹⁷³ Hosea Ballou był wpływowym pastorem Kościoła uniwersalistów.

¹⁷⁴ Szerzej na temat uniwersalistów vide: P.K. Conkin, *American Originals...*, s. 95–109.

¹⁷⁵ Na temat przyczyn przyjęcia i rezygnacji przez Brownsona z członkostwa w kościele uniwersalistycznym vide: O.A. Brownson, *Convert; or the Leaves...*, s. 20–39.

¹⁷⁶ Idem, *New Views of Christianity, Society and Church*, w: idem, *The Works*, ed. H.F. Brownson, Vol. 4, New York 1966, s. 39.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 3.

długie, musi zostać przyjęte. Żaden Kościół nie traktuje ludzkiej natury jako miary prawdy; wszystkie traktują to, co skwapliwie nazywają prawdą, jako miarę człowieczeństwa¹⁷⁸. Jednak ludzka natura nie jest aż tak plastyczna. „Ludzka natura – podkreślał Brownson – jest właściwie skonstruowana, jej reguły są sprawiedliwe i święte, jej składowe – prawe i boskie”¹⁷⁹. Nie da się jej przykroić do jakiegokolwiek schematu. Religia, która uwzględni potrzeby natury ludzkiej, będzie podstawą doskonałej społeczności.

Naszkicowany tu spór religijny pozwolił na wyodrębnienie się transcendentalizmu jako opozycji w ramach unitarianizmu. Nowoangielscy idealisci doprowadzili do końca unitariańską rewolucję. Transcendentaliści okazali się spełnieniem obaw, które wobec unitarian żywili ich kalwińscy oponenci¹⁸⁰. Wydaje się, że sednem transcendentalnej opozycji była zgoda na samodzielne poszukiwanie przez człowieka własnej tożsamości religijnej, niezależnej od wzorców i oczekiwań innych.

Opinia Octaviusa Brooksa Frothinghama trafnie podsumowuje opisany spór. Píše on: „zarzut, jakoby transcendentalizm zaprzeczał istnieniu nadprzyrodzonych sił i wpływów, pokazuje, jak błędnie został on zrozumiany. Przeniesienie tego, co ponadnaturalne, do innej sfery wydało się niektórym tego zaprzeczeniem. Transcendentalizm uważał samego człowieka za istotę nadprzyrodzoną; nie za stworzenie, lecz za stwórcę”¹⁸¹. Słowa Frothinghama wskazują na najważniejszy aspekt teologicznej rewolucji, jakiej dokonali amerykańscy transcendentaliści, czyniąc człowieka istotą boską, zdolną do doskonalenia siebie i świata.

Wizja Kościoła idealnego. Amerykański transcendentalizm był oskarżany przez swych przeciwników o tworzenie jedynie koncepcji negatywnych. Faktycznie, transcendentaliści na ogół poddawali krytyce *status quo*, nie wskazując na konkretne metody jego zmiany. Mimo wszystko na podstawie ich tekstów można zrekonstruować pewne elementy stanu, który uważaliby za pożądany.

Ralph Waldo Emerson stwierdził w *Divinity School Address*: „Remedium zostało już określone poprzez naszą krytykę Kościoła. Przeciwstawiliśmy Kościół duchowi. Szukajmy odkupienia właśnie w duszy. Gdziekolwiek stąpa człowiek, pojawia się zmiana. Stary porządek jest dobry dla niewolników. Kiedy pojawia się człowiek, wszystkie księgi są zrozumiałe, wszystkie sprawy przejrzyste, a religie są formami wiary. Człowiek jest istotą religijną. Jest cudotwórcą. I jednym z cudów”¹⁸². W centrum uwagi odnowionego chrześcijaństwa powinna zatem znajdować się ludzka dusza, dusza jednostki. Emerson

¹⁷⁸ Ibidem, s. 33.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 34.

¹⁸⁰ Szczegółowo na ten temat pisze C.H. Faust w: *The Background of the Unitarian Opposition to Transcendentalism*, „Modern Philology” 1938, February, Vol. 35, No. 3, s. 297–324.

¹⁸¹ O.B. Frothingham, *Transcendentalism in New England...*, s. 202 [podkreślenie Frothinghama].

¹⁸² R.W. Emerson, *Divinity School Address*, s. 88.

nie zastanawiał się nad tłumem, interesował go samotny poszukiwacz prawd religijnych.

Warunkiem osiągnięcia religijnej pełni była dla niego samotność, w której można skupić się na swoich przeżyciach. W samotności człowiek jest w stanie odkryć prawa moralne, które dla tłumu dostępne są jedynie za pośrednictwem przewodnika. Prawdziwa religia ma pobudzać człowieka, a nie wtłaczać go w określone schematy. Człowiek prawdziwie wierzący musi być nonkonformistą, zdolnym do wglądu w swą duszę, samodzielnego kontaktu z Absolutem, bez potrzeby korzystania z usług mediatora.

Emerson proponował, by człowiek stał się sam dla siebie świątynią. Jego Kościół ograniczał się do jednostki. Człowiek nie potrzebuje form, powinien skoncentrować się tylko na tym, co Parker określał jako stały element w chrześcijaństwie. Czysta wiara, czysta moralność, zdaniem Emersona, a nie rytuały i formy, stanowią prawdziwą religię. Jest ona sposobem moralnego doskonalenia, za które odpowiedzialny jest sam człowiek. Religia przestaje być formą kultu, a staje się wewnętrznym prawem moralnym kierującym ludzkim postępowaniem.

Theodore Parker nie szedł tak daleko jak Emerson w swoich poglądach dotyczących idealnego chrześcijaństwa. Pisał: „Chrześcijaństwo to prosta sprawa, bardzo prosta. Jest absolutną, czystą moralnością; absolutną, czystą wiarą; miłością bliźniego; miłością Boga bez przeszkód i ograniczeń (...) bowiem chrześcijaństwo nie jest systemem doktryn, ale raczej drogą osiągnięcia jedności z Bogiem. Wymaga zatem prawości i pobożności w sercu oraz czystości w życiu i daje obietnicę, że, wypełniając w ten sposób wolę Bożą, każdy pozna także Boże prawdy”¹⁸³. U Parkera widoczny był nacisk na to, by Kościół inspirował wiernych, umożliwiał im kontakt z Bogiem, a nie ograniczał człowieka poprzez konieczność zaufania dogmatom i rytuałom.

Według Parkera zadania Kościoła wychodzą poza sferę prywatną, jest on narzędziem koniecznym, by uczynić świat lepszym. „Chrześcijański Kościół powinien stanowić narzędzie reformowania świata – twierdził – kształtowania go według chrześcijańskich idei”¹⁸⁴. Powinien obserwować rzeczywistość, oceniać ją oraz próbować stawić czoła wyzwaniom, jakie ona ze sobą niesie. Powinien przeciwdziałać złu, krzewiąc dobro. „Chrześcijański Kościół powinien być społecznością, która będzie upowszechniać szczerze uczucia i idee. Jeśli ma przewodzić, musi kroczyć przed jednostkami; jeśli ma być podziwiany, musi stać prosto. Nie koniec na tym: powinien być także społecznością dobrych uczynków”¹⁸⁵.

Zadaniem Kościoła nie jest ślepe potępianie zła, tylko rozumna refleksja nad jego przyczynami oraz nad sposobami walki z nim. Prawdziwy Kościół, zdaniem Parkera, nie ograniczy się do słów, lecz podejmie stosowne działania.

¹⁸³ T. Parker, *The Transient and Permanent...*, s. 56–57.

¹⁸⁴ Idem, *The True Idea of a Christian Church*, w: idem, *An Anthology*, s. 83.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 84.

Musi patrzeć w przyszłość, a nie być niewolnikiem chwały płynącej z przeszłości. Musi zjednoczyć się z duchem czasów.

Kończąc swoje rozważania, Parker wyraża nadzieję, że taki Kościół może zaistnieć. „Oby dany był nam Kościół, który odważy się naśladować heroizm Jezusa; poszukiwać inspiracji, tak jak on jej poszukiwał; tak jak on oceniać przeszłość; tak jak on działać w obecnym czasie; modlić się, tak jak on się modlił; pracować, tak jak on pracował; żyć, tak jak on żył. Oby nasze doktryny i środki wyrazu były na miarę naszych dusz, tak jak członki są na miarę ciała, wyrastając z niego i rosnąc wraz z nim. Obyśmy mieli Kościół przeznaczony dla całego człowieka: prawdę dla umysłu, dobre uczynki dla rąk, miłość dla serca – a dla duszy dążenie do perfekcji i niesłabnącą wiarę w Boga, która, jak błyskawica pośród chmur, będzie świecić najjaśniejszym blaskiem, podczas gdy dookoła będzie ciemno. Oby nasz Kościół był na miarę człowieka, tak jak niebios są na miarę ziemi!”¹⁸⁶.

Podsumowując, istotą transcendentalnej rewolucji teologicznej była zmiana sytuacji człowieka. Zdaniem transcendentalistów jednostka nie jest poddana władzy surowego, kalwińskiego Boga. Człowiek jest emanacją Boga na ziemi, jest obdarzony częścią boskiej natury, dzięki czemu sam jest w stanie poznawać prawdy duchowe, niezależnie od zaleceń kościołów. Człowiek sam i w spontaniczny sposób wchodzi w bezpośredni kontakt z Absolutem, z niego czerpie natchnienie i siłę do działania. Wspólnota religijna odgrywała, zdaniem transcendentalistów, rolę drugoplanową. Zrytualizowany sposób przeżywania doznań religijnych był według nich szkodliwy dla prawdziwej wiary, która często rodzi się w samotności.

Wolność religijna była dla amerykańskich transcendentalistów wartością podstawową. Nikt nie mógł narzucać jednostce sposobu praktykowania wiary. Potrzeba wolności łączyła się, choć z różnym nasileniem, z potrzebą samotności, która była konieczna dla refleksji religijnej. Samotność sprzyjała kontaktowi z Absolutem. Człowiek wolny potrafił, zdaniem transcendentalistów, najlepiej ożywić w sobie prawdziwą pasję i żarliwość religijną.

Natura ludzka

Spór transcendentalizmu z unitarianizmem pozwolił na ukształtowanie się charakterystycznej dla nowoangielskiego idealizmu koncepcji natury ludzkiej. Pierwsze próby określenia wizji człowieka podjęte zostały właśnie w pismach poruszających kwestie religijne. Najpełniejszy wyraz znalazła transcendentalna koncepcja natury ludzkiej w wydanych przez Ralpha Waldo Emersona w 1841 i 1844 roku dwóch tomach *Esejów*. Z tego względu rekonstrukcja koncepcji natury ludzkiej zostanie dokonana przede wszystkim w oparciu o pisma

¹⁸⁶ Ibidem, s. 88.

Emersona. Kiedy będzie to konieczne, pojawią się także odwołania do pism pozostałych transcendentalistów.

Wpływ unitarianizmu. Omawiając koncepcję natury ludzkiej, jaką stworzyli amerykańscy transcendentaliści, nie można zapomnieć, że większość z nich wychowała się w rodzinach unitariańskich. Z unitarianizmu do myśli nowoangielskich idealistów przeniknęły między innymi: wiara w naturalne dobro jednostki ludzkiej, przeświadczenie o możliwości jej samodoskonalenia, przekonanie o sile ludzkiego rozumu. Wszystkie te idee transcendentaliści rozwinęli w zgodzie z własnymi założeniami filozoficznymi, nadając im bardziej idealistyczny i duchowy charakter.

Szczególny wpływ na formowanie się przekonań amerykańskich transcendentalistów dotyczących natury ludzkiej, miały nauki pastora unitariańskiego – Williama Ellery’ego Channinga. Kazanie, które zainspirowało transcendentalistów i spowodowało, że spojrzeli inaczej na naturę ludzką, zostało opublikowane w 1828 roku i nosiło tytuł *Likeness to God*¹⁸⁷. W eseju tym Channing poszedł dalej niż jakikolwiek unitarianin, stwierdzając, że natura jest objawieniem boskiego ducha. Wskazywał też na wgląd jako na lepsze od metod naukowych źródło poznania natury.

W eseju Channinga pojawił się też, rozwinięty potem przez transcendentalistów, wątek boskości natury ludzkiej. Rozpoczynając swoje rozważania stwierdził: „ten tekst wzywa nas do podążania za Bogiem, do naśladowania Go, poszukiwania harmonii i podobieństwa do Niego; apeluje, aby nie czynić tego nieśmiało, lecz z entuzjazmem i nadzieją właściwymi naszym dzieciom”¹⁸⁸. Celem prawdziwej religii jest zatem zmierzanie do osiągnięcia podobieństwa (*likeness*) do Istoty Najwyższej. Religia powinna sprawić, by człowiek się z Nią zjednoczył.

Channing stwierdzał też, że „Podobieństwo do Boga (...) zawiera się w wyższej czy też duchowej naturze człowieka”¹⁸⁹. Źródło tego podobieństwa tkwi we właściwościach ludzkiego umysłu. Potrzeba zjednoczenia z Bogiem była dla Channinga rzeczą niepodlegającą dyskusji, bowiem tylko w taki sposób człowiek jest w stanie w pełni cieszyć się Bogiem i wszechświatem.

Bóg, zdaniem Channinga, nie jest istotą, którą należy utożsamiać z władczym królem. Jest on przyjacielem człowieka, którego stworzył na swoje podobieństwo. Im większą tożsamość z Absolutem odnajdzie w sobie człowiek, tym pełniejszy stanie się jego rozwój. Channing sprzeciwiał się tym, którzy twierdzą, że tego rodzaju zadanie przerasta ludzkie siły.

Channing ostrzegał jednak przed możliwościami niewłaściwej realizacji tego celu oraz pokazywał sposób uniknięcia błędów. „Powiedziałem – dowodził – że wielkim zadaniem religii jest podporządkowanie nas Bogu, czy też rozwijanie obecnej w nas boskości. Niech nikt nie wnioskuje z tych słów, że

¹⁸⁷ W.E. Channing, *Likeness to God*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 3–20.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 3.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 4.

stawiam przed religią zbyt wielkie wyzwanie, każę jej gonić za uczuciami, które nie przynależą do naszych czasów czy za jakąkolwiek wartością odległą od naszych prostych i zwykłych obowiązków. Nie nakłaniam was do żadnej ekstrawagancji. Zbyt wiele boskości widzę w jej codziennym działaniu, abym mógł stosować wobec niej przemoc. Zbyt wiele boskości widzę w jej codziennym działaniu, abym mógł narzucać jej skrajne wartości. Aby rozwijać w sobie podobieństwo do Boga, nie potrzebujemy wyzbywać się człowieczeństwa. Takie podobieństwo nie polega na nadzwyczajnych czy cudownych umiejętnościach, na nadprzyrodzonych własnościach duszy ani na niczym innym, co byłoby obce naszej pierwotnej konstytucji. Polega raczej na tym, aby rozwijać nasze podstawowe zdolności w toku ich żywego i świadomego stosowania, w zwyczajnych okolicznościach, jakie wyznaczył nam Bóg. Aby upodobnić się do Stwórcy, nie potrzebujemy opuszczać społeczności, zagłębiać się w samotnej kontemplacji czy modlitwie. Takie postępowanie mogłoby wprowadzić dać żarliwą siłę pewnemu rodzajowi uczuć, ale skończyłoby się brakiem harmonii, ułomnością i chorobą duszy. Naszym właściwym zadaniem jest zbliżanie się do Boga poprzez swobodne i naturalne pielęgnowanie naszych najwyższych zdolności – rozumienia, osądu, miłości i wolnej woli”¹⁹⁰.

Znaczenie, jakie przedstawiało dla transcendentalistów nauczanie Channinga, wyraził Orestes Augustus Brownson w *New Views of Christianity, Society, and Church*. Pisząc o zadaniach przyszłej religii chwalił zalety unitarianizmu, stwierdzając, że „każdy spójnie myślący protestant musi być unitarianinem. Unitarianizm uszlachetnia; naucza moralności; uprawomocnia reguły umysłu, akceptuje i stosuje rozum, dąży do obywatelskiej wolności, jest wspólnotowy, dobroczynny i humanitarny. Zbawia Człowieczego Syna, choć czasem gubi Syna Bożego”¹⁹¹. W koncepcji natury ludzkiej głoszonej przez amerykańskich transcendentalistów można dostrzec liczne elementy pochodzące z pism i kazań Channinga.

Natura. Podstawowym dla filozofii amerykańskich transcendentalistów jest pojęcie natury. Jak zauważa Wiesław Gromczyński: „Emerson podkreśla, że zmysłowy obraz przyrody oraz jej obraz kształtowany przez nauki przyrodnicze deformuje ontologiczną prawdę bytu. Zawiera on w sobie bowiem element wyobcowania człowieka z przyrody i towarzyszy mu ujmowanie przyrody z dystansu, jako od nas oddzielnej i nam obcej. Jednakże sama przyroda i kultura współdziałają, zdaniem Emersona, z człowiekiem w taki sposób, iż kształtują w nim świadomość bliską zrozumienia prawdy o duchowej naturze bytu”¹⁹². Według Emersona człowiek jest elementem świata przyrody, nierozzerwalnie związanym z każdą inną jej częścią. Tylko w zgodzie z naturą jesteśmy w stanie uzyskać pełnię człowieczeństwa. Ponadto przyroda stanowi ekspresję świata duchowego. Przyroda staje się w związku z tym źródłem

¹⁹⁰ Ibidem, s. 13.

¹⁹¹ O.A. Brownson, *New Views of Christianity...*, s. 39.

¹⁹² W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 65–66.

poznania prawd duchowych, które dla myśliciela mają wartość nadrzędną. Wyrazem ufności w moc natury oraz jej znaczenie dla rozwoju człowieka jest opublikowana w 1836 roku książka *Nature*, która uchodzi za manifest amerykańskiego transcendentalizmu¹⁹³.

Nowoczesny człowiek żyje z dala od przyrody – Emerson uważa taki stan rzeczy za szkodliwy dla jednostki. W eseju *Historia* zauważa, że „człowiek jest osłabłym olbrzymem, ale pomimo całej jego słabości zarówno jego ciało, jak dusza nabierają żywotności przez zwyczaj obcowania z naturą”¹⁹⁴. Z kolei w *Nature* pisze z egzaltacją: „na Bożej plantacji, (...) w lasach powracamy do rozumu i wiary. Będąc tam, czuję, że nic na świecie nie może mnie nigdy spotkać – ani hańba, ani nieszczęście (...), czego nie można by naprawić w naturalny sposób. Kiedy stoję na nagiej ziemi, a moją głowę otacza beztroski wiatr, który unosi mnie w nieskończoność – wówczas znika wszelki przykry egotyzm. Staję się przejrzystym okiem. Jestem nicością. Widzę wszystko. Płyną poprzez mnie prądy Wiecznego Istnienia. Jestem fragmentem bożego pierwiastka. Imię najdroższego przyjaciela brzmi dla mnie wówczas obco i zaskakująco. Braterstwo, przyjaźń, panowanie i służba są wtedy dokuczliwą drobnostką. Jestem miłośnikiem nieograniczonego i nieśmiertelnego piękna. W dzikości przyrody odnajduję sprawy cenniejsze i bardziej naturalne niż w alejach lub w wioskach. W spokojnym pejzażu, a szczególnie w odległej linii horyzontu, człowiek widzi coś równie pięknego jak jego własna natura”¹⁹⁵. Przyroda, zdaniem Emersona, pozwala człowiekowi odnaleźć wewnętrzny spokój oraz zastanowić się nad kluczowymi problemami duchowymi. Człowiek, przenikając do świata nadduszy¹⁹⁶ dostrzega świat jako całość, nie jest skazany na cząstkowy ogląd jego elementów, staje się częścią jego struktury. Jednocześnie zanurzenie w przyrodzie umożliwia zajęcie pozycji obserwatora, co zostało przez Emersona ujęte w metaforze przezroczystego oka.

Natura pomaga także w poznaniu praw moralnych. Emerson twierdzi, że „prawo moralne stanowi ośrodek natury, a jego promienie biegną ku obwodowi”¹⁹⁷. W przyrodzie, w której objawia się element boskości, prawo moralne jest stale obecne i dostępne.

Emerson namawia do poznania natury. Jest przeciwnikiem naukowego sposobu jej badania, który nie wystarczy do jej zrozumienia. Tym, co zapewnia całościowy ogląd natury, jest wgląd. Emerson stwierdza: „student posiada wiele wspanialszych zalet niż precyzja i nieomyślność, (...) hipoteza jest częstokroć bardziej owocna niż bezdyskusyjne stwierdzenie, a sen może dać nam lepszy wgląd w tajemnice natury niż sto zaplanowanych eksperymentów”¹⁹⁸. Jego zdaniem „obecnie człowiek przeobraża naturę, wykorzystując jedynie

¹⁹³ R.W. Emerson, *Nature*, s. 124–160.

¹⁹⁴ Idem, *Historia*, s. 53.

¹⁹⁵ Idem, *Nature*, s. 127–128.

¹⁹⁶ Koncepcja nadduszy zostanie omówiona w dalszej części tego rozdziału.

¹⁹⁷ R.W. Emerson, *Nature*, s. 141.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 152.

połowę swoich mocy. Działa w świecie jedynie za pomocą rozumowania. Żyje w świecie i panuje nad nim, dzięki ograniczonej wiedzy. (...) Jest tylko połową człowieka – podczas gdy jego ramiona są silne a trawienie dobre, jego umysł jest ograniczony, a on sam jest samolubnym dzikusiem”¹⁹⁹. Sytuacja musi ulec zmianie, by korzyści płynące z kontaktu z przyrodą, mogły mieć wpływ na ludzką naturę.

Ideał prezentowany przez Emersona zrealizował w praktyce jego uczeń, Henry David Thoreau. Każdego dnia wędrował po lasach i obserwował naturę. Miał w ten sposób poczucie stopniowego osiągania jedności z przyrodą²⁰⁰. William E. Cain zauważa, że jeden z ustępów z *Nature* dobrze oddaje sposób życia człowieka oddającego się kontemplacji natury²⁰¹: „Miłośnik przyrody to ten, u kogo wewnętrzne i zewnętrzne zmysły wciąż ze sobą współgrają, ten, który zachował duszę dziecka aż po dojrzałe lata. Dialog z niebem i ziemią staje się częścią jego codziennej strawy. W obliczu natury przepływa przez niego prąd nieokiełznanej radości, pomimo faktycznych trosk. Przyroda mówi: jest moim dzieckiem i, pomimo swoich natrętnych zgryzot, przy mnie będzie szczęśliwy. Nie tylko słoneczne lato, ale każda godzina i każda pora składa mu w podarunku radość; albowiem każda godzina i każde przeobrażenie natury odpowiada i przychyła się do innego stanu umysłu – od dusznego południa do najbardziej mrocznej nocy”²⁰².

Emerson zauważa też, że nie wszyscy ludzie są zdolni do korzystania z dobrodziejstw natury. „Wątpimy i przed samymi sobą zaprzeczmy naszemu współodczuwaniu z naturą. Na przemian panujemy i nie panujemy nad własnym do niej stosunkiem”²⁰³. Oddalenie się człowieka od natury jest przyczyną jego upadku jako jednostki, ale także powodem kryzysu społeczeństwa. Droga do naprawy społeczeństwa prowadzi przez życie duchowe jednostki. „Każda dusza tworzy dla siebie dom – pisał Emerson – a tam, gdzie kończy się jej świat, tworzy dla siebie niebo”²⁰⁴. Człowiek jest odpowiedzialny za poznawanie natury i połączanie swojego życia duchowego.

Boskość człowieka. Koncepcja podobieństwa człowieka do Boga, głoszona przez Williama Ellery’ego Channinga, znalazła wyraz w przekonaniu amerykańskich transcendentalistów o boskości natury ludzkiej. Obok poglądów Channinga, w ich myśleniu widać także ślady nauczania kwakrów, dotyczącego wewnętrznego boskiego światła w każdym z ludzi. Ten wątek dostrzec można już w polemicznych pismach transcendentalistów z okresu ich konfrontacji z unitarianami.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 155.

²⁰⁰ Do kwestii stosunku Thoreau do świata przyrody powrócę szerzej w rozdziale trzecim.

²⁰¹ Vide: W.E. Cain, *Henry David Thoreau 1817–1862. A Brief Biography*, w: *A Historical Guide to Henry David Thoreau*, ed. idem, Oxford–New York 2000, s. 14.

²⁰² R.W. Emerson, *Nature*, s. 127.

²⁰³ Ibidem, s. 154.

²⁰⁴ Ibidem, s. 156.

W *Discourses on the Philosophy of Religion* George Ripley stwierdził: „jestem przekonany, że natura człowieka ma właściwości, które pozwalają mu być uczestnikiem natury boskiej – może ona przejawiać cechy podobne w swym charakterze do tych cech, które uwielbiamy w istocie boskiej”²⁰⁵. Zdaniem Ripleya człowiek posiada zdolność przenikania swoim wglądem prawd najwyższych oraz zbliżania się dzięki niemu do Boga. Sumienie pozwala mu wartościować działania i kierować je ku dobru. Jest to wynik obecności Boga w człowieku, gdyż „tak jak Bóg dostrzega, swoim wszytkowidzącym okiem, istotę każdego czynu, podobnie przekazał ludzkiej duszy część swojej mocy, która daje nam podobną zdolność oraz uzbraja nasze decyzje w świadomość bożej władzy. Oto element, dzięki pielęgnacji którego człowiek może stać się uczestnikiem boskiej natury”²⁰⁶. Jeśli wsłuchamy się w wewnętrzny głos, będziemy w stanie zbliżyć się do Boga.

Wiara w stałą obecność Boga w człowieku dostrzegalna jest także w pismach Emersona. W *Divinity School Address* filozof pisał: „Jezus Chrystus należał do prawdziwych proroków. Widział wyraźnie tajemnice duszy. Zwabiony jej niezłomną harmonią, porwany jej pięknem, żył w niej a ona była mu schronieniem. Jako jedyny w historii docenił wielkość człowieka. On jeden był wierny temu, co jest w tobie i we mnie. Widział, że Bóg ucieleśnia się w człowieku i wiecznie idzie naprzód, aby objąć we władanie jego świat”²⁰⁷. Emerson często odwoływał się do postaci Jezusa jako do przykładu idealnego zespolenia tego, co ludzkie, z tym, co boskie. Chrystus, jego zdaniem, był jedynym człowiekiem, który w pełni zdawał sobie sprawę z zakresu ludzkich możliwości. W jego osobie zaprezentowany został ludzkości ideał, który każdy może osiągnąć.

Z boskiego charakteru natury ludzkiej wynikała możliwość samodoskonalenia jednostki ludzkiej. Skoro Bóg jest doskonałością i jest on obecny w człowieku, to człowiek może, a nawet jest do tego zobligowany, dążyć do osiągnięcia doskonałości. Aby to czynić, musi wsłuchać się w swoją duszę i wierzyć w działania, pewnie postępując naprzód. Samodoskonalenie jest, zdaniem Emersona, niekończącym się procesem wyznaczanym przez ciągłe rozszerzanie się zakresu ludzkiej wiedzy i umiejętności. Najlepiej ludzki postęp wyraża symbolika kręgu czy też proces wzrostu drzewa. Każdy kolejny etap jest wyznaczany poprzez kolejny większy krąg. Proces ten trwa w nieskończoność, bowiem granice ludzkiego postępu nie są w żaden sposób określone²⁰⁸.

Boskość natury ludzkiej implikuje także naturalne dobro człowieka. Bóg jest dobrocią, więc człowiek nie może być zły. Emerson rozumiał zło jako niedostatek dobra. Przekonany był także, że dobro i zło stanowią dwa bieguny ludzkiej osobowości. „Ten sam dualizm – pisał w eseju *Wyrównanie* – stanowi

²⁰⁵ G. Ripley, *Discourses on the Philosophy of Religion*, s. 138.

²⁰⁶ Ibidem, s. 139.

²⁰⁷ R.W. Emerson, *Divinity School Address*, s. 80.

²⁰⁸ Koncepcję rozwoju jednostki przy pomocy symboliki kręgów przedstawił Emerson w eseju *Kręgi*, w: idem, *Eseje [I]*, s. 264–282.

podłoże natury i stanu człowieka. Każdy nadmiar powoduje deficyt; każdy deficyt – jakiś nadmiar. Każdej słodyczy odpowiada jakaś gorycz; każdemu złu jakieś dobro”²⁰⁹. Jak zauważa Wiesław Gromczyński: „prawo kompensacji rozumiane dosłownie, jako dopełnianie się i jedność równie realnych przeciwieństw (znaków przeciwnych + i –) rozciąga się na świat przyrody i materialnej działalności człowieka, ale nie na aktywność duchowo-moralną jednostki, dla której dobro i zło nie są wartościami symetrycznymi: wzrost dobra nie powoduje wzrostu zła, a zło przekształca się ostatecznie w dobro i Dobru służy”²¹⁰. Podstawą jest zatem służenie dobru, a każde zło w ostateczności do niego doprowadza. Nie oznacza to jednak, że wyrządzone zło nie zostanie ukarane. Każdy człowiek dopuszczający się złego uczynku będzie w jego wyniku cierpiał. Doktryna kompensacji stanowiła wyraz optymizmu antropologicznego Emersona.

Ponadto człowiek stanowi, zdaniem Emersona, jedność z naturą i Bogiem. W eseju *Naddusza* Emerson pisał: „Najwyższym Krytykiem błędów przeszłości i teraźniejszości i jedynym prorokiem tego, co być musi, jest ta wielka natura, w której spoczywamy tak, jak ziemia leży w miękkich ramionach atmosfery. Ta Jedność, ta Nad-dusza, wewnątrz której byt poszczególny każdego człowieka jest zawarty i stopiony w całość z wszystkimi innymi. To wspólne serce, wobec którego wszelka szczerza rozmowa jest oddawaniem mu czci, wszelka słuszna czynność jest poddaniem się jemu. Ta przemożna rzeczywistość, która zbija nasze chwytły i talenty i zmusza każdego, aby uchodził za to, czym jest i mówił ze swego charakteru, a nie tylko z języka; która ponadto dąży do przejścia w naszą myśl i naszą dłoń i chce stać się mądrością, i cnotą, i mocą, i pięknem. Żyjemy w kolejności, w rozdziale, w częściach, cząsteczkach. Tymczasem wewnątrz człowieka jest dusza całości, mądre milczenie, powszechne piękno, z którym każda część i cząsteczka w tym samym znajduje się stosunku, wieczyste JEDNO”²¹¹. W koncepcji nadduszy Emerson nawiązuje do wyrażonej w książce *Nature* wizji świata jako wszechogarniającej całości, w której jednostka i natura oraz duch i materia są jedynie powiązanymi odzwierciedleniami Boga. Każdy człowiek ma swój udział w całości wszechświata, a cały wszechświat znajduje swoje odbicie w jednym człowieku. Jednostka, niestety, patrzy na świat w sposób fragmentaryczny, nie dostrzegając wszystkich współzależności. Jeśli uda nam się właściwie podejść do natury, wówczas zdaniem Emersona będziemy w stanie uzyskać całościową wizję świata.

Udział w nadduszy jest według Emersona przywilejem każdego człowieka. Nie każdy musi dostrzegać całość zjawisk, ale w każdym człowieku drzemie potencjał pozwalający to osiągnąć. Z tego wynika zaś fakt, że wszyscy ludzie są sobie równi. Koncepcja nadduszy antycypuje jak widać egalitarne elementy w myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu.

²⁰⁹ R.W. Emerson, *Wyrównanie*, w: idem, *Eseje [I]*, s. 105.

²¹⁰ W. Gromczyński, *Emerson. Codzienność i absolut...*, s. 163–164.

²¹¹ R.W. Emerson, *Naddusza*, w: idem, *Eseje [I]*, s. 240.

Wizja równości jest też obecna w pismach Orestesa Augustusa Brownsona. Był on przekonany, że „nadszedł wtedy czas, aby ta wspaniała reguła równości, której chrześcijaństwo przez wieki torowało drogę, została wprowadzona w życie. (...) Nasi przodkowie, ustanawiając prawa zbiorowości, ustanowili też prawa jednostek, a deklarując, że prawa jednej społeczności równe są prawom innej, wypowiedzieli tę podnoszącą na duchu prawdę: człowiek jest równy człowiekowi, po wsze czasy”²¹². Podobnie jak u Emersona, egalitarne przekonania Brownsona mają źródło w transcendentalnej teologii, która zakładała pokrewieństwo człowieka z Absolutem.

Historia. Koncepcja, według której każdy człowiek jest odzwierciedleniem całości wszechświata, znalazła swój wyraz w Emersonowskiej wizji historii. W eseju *Historia* pisał on: „Jeden jest duch wspólny wszystkim ludzkim jednostkom. Może go wchłonąć każdy człowiek i może go wchłonąć w całości. (...) Kto ma dostęp do tego powszechnego ducha, ten jest uczestnikiem wszystkiego, co istnieje, wszystkiego, co zostało lub może być dokonane”²¹³. Poprzez znajomość historii ludzkości, która jest zapisem dzieł tego ducha, można wytłumaczyć życie człowieka.

Każdy człowiek, zauważa Emerson, przechodzi w swoim życiu przez etapy rozwoju, jakie musiała przejść ludzkość. „Świat istnieje na to, by każda jednostka mogła się ukształtować. Nie ma w historii takiego okresu ani układu społecznego, ani sposobu postępowania, któremu by nie odpowiadało coś z życia jednostki. (...) Człowiek powinien zrozumieć, że może przeżyć całą historię w swej własnej osobie”²¹⁴. Uświadamiamy to sobie, poznając historię. Emerson twierdzi, że „czytając, musimy stawać się Grekami, Rzymianami, Turkami, być kapłanem i królem, męczennikiem i katem, musimy te obrazy spoić z pewną rzeczywistością w naszym tajemnym doświadczeniu – inaczej nie dowiemy się niczego istotnego”²¹⁵. Na przykładzie historii Emerson ilustruje sposób, w jaki człowiek może stać się świadom swego uczestnictwa w całości. Drogą do tego jest analiza własnego doświadczenia zawartego w duszy.

Emerson jest zatem przekonany o związku pomiędzy filogenezą i ontogenezą człowieka. Jednostka jest zdolna do powtórzenia doświadczenia ludzkości w swoim doświadczeniu. Dzięki temu człowiek jest w stanie wzbogacić swój świat i powiększyć zasób wiedzy. Takie rozumowanie prowadzi też do wyrażonego w *Historii* przekonania, że „nie ma właściwie historii”, jest „tylko biografia”²¹⁶. Emerson nie postrzega historii jako katalogu wydarzeń, ale jako zbiór doświadczeń wzbogacających ludzkiego ducha. Ludzie nie powinni stawać się niewolnikami faktów, bowiem „nakładają one na nich

²¹² O.A. Brownson, *An Address Delivered At Dedham On The Fifty-Eighth Anniversary of American Independence, July 4, 1834*, w: idem, ed. P.W. Carey, Vol. 2, Milwaukee 2000–2007, s. 340.

²¹³ R.W. Emerson, *Historia*, s. 29.

²¹⁴ Ibidem, s. 33.

²¹⁵ Ibidem, s. 31.

²¹⁶ Ibidem, s. 35.

ciężary, tyranizują ich”²¹⁷. Powinni zostać panami faktów, podporządkować je swojej władzy.

Wizja historii Emersona, której centrum staje się jednostkowe działanie, owocuje przekonaniem o szczególnej roli jednostki w procesie dziejowym. „W historiografii romantycznej – piszą Maria Janion i Maria Żmigrodzka – zderzały się poglądy heroistyczne, przypisujące jednostce zdolność i prawo do kierowania przemianami świata i wpływania na bieg dziejów, oraz takie, które rolę tę przyznawały zbiorowościom – narodom czy masom ludu”²¹⁸. Wyrazem heroistycznych poglądów na kształt procesu historycznego była książka Emersona zatytułowana *Representative Men*, w której zawarł on przemyślenia dotyczące największych, jego zdaniem, indywidualności w dziejach ludzkości. Wpływ na powstanie tego dzieła miała wydana wcześniej książka Thomasa Carlyle’a *Bohaterowie*. Stanowiła ona dla amerykańskiego transcendentalisty inspirację do sformułowania własnej koncepcji roli wielkich ludzi w procesie dziejowym.

W pierwszym rozdziale pracy Emerson wyraził swoje poglądy dotyczące wpływu wybitnej jednostki na losy ludzkości. Uważał, że „jest rzeczą naturalną wierzyć w wielkich ludzi. (...) Natura zdaje się istnieć dla wybitnych jednostek. Świat opiera się na szczerości prawych ludzi: oni czynią ziemię zdrową”²¹⁹. Zadaniem wielkiego człowieka jest wskazywanie kierunku, w którym podążać ma ludzkość. Wybitne jednostki są zdolne do samodzielnego działania, do niezależnego poszukiwania prawdy. Wielkim człowiekiem może stać się każdy. Wśród postaci wymienianych przez Emersona są politycy, filozofowie czy pisarze. Wielkość zależy od zalet człowieka, a nie od jego profesji czy sytuacji społecznej.

W wielkich ludziach odbija się, zdaniem Emersona, cała ludzkość. Wielki człowiek otwiera przed społecznością nowe możliwości rozwoju. „Żaden spośród tych – pisał Emerson – którzy tworzą pochod sławnych mężów, nie jest sam ani rozumem ani oświeceniem, ani przeznaczoną nam esencją, a jedynie przejawem części nowych możliwości”²²⁰. Dzięki działaniu wielkich jednostek społeczność może wznosić się na kolejne szczeble rozwoju. Idee, w imię których działają, stają się powszechne. „Badanie wielu jednostek – zauważał Emerson – prowadzi nas do pierwotnego obszaru, w którym jednostka ulega zgubie lub w którym każdy sięga szczytu swoich możliwości. Myśli i uczuć, które się tam pojawiają, nie powstrzyma żadna bariera psychiczna. Oto klucz do zagadki mocy najpotężniejszych ludzi – ich duch się rozprzestrzenia”²²¹. Dają oni natchnienie pozwalające poruszyć maszynę społeczną do rozwoju. Emerson pisał: „jednak, w ramach ludzkiej wiedzy i możliwości, możemy

²¹⁷ Ibidem, s. 54.

²¹⁸ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. 16.

²¹⁹ R.W. Emerson, *Representative Men*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 615.

²²⁰ Ibidem, s. 630.

²²¹ Ibidem, s. 630–631.

powiedzieć, że wielcy ludzie istnieją po to, aby mogli ich przerosnąć jeszcze potężniejsi. Przeznaczeniem uporządkowanej natury jest doskonalenie się – i ktośby potrafił określić jego granice?”²²². Emerson wydaje się wierzyć w nieograniczone możliwości ludzkiego rozwoju.

Cechą wielkiego człowieka wydaje się być także, choć Emerson nie mówi tego wprost, bohaterstwo. Oznacza ono, według nowoangielskiego myśliciela, stałą tendencję do postępowania zgodnego z własnymi celami i aspiracjami. Niestety ludzie ulegają presji społecznej, dostosowując swoje zachowania do oczekiwań innych. „Charakterystyczną cechą bohaterstwa – pisał Emerson w eseju *Bohaterstwo* – jest jego stałość. Wszyscy ludzie doznają przelotnych impulsów, napadów i ataków szlachetności. Ale gdy już wybrał rolę swoją, trwaj przy niej i nie usiłuj w sposób słaby pogodzić się ze światem. Bohaterski pierwiastek nie może być czymś zwykłym – ani zwykłość bohaterstwem. Ale my hołdujemy słabości oczekiwania na sympatię ludzi w tych czynach, których znakomitość leży w tym, iż wyprzedzają współczucie i zwracają się do spóźnionej sprawiedliwości”²²³. Bohater nie powinien okazywać, zdaniem Emersona, słabości wobec żądań społeczeństwa. „Jeżeli chcesz służyć bratu – pisał filozof – ponieważ godzi się tobie, byś mu służył, nie cofaj swych słów gdy ujrzysz, że ludzie roztropni cię nie chwala. Trwaj przy swoim czynie i składaj sobie gratulacje, jeżeliś dokonał czegoś dziwnego i niezwykłego i przerwał monotonię wieku dbającego o to, co przystoi. Świetną radę słyszałem kiedyś, daną jakiejś młodej osobie: «Zawsze czyń to, czego boisz się czynić»”²²⁴. Prawdziwe bohaterstwo oznacza wykraczanie poza schematy, wymaga od jednostki postępowania zgodnego z zasadą polegania na sobie.

Poleganie na sobie. „Wstyd mnie ogarnia – stwierdzał w eseju *Poleganie na sobie* Emerson – na myśl, jak łatwo kapitulujemy wobec odznak i imion, wobec dużych społeczeństw i martwych instytucji”²²⁵. W eseju *Bohaterstwo* mówił z kolei, że „mały człowiek bierze wielkie oszustwo tak naiwnie, pracuje cały w nim zanurzony i pełen wiary, rodzi się czerwony, a umiera siwy, układając swe stroje, dbając o własne zdrowie, zastawiając sidła na słodkie potrawy i mocne wino, zasadzając serce swe na koniu lub strzelbie, czując się w pełni uszczęśliwionym przez drobną sławę lub drobną pochwałę, tak iż wielka dusza nie może się nie śmiać z tak poważnego nonsensu”²²⁶. Przytoczone cytaty świadczą o krytycznej ocenie Emersona dla zbytńskiego przystosowania się do norm panujących w społeczeństwie.

Filozof nie potrafił pogodzić się z taką sytuacją. Konformizm stanowił dla niego podstawowy grzech współczesnych mu ludzi. „Kto chce być człowiekiem – stwierdzał kategorycznie w eseju *Poleganie na sobie* – musi być nonkonformistą. Kto chce zdobyć nieśmiertelne palmy, nie może się dać powstrzymać

²²² Ibidem, s. 631–632.

²²³ R.W. Emerson, *Bohaterstwo*, w: idem, *Eseje [I]*, s. 234.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ R.W. Emerson, *Poleganie na sobie*, s. 67.

²²⁶ Idem, *Bohaterstwo*, s. 228.

się w imię dobroci, lecz musi najpierw zbadać, co to jest dobroć”²²⁷. Cechą konstytuującą człowieka jest niepoddawanie się woli otoczenia. Concordzki myśliciel radził, by zawsze być sobą, niezależnie od konsekwencji.

Aby to osiągnąć, człowiek musi żyć w teraźniejszości, musi odrzucić przeszłość, nie może dać się jej zniewolić. Jak zauważa Gromczyński, analizując tekst eseju *Poleganie na sobie*, „przeszłość będzie miała dla niej [jednostki – przyp. W.L.] taki sens, jaki jej nada teraźniejszość, do której została wprowadzona”²²⁸. To jednostka nadaje przeszłości sens. Dla Emersona decydujące znaczenie ma bieżąca chwila, a nie wspomnienie tego, co było. Tradycja ma znaczenie, tylko wtedy jeśli może odnosić się do współczesności, może być przetwarzana z pożytkiem dla „tu i teraz”.

Życie człowieka jest ciągłym poszukiwaniem, jego zachowanie musi odzwierciedlać zmiany w nim zachodzące. Emerson pisał, że „głupia – bo przesadna – konsekwencja jest straszakiem dusz małych, wielbionych przez małych mężów stanu, filozofów, duchownych. Z czymś takim wielki umysł nie ma nic wspólnego. (...) Mów, co myślisz w tej chwili, w słowach twardych, a jutro mów, co myśli jutro, znowu twardymi słowami, choćby to sprzeciwiało się wszystkiemu, co powiedziałeś dzisiaj”²²⁹. Człowiek nie może, zdaniem Emersona, dać się zamknąć we własnej przeszłości. Musi ją przezwyciężyć, choćby narażało go to na krytykę.

Istotnym elementem polegania na sobie jest głęboka wiara w prawdziwość własnych dociekań intelektualnych. Nie jest istotne to, czy ktoś się z nami zgadza, ważna jest swoboda myśli. „Wypowiedz tylko swoje ukryte przekonanie, a stanie się ono powszechnym sensem”²³⁰. Nie należy się zatem obawiać głoszenia niezależnych opinii, gdyż w każdej z nich znaleźć może wyraz prawda. Emerson zdaje sobie sprawę, że życie niezależne może być trudne, ale należy zdecydowanie się z nim zmierzyć. „Łatwo jest żyć w świecie w zgodzie z opinią świata; łatwo jest żyć w samotności w zgodzie z opinią własną – zauważał Emerson. – Ale wielkim jest ten, kto wśród tłumu zachowuje z doskonałą słodyczą niezależność samotności”²³¹. Pełnię uzyskuje życie oparte na sobie wtedy, gdy zostanie skonfrontowane z otaczającą człowieka rzeczywistością społeczną.

Jednak współczesny człowiek nie jest gotów podjąć takiego wyzwania. Zbyt uwięziony jest w dziedzictwo przeszłości. Emerson zauważa, że „umysł prosty, Indianin, dziecko, nieuczony chłopak wiejski bliżej są światła, w którym należy czytać naturę, niż prosekator lub antykwariusz”²³². Człowiek nie może wyzwolić się spod wpływu procesu socjalizacji. „Przytłaczający wpływ twardego formalisty na małe dziecko, stępujący jego zapal i odwagę, paraliżujący rozum

²²⁷ Idem, *Poleganie na sobie*, s. 67.

²²⁸ W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 137.

²²⁹ R.W. Emerson, *Poleganie na sobie*, s. 72–73.

²³⁰ Ibidem, s. 62–63.

²³¹ Ibidem, s. 70.

²³² R.W. Emerson, *Historia*, s. 61.

– i to bez wywoływania oburzenia, lecz jedynie budzący trwogę i posłuszeństwo, a nawet pewną sympatię dla tyranii, staje się faktem, zrozumiałym dla tego dziecka gdy dorośnie do wieku męskiego, przez samo spostrzeżenie, że ciemniejszy jego młodości był tak samo dzieckiem, tyranizowanym przez owe imiona i słowa, i formy, którym jedynie służył jako narzędzie wpływu na młodzież²³³. Należy zerwać z tym niebezpiecznym cyklem uzależnienia od narzucanych wzorców i zacząć myśleć samodzielnie.

Czy każda jednostka może sobie pozwolić na postępowanie zgodne z zasadą polegania na sobie? Potencjalnie taka możliwość jest dostępna każdemu. „Bóg ofiarowuje każdej duszy – pisał Emerson – wybór między prawdą a spoczynkiem. Jedno musisz wybrać – obu nie możesz razem posiadać. Pomiędzy nimi człowiek porusza się jak wahadło. Ten, w którym przeważa miłość spoczynku, wybiera pierwszą wiarę, pierwszą filozofię, pierwszą polityczną partię jaką napotka – najprawdopodobniej tę, do której należał jego ojciec. Uzyskuje spokój, zamożność i reputację, ale zamyka drzwi prawdy. Ten, w którym przeważa miłość prawdy, będzie się trzymał z daleka od wszelkich przystani, na pełnej wodzie. Powstrzyma się od dogmatyzmu i będzie świadomy wszystkich przeciwnych negacji, pomiędzy którymi, jak między ścianami, waha się jego byt. Poddaje się niewygodzie niepewności i niepełnego osądu, ale jest kandydatem do prawdy, w przeciwieństwie do wyżej wymienionej jednostki – i szanuje najwyższe prawo swego bytu”²³⁴. Każdy człowiek może wybrać drogę, którą chce w życiu postępować. Emerson opowiada się za poszukiwaniem prawdy, choć może to skazywać na ostracyzm, jest jednak jedyną dla człowieka dążącego do samorealizacji. Wybór drogi życiowej stanowi decyzję każdego człowieka. Emerson wyraźnie stawia człowieka przed zbiorowością, oczekując od niej akceptacji dla jego decyzji.

Można jednak postawić pytanie o konsekwencje zasady polegania na sobie dla życia społecznego. Czy polegająca na sobie jednostka będzie skłonna do współdziałania z innymi? Czy Emerson nie daje człowiekowi zbyt dużych uprawnień w sferze etycznej? Poglądy filozofa mogą budzić pewne obawy. Jego wizja człowieka samodzielnie określającego prawdę i zasady swojego postępowania może być odbierana jako zgoda na relatywizm moralny czy nawet nihilizm. Emerson odrzuca przecież wszelkie „świętości” w imię integralności jednostki. Wnętrze człowieka, jego życie duchowe, mają znaczenie pierwotne w stosunku do zasad społecznych. Ponadto twierdzi on, że jedynie niektórzy skłonni są do postępowania w zgodzie z samym sobą, a reszta społeczności żyje – używając słów Henry’ego Davida Thoreau – „w cichej rozpacz”²³⁵. Stąd niedaleko już do posądzenia Emersona o dokonanie podziału ludzkości, obecnego w filozofii nietzscheańskiej, na panów i niewolników²³⁶.

²³³ Ibidem, s. 51.

²³⁴ R.W. Emerson, *Intelekt*, w: idem, *Eseje [I]*, s. 296.

²³⁵ H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 30.

²³⁶ Do związków pomiędzy filozofią Emersona a myślą Nietzschego powrócę w rozdziale szóstym.

Jednak taki odbiór koncepcji polegania na sobie wydaje się ignorować teologiczne i etyczne podstawy filozofii Emersona. Faktem jest, że przypisywał on jednostce duże uprawnienia moralne i oczekiwał od niej nonkonformizmu. Nie oznacza to jednak, że dopuszczał możliwość istnienia społeczeństwa samolubnych jednostek. Wszyscy ludzie są ze sobą połączeni w Nadduszy, stanowią jedność poprzez swój udział w Absolucie. Życie wykraczające poza schematy otwiera nowe drogi społecznej egzystencji, umożliwiając reformy. Ponadto Emerson uważał, że każdy jest potencjalnie zdolny do działania w zgodzie z zasadą polegania na sobie, o ile tylko się na to zdecyduje. Nie był to podział skazujący większość społeczeństwa na egzystencję w „gorszej rzeczywistości”. Krytyka Emersonowskiej doktryny polegania na sobie, wskazuje jednak na niebezpieczeństwa, jakie może nieść ze sobą powierzchowne jej odczytanie, bez uwzględnienia całości rozważań filozofa.

Esej *Poleganie na sobie* nie był jedynym tekstem, w którym Emerson podjął się analizy problemu zależności jednostki od społeczeństwa i przeszłości. Cztery lata przed opublikowaniem pierwszego tomu *Esejów* filozof wygłosił odczyt *The American Scholar*, w którym stwierdził, że „zbyt długo byliśmy posłuszni dystyngowanym europejskim muzom. Duch wolnego Amerykanina jest dziś podejrzewany o nieśmiałość, naśladownictwo i pokorę”²³⁷. Jego zdaniem należy zerwać z hołdowniczym przywiązaniem Ameryki do kultury europejskiej, na której wzorowała się amerykańska inteligencja. Nie oznacza to postulatów odrzucenia dziedzictwa kultury, jednak należy wyzwolić się z umysłowej niewoli, w której znajdują się twórcy i badacze amerykańscy i zacząć głosić własne, niezależne poglądy. „Nasza niewola – wieszcz Emerson – nasze długie terminowanie w obcych szkołach dobiega końca. Otaczające nas miliony spieszących ku życiu ludzi nie mogą być wciąż karmione pozostałościami tego, co zasiał ktoś inny”²³⁸.

Amerykańscy uczeni i inteligenci powinni aktywnie poszukiwać rodzimych rozwiązań dla rodzimych problemów. Każdy posiada w sobie możliwość niezależnego działania i myślenia. „Jedyną w świecie wartością jest aktywna dusza. Każdy ma do niej prawo; każdy posiada ją w sobie, choć prawie u wszystkich jest stłumiona, jakby w ogóle się nie narodziła”²³⁹. Stworzenie rdzennie amerykańskiej kultury, czerpiącej z doświadczeń Nowego Świata – oto zadanie, jakie stawiał Emerson przed swoimi słuchaczami. Nie można być biernym, nie można poddawać się pędowi dziejów, nie wolno cofać się w przeszłość. „Geniusz – jak stwierdził filozof – patrzy daleko w przód; oczy człowieka mieszczą się z przodu głowy, nie z tyłu. Człowiek marzy; geniusz tworzy”²⁴⁰. W *Nature* Emerson pisał, że „roztropny pisarz czuje, że cele nauki i tworze-

²³⁷ R.W. Emerson, *The American Scholar. An Oration Delivered before the Phi Beta Kappa Society, at Cambridge, August 31, 1837*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 70.

²³⁸ Ibidem, s. 53.

²³⁹ Ibidem, s. 57.

²⁴⁰ Ibidem, s. 58.

nia najlepiej osiągnąć poprzez głoszenie nieodkrytych dotąd regionów ludzkich rozważań – zatem poprzez przekazywanie leniwemu duchowi nadziei i nowej energii”²⁴¹.

Zadanie, jakie stawia Emerson przed uczonymi, ale także przed zwykłymi ludźmi, jest trudne. Wiara we własne możliwości, własny rozum, przekonanie o słuszności wypowiedzianych opinii, pełna niezależność intelektualna, życie w zgodzie z głoszonymi poglądami, wedle wytyczanych przez siebie zasad – wydaje się to prawie niemożliwe do spełnienia, ale – według Emersona – właśnie to pozwoli człowiekowi być wolnym.

Narodziny nowoangielskiego transcendentalizmu oznaczały kolejny etap w ewolucji unitarianizmu. Dwie zasadnicze kwestie odróżniały amerykańskich transcendentalistów od unitarian. Po pierwsze, transcendentaliści oczekiwali, że wiara będzie wyrazem kontaktu człowieka z Absolutem. Postulowali więc wiarę spontaniczną, żywiołową, opartą na bezpośrednim kontakcie z Bogiem, który obdarzył wszystkich ludzi pierwiastkiem swojej natury. Po drugie, religia była dla nich powiązana z pojęciem wolności, rozumianej jako możliwość samodzielnego poszukiwania prawd duchowych. Wolność oznaczała możliwość kontaktu z Absolutem bez pośrednictwa Kościoła wraz z jego systemem dogmatów. Wiara miała być wyrazem duchowych poszukiwań jednostki, a nie wynikać z nakazu czy tradycji.

Wynikiem teologicznej dysputy z unitarianizmem, była koncepcja natury ludzkiej zaprezentowana przez amerykańskich transcendentalistów. Byli oni przekonani, że największą wartością jest wolność, oznaczająca między innymi możliwość wykroczenia poza schematy społeczne, gotowość do postępowania według własnych zasad i praw moralnych. Transcendentaliści postulowali, aby Amerykanie wyzwolili się z więzów tradycji, która krępowała ich rozwój, by dostrzegli nowe możliwości i szanse rozwoju.

Wynikiem indywidualistycznej koncepcji natury ludzkiej było przeświadczenie, choć nie zawsze jasno wyrażane przez transcendentalistów, że elementem niezbędnym dla rozwoju duchowego jest samotność. Jednak transcendentaliści oczekiwali, że jednostka będzie realizowała swoje ideały także w ramach społeczeństwa, mimo ryzyka bycia odrzuconą²⁴². Miarą wielkości człowieka była zdolność akceptacji takiego stanu rzeczy i konsekwentne życie w zgodzie ze swoimi wartościami. Samotność, w tym kontekście, oznaczała konieczność, nie fizycznego, lecz duchowego wycofania się z życia wspólnoty, która jednostkę ograniczała.

Teologia i koncepcja natury ludzkiej stanowiły fundament myśli społeczno-politycznej amerykańskich transcendentalistów. Jej głównymi wartościami były wolność i samotność. Wolność do życia w zgodzie z samym sobą oraz akceptacja samotności, która mogła stanowić cenę ludzkiej niezależności.

²⁴¹ R.W. Emerson, *Nature*, s. 154.

²⁴² W pewnym stopniu przykładem takiego odrzucenia może być żywot Henry’ego Davida Thoreau.

ROZDZIAŁ III

Spółeczeństwo

„człowieku, sprzedawaj jak najdrożej
pracę swoich rąk,
powściągnij złość,
nie daj, aby porwał cię
złowrogi podwodny prąd”

Threshold, Consume to Live

Amerykański transcendentalizm nie wytworzył spójnej teorii społeczno-ekonomicznej. Jego przedstawiciele nie byli ekonomistami ani socjologami. Jednak rozwój gospodarczy Stanów Zjednoczonych zmusił transcendentalistów do refleksji nad społecznymi konsekwencjami zmiany sposobu gospodarowania w ich kraju. Podobnie jak w przypadku większości kwestii przez nich poruszanych, występowały pomiędzy nimi znaczące różnice poglądów. Najprostszym podziałem, jaki zarysował się w wśród nowoangielskich idealistów, był podział na obserwatorów i reformatorów.

Pierwsi, Ralph Waldo Emerson, Orestes Augustus Brownson oraz Theodore Parker, zajmowali się głównie analizą przemian zachodzących w sposobie życia ówczesnych Amerykanów. Próbowali je opisać i na płaszczyźnie filozoficznej znaleźć rozwiązania dla pojawiających się problemów. Szukali odpowiedzi na pytanie o rolę, jaką powinni odgrywać ci, którym rozwój gospodarczy przyniósł korzyści, jak i ci, dla których nowe, kapitalistyczne społeczeństwo okazało się przekleństwem. Przyglądali się problemom rodzącej się klasy robotniczej oraz jej relacjom z grupami kontrolującymi środki produkcji. Analizie ich przemysłów poświęcona będzie pierwsza część niniejszego rozdziału.

Druga grupa – George Ripley, Amos Bronson Alcott oraz Henry David Thoreau²⁴³ – to myśliciele próbujący wprowadzić w życie projekty poprawy sytuacji społecznej. Mniej miejsca w ich rozważaniach zajmuje opis krytykowanej rzeczywistości, więcej zaś charakterystyka projektów mających pozwolić ludziom stworzyć lepsze warunki pracy: zbudować społeczeństwo, w którym praca fizyczna i umysłowa uzupełniałyby się nawzajem. Eksperymenty wspólnotowe reformatorów miały pomóc ludziom w zdefiniowaniu ich prawdziwych potrzeb oraz zapewnić środki do ich zaspokojenia. Analiza projektów

²⁴³ M. Fuller poruszała kwestie społeczno-ekonomiczne w powiązaniu z zagadnieniem równouprawnienia kobiet. Do jej spostrzeżeń powrócę w rozdziale piątym.

realizowanych przez transcendentalistów prowokuje też pytanie o występowanie utopijnego elementu w ich myśli społeczno-politycznej. Analizie refleksji społeczno-ekonomicznej reformatorów oraz ich praktycznym działaniom poświęcona będzie druga część niniejszego rozdziału.

Konsekwencją rozwoju przemysłowego było niszczenie środowiska naturalnego. Człowiek zaczął przeobrażać świat w sposób, który mógł zagrozić dobru przyrody. Równowaga pomiędzy naturą a cywilizacją została naruszona. Problem ten został dostrzeżony przez transcendentalistów, dla których natura była jedną z największych wartości. W pismach Thoreau można odnaleźć idee, które pojawiły się później w programach ruchów ekologicznych.

Transcendentaliści dokonali wnikliwej analizy przemian społeczno-ekonomicznych, których byli świadkami, oraz zaproponowali sposoby ich rozwiązania. Poniższy rozdział ma na celu zaprezentowanie teoretycznych rozważań amerykańskich transcendentalistów oraz postulowanych przez nich działań.

Spółeczeństwo kapitalistyczne

W pożegnalnym liście do Kościoła na Purchase Street George Ripley napisał: „Uważam, że znaczną część zadań duchownego stanowi głoszenie Ewangelii najuboższym, niesienie dobrej nowiny o zbawieniu tym wszystkim, którzy stawiają czoła przeciwnościom. Jego najcieplejsze uczucia powinny otaczać tych, o których nikt się nie troszczy; nigdy nie powinien być równie gorliwy, jak wtedy, gdy modli się za pokrzywdzonych”²⁴⁴. Słowa te oddają ducha rozważań transcendentalistów, dotyczących sytuacji ekonomicznej społeczeństwa amerykańskiego. Swoją uwagę koncentrowali oni, z wyjątkiem Emersona, na problemach ludzi ubogich oraz na wynikających z ich stanu konsekwencjach dla ogółu.

Problematyka ekonomiczna nie stanowiła, jak twierdzi Alexander Kern, głównego wątku rozważań społecznych Emersona²⁴⁵. Obecne są jednak w jego pismach fragmenty świadczące o zainteresowaniu sytuacją ekonomiczną w Stanach Zjednoczonych oraz w Wielkiej Brytanii. Umożliwiają one podjęcie próby naszkicowania głównych wątków Emersonowskiej myśli społeczno-ekonomicznej, którym jednak daleko do usystematyzowanej teorii.

W przeciwieństwie do Emersona, Orestes Augustus Brownson i Theodore Parker, poświęcali w swoich pismach więcej miejsca kwestiom ekonomicznym. Brownson łączył w rozważaniach analizę sytuacji ludzi ubogich z pozytywnym projektem rozwiązania ich problemów. Dwuczęściowy esej *The Labouring Classes*, opublikowany w „Brownson’s Quarterly Review”, stanowi najdojrzalszy

²⁴⁴ G. Ripley, *Letter to the Church in Purchase Street*, w: O.B. Frothingham, *George Ripley*, New York–Boston 1882, s. 87.

²⁴⁵ A. Kern, *Emerson and Economics*, „The New England Quarterly” 1940, December, Vol. 13, No. 4, s. 678.

wyraz jego społeczno-ekonomicznych przymysłów²⁴⁶. Z kolei Parker poświęcił sytuacji społeczno-ekonomicznej ludzi ubogich wiele kazań. Interesował go przede wszystkim problem biedy i jej konsekwencji w życiu społecznym miasta. Rozwagał także moralne zobowiązania, jakie wynikają z bogactwa.

Społeczno-ekonomiczne rozważania transcendentalistów skupiają się wokół kilku problemów, jakie postawiło przed nimi rodzące się społeczeństwo kapitalistyczne. Inspiracją dla rozważań nowoangielskich idealistów była sytuacja człowieka w zmieniających się realiach społecznych oraz wynikające z tych zmian zagrożenia. Pierwszym z nich był problem bogactwa, drugim – sytuacja klasy pracującej oraz problem ubóstwa. Trzecim zagrożeniem zajmującym transcendentalistów był rozwój przemysłowy oraz tworzenie się nowego systemu pracy wykorzystującego na dużą skalę maszyny. Mechanizacja procesu produkcji oraz jej wpływ na jednostkę stanowiły ważny element ich rozważań. Istotnym tematem była też kwestia zakresu państwowej interwencji w celu naprawienia nierównowagi powstałej w wyniku działania rynku.

Bogactwo. Raymer McQuiston uważa, iż poglądy Emersona na kwestie ekonomiczne były zdeterminowane przez trzy czynniki: „jego wiarę w nadrzędny charakter kwestii moralnych i duchowych, jego wiarę w postęp i w idealizm oraz jego niezachwiany zdrowy rozsądek”²⁴⁷. Pierwszy czynnik, zdaniem McQuistona, sprawił, że w myśli Emersona wszystkie inne interesy człowieka i społeczeństwa winny ustąpić pola kwestiom moralnym i duchowym. Jego idealizm i wiara w postęp sprawiały, iż pragnął on, aby dobrodziejstwa płynące z rozwoju stały się udziałem całego społeczeństwa. Z kolei zdroworozsądkowe podejście do rzeczywistości określało jego stanowisko wobec możliwości reformy społeczeństwa. Emerson odnosił się do wizjonerskich metod naprawy społeczeństwa z dużą rezerwą i odmawiał udziału w tego typu przedsięwzięciach.

Bogactwo i własność nie miały dla Emersona negatywnych konotacji. Jego zdaniem były one wynikiem ludzkiej inicjatywy i przedsiębiorczości. Często pisał z sympatią o ludziach interesu, którzy – dzięki uporowi i konsekwentnemu działaniu – osiągnęli sukces materialny. Emerson żył w czasach dynamicznego rozwoju Stanów Zjednoczonych. Gromadzenie bogactwa było motorem rozwoju całego społeczeństwa amerykańskiego, nie było więc sensu ograniczać tej możliwości. Przedsiębiorcy zaś należeli do najlepszych ludzi – oto arystokratyczny rys myśli Emersona. Bogactwo było bowiem w Nowym Świecie wyróżnikiem przynależności do „arystokracji”. „Majątek stanowi bilet wstępu na pokaz wszelkich dzieł i mistrzów”²⁴⁸. Chciałbym jednak podkreślić, że nie ma tu mowy o arystokracji w rozumieniu Starego Świata, opartej na

²⁴⁶ O.A. Brownson, *The Labouring Classes*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 436–446.

²⁴⁷ R. McQuiston, *The Relation of Ralph Waldo Emerson to Public Affairs*, „Bulletin of the University of Kansas” 1923, April 15, Vol. 24, No. 8 („Humanistic Studies”, Vol. 3, No. 1), s. 23.

²⁴⁸ R.W. Emerson, *Wealth (The Conduct of Life)*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 994.

fundamentach społeczeństwa feudalnego. Emerson uważał takie tradycyjne rozumienie arystokracji za szkodliwe i niezgodne z amerykańskim duchem. Jego zdaniem arystokrację stanowią ludzie zdolni do aktywnego działania, postępowania zgodnego z wyznaczonymi sobie celami. Ludzie przedsiębiorczy uosabiają, jak twierdzi Daniel Aaron, Emersonowski ideał polegania na sobie²⁴⁹. Filozof akceptował zatem mechanizm rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego i krytycznie odnosił się do prób ograniczenia możliwości bogacenia się. Nie zgadzał się z Brownsonowską krytyką instytucji dziedziczenia własności, która miała być szkodliwa dla rozwoju człowieka i społeczeństwa. „Ambona i redakcja prasowa – pisał – mają ze sobą wiele wspólnego. Obie potępiają żądzę majątku; ale gdyby ludzie wzięli sobie do serca słowa moralistów i przestali dążyć do bogactwa, sami moraliści chcieliby niezwłocznie i za wszelką cenę przywrócić w społeczeństwie tę potrzebę władzy – inaczej cywilizacja zostałaby zniweczona”²⁵⁰. Własność czy majątek były wyrazem szlachetnych zdolności wybranych jednostek. „Handel to gra zręcznościowa, w którą nie każdy potrafi grać, a tylko nieliczni potrafią grać dobrze”²⁵¹. Zdrowy rozsądek nakazuje, by tego nie zmieniać.

Emerson dostrzegał jednak, że bogactwo niesło ze sobą także konkretne niebezpieczeństwa. Uważał, że nie powinno być ono celem samym w sobie. Według Emersona człowiek ma bowiem wyższe cele niż tylko chęć bogacenia się. Bogactwo jest błogosławieństwem tylko wtedy, kiedy używane jest w dobrych celach, niestety jednak jednostka często korzysta z niego tylko po to, by zaspokoić i ugruntować własne interesy, zapominając o celach i potrzebach całej ludzkości. Kiedy zamożni ludzie próbują w imię pomnażania swego majątku, powstrzymać nieustającą potrzebę doskonalenia się ludzkości, należy przeciw temu protestować. Przykładem takiego działania była, jego zdaniem, postawa bogatych plantatorów z Południa, którzy, w imię własnego interesu ekonomicznego, próbowali nie dopuścić do zniesienia niewolnictwa.

Inaczej niż Emerson na kwestię bogactwa patrzył Brownson, jedyny – jak pamiętamy – pośród transcendentalistów członek Partii Demokratycznej. W lipcu 1840 roku ukazała się pierwsza część artykułu *The Labouring Classes*, w której krytyce poddał posiadanie majątku. Kapitalizm, który zdaniem Brownsona oparty jest na pracy robotników, pozbawia ich dostępu do owoców ich pracy. Bogactwo staje się udziałem nielicznych, należących do arystokracji pieniądza oraz do klasy średniej, na której system ten się wspiera. Jednak ci, którzy powinni być głównymi beneficjentami systemu, nie mają z niego żadnego pożytku. Dzięki przywilejowi dziedziczenia istnieje w społeczeństwie warstwa bogatych, którzy nie zyskali majątku w efekcie własnej, ciężkiej pracy. Jest to przyczyna pogłębiania się dywersyfikacji społeczeństwa.

²⁴⁹ Vide: D. Aaron, *Emerson as Democrat*, w: *Ralph Waldo Emerson. A Profile*, ed. C. Bode, New York 1968, s. 162–168.

²⁵⁰ R.W. Emerson, *Wealth (The Conduct of Life)*, s. 994.

²⁵¹ Ibidem, s. 996.

Brownson uważał, że sytuację naprawić może jedynie zniesienie przywileju dziedziczenia. „Twierdzą teraz jedynie – pisał – że skoro znieśliśmy dziedziczną monarchię i dziedziczne szlachectwo, musimy dokończyć dzieła poprzez zniesienie dziedzicznych majątków”²⁵². Jego zdaniem człowiek powinien posiadać tylko to, co uczciwie zdobył przez całe życie. Po jego śmierci własność powinna zostać przeniesiona na rzecz państwa, które będzie odpowiedzialne za jej wykorzystanie dla dobra przyszłych pokoleń. Oczywiście rozwiązanie to nie jest jeszcze możliwe, gdyż klasa posiadająca nie wyrazi na nie zgody, ale moment ten, zdaniem Brownsona, nadejdzie. Tezy zawarte w artykule pokazują zainteresowanie filozofa doktrynami socjalistycznymi, których ważnym elementem był postulat ograniczenia własności prywatnej.

Radykalny pomysł rozwiązania problemu nierówności naraził Brownsona na poważną krytykę, zarówno przeciwników demokratów²⁵³, jak i członków jego własnej partii. Pomysł zniesienia prawa do dziedziczenia został uznany za nierealistyczny oraz niebezpieczny dla ładu społecznego. Brownson odpowiedział krytykom, publikując w październiku 1840 roku drugą część artykułu, w której podtrzymał swoje zarzuty w stosunku do dziedziczenia oraz ponownie oskarżył klasę bogatych o pomnażanie swoich majątków poprzez pracę ubogich. Na oskarżenie o zamiar obrabowania bogatych Brownson odpowiedział stwierdzeniem, że jego idea to nie plan rabunku, ale realizacja ludzkiego poczucia sprawiedliwości. Ostrzegał, że jeśli konfliktu pomiędzy bogatymi i biednymi nie da się rozwiązać pokojowo, może dojść do zastosowania przemocy. Brownson uważał, że jeśli sposobem rozwiązania konfliktu biedni-bogaci będzie użycie siły, to inicjatywa do podjęcia takich działań wypłynie ze strony ludzi majątnych. W interesie bogaczy leży bowiem utrzymanie *status quo*.

Theodore Parker przedstawił swoje przemyślenia na temat roli osób bogatych w kazaniu *The Power of Merchant Class*. Opisał w nim klasę posiadającą, wskazując jej wady oraz zobowiązania w stosunku do społeczeństwa. „Do tej klasy – pisał Parker – należy moc płynąca zarówno z umiejętności, jak i z bogactwa, oraz wszystkie dalsze przywileje. Nie zdarzyło się to nigdy wcześniej w historii ludzkości”²⁵⁴. Podobnie jak Emerson, Parker doceniał wysiłek ludzi przedsiębiorczych oraz dostrzegał korzyści płynące z ich działalności, takie jak tworzenie miejsc pracy czy budowa infrastruktury transportowej²⁵⁵. Zauważał także, że klasa ta dąży do wykorzystania uprzywilejowanej pozycji do własnych celów, niekoniecznie zgodnych z dobrem ogółu. Zmierza mianowicie do kontrolowania państwa. „Nasza polityka jest sprzedajna, liczą się

²⁵² O.A. Brownson, *The Labouring Classes*, s. 442.

²⁵³ Partią konkurującą o wpływ z demokratami była Partia Wigów.

²⁵⁴ T. Parker, *The Power of the Merchant Class*, w: idem, *An Anthology*, s. 143.

²⁵⁵ Na pozytywną rolę, jaką może odegrać klasa posiadająca, zwraca uwagę w swojej charakterystyce myśli reformatorskiej Parkera Robert C. Albrecht. Vide: idem, *Theodore Parker*, New York 1971, s. 77.

w niej pieniądze, a człowiek odsuwany jest na dalszy plan”²⁵⁶. W polityce, zdaniem Parkera, człowiek zmuszony jest ustąpić prymatowi pieniądza. Bogaci blokują ubogim możliwość zakupu udziałów w swoich przedsiębiorstwach, przez co ograniczają ich szanse na czerpanie korzyści z własnej pracy.

Zarzuty Parkera nie dotyczą wszystkich przedsiębiorców. Jednak większość bogaczy stara się przeforsować korzystne ustawy czy szukać poparcia wśród pastorów, by powiększyć sferę swoich wpływów. Parker kieruje poważny zarzut pod adresem duchownych, którzy – zamiast pomagać zagubionym – odwracają się od nich i działają w interesie klasy posiadającej. Dowodem na to jest na przykład brak sprzeciwu kleru wobec utrzymywania niewolnictwa. Parker, podobnie jak Emerson, krytykuje blokowanie postępu w imię interesów klasowych. Interes społeczny powinien być naczelnym celem działania bogatych i tych ludzi, którzy stoją po ich stronie. Powinno to zwłaszcza dotyczyć Kościoła, który ma kierować się miłością do człowieka, a nie miłością do pieniądza.

Kończąc swoje kazanie, Parker przedstawia wizję złego i dobrego kupca. Pierwszy z nich w swoim postępowaniu kieruje się jedynie pragnieniem zysku, odwraca wzrok od losu ubogich i pokrzywdzonych. Dobry zaś nie ulega takiemu zepsuciu – jego cele są szlachetne, a działania służą ogółowi. „Nikt nie staje się biedniejszy, kiedy on się bogaci”²⁵⁷ – aktywność tego kupca sprzyja ogółowi, każdy korzysta na tym, że on swoją pracą pomnaża dobra, których nie zatrzymuje tylko dla siebie. Jest świadomy tego, że wraz z bogactwem idzie w parze także odpowiedzialność za los całego społeczeństwa.

Podsumowując, transcendentaliści dostrzegali pozytywne i negatywne skutki gromadzenia dóbr materialnych. Z wyjątkiem Brownsona nie uważali bogactwa za zagrożenie dla społeczeństwa. Nie postulowali zniesienia prawa do dziedziczenia, które, ich zdaniem, świadczyło o postępie. Transcendentaliści dostrzegali jednak złą sytuację ludzi ubogich i nawoływali do tego, aby ludzie majątni nie dystansowali się od ich problemów. Byli przekonani, że zainteresowanie losem ubogich przyczyni się do polepszenia sytuacji tych drugich, a przez to do poprawy losu całego społeczeństwa.

Ubóstwo. Podczas wizyty w Wielkiej Brytanii Ralph Waldo Emerson miał możliwość zapoznania się z warunkami życia tamtejszej klasy robotniczej, z której rekrutowała się biedota. Był także świadomy trudnego losu, jaki stał się udziałem robotnika amerykańskiego. „Inaczej niż typowi amerykańscy liberałowie, którzy są mistrzami pokory, Emerson – jak zauważył Alexander Kern – nie wyrażał wielkiej sympatii dla człowieka pracy, którego los systematycznie się pogarszał w latach czterdziestych i pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku”²⁵⁸. Emerson odnosił się z dużą rezerwą do działań mających na celu walkę o interesy robotników. Obawiał się strajków, które jego zdaniem mogły poważnie zagrozić spokojowi publicznemu. Bał się zbiorowych reakcji

²⁵⁶ T. Parker, *The Power of...*, s. 144.

²⁵⁷ Ibidem, s. 151.

²⁵⁸ A. Kern, *Emerson and Economics*, s. 688.

tłumu, które mogły przynieść więcej szkód, niż pożytków. Jego obawy wynikały z obserwacji rewolucji roku 1848, których świadkiem stał się podczas podróży po Europie. Jednak jego stosunek do biedoty, jego obawa co do możliwych konsekwencji jej sprzeciwu, może dziwić, jeśli przyjrzeć się całości jego myśli, przepełnionej szacunkiem dla istoty ludzkiej i jej losu.

Inaczej o problemie ubóstwa myślał Brownson. „Dawna wojna pomiędzy królem a baronami – stwierdzał Brownson w *The Labouring Classes* – jest bliska końca, podobnie jak ta pomiędzy baronami a kupcami i fabrykantami, pomiędzy posiadaczami ziemi a posiadaczami kapitału handlowego. Człowiek interesu stał się równy Panu. Teraz rozpoczyna się nowa walka pomiędzy robotnikiem a jego pracodawcą, pomiędzy bogactwem a pracą”²⁵⁹. Walka ta stawała się, jego zdaniem, każdego dnia coraz ostrzejsza.

Robotnicy, zdaniem Brownsona, stają się ofiarami kapitalizmu. Ich położenie zestawia z sytuacją niewolników na Południu. W jego odczuciu sytuacja wolnych robotników jest gorsza niż niewolników, gdyż – jak zauważa referując poglądy Brownsona Arthur M. Schlesinger Jr. – „niewolnik nigdy nie doświadcza potwornego niedostatku i niepewności, które stale gnębią wolnego robotnika. W fabrykach, przy czarnej robocie i w burdelu mężczyźni i kobiety płacą własnym życiem za to, że bogacze jeżdżą karocami”²⁶⁰. Pracując za pensję ledwie pozwalającą na zaspokojenie podstawowych potrzeb, zdaniem Brownsona robotnik jest zbyt ubogi i słaby, by być zdolnym do rozwoju. Jego dochody wystarczają jedynie na pożywienie i utrzymanie miejsca zamieszkania. Z jego pracy korzyści czerpią właściciele fabryk. Porównując sytuację robotników Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, Brownson dochodzi do wniosku, że „na całym świecie i pod każdym rządem największe wynagrodzenie przypada tym funkcjom, które wymagają tak naprawdę najmniej pracy zarówno umysłowej, jak i fizycznej”²⁶¹. Ludzie pracy są przez ten podział dóbr poszkodowani.

Celem, który Brownson stawia przed społeczeństwem, jest polepszenie sytuacji ludzi pracy. „Naszym zadaniem – pisał – jest emancypacja robotników, tak jak w przeszłości wyzwolono niewolników”²⁶². Nie powinno być, zdaniem filozofa, klasy ludzi pozbawionych godnych zarobków. Wynagrodzenie powinno wystarczać na dobre życie i na uniezależnienie się w przyszłości od pracy najemnej. Każdy powinien stać się, jego zdaniem, niezależnym pracownikiem, posiadającym własne gospodarstwo czy sklep. Jednak czy taki stan jest w ogóle możliwy do osiągnięcia? Zdaniem Brownsona tak – poprzez gruntowne przekształcenie systemu społecznego. Przemiany postulowane przez filozofa przypominają wizję gospodarki Thomasa Jeffersona, który pragnął oprzeć system ekonomiczny na działalności niezależnych właścicieli ziemskich.

²⁵⁹ O.A. Brownson, *The Labouring Classes*, s. 437.

²⁶⁰ A.M. Schlesinger Jr., *A Pilgrim's Progress: Orestes A. Brownson*, Boston–Toronto 1966, s. 90. Schlesinger na stronach 88–96 przedstawia wnikliwą analizę artykułów Brownsona.

²⁶¹ O.A. Brownson, *The Labouring Classes*, s. 438.

²⁶² Ibidem, s. 438–439.

Spośród opisywanej trójki najciekawszych i najbardziej poruszających obserwacji dotyczących sytuacji ubogich dokonał Theodore Parker. Podobnie jak u Brownsona, za rozszerzanie się biedy odpowiedzialna była u niego kapitalistyczna gospodarka oraz państwo, którego działania nie pomagają rozwiązywać problemów. „Istnieją dwie klasy ludzi – twierdzi Parker – słabych i miernych: jedni są takimi z natury, gdyż urodzili się bez siły i nie są zdolni samodzielnie się utrzymać; drudzy zajmują słabą pozycję społeczną, będąc na przykład skazanymi na ubóstwo czy brak wykształcenia”²⁶³. Jednej i drugiej grupie należy się pomoc. Chrześcijańska republika, jak określa Parker Stany Zjednoczone, nie może postępować jak Sparta, która eliminowała słabych i nieprzystosowanych.

Parker przedstawia problem ubóstwa na przykładzie losów dziecka wywołującego się z biedoty. Zastanawia się nad losem, jaki czeka młodego człowieka. Bieda, zdaniem filozofa, uniemożliwi mu zdobycie wykształcenia, spowoduje, że kradzież stanie się jedynym sposobem na zaspokojenie podstawowych potrzeb. W wyniku tego zostanie on umieszczony w zakładzie, który dziś nazwalibyśmy poprawczym. Resocjalizacja, używając współczesnego języka, nie będzie możliwa. Parker uważa, że istnieje prawdopodobieństwo, że ów potomek ubogiej rodziny trafi do zakładu poprawczego ponownie, a wraz z osiągnięciem dorosłości – do więzienia. Powieli on los swoich rodziców, a jego dzieci powtórzą jego doświadczenia.

W tej wizji ujawnia się przenikliwość Parkera jako obserwatora życia społecznego. Wskazuje on przyczyny i skutki ubóstwa. Jego zdaniem bieda generuje przestępczość. Wraz ze wzrostem ubóstwa w Bostonie wzrasta liczba przestępstw, które są wynikiem braku możliwości zaspokojenia potrzeb wytwarzanych przez społeczeństwo. Bogatsi, w opinii Parkera, wykorzystują sytuację ubogich, sprzedając im żywność po wyższych cenach oraz zawyżając czynsz. Nic dziwnego więc, że ubodzy nie widzą innego sposobu postępowania niż przestępstwo. Pozbawieni są też, zdaniem Parkera, dostępu do Kościoła, gdyż nie stać ich na uiszczenie stosownych opłat. Bogaci sponsorzy religijnych kongregacji nie chcą widzieć ich w budynkach swych kościołów. Pozbawia się przez to ludzi ubogich opieki duchowej, która mogłaby poprawić ich los.

Parker proponuje kilka rozwiązań tego stanu rzeczy. Społeczność powinna zatroszczyć się przede wszystkim o edukację dzieci i młodzieży, a jeśli nie jest to możliwe – winna zapewnić młodym ludziom zatrudnienie. Należy zagwarantować opiekę i wychowanie dzieciom, których rodzice zostali skazani na karę pozbawienia wolności. Ważna jest też resocjalizacja przestępców, której celem powinno być stworzenie warunków normalnego życia byłym więźniom. „Powinna powstać policja obyczajowa, która będzie opiekować się przestępcami – sugeruje Parker w eseju *A Program of Reform for Boston* – sprawdzać, dlaczego popełnili wykroczenie; a jeżeli popchnęła ich do tego konieczność, poszuka dla nich zatrudnienia i w ten sposób precyzyjnie usunie przyczyny

²⁶³ T. Parker, *The Perishing Classes and Why They Perish*, w: idem, *An Anthology*, s. 123.

przestępczości”²⁶⁴. Władza powinna zainteresować się przyczynami przestępczości, by móc zapobiegać jej skutkom. Zaspokojenie potrzeb konsumpcyjnych ludności ubogiej można osiągnąć poprzez zaoferowanie jej tanich produktów. Aktywna rola państwa w zwalczaniu patologii społecznych, tak jak postrzega ją Parker, odbiega od wyrażanej przez większość transcendentalistów nieufności w stosunku do wspólnoty politycznej.

Fragmentacja. Transcendentaliści nie potępiali rozwoju przemysłowego Stanów Zjednoczonych. Dostrzegali jednak problemy społeczno-ekonomiczne, które były wynikiem zmian w procesie produkcji. Jednym z zagrożeń wynikających z nowego porządku była utrata kontaktu robotnika z całością produktu. O ile w okresie poprzedzającym rewolucję przemysłową pracownik był odpowiedzialny za wykonanie produktu od początku do końca, to w chwili obecnej wytwarzał tylko jego część. Budziło to obawy transcendentalistów, którzy sądzili, że taka sytuacja może mieć negatywne konsekwencje dla człowieka.

W eseju *Wealth*, stanowiącym część zbioru *English Traits*, a także w późniejszym tekście z książki *The Conduct of Life*, Ralph Waldo Emerson wiele miejsca poświęcił efektom postępu technicznego. Był zachwycony sposobem, w jaki wynalazki rozszerzają zakres ludzkich możliwości, a także pozwalają kontrolować otoczenie. Jednak mechanizacja procesu produkcji stanowiła także poważne zagrożenie. W eseju *Wealth* Emerson ostrzegał: „Człowiek musi jednak mieć swą służbę na oku, jeżeli nie chce dać jej sobą rządzić. Człowiek jest sprytnym wynalazcą i, tworząc nowe maszyny, zawsze inspiruje się budową własnego ciała, przekuwa jakiś szczegół swojej anatomii w żelazo, drewno i skórę, aby móc wykonać jakąś ważną część pracy tego świata. Ale ustalono, że maszyna dehumanizuje jej użytkownika. To co zyskuje on po stronie produkcji tkanin, traci po stronie swej ogólnej mocy. W produkcji tkanin, tak jak w jedzeniu, powinien obowiązywać umiar. Ludzie nie są ani larwami jedwabnika; ani rojem pracowitych gąsienic. (...) Stałe powtarzanie tej samej manualnej pracy poniżej człowieka, odbiera mu siłę, rozum i zdolności przystosowawcze”²⁶⁵.

W pismach Emersona można dostrzec obawę przed dehumanizującym wpływem fabrycznego systemu produkcji oraz pewną tęsknotę za gospodarką opartą na pracy na roli. Wyrazem tych nostalgii było jego zainteresowanie reformatorskimi eksperymentami, takimi jak Brook Farm czy Fruitlands. Można odnieść wrażenie, że u Emersona pojawia się wyidealizowany obraz przeszłości – sposób myślenia charakterystyczny dla tego, co Jerzy Szacki określa mianem retrospektywnej utopii czasu. Podobieństwo to jednak jest zbyt powierzchowne by mówić tu o utopijności myśli Emersona²⁶⁶.

²⁶⁴ T. Parker, *A Program of Reform for Boston*, w: idem: *An Anthology*, s. 157.

²⁶⁵ R.W. Emerson, *Wealth (English Traits)*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 857.

²⁶⁶ Utopia retrospektywna jest rodzajem utopii czasu. Zakłada ona tęsknotę za okresem w przeszłości, kiedy życie ludzkie było ideałem w porównaniu ze stanem współczesnym. O utopii czasu i jej rodzajach vide: J. Szacki, *Spotkania z utopią*, s. 85–110.

Zagadnienie wpływu sposobu produkcji na człowieka było także poruszone przez Brownsona. Problem konsekwencji mechanizacji produkcji nie był bezpośrednio omawiany przez niego w *The Labouring Classes*. Można jednakże zauważyć pewne krytyczne uwagi pod adresem tego zjawiska. U Brownsona nie była to, jak u Emersona, obawa przed fragmentacją procesu produkcji, a raczej przed zanikiem stylu gospodarowania opartego na żywym kontakcie pomiędzy ludźmi. Emerson oraz Brownson odwołują się do ideałów Thomasa Jeffersona, który pragnął społeczeństwa opartego na zrzeszeniu drobnych właścicieli.

Stosunek transcendentalistów do procesu mechanizacji i fragmentacji pracy nacechowany był obawą przed negatywnym wpływem tych zjawisk na życie jednostki oraz społeczeństwa. Transcendentaliści zdawali sobie sprawę, że postępu nie da się powstrzymać, pragnęli tylko by nie doprowadził on do dehumanizacji jego uczestników. Akceptacja postępu łączyła się u nich z tęsknotą za społeczeństwem opartym na pracy właścicieli ziemskich, która bardziej odpowiadała ich wizji człowieka.

Regulacja. Ważny wątek myśli amerykańskich transcendentalistów stanowiło zagadnienie wpływu państwa na procesy społeczno-ekonomiczne. Rozważali pytania, które do dziś nie straciły na aktualności: jaki powinien być zakres ingerencji państwa w procesy gospodarcze? Czy państwo jest odpowiedzialne za niwelowanie negatywnych skutków zmian w systemie gospodarowania? Czy wpływ państwa na gospodarkę sprzyja ludzkiej wolności i aktywności?

Emerson nie był zwolennikiem państwowej ingerencji w gospodarkę. Udział państwa w procesach ekonomicznych powinien być, według niego, jak najmniejszy. Dopuszczał możliwość nakładania przez państwo podatków, jednak uważał, że nie mogą być one zbyt dotkliwe. Powinny być nimi obłożone produkty luksusowe lub szkodliwe dla społeczeństwa, takie jak opium czy alkohol. Celem tych podatków byłoby zniechęcenie obywateli do korzystania z używek²⁶⁷.

Rozwój przemysłowy oraz techniczny mogły, zdaniem Emersona, poprawić materialny los ludzkości. Patrzył on w przyszłość z naiwnym optymizmem, wierząc, że wszelkie trudności zostaną przezwyciężone.

Orestes Augustus Brownson, analizując zagadnienie wpływu państwa na sferę społeczno-ekonomiczną, zwrócił uwagę na dwie istotne kwestie, które mogą się wzajemnie wykluczać. Dostrzega w rządzie inicjatora zmian, które mają poprawić los najuboższych. Jednocześnie jest zwolennikiem minimalnego udziału państwa w życiu gospodarczym.

Rolę rządu postrzegał Brownson w sposób zdradzający wpływy myśli socjalistycznej: jako realizację interesów społecznych. Niestety w państwie kapitalistycznym to system bankowy, będący wyrazicielem interesów bogaczy, kieruje rządem. Nie jest on zatem przyjazny społeczeństwu i powinien ulec

²⁶⁷ Vide: R. McQuiston, *The Relation of Ralph Waldo Emerson...*, s. 25.

likwidacji. Poza ograniczeniem władzy bogatych, rząd powinien także zlikwidować prawo do dziedziczenia.

Z drugiej strony – jak zauważa Schlesinger Jr. – Brownson szuka przyczyn ubóstwa w braku prawdziwego systemu *laissez-faire* oraz w ograniczeniach wolnej konkurencji²⁶⁸. Łączy się to z wcześniejszym stwierdzeniem o konieczności samoograniczania się władzy państwowej. W myśli Brownsona istnieje także punkt zbieżny ze stanowiskiem Emersona: państwo powinno umożliwić, poprzez uwolnienie rynku, powrót do bardziej tradycyjnego modelu gospodarczego, opartego na osobistych związkach jego uczestników. Wspomniane stanowiska Brownsona wydają się być sprzeczne, jednak ich autor zdawał się tego nie dostrzegać.

Theodore Parker, w przeciwieństwie do Emersona i Brownsona, widział państwo jako aktywnego uczestnika społecznych przeobrażeń. Dostrzec to można zwłaszcza w zakresie odpowiedzialności, jaki nakłada na państwo, w sferze opieki nad młodzieżą i jej edukacji. Państwo może – chociaż Parker nie mówi tego wprost – uzupełniać społeczność w jej działaniach na rzecz poprawy sytuacji ubogich. Zdaniem filozofa, państwo rządzone przez szlachetnych polityków, a nie złych kupców, może przyczynić się do poprawy losu obywateli.

Każdy z trzech omówionych „obserwatorów” dostrzegał zatem konieczność zmian w kapitalistycznym sposobie gospodarowania. Pragnęli oni, przy utrzymaniu postępu, większej rozważności w korzystaniu z jego zdobyczy. Oczekiwali, że świadome narastających problemów ekonomicznych społeczeństwo przyczyni się do redukcji patologii, jakimi były rosnące ubóstwo robotników oraz mechanizacja i fragmentacja procesu pracy.

Choć zakres proponowanych przez poszczególnych transcendentalistów zmian był inny, każdy z nich oczekiwał, aby w ich wyniku powstało lepsze społeczeństwo. Niezależnie od przyjmowanych założeń, łączyła ich wiara w poprawę ekonomicznych warunków życia społecznego, a przez to w powiększenie sfery ludzkiej niezależności i wolności. W centrum ich rozważań był zawsze człowiek uwikłany w konkretną sytuację życiową.

Reforma

Transcendentaliści nie ograniczali swojej działalności jedynie do obserwacji otaczającej ich rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Pragnienie reformy sprawiło, że podjęli oni próby zmiany zastanej sytuacji, poprzez tworzenie gospodarstw wspólnotowych. Ich przedsięwzięć nie łączyła żadna wspólna więź organizacyjna. Przyjmowały one też różną skalę. Największą wspólnotę stanowiła utworzona przez George’a Ripleya Brook Farm, natomiast zaledwie jednoosobowe gospodarstwo założył Henry David Thoreau, przez ponad dwa

²⁶⁸ A.M. Schlesinger Jr., *A Pilgrim's Progress...*, s. 90.

lata mieszkający w lasach nad stawem Walden. Trzeci przypadek to krótkotrwała próba zbudowania przez Amosa Bronsona Alcott'a społeczności rodzinnej o nazwie Fruitlands. Elementem łączącym te gospodarstwa były ich cele: poprawa ekonomicznego losu jednostki oraz stworzenie alternatywnej praktyki gospodarowania, dzięki której człowiek mógł prowadzić prostsze i lepsze życie. Eksperymenty społeczno-ekonomiczne nowoangielskich transcendentalistów były zatem próbą połączenia reformy jednostki z reformą społeczeństwa.

Działalność wspólnot, w których uczestniczyli amerykańscy transcendentaliści, zwraca uwagę na problem występowania w ich myśli społeczno-politycznej elementów myślenia utopijnego. Argumentem przemawiającym za takim spojrzeniem jest fakt, że żadna z nich nie zrealizowała ideału, jaki był jej wyznaczony. Określiły one natomiast wizję pożądanego ładu społecznego, do którego należy zmierzać. W tym sensie wspólnoty mieszczą się w ramach opisanych przez Jerzego Szackiego „utopii zakonu”, których celem była realizacja ideału społecznego w zamkniętych społecznościach. Utopie te zakładały jednoczesną próbę porzucenia złej rzeczywistości oraz jej przebudowy w ramach zorganizowanej grupy. W poniższej części niniejszego rozdziału postaram się spojrzeć na omawiane wspólnoty także z tego punktu widzenia²⁶⁹.

Utopijne gospodarstwa powstałe pod patronatem amerykańskich transcendentalistów stanowiły część powszechnej w Stanach Zjednoczonych pierwszej połowy dziewiętnastego wieku tendencji reformatorskiej, której przejawem były różnego rodzaju wspólnoty stawiające sobie za zadanie naprawę społeczeństwa. Jako przykład wymienić można North American Phalanx czy powstałą pod patronatem Roberta Owena – New Harmony. Ich rodowód intelektualny był niezwykle różnorodny, jeden był natomiast cel: poprawa ludzkiego losu poprzez stworzenie lepszego społeczeństwa i lepszego człowieka²⁷⁰.

Brook Farm – wspólnota transcendentalna

„Tu zebrali się *elita* społeczeństwa – pisał William Alfred Hinds – mówcy, filozofowie, poeci, transcendentaliści. Tu grupa światłych umysłów tego świata poświęciła się ze świeżym i najczystszyim entuzjazmem pracy nad reorganizacją społeczeństwa i podjęła próbę życia w sprawiedliwości i harmonii”²⁷¹. Rzeczywiście Brook Farm była wspólnotą, której organizatorzy stawiali przed sobą ambitne cele, chcąc doprowadzić do przekształcenia gospodarki i nadania jej bardziej humanitarnego charakteru. Jej twórcy – George i Sophia Ripleyowie – wierzyli, że możliwe jest przeobrażenie świata w duchu wyznawanych przez nich wartości.

²⁶⁹ Szeroko o utopii zakonu vide: J. Szacki, *Spotkania z utopią*, s. 131–152.

²⁷⁰ Na temat ruchu wspólnotowego w dziewiętnastowiecznych Stanach Zjednoczonych pisze Tomasz Żyro w: *Boża plantacja...*, s. 122–190.

²⁷¹ W.A. Hinds, *American Communities and Cooperative Colonies*, Chicago 1908, s. 252 [podkreślenie Hindsa].

Latem 1840 roku małżeństwo Ripleyów zakupiło ziemię znajdującą się w odległości dziewięciu mil od Bostonu²⁷². Na terenie tym powstać miała planowana przez nich wspólnota. Położenie farmy z jednej strony zapewniało bliskość rynku zbytu dla jej produktów, z drugiej zaś bezpieczną odległość od zgiełku wielkiego miasta. Zakup farmy miał być sfinansowany z środków uzyskanych ze sprzedaży akcji stowarzyszenia, które miało tam powstać.

Próba pozyskania uczestników z grona transcendentalistów zakończyła się niepowodzeniem. Najwybitniejsi przedstawiciele ruchu nie zdecydowali się na członkostwo. W liście z 9 listopada 1840 roku George Ripley próbował przekonać Emersona do udziału w jego przedsięwzięciu, przedstawiając jego podstawowe założenia. „Jak wiesz, naszym celem jest zapewnić bardziej naturalne niż dotąd powiązanie pomiędzy pracą intelektualną i manualną; połączyć w jednej osobie, w takim stopniu, jak to możliwe, myśliciela i rzemieślnika; zapewnić najwyższy stopień wolności moralnej, poprzez danie każdemu człowiekowi po pierwsze pracy dobranej do jego preferencji i talentów, po drugie dostępu do owoców jego wysiłku; zlikwidować potrzebę pracy służalczej poprzez zagwarantowanie wszystkim korzyści płynących z edukacji oraz dochodu z ich własnej pracy; naszym celem jest zatem przygotować społeczeństwo liberalne, inteligentne i wykształcone, w którym wzajemne relacje będą pozwalały na prowadzenie bardziej prostego i pełnego życia niż to, które wiemy pod presją naszych wojujących instytucji”²⁷³. W argumentacji przedstawionej przez Ripleya dostrzec można zapowiedź kierunku, w którym będzie podążała stworzona przez niego wspólnota.

Argumenty te nie przekonały jednak Emersona, który nie widział możliwości przystąpienia do wspólnoty. W liście do Ripleya tak tłumaczył mu przyczynę swojej rezygnacji z udziału w eksperymencie: „Powody mojej decyzji są prawie wyłącznie osobiste. Pozostały we mnie pewne wątpliwości, co do możliwości wdrożenia tego planu, ale nie miały one dla mnie większego znaczenia. Decydujące było przekonanie, że Wspólnota nie jest dla mnie dobra. Choć wiem, że może ona nieść wiele korzyści innym, mnie nie ma do zaoferowania nic, czego nie mógłbym sam sobie zapewnić. Sądzę, że nie byłoby warto podejmować trudu wymiany mojej posiadłości w Concord na miejsce w nowym Domu”²⁷⁴. Indywidualista, jakim niewątpliwie był Emerson, nie widział możliwości realizacji ludzkiej wolności w tego typu wspólnocie.

²⁷² Godną polecenia pracą taktującą o historii Brook Farm jest: E.R. Curtis, *A Season in Utopia. The Story of Brook Farm*, New York 1961. W literaturze polskiej informacje znaleźć można w: T. Żyro, *Boża plantacja...*, s. 204–217.

²⁷³ Przedruk listu w: O.B. Frothingham, *George Ripley*, s. 307–312. Cytowane zdania pochodzą ze stron 307–308.

²⁷⁴ R.W. Emerson, *The Letters*, Vol. 2, ed. R.L. Rusk, London–New York 1939, s. 369. W *Dzienniku* Emerson tak pisał o Brook Farm i jej twórcach: „George i Sophia Ripleyowie są jedynymi, którzy utożsamili się z tą społecznością. Zaślubili ją i stali się jej zrębem. Inni są eksperymentatorami, którzy pozostaną tu w chwilach powodzenia, ale będą zawsze gotowi do odwrotu – ale ci dwoje spalili za sobą mosty i przez wzgląd na swoją rolę

Ripleyowi udało się sprzedać wystarczającą liczbę akcji, by móc zakupić ziemię i w kwietniu 1841 roku eksperyment rozpoczął się. W pierwszym okresie najbardziej znanymi członkami wspólnoty byli, oprócz Ripleyów, Nathaniel Hawthorne oraz Charles A. Dana.

Historię Brook Farm można podzielić na dwie fazy: transcendentalną (1841–1844) i fourierystyczną (od 1844 do rozpadu w 1846 roku). Pierwszą fazę cechowało spontaniczne wcielenie w życie ideałów transcendentalnych, szukanie rozwiązań łączących pracę intelektualną z pracą fizyczną. Druga faza odznaczała się większym stopniem zorganizowania życia wspólnoty oraz podporządkowaniem stylu pracy doktrynom Fouriera przeniesionym na grunt amerykański przez Alberta Brisbane'a.

Faza transcendentalna. Pierwsze trzy lata działalności farmy były wyrazem transcendentalnych przekonań jej członków. Zasadniczym celem była próba pogodzenia pracy umysłowej z fizyczną, tak by wszystkie zdolności człowieka mogły się w pełni rozwijać. „Praca miała być – jak pisze Tomasz Żyro – przyjemnością. W tym celu każdy układał sobie dzień zajęć, wybierał rodzaje zatrudnienia, co w praktyce wprowadzało wiele zamieszania w grupowym rozkładzie prac, lecz dzięki temu ograniczano do minimum przymus zewnętrzny”²⁷⁵.

Cele Brook Farm zostały ujęte w przyjętych 29 września 1841 roku *Articles of Association of the Subscribers to the Brook Farm Institute of Agriculture and Education*. Artykuł drugi dokumentu stwierdzał, że „celem Stowarzyszenia jest zakup takiej posiadłości, jaka będzie potrzebna dla założenia i prowadzenia szkoły agrarno-humanistyczno-naukowej oraz zapewnienie takiego terenu, zabudowań i zwierząt, księgozbioru i sprzętów, które mogą być potrzebne lub korzystne dla głównych założeń Stowarzyszenia”²⁷⁶. Cytowany fragment określa dwa podstawowe cele Brook Farm: rolnictwo i edukację. Obie te dziedziny stały się głównymi przedsięwzięciami wspólnoty, a zarazem źródłem jej dochodów.

Jak wspominałem wyżej, praca na farmie miała być przyjemnością, miała uzupełniać rozwój duchowy jednostki. Nie powinna zatem podlegać sztywnym rygorom, musi być możliwie jak najbardziej urozmaicona, by nie powodować monotonii i znużenia u pracującego. Praca na roli była dla dużej części uczestników, wywodzących się z nowoangielskiej elity intelektualnej, nowym, niezwykłym doświadczeniem. Stanowiła szansę na zdobycie nowych umiejętności, była częścią edukacji, jaką miała zapewnić im Brook Farm. Brak rygorów wprowadzał jednak element chaosu, który z jednej strony pobudzał entuzjazm członków wspólnoty, z drugiej jednak ograniczał możliwo-

zasługują na wszelkie poważanie” (R.W. Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. W.H. Gillman et al., Vol. 8, Cambridge 1960–1982, s. 393).

²⁷⁵ T. Żyro, *Boża plantacja...*, s. 208.

²⁷⁶ *Articles of Association of the Subscribers to the Brook Farm Institute of Agriculture and Education*, w: O.B. Frothingham, *George Ripley*, s. 112.

ści ekonomiczne farmy. Prawo do samodzielnego ustalania harmonogramu pracy dawało poczucie wolności, podobnie jak system kontroli wykonania pracy oparty na sumieniu pracownika. W praktyce nie okazał się on w pełni skutecznym, zwłaszcza wśród nowych członków wspólnoty – absolwentów szkoły działającej w Brook Farm. Nowym członkom brakowało zapału, który charakteryzował twórców stowarzyszenia. Spowodowało to wprowadzenie w 1843 roku oficjalnego systemu rejestrowania pracy oraz, jak zauważa Ann C. Rose, większą selektywność przy naborze nowych członków wspólnoty²⁷⁷. Ponadto wybór rolnictwa jako głównej formy pracy nie był przypadkowy. Kontakt z ziemią był dla transcendentalistów istotnym czynnikiem na drodze do moralnej doskonałości.

Poziom nauczania w działającej w ramach wspólnoty szkole był bardzo wysoki, co osiągnano przy pomocy nowatorskich metod dydaktycznych. Uczniów nie poddawano tam rygorom charakterystycznym dla ówczesnych szkół, nie było sztywnych godzin nauczania. Wśród uczniów większość stanowiły dzieci członków wspólnoty, ale szkoła nie była zamknięta dla przyszłych z zewnątrz. Nauczano greki, łaciny, języka niemieckiego, literatury, matematyki, rysunku, a także muzyki i tańca.

W przeciwieństwie do innych działających na terenie Stanów Zjednoczonych wspólnot, w których rozrywki były uważane za sprzeczne z moralnym postępowaniem, w Brook Farm były one ważnym i pożądanym elementem życia społecznego. Uważano bowiem, że mogą być one formą nauki.

Wątkiem często poruszonym przez badaczy Brook Farm jest historia Nathaniela Hawthorne'a i jego udziału we wspólnocie. Początkowo zafascynowany jej działaniem, z czasem zaczął on uświadamiać sobie brak możliwości połączenia pracy fizycznej z intelektualną. Po aktywnym dniu pracy fizycznej Hawthorne po prostu zwyczajnie nie miał sił na pracę literacką. „Szczytne połączenie pracy fizycznej z umysłową – pisze Tomasz Żyro – okazuje się w jego przypadku głęboko odczuwanym niepowodzeniem”²⁷⁸.

Należy także wspomnieć o wydawanym w Brook Farm czasopiśmie – „The Harbinger”, w którym popularyzowano idee przyświecające członkom wspólnoty. „Proponujemy – pisał Ripley – aby wydawać pod takim tytułem tygodnik poświęcony badaniom i dyskusjom nad wielkimi zagadnieniami nauk społecznych, polityki, literatury i sztuki; nad zagadnieniami, które zajmują uwagę wszystkich wyznawców postępu i poprawy ludzkości”²⁷⁹. Tak zdefiniowane zostały cele pisma, wydawanego przez cały czas istnienia Brook Farm, a także po jej upadku²⁸⁰.

²⁷⁷ A.C. Rose, *Transcendentalism as a Social Movement, 1830–1850*, New Haven–London 1981, s. 137. O zainteresowaniu wspólnotą i członkostwem w niej świadczą listy adresowane do George'a Ripleya, vide: O.B. Frothingham, *George Ripley*, s. 131–149.

²⁷⁸ Tomasz Żyro, *Boża plantacja...*, s. 210.

²⁷⁹ G. Ripley, *Prospectus and «Introductory Note» for the Harbinger*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 478.

²⁸⁰ O losach czasopisma pisze: C.H. Gohdes, *The Periodicals of...*, s. 101–131.

Faza fourierystyczna. W 1844 roku Brook Farm została przekształcona. Skończył się okres idylliczny, rozpoczęła się egzystencja Brook Farm jako wspólnoty fourierystycznej. Zmieniła się nazwa i system organizacji pracy, przekształceniu uległ statut. Funkcjonowanie rozpoczęła The Brook Farm Association for Industry and Education, stanowiąca próbę połączenia transcendentального indywidualizmu z socjalistycznym kolektywizmem.

Źródeł tej przemiany można szukać w niedostatkach poprzedniego okresu. Zbyt duża wolność groziła, jak pisze Frothingham, anarchią²⁸¹. Brak dobrej organizacji pracy ograniczał możliwość prowadzenia przez wspólnotę efektywnej polityki gospodarczej. Lekarstwem na te problemy miała być nowa forma zarządzania oparta na pomysłach francuskiego socjalisty. Od maja 1844 do maja 1845 roku, jak pisze Clarence H. Gohdes, Ripley i jego współpracownicy eksperymentowali z proponowanym przez Fouriera sposobem organizacji pracy²⁸².

Zmiana nazwy wyrażała nowe zainteresowanie – obok rolnictwa także przemysłem. Nie ma tu oczywiście mowy o zakładaniu fabryk. Główni udziałowcy Brook Farm dostrzegli jednak zalety produkcji towarów przemysłowych i starali się pozyskać wykwalifikowanych robotników. Rozszerzanie się społecznej bazy, z której wywodzili się członkowie wspólnoty, wpływało na wytworzenie się polaryzacji pomiędzy intelektualistami a robotnikami. Warto jednak dodać, że pomimo widocznego w pewnych sferach podziału, każdy z członków traktowany był w identyczny sposób, panowało między nimi poczucie równości.

Czy mariaż dwóch odrębnych systemów – transcendentalizmu i fourierowskiego socjalizmu – był w ogóle możliwy? Transcendentalizm był ruchem intelektualnym głoszącym silny indywidualizm i konieczność reformy społeczeństwa poprzez uprzednie zreformowanie jednostek. Natomiast ideały socjalistyczne były temu przeciwne²⁸³. Jednak, jak zauważył Charles R. Crowe, Ripley twierdził, że „społeczeństwo socjalistyczne (...) przyniosłoby tę wolność i spełnienie, które były zawsze celem transcendentalistów”²⁸⁴.

Ripley uważał, że jeśli pasje człowieka zostaną zaspokojone, to wynikiem będzie powstanie dobrego społeczeństwa, składającego się z harmonijnych osobowości. Socjalistyczne społeczeństwo mogło, zdaniem filozofa, zapewnić warunki do ukształtowania ludzi żyjących w zgodzie i objąć całą ludzkość. Nie miało to na celu zniewolenia jednostki – niewolna jest ona raczej w systemie kapitalistycznym, gdzie zachodzi proces jej uprzedmiotowienia i alienacji. Fourierystyczna wizja częstej zmiany wykonywanej pracy pozwoliłaby osiągnąć człowiekowi tak pożądaną przez Emersona pełnię. Socjalistyczne

²⁸¹ Vide: O.B. Frothingham, *George Ripley*, s. 166.

²⁸² C.H. Gohdes, *A Brook Farm Labor Record*, „American Literature” 1929, November, Vol. 1, No. 3, s. 297.

²⁸³ Transcendentaliści rzadko odnosili się do systemu fourierowskiego przy pomocy terminu „socjalizm”. W rozważaniach na ten temat używam tego współczesnego terminu określającego poglądy Fouriera.

²⁸⁴ Ch.R. Crowe, *This Unnatural Union of Phalansteries and Transcendentalists*, „Journal of the History of Ideas” 1959, October–December, Vol. 20, No. 4, s. 497.

społeczeństwo, jak wierzył Ripley, wcale nie wymagało nadmiaru regulacji, jeśli tylko posiadało odpowiednie zasoby materialne konieczne do egzystencji. Efektem działania dobrego społeczeństwa socjalistycznego będzie stan bliski anarchii, gdzie obowiązywać będą tylko prawa wspólnoty²⁸⁵. Zdaniem Ripleya w ten sposób możliwe jest połączenie indywidualnej wolności oraz wspólnoty.

Niestety, pomimo wysiłków jej członków, Brook Farm podzieliła los większości wspólnotowych eksperymentów podejmowanych w ówczesnych Stanach Zjednoczonych. „Nie ma potrzeby – pisał Octavius Frothingham – zastanawiać się nad przyczynami upadku Brook Farm. Spełnione były wszelkie przesłanki porażki; nie było natomiast żadnego przyziemnego powodu, o duchowym nie wspominając, który zapewniłby jej sukces. Tak jak podobne jemu przedsięwzięcia podejmowane w innych miejscach, gospodarstwo Brook Farm było przestarzałe, a cokolwiek nie przynależy do swojego czasu, jest skazane na zagładę”²⁸⁶. Brak odpowiedniego kapitału, nadmiar lub brak organizacji, brak żyznej ziemi pod uprawy, kiepskie połączenie komunikacyjne z Bostonem, pożar budowanego falansteru – to kilka najczęściej wymienianych przyczyn upadku wspólnoty. Nie można oczywiście lat jej egzystencji uznać za stracone. „Zasady rządzące życiem wspólnoty – pisze Tomasz Żyro – znakomicie pokazują przebieg starcia idealizmu z pragmatyzmem. Warto pamiętać, że Brook Farm buduje zaporę wobec tendencji, które w powszechnym odbiorze uczynią mentalność amerykańską wysoce racjonalną, empiryczną. Ukierunkowaną na osiągnięcie celu, a przy tym zmaterializowaną”²⁸⁷.

Jerzy Szacki w swojej typologii umieszcza Brook Farm jako przykład utopii zakonu²⁸⁸. Autor zalicza do tej kategorii także inne wspólnoty powstałe w dziewiętnastym wieku w Stanach Zjednoczonych, których celem było stworzenie „raju na ziemi”. Zauważa on także, że Stany Zjednoczone, gdzie pozapaństwowe inicjatywy społeczne były oczywistością, stwarzały idealną sytuację dla tego typu eksperymentów. Brook Farm spełnia podstawowe kryterium, które umożliwia zaliczenie jej do tej kategorii. Członkowie wspólnoty postanowili odrzucić ogólnie przyjęty system gospodarowania na rzecz alternatywnego. Jednak nie odcięli się całkowicie od świata zewnętrznego, choćby z powodu wymiany handlowej. Ponadto w szkole uczyły się dzieci, które nie należały do wspólnoty. Brook Farm może zatem być postrzegana jako utopia zakonu, jednak bardzo otwarta na wpływy z zewnątrz.

Brook Farm stanowiła najdłużej trwający transcendentalny eksperyment wspólnotowy. Była to także wspólnota najliczniejsza, zwłaszcza dzięki atrakcyjności szkoły i proponowanemu systemowi pracy. Jednak podzieliła ona los pozostałych, gdyż zależała od tej samej kapitalistycznej gospodarki, od której pragnęła uciec, i której ekonomicznych wymogów nie była w stanie spełnić.

²⁸⁵ Cf. ibidem, s. 498–500.

²⁸⁶ O.B. Frothingham, *George Ripley*, s. 187.

²⁸⁷ T. Żyro, *Boża plantacja...*, s. 216.

²⁸⁸ Vide: J. Szacki, *Spotkania z utopią*, s. 142.

Fruitlands – społeczność rodzinna

Transcendentalnym eksperymentem wspólnotowym na mniejszą niż Brook Farm skalę była, utworzona przez Amosa Bronsona Alcott'a we współpracy z Anglikiem Charlesem Lanem, mała społeczność rodzinna (*consociate family*) znana jako Fruitlands. Podczas podróży do Anglii w 1842 roku Alcott, propagator zmian w dziedzinie edukacji, nawiązał znajomość z podobnymi mu tamtejszymi reformatorami. Szczególnie istotna okazała się przyjaźń pomiędzy nim a Charlesem Lanem. W czasie pobytu w Anglii zaczęła się też rodzić, jak to ujmuje Clara Endicott Sears, idea stworzenia „Nowego Edenu”²⁸⁹. Alcott, Lane i Henry Wright (dyrektor Alcott's House) uznali, że Anglia nie jest wystarczająco przyjaznym miejscem dla takich wysiłków, natomiast Nowa Anglia jest do tego wprost stworzona.

Alcott i Lane zaczęli wprowadzać w życie swój plan natychmiast po powrocie z Anglii. Styl życia, który został potem przyjęty podczas istnienia Fruitlands zaczęli praktykować jeszcze podczas pobytu w domu Alcott'a, zanim zaczęli poszukiwać dobrej lokalizacji dla wspólnoty. Abigail Alcott, żona Amosa, dzieliła z mężem entuzjazm związany z realizacją jego marzenia.

Wiosną 1843 roku Alcott i Lane zdecydowali się na zakup Wyman Farm, w położonym piętnaście mil od Concord miasteczku Harvard²⁹⁰, a latem wraz z rodzinami opuścili Concord. Wkrótce do tej małej wspólnoty dołączyli: Samuel Larned, Abraham Everett („Wood Abram”), Samuel Bower, Isaac Hecker oraz Ann Paige.

Cele i założenia wspólnoty zostały najlepiej wyrażone w artykule *The Consociate Family Life*, napisanym wspólnie przez Amosa Bronsona Alcott'a i Charlesa Lane'a i opublikowanym w czasopiśmie „Herald of Freedom”, w numerze z 8 września 1843 roku²⁹¹. Autorzy wyjaśniają w nim motywy, którymi kierowali się dążąc do utworzenia wspólnoty. Ich celem było dążenie do realizacji ideału dobrego życia. Zdaniem Lane'a nie można tylko dyskutować o koniecznej naprawie świata, trzeba samemu podjąć wyzwanie. Mieli nadzieję, że ich wysiłek pozwoli ludziom na nowo wspiąć się na wyżyny życia duchowego, co możliwe jest jedynie dzięki zachowaniu maksymalnej prostoty.

Strukturą najlepiej nadającą się do reformowania społeczeństwa, twierdzili Alcott i Lane, jest rodzina. Stanowi ona czynnik kształtujący człowieka. To, co człowiek czyni w dorosłym życiu zależy od tego, w jakim środowisku

²⁸⁹ Praca Clary E. Sears jest najlepszym źródłem materiałów na temat Fruitlands, która – w porównaniu z Brook Farm – cieszyła się mniejszym zainteresowaniem badaczy. Zawiera obszerny wybór tekstów źródłowych, opatrzonych wnikliwym komentarzem. Vide: *Bronson Alcott's Fruitlands*, com. C.E. Sears, Boston 1915. Niestety najbardziej wartościowe źródło informacji na temat Fruitlands – *Dzienniki Alcott'a z tego okresu* – zaginęło jeszcze za życia autora. Charakterystyce Fruitlands dużo miejsca poświęca Frederick C. Dahlstrand w: *Amos Bronson Alcott...*, s. 173–208.

²⁹⁰ Zakup farmy w całości sfinansował Lane.

²⁹¹ Vide: *Bronson Alcott's Fruitlands*, s. 41–52.

został wychowany. W rodzinie znajduje się źródło pozytywnych afektów, to ona kształtuje inteligencję, a człowiek znajduje radość pracy. Jest ona doskonałym zespoleniem się jednostek. Ponadto tkwi w niej źródło naprawy człowieka, dlatego Fruitlands miała stać się modelową rodziną społeczną.

Wspólnota, ich zdaniem, powinna być możliwie samowystarczalna, wszystko co może – produkować sama. Dobra niemożliwe do wytworzenia w ramach wspólnoty winny zostać uzyskane dzięki „przyjaznej wymianie”. Pieniądz nie powinien być w ogóle używany.

Twórcy Fruitlands mieli też krytyczny stosunek do pracy najemnej. „Spośród wszystkich rodzajów handlu i wymiany, w które zaangażowane jest współczesne społeczeństwo, sprzedaż ludzkiej pracy jest prawdopodobnie najbardziej szkodliwa. Być może stanowi ona na drodze postępu społeczeństwa krok naprzód w stosunku do służebności, ale z całą pewnością byłby najwyższy czas uczynić kolejny krok i wyjść poza system zatrudnienia pracowników”²⁹². Człowiek powinien być odpowiedzialny za proces produkcji. Alcott i Lane namawiali do pełnej samodzielności w procesie produkcji, uważając korzystanie z pomocy zwierząt i maszyn za formę zniewolenia. Wpływa ono negatywnie na człowieka, uwalniając w nim zwierzęcą i dziką naturę. Taki stosunek do pracy miał poważne następstwa dla losów wspólnoty.

Ważnym elementem programu Fruitlands była dieta, która miała pomóc kształtować ludzki charakter. Spożywanie mięsa i innych produktów zwierzęcych miało być niezdrowe dla ludzkiego ciała i charakteru. Za napój godny dobrego człowieka uważano wyłącznie wodę. Alcott i Lane byli przekonani, że produkty roślinne zapewniają wystarczająco urozmaiconą dietę, by zaspokoić wszelkie potrzeby żywieniowe człowieka²⁹³.

Plan codziennych zajęć wyglądał następująco: „Wstajemy o świcie, rozpoczynamy dzień od kąpieli w zimnej wodzie, następnie przechodzimy do lekcji muzyki i do skromnego posiłku. Każdy znajduje sobie zajęcie trwające do obiadu, kiedy to na ogół jakaś interesująca i pogłębiona dyskusja jest okazją do wypoczynku ciała i ćwiczenia umysłu. Praca, w zależności od pory roku i pogody, trwa potem na zewnątrz lub w domu aż do wieczornego posiłku, kiedy to ponownie zbieramy się i pozostajemy w swoim towarzystwie do zachodu słońca, po czym udajemy się na słodki spoczynek, aby nabrać sił na kolejny dzień”²⁹⁴. Taki rozkład dnia miał zapewnić wszechstronny rozwój, zarówno fizyczny, jak i duchowy.

Członkowie społeczności rodzinnej żyli dokładnie tak, jak opisali to Alcott i Lane w artykule mającym przyciągnąć nowych uczestników. Jednak żaden z założycieli nie był rolnikiem, co utrudniało prowadzenie upraw. Niechęć do stosowania nawozów oraz korzystania z pracy zwierząt nie poprawiała sytuacji. Brak doświadczenia i zbyt mała koncentracja uwagi na problemach eko-

²⁹² Cyt. za: ibidem, s. 47.

²⁹³ Ann Paige została usunięta ze wspólnoty za zjedzenie ryby.

²⁹⁴ Cyt. za: *Bronson Alcott's Fruitlands*, s. 50.

onomicznych spowodowały, że jesienne plony nie były zadowalające. Istotny był też fakt, że mężczyźni poświęcali zbyt wiele uwagi promocji wspólnoty, pozostawiając większość prac związanych z funkcjonowaniem farmy w rękach Abigail Alcott.

Jesienią 1843 roku Fruitlands cierpiała już na poważne braki kadrowe oraz finansowe. Słabe plony i konflikty pomiędzy Lanem a panią Alcott poważnie komplikowały funkcjonowanie wspólnoty. W obliczu rosnących trudności 16 stycznia 1844 roku wspólnota uległa rozwiązaniu.

Wśród przyczyn niepowodzenia eksperymentu należy wymienić przede wszystkim jego niepraktyczność i brak organizacji, który uniemożliwił przygotowanie warunków do przetrwania zimy. Nałożyły się na to problemy z rekrutacją nowych członków wspólnoty. Mogło być to wynikiem zbyt rygorystycznych wymagań stawianych przez organizatorów. Gospodarstwu Fruitlands brak było idyllicznego charakteru Brook Farm, która poza pracą i rozwojem duchowym była także w stanie zapewnić swoim członkom minimum rozrywek²⁹⁵.

Niepowodzenie Fruitlands było dla Alcotta przeżyciem traumatycznym. „Alcott spędził cały dzień i noc, pisząc z zapamiętałą wściekłością opowieść o Fruitlands i żywiąc się jedynie owocami i herbatnikami, pijąc tylko wodę. Przez kolejne trzy dni nie jadł w ogóle. (...) Louisa napisała później, że był bliski samobójstwa”²⁹⁶. Trzydzieści lat później córka Alcotta powróciła do Fruitlands, kreśląc jej literacki portret w opowiadaniu *Transcendental Wild Oats*²⁹⁷.

Niepowodzenie nie zniszczyło zapału reformatorskiego Alcotta, który po otrząśnięciu się z depresji rozpoczął na nowo wysiłki na rzecz poprawy losu ludzkości. Jak zauważa Sears: „nawet jeżeli ta historia jest patetyczna, jeżeli wielki eksperyment, jaki rozegrał się pod tym dachem, zakończył się klęską, była to jedynie klęska realizacji, a nie ideału, który zainspirował próbę”²⁹⁸. Fruitlands, która podobnie jak Brook Farm była eksperymentem o charakterze utopijnym, nie sprostała ekonomicznym wymogom systemu, który pragnęła zmienić.

Walden – ekonomia jednostki

„Jeśli chodzi o te społeczności, chyba wolalbym pozostać magistrem w piekle niż należeć do rektorów w niebie”²⁹⁹. Powyższe zdanie oddaje stosunek Henry’ego Davida Thoreau do wspólnotowych prób naprawy sytuacji ekonomicznej człowieka podejmowanych przez transcendentalistów. Dla indywi-

²⁹⁵ Vide: D.P. Egdell, *Charles Lane at Fruitlands*, „The New England Quarterly” 1960, September, Vol. 33, No. 3, s. 374–377. Autor przedstawia w tekście fragmenty listów Lane’a, które mogą pomóc w zrozumieniu przyczyn rozpadu wspólnoty.

²⁹⁶ F.C. Dahlstrand, *Amos Bronson Alcott...*, s. 201.

²⁹⁷ L.M. Alcott, *Transcendental Wild Oats*, w: *The Norton Anthology of American Literature*, ed. N. Baym, Vol. B: 1820–1865, New York–London 2003, s. 2575–2586.

²⁹⁸ C.E. Sears, *Introduction*, w: *Bronson Alcott’s Fruitlands*, s. xvi–xvii.

²⁹⁹ H.D. Thoreau, *Journals*, cyt. za: D.N. Koster, *Transcendentalism in America*, s. 19.

dualisty z Concord takie rozwiązanie nie wchodziło w grę. Stworzona przez niego wspólnota miała tylko jednego członka – jego samego.

Czwartego lipca 1845 roku, w Dniu Niepodległości, Henry David Thoreau wprowadził się do domu nad stawem Walden. Rozpoczął się tym samym eksperyment, którego celem była odpowiedź na pytanie, jak żyć w społeczeństwie kapitalistycznym, próbującym wtłoczyć człowieka w swój mechanizm ekonomiczny i polityczny³⁰⁰. Thoreau próbował zbadać, na ile można ograniczyć ludzkie potrzeby.

Czynniki, które skłoniły Thoreau do zamieszkania w samotni nad stawem Walden, na ziemi należącej do Ralpha Waldo Emersona³⁰¹, to: potrzeba bliskiego kontaktu z naturą, pragnienie samotności, spokoju koniecznego do pracy literackiej, możliwości przebywania sam na sam ze sobą. Na decyzję Thoreau wpłynęła również niechęć, jaką wzbudzał w nim Concord, gdzie był uważany za dziwaka³⁰². Jego wędrowki po lasach i brak stałego zatrudnienia wystawiały mu nie najlepsze świadectwo w oczach mieszkańców miasteczka. Zamieszkanie w samotni miało pozwolić młodemu filozofowi spojrzeć z innej perspektywy na otaczającą go rzeczywistość.

Miejsce, które wybrał Thoreau na swoją enklawę, w pełni odpowiadało jego potrzebom. „Krajobraz wokół Waldenu – pisał – jest skromny i aczkolwiek naprawdę piękny, daleko mu do majestatycznego; nie bardzo może zainteresować kogoś, kto od lat nie bywa nad stawem, ani nie mieszka nad jego brzegiem; a jednak staw ten jest tak szczególny, jeśli idzie o jego głębokość i czystość, że zasługuje na drobiazgowy opis. Jest to przejrzysta, głęboka zielona studnia o długości pół mili, obwodzie jednej i trzech czwartych mili, a powierzchni sześćdziesięciu jeden i pół akra – nie wysychające źródło pośród sosnowo-dębowego lasu, bez widocznego dopływu czy odpływu wody, chyba że są nimi chmury i parowanie. Stoki pagórków otaczających staw wspinają się stromo od samej wody na wysokość czterdziestu do osiemdziesięciu stóp, lecz na południowym stoku dochodzą do około stu oraz stu pięćdziesięciu stóp na odcinku ćwierć mili oraz jednej trzeciej mili. Porośnięte są całkowicie lasem. Wszystkie nasze concordzkie wody mają co najmniej dwa kolory. (...) Walden raz jest niebieski, raz zielony, nawet gdy się na niego patrzy pod tym samym

³⁰⁰ Aspekt polityczny eksperymentu Thoreau zostanie opisany w rozdziale czwartym.

³⁰¹ Problemy Thoreau ze znalezieniem odpowiedniego miejsca dla swojej samotni opisane są w: H.S. Canby, *Thoreau*, Boston 1939, s. 206–210 i 213–215.

³⁰² Jego popularność jeszcze bardziej zmalała, gdy „zdarzył się drobny wypadek, który wstrząsnął nim do samych korzeni. Miłośnik lasu i naturalista przypadkowo wznicił pożar łąk i lasów otaczających Concord podczas przyrządzania ryby na brzegu zatoki Fair Haven, gdzie wybrał się z przyjacielem. (...) Gazety pisały o «zupełnej bezmyślności» podpalaczy. Wszyscy w miasteczku wiedzieli, kim były te indywidua” (L. Edel, *Henry D. Thoreau*, Minneapolis 1970, s. 19). Podważyło to autorytet Thoreau jako znawcy i wielbiciela przyrody oraz spowodowało oskarżenie go o wywołanie wypadku, który mógł zagrozić mieniu wielu mieszkańców Concord. Zdarzenie to pozostało na długo w pamięci młodego filozofa.

kątem. Znajdując się między ziemią a niebiosami, ma w sobie coś z koloru obydwu. (...) Woda jest tak przejrzysta, że przy głębokości dwudziestu czy trzydziestu stóp łatwo można dostrzec dno. (...) Wzdłuż brzegu ciągnie się pas gładkich, zaokrąglonych białych kamieni przypominających bruk, tylko w kilku miejscach zastępują go małe piaszczyste plaże; brzeg jest taki stromy, że w wielu jego punktach jeden skok do wody może oznaczać zanurzenie wraz z głową. (...) Niektórzy są zdania, że staw nie ma dna”³⁰³. Okolice Walden dotknięte były jednak ręką cywilizacji. W pobliżu samotni Thoreau znajdowała się droga publiczna, a w odległości pół mili od stawu przebiegała linia kolejowa. Wyraźnie więc młody filozof nie starał się za wszelką cenę uciec od społeczeństwa. Chciał jedynie zachować bezpieczny dystans od jego negatywnych aspektów, by być w stanie ocalić odrobinę dzikości w swoim wnętrzu.

Thoreau uważał, że natura i samotność są sprzymierzeńcami w poszukiwaniu wolności. Przeszkodą na drodze do wolności są natomiast zasady ekonomiczne. Człowiek uzależnia się od schematu potrzeb narzucanego mu przez społeczeństwo i nie jest w stanie ograniczyć się do najbardziej podstawowych z nich. Spełnione potrzeby rodzą nowe, a te z kolei następne. Jednostka uzależnia się od tęsknot coraz trudniejszych do zaspokojenia.

Thoreau zaproponował alternatywny sposób gospodarowania, oparty na dobrowolnym ubóstwie oraz maksymalnym ograniczeniu potrzeb. „Żyjąc nad stawem Walden, Thoreau próbował ograniczyć nieproduktywną konsumpcję, by móc budować szybko rozwijającą się ekonomię jednostki”³⁰⁴. Filozof pragnął bronić się przed materialistycznym systemem gospodarowania, który, kreując sztuczne potrzeby, tworzy człowieka konsumpcji. Zdaniem Thoreau uproszczenie życia może zapewnić godną, a także wygodną egzystencję³⁰⁵.

Jednym z podstawowych problemów jednostki miały być jej nadmierne wymagania dotyczące miejsca zamieszkania. „Rodziny ludzi niecywilizowanych – pisze Thoreau – mieszkają w najlepszych schronieniach, bo zaspokajają one w wystarczającym stopniu ich prymitywniejsze, prostsze potrzeby”³⁰⁶. Rodziny ludzi cywilizowanych stają się niewolnikami swoich domów. Współcześnie dom stanowi wizytówkę właściciela. Człowiek pragnie posiadać

³⁰³ H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 193–196.

³⁰⁴ T.D. Birch, F. Metting, *The Economic Design of Walden*, „The New England Quarterly” 1992, December, Vol. 65, No. 4, s. 590.

³⁰⁵ „Mówiąc «potrzeba życiowa», mam na myśli taką, która spośród wszystkich potrzeb zaspokajanych przez człowieka własnym wysiłkiem była od początku lub na skutek przyzwyczajenia stała się tak istotna dla ludzkiego życia, że niewielu ludzi – jeśli tacy w ogóle istnieją – nie stara się jej zaspokajać albo dlatego, że są dzicy, albo dlatego, że biedni, lub że taką wyznają filozofię. Dla wielu stworzeń istnieje tylko w ten sposób pojmowana potrzeba życiowa – pożywienie. Bizonowi na prerii wystarczy kilka cali smacznej trawy i woda do picia, chyba, że jeszcze potrzebuje schronienia w lesie albo w cieniu góry. Żadne z dzikich stworzeń nie ma innych potrzeb aniżeli pożywienie i schronienie. Potrzeby życiowe człowieka w naszym klimacie można podzielić dokładnie na cztery grupy: żywność, schronienie, odzież, opał” (H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 34).

³⁰⁶ Ibidem, s. 51.

najpiękniejszy, jak najbardziej luksusowy dom, w przekonaniu, że to zapewni mu uznanie. Dom jest dziś salonem, miejscem spotkań, balów, mających na celu prezentację osiągnięć gospodarza, choć faktycznie człowiek poświęca całe swoje życie spłacie kredytów zaciągniętych na jego zakup.

Przeciwieństwem współczesnych mieszkań było – zdaniem Thoreau – indiańskie tipi, spełniające wszystkie wymogi dobrego miejsca zamieszkania. Dom Indianina był prosty w konstrukcji, dzięki czemu można go było zbudować przy niewielkim nakładzie pracy oraz, co ważniejsze, łatwy w rozbiorce, co dawało możliwość uniknięcia niepożądanego sąsiedztwa. Szansy tej pozbawieni są ludzie mieszkający w luksusowych domach, którzy stają się więźniami panujących we wspólnocie sąsiedzkiej reguł postępowania.

By uniknąć opisanych zagrożeń, Thoreau postanowił zbudować dla siebie skromny dom, będący wyrazem prostoty jego duszy, miejscem pracy i odpoczynku, a nie salonem rozrywek. Była to zatem konstrukcja prosta i tania (wystarczyła mu jedna izba, piwnica i poddasze)³⁰⁷. Większość prac przy jej budowie można było wykonać samodzielnie. Dom stanowił zaprzeczenie przyjętego w społeczeństwie przepychu, na rzecz prostej użyteczności oraz zaspokojenia minimalnych potrzeb.

Thoreau odnosił się również krytycznie do panującego w społeczeństwie szaleństwa mody. Ubranie w dzisiejszym społeczeństwie nie chroni człowieka przez złą pogodą, a jest jego wizytówką. Ten, kto nosi modny strój, jest w oczach społeczeństwa osobą wartościową, godną szacunku. Każdy powinien nadążać za zmianami mody, ciągle powiększać swoją garderobę. Zdaniem Thoreau moda rodzi kolejną sztuczną potrzebę, której człowiek powinien się oprzeć. Ubranie stanowi jedynie maskę pozwalającą powierzchownie podzielić ludzi na lepszych (czyli „dobrze” ubranych) oraz gorszych (ubranych w to, co powszechnie określa się jako łachmany). Człowiek zmienia ubranie starając się nadążyć za wymogami społeczeństwa, jednakże sam się przy tym nie zmienia. „Należy, powiadam, wystrzegać się wszelkich przedsięwzięć wymagających nowego odzienia, lecz nie nowego człowieka. Jakże bowiem nowe ubranie ma pasować na starego, nie przeobrażonego człowieka?”³⁰⁸. To nie ubiór zdobi człowieka, to człowiek nadaje mu wartość. Thoreau sam chodził w starych i niemodnych, ale wygodnych ubraniach.

Poza posiadaniem domu i odzienia, człowiek potrzebuje pożywienia. Może je nabyć lub wyprodukować sam. Thoreau wybrał tę drugą możliwość, z powodzeniem uprawiając poletko fasoli, któremu poświęcił rozdział w *Walden, czyli życie w lesie*. Nadmiar wyhodowanej fasoli sprzedawał i to z niemałym zyskiem³⁰⁹. Uzyskał nadwyżki, choć był krytykowany między innymi za nienawożenie ziemi, za nieoddawanie jej tego, co z niej brał.

³⁰⁷ Thoreau udowadnia to prezentując wykaz kosztów, jakie poniósł podczas prac budowlanych, vide: ibidem, s. 68.

³⁰⁸ Ibidem, s. 45.

³⁰⁹ Bilans ekonomiczny gospodarstwa Thoreau vide: ibidem, s. 180–181.

Thoreau dowiódł, że środki potrzebne do zaspokojenia swoich potrzeb jednostka może osiągnąć niewielkim wysiłkiem. Nie jest konieczna wyczerpująca wielogodzinna praca, pozbawiająca człowieka czasu na rozwój moralny. Ludzie zapominają o przyjemności, jaką zapewnia praca, gdy służy zaspokojeniu podstawowych potrzeb. Dla utrzymania się – jak twierdzi Thoreau – wystarczy jeden dzień pracy w tygodniu, resztę zaś można – a nawet trzeba – przeznaczyć na poznawanie świata, na świadome życie. „Prawdziwy rolnik powodowany troską zaprzestanie wysiłków – podobnie do wiewiórek, które nie okazują zainteresowania tym, czy lasy w tym roku obrodzą w kasztany, czy nie – i skończy z codzienną harówką, rezygnując z wszelkich żądań, aby jego pola wydawały płody, i w duchu poświęci nie tylko swe pierwsze, lecz także ostatnie owoce”³¹⁰.

Henry David Thoreau poruszył na kartach *Waldenu* problem wpływu diety na życie człowieka i jego rozwój moralny. W rozdziale *Szczytne zasady* przedstawił zasady dietetyczne, których warto przestrzegać. Proponował, by zaprzestać spożywania potraw pochodzenia zwierzęcego. Drugim ważnym postulatem było umiarkowanie w spożywaniu, jak to określał Thoreau, „Darów Bożych”. Był przeciwny spożywaniu „używek”, takich jak herbata czy kawa, nie wspominając już o alkoholu. Napojem dobrego człowieka powinna być woda³¹¹.

Pod względem ekonomicznym eksperyment Thoreau zakończył się sukcesem. Udowodnił on, że dobre i umiarkowane życie może zaspokoić potrzeby jednostki, zaś pogoń za pracą i pieniądzem nie musi stanowić centrum ludzkiego życia. Jedyną ceną takiego życia jest wyrzeczenie się nadmiaru potrzeb oraz konieczność nauczania się, jak żyć w nieprzyjaznym otoczeniu.

Skoro można stwierdzić, że eksperyment Thoreau zakończył się powodzeniem, to należałoby zadać sobie dwa pytania. Po pierwsze, czy możliwe byłoby jego powtórzenie? A po drugie, dlaczego Thoreau zrezygnował z mieszkania nad Waldenem, w dwa lata po rozpoczęciu eksperymentu?

Thoreau nie oczekiwał, by ktokolwiek podążał jego drogą. „Jeden znajomy młodzieniec, który odziedziczył kilka akrów, przyznał się, że myślałby o prowadzeniu życia podobnego do mojego, gdyby miał tylko środki. Nie chciałbym, aby ktokolwiek przyswajał sobie mój sposób życia z jakiegokolwiek powodu, albowiem po pierwsze, zanim się tego sposobu względnie dobrze nauczy, ja już mogę sobie znaleźć inny, po drugie zaś, pragnę, aby na świecie było jak najwięcej ludzi o własnych dążeniach. Dlatego też chciałbym, ażeby każdy z wielkim staraniem wybierał własną drogę i szedł naprzód właśnie nią, zamiast drogą ojca, matki czy sąsiada”³¹². Zdaniem Thoreau każdy powinien odnaleźć własną ścieżkę życia, swój sposób na wyzwolenie się z ekonomicznych więzów. Filozof nie zabraniał nikomu podążania jego drogą, pragnął

³¹⁰ Ibidem, s. 184.

³¹¹ Ibidem, s. 228–232.

³¹² Ibidem, s. 89.

tylko, by decyzja ta była przemyślana i w pełni odpowiadała osobie podejmującej wyzwanie. Ludzkie działanie powinno wynikać z wnętrza jednostki, a nie z czynników zewnętrznych. Thoreau potwierdza to, co o człowieku pisał Emerson, wymagając od niego, by wybór drogi życiowej oparty był na regule polegania na sobie.

Na pytanie o przyczyny opuszczenia przez Thoreau samotni Waldenu trudno jednoznacznie odpowiedzieć. „Przestałem mieszkać w lesie – pisał – z powodów nie mniej ważnych, aniżeli zacząłem. Może wydawało mi się, że dysponuję jeszcze paroma innymi życiami, po co właśnie na to jedno poświęcać tyle czasu”³¹³. Oficjalnie bezpośrednią przyczyną, którą podawał, była konieczność opieki nad domem Ralpha Waldo Emersona, który wyjechał do Europy. Czy jednak rzeczywiście Thoreau zdawał sobie sprawę, dlaczego zakończył eksperyment? Nie można tego ostatecznie przesądzić. Świadczą o tym wpisy w jego *Dzienniku*. Pisał w nim: „Dlaczego się zmieniłem? Dlaczego opuściłem lasy? Nie umiem odpowiedzieć na to pytanie. Często myślę o tym, że chciałbym tam powrócić”³¹⁴. Kilka stron dalej dodawał: „Muszę przyznać, że nie wiem, co sprawiło, że porzuciłem życie nad stawem. Porzuciłem je w sposób tak niezrozumiały, w jaki je zacząłem. By być szczerym, poszedłem żyć tam, bo byłem na to gotowy, i porzuciłem to życie z tego samego powodu”³¹⁵. Thoreau podkreśla w tym miejscu, występującą także w myśli Emersona zasadę, że żyć należy „tu i teraz”. Sposób życia, który kiedyś był dobry, nie musi, jego zdaniem, być dobry dziś. Człowiek nie powinien bać się zmian, zerwania z przeszłością, gdyż odważne postępowanie zgodne z teraźniejszością przyniesie mu więcej korzyści.

Warto pamiętać o tym, że *Walden* nie jest jedynym tekstem Henry’ego Davida Thoreau, w którym porusza on problematykę ekonomiczną. W wydanym pośmiertnie eseju *Życie bez zasad* filozof po raz kolejny krytycznie odniósł się do kapitalistycznego modelu gospodarowania. Uważał, że jego poważną wadą jest zmuszanie ludzi do nieustannej pogoni za pieniądzem, który stał się wyznacznikiem statusu społecznego, celem nadrzędnym. Wartości moralne, samodoskonalenie nie odgrywają żadnej pozytywnej roli. „Myślę, że nie istnieje nic, nawet zbrodnia, co stanowiłoby większe przeciwieństwo poezji, filozofii, ba – życia samego aniżeli owa ustawiczna pogoń za zyskiem”³¹⁶. Każde działanie przynoszące zysk staje się czynnością uświęconą moralnie. Stąd przekonanie Thoreau, że „niemal wszystkie sposoby, którymi zdobywa się pieniądze, ubliżają człowiekowi. Zrobić cokolwiek, by zarobić tylko pieniądze, to znaczy w istocie nie zrobić nic albo jeszcze gorzej”³¹⁷. Wartość, jaką miała kiedyś praca, jest już kwestią przeszłości.

³¹³ Ibidem, s. 330.

³¹⁴ H.D. Thoreau, *Journal*, ed. R. Sattlemeyer, Vol. 4, Princeton 1981–1997, s. 275.

³¹⁵ Ibidem, s. 276.

³¹⁶ H.D. Thoreau, *Życie bez zasad*, w: idem, *Życie bez zasad. Eseje*, wyb. i przekł. H. Cieplińska, Warszawa 1983, s. 234.

³¹⁷ Ibidem, s. 236.

Thoreau nie godził się na taką degradację pracy. „Celem pracującego – stwierdzał – nie powinno być zarabianie na życie czy też otrzymanie «dobrej pracy», ale dobre wykonanie danej roboty”³¹⁸. Przyjemność płynąca z wykonania pracy straciła znaczenie. Zatrudnia się, jak twierdzi Thoreau, bandę głupców, którzy myślą jedynie o napełnieniu kieszeni, bowiem „społeczeństwo nie dysponuje taką łapówką, na jaką mądry człowiek mógłby się połakomić. Nigdy się nie ueziera tak wysokiej sumy, aby móc najać człowieka, który nie wtrącałby się w cudze sprawy – łatwiej już zebrać fundusze na przekopanie tunelu pod jakąś górą. Zdolny i wartościowy człowiek robi wszystko, co leży w jego możliwościach, bez względu na to, czy społeczeństwo płaci mu, czy nie. Natomiast niekompetentni sprzedają swoją ignorancję temu, kto oferuje najwyższe stawki, i są przekonani, iż nigdy nie znajdą się bez pracy. Prawdopodobnie rzadko mają sposobność odczuwać rozczerowanie”³¹⁹. Wysiłek, jaki Thoreau włożył w uprawę swojego pola fasoli, był w stanie dać mu pełną satysfakcję, a jednocześnie nie zajmował więcej cennego czasu niż było to absolutnie konieczne. Ponadto praca zgodna z naturą człowieka pomagała mu w rozwoju duchowym, który dla myśliciela z Concord stanowił wartością najbardziej pożądaną.

Thoreau wyrażał się krytycznie, jak zauważa Richard Francis, o fabrycznym systemie produkcji. Podobnie jak Emerson, Brownson czy Parker, dostrzegł niebezpieczeństwa płynące z podziału pracy. Zagroził on, jego zdaniem, integralności jednostki oraz podporządkowywał człowieka produktowi. Była to sytuacja nie do przyjęcia dla indywidualisty, jakim był Thoreau. Człowiek zawsze powinien być punktem odniesienia i wszystko powinno być jemu podporządkowane³²⁰.

Teoria ekonomiczna Thoreau może się wydawać radykalna, może nie uwzględniać problemów, jakie próba jej realizacji mogłaby napotkać w rzeczywistości społecznej, ale trudno jej odmówić szlachetnego celu, jaki stawia przed jednostką. Owym celem jest wolność, którą można osiągnąć dzięki ograniczeniu się do prawdziwych potrzeb. Ekonomia jednostki, jaką proponował amerykański transcendentalista, zwiększa szanse na rozszerzenie zakresu indywidualnej wolności.

Eksperymenty wspólnotowe amerykańskich transcendentalistów pokazały ich sprzeciw wobec zastanej sytuacji społeczno-ekonomicznej. Były wyrazem prób zmiany kapitalistycznego sposobu gospodarowania, w takim kierunku, aby nie stanowił on czynnika zniewalającego jednostki. Wspólnoty pokazywały alternatywne sposoby gospodarowania, w których jednostka mogła czuć się wolna, a zarazem korzystać z dobrodziejstw kontaktów międzyludzkich. Wyjątkiem był eksperyment Thoreau, który poza próbą zapewnienia jednostce

³¹⁸ Ibidem, s. 237.

³¹⁹ Ibidem, s. 238.

³²⁰ Vide: R. Francis, *Transcendental Utopias. Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, Ithaca–London 1997, s. 224.

maksymalnej sfery wolności, oznaczał także próbę pokazania pozytywnego wpływu samotności na życie człowieka.

Dzikość

Konsekwencją rozwoju Nowej Anglii były zmiany w środowisku naturalnym, w krajobrazie regionu. Rozszerzające się miasta zajmowały coraz większe przestrzenie. Popyt na drewno był przyczyną zmniejszania się obszarów zalesionych w stanie Massachusetts. Cywilizacja wkraczała coraz bardziej w naturalną dzikość kontynentu.

Stan ten budził głębokie zaniepokojenie największego wśród transcendentalistów znawcy natury. W eseju *Sztuka chodzenia* (*Walking*) Henry David Thoreau napisał, że „w tym, co dzikie, ukryta jest istota świata”³²¹. Dzikość jest człowiekowi niezbędna do egzystencji, ponieważ stanowi integralną część jego osoby, tak jak on jest jej częścią. Nie można uciec od przyrody, nie tracąc części własnej tożsamości. Thoreau jako jeden z pierwszych w Ameryce zabrał głos w obronie przyrody, która stawała się coraz bardziej zagrożona.

Wiliam J. Wolf w książce *Thoreau. Mystic, Prophet, Ecologist* określa Thoreau mianem ekologa. Jednak nie w naukowym znaczeniu tego terminu, a jedynie pod warunkiem, że „słowa tego użyjemy w znaczeniu bardziej opisowym oraz zgodnie z jego etymologią i rozumieć będziemy jako «naukę o domostwie lub środowisku»”³²². Wolf uważa nawet, że lepiej byłoby określać go mianem „filozofa ekologa” lub „ekologa mistycznego”³²³.

Ekologiczne poglądy Thoreau opierały się, zdaniem Wolfa, na dwóch założeniach. Pierwsze mówiło o jedności świata ożywionego i istniejących w jego obrębie wzajemnych relacjach. Drugim było uznanie pokrewieństwa człowieka ze wszystkim, co istnieje w świecie natury³²⁴. Według filozofa człowiek jest częścią doskonałego świata przyrody. Dlatego nie powinien oglądać natury przez pryzmat naukowego szkieleka, ale doznawać jej poprzez całość swojego istnienia. Nie powinien postrzegać przyrody jako czegoś, co jest mu podporządkowane, ale jako coś, czego jest częścią i z czym winien odczuwać jedność, pokrewieństwo, swoiste „braterstwo krwi”.

Wspomniane powyżej założenie o jedności świata ożywionego było charakterystyczne dla myśli romantycznej. „Romantyczne podejście do przyrody – jak twierdzi Donald Worster – miało przed wszystkim ekologiczny charakter;

³²¹ H.D. Thoreau, *Sztuka chodzenia, czyli o wolności i dzikości*, przeł. P. Madej, Kraków 2003, s. 43. Cytat ten w oryginale brzmi: „in Wildness is the preservation of the World”, co można także przetłumaczyć w następujący sposób: „w tym, co Dzikie ukryte jest zbawienie świata”. Obydwa możliwe przekłady oddają w pełni sens myśli Thoreau.

³²² W.J. Wolf, *Thoreau. Mystic, Prophet, Ecologist*, Philadelphia 1974, s. 147.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Ibidem.

było relacyjne, współzależne i holistyczne”³²⁵. Romantycznych ekologów, do których Thoreau bez wątpienia należał, interesowały przede wszystkim relacje człowieka z całym bogactwem świata naturalnego. Jego zdaniem pomiędzy człowiekiem i naturą istniała głęboka współzależność, którą należało zrozumieć, by móc udoskonalić ludzką egzystencję. Jednostka ludzka odnosi bowiem szereg korzyści z prostego kontaktu z przyrodą w jej dzikim, nienaruszonym stanie.

Swojemu zaniepokojeniu zanikiem wiary w pożytek kontaktu człowieka z naturą dał wyraz Henry David Thoreau na kartach *Waldenu*. Przyroda, zdaniem filozofa, stała się czymś dla człowieka obcym. Żyje on w przekształconym przez siebie otoczeniu, ograniczając kontakt ze światem przyrody jedynie do jego ekonomicznego wyzysku. W rozdziale *Stawy* Thoreau poddał takie postępowanie krytyce. Obiektem jego ataku stał się farmer Flint, który wykorzystywał swój staw i ziemię jedynie dla celów ekonomicznych. Thoreau sądził, że Flint zrobiłby z nich jakikolwiek użytek, byleby przyniósł on zysk. „Staw Flinta! Jakież ubogie jest nasze nazewnictwo. Jakie prawo miał nadać mu tę nazwę nieczysty i głupi farmer, którego gospodarstwo graniczy z tą niebiańską wodą o bezwzględnie ogołoconych przez niego brzegach? Sknera, któremu bardziej się podobała połyskliwa powierzchnia dolara czy błyszczącego centa, albowiem mógłby w nich ujrzeć własną mosiężną twarz; który nawet zdomowione na stawie dzikie kaczki uważał za intruzów, którego palce wyrosły w zakrzywione rogowate szpony od nabytego dawno temu zwyczaju chwytania sposobem harpii. (...) Nie mam szacunku dla jego pracy ani dla gospodarstwa, gdzie wszystko ma swoją cenę. To człowiek, który powiózłby na targ krajobraz, który powiózłby swojego Boga, gdyby mógł coś za to nabyć, który i tak na targ jeździ po swojego boga; to człowiek, w którego gospodarstwie nic nie rośnie za darmo, którego pola nie wydają plonów, łąki nie rodzą kwiatów ani drzewa owoców, tylko dolary; to człowiek, który nie miłuje piękna swych owoców, którego owoce nie są dla niego dojrzałe, póki nie zamieni ich na dolary”³²⁶.

Powyższy cytat pokazuje sposób oceny przez Thoreau ekonomicznego wyzysku, jakiemu podlegała natura w dziewiętnastowiecznej Ameryce. Natura była dla człowieka przydatna, o ile mogła stać się źródłem zysku. Jedynym celem człowieka stała się dominacja nad nią. Poznanie natury dla niej samej stało się nieistotne.

Takie podejście było – zdaniem Thoreau – bardzo ograniczone oraz pełne arogancji wobec natury. „Jesteśmy dumni – pisał w *Dzienniku* – z faktu znalezienia zastosowania dla tego, co kiedyś było traktowane jako odpadki, a jednak jakże niepełną i przypadkową jest nasza gospodarka w porównaniu z gospodarką Przyrody. Przyroda w ogóle nie zna odpadków. Każdy gnijący

³²⁵ D. Worster, *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*, Cambridge–London–New York–New Rochdale–Melbourne–Sydney 1977, s. 58.

³²⁶ H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 212–213.

liść, gałązka czy włókno jest doskonale przystosowane, aby służyć w innym zakątku Przyrody i wszystkie one na końcu łączą się jako kompost³²⁷. Natura jest przecież najlepszą nauczycielką ekonomii. Każdy element przyrody będzie wykorzystywany bez końca w nieustannym cyklu przemiany. Natomiast społeczeństwo nie jest w stanie tak doskonale gospodarować swoimi zasobami. Natura może nauczyć ludzi ekonomii i ergonomii.

Thoreau proponował alternatywny wobec naukowego sposób poznawania natury. „Dziewiętnastowieczne Concord było domem wielu niezwykle indywidualności. Ale tylko jednego z tamtejszych obywateli można było zobaczyć, jak, prychając z radości, galopował za lisem po ośnieżonym zboczu. Albo jak siedział w koronie sosny, kołysząc się z wiatrem, albo jak chodził na czworakach, próbując nakłonić do kontaktu niechętną mu żabę. Szacowni obywatele byli oczywiście oburzeni, widząc, jak letnim popołudniem brodzi w strumieniu z własnymi spodniami przerzuconymi przez ramię, podczas gdy concordzcy farmerzy pocą się nad swoimi pługami. W księżycowe noce, podczas gdy współmieszkańcy w najlepsze spali, on mógł akurat pływać nago w Assabet lub leżeć na mokrej trawie³²⁸. Poznanie miało więc być oparte na bliskim, bezpośrednim i spontanicznym kontakcie, na uświadomieniu sobie bycia częścią przyrody. Człowiek powinien poznawać przyrodę wszystkimi zmysłami.

Do natury można się zbliżyć nie tylko na poziomie empirycznym, ale przede wszystkim duchowym. Zdaniem romantyków stanowiła ona byt żyjący, przepełniony duchem. Wynikała stąd, także u Thoreau, chęć całościowego patrzenia na naturę, oraz do odnalezienia właściwego miejsca człowieka w tych relacjach. Każdy element przyrody jest połączony z każdym innym jej elementem. Ponadto każdy z nich stanowi jej miniaturę. Żaden element nie może być zeń usunięty bez negatywnych konsekwencji dla całości³²⁹.

Tym bardziej rabunkowa gospodarka jest niebezpieczna, gdyż może doprowadzić do zagłady całego systemu. Należy minimalizować jej konsekwencje i racjonalnie gospodarować zasobami natury oraz poddawać je szczególnej ochronie.

W eseju *Huckleberries* Henry David Thoreau zaproponował uznanie specjalnie wydzielonych terenów za „wiecznie dzikie”. „Sądzę – pisał – że w każdym mieście powinien znajdować się park lub raczej zwykły las, jeden lub kilka, o łącznej powierzchni pięciuset lub tysiąca akrów – w którym żadna gałązka nie byłaby nigdy ścięta na opał – ani na budowę okrętów, ani wagonów, ale wszystko trwałoby czy usychało w imię wyższych celów – jako wieczysta wspólna własność służąca nauce i wypoczynkowi³³⁰. Idea wyrażona

³²⁷ Idem, *Journals*, cyt. za: D. Worster, *Nature's Economy...*, s. 64–65.

³²⁸ D. Worster, *Nature's Economy...*, s. 77.

³²⁹ O holistycznym podejściu romantyków, szczególnie brytyjskich, do natury, jego przesłankach i konsekwencjach szeroko pisze Donald Worster w: *ibidem*: s. 77–97.

³³⁰ H.D. Thoreau, *Huckleberries*, w: idem, *Collected Essays and Poems*, ed. E.H. Witherell, New York 2001, s. 500. W następnym akapicie Thoreau pisał: „Cały las Walden, wraz z położonym w jego sercu Walden mógłby być oszczędzony, a ziemia Easterbrooków, nie-

przez Thoreau została rozwinięta, a jej praktyczną realizację stanowią parki narodowe. Szczegółowej ochronie podlega dziś również Walden i jego okolice.

Pomimo swojej fascynacji naturą i dzikością, Thoreau nie odrzucał cywilizacji. Zresztą secesja taka nie była możliwa. Filozof dostrzegał w cywilizacji zagrożenie, ale nie zdecydował się na pełne z niej wycofanie. Symbolicznym dowodem braku takiego zamiaru może być wybór miejsca na jego samotnię. Walden leżał na tyle blisko miasteczka, by jego lokator mógł śledzić bieg spraw społeczności, a zarazem na tyle daleko, by możliwe było zaszycie się w bezpiecznej odległości od jego zgiełku.

Thoreau dostrzegał uwikłanie człowieka w problemy społeczne i cywilizacyjne. Nalegał jednak, aby nie porzucać natury. Każdy bowiem potrzebuje elementu dzikości. Ponadto nawoływał do zachowania zdrowej równowagi pomiędzy życiem w cywilizacji a życiem w dzikości. „Dobrze zapewne byłoby znaleźć – pisał w eseju *Sztuka chodzenia* – równowagę pomiędzy gruboskórnością a delikatnością. Sądzę, że to co niepotrzebne opadnie z nas samo, że wszystko podąża za naturalną proporcją jaką noc przynosi po każdym dniu, zima po lecie, myśl po doświadczeniu”³³¹. Po czym stwierdzał, że „życie polega na dzikości. To co nie zostało poskromione przez człowieka najbardziej go odświeża (...) Ujmując rzecz w jednym zdaniu – podsumowywał – wszystko, co dzikie, jest wolne”³³². Człowiek musi od czasu do czasu zanurzyć się w pierwotną dzikość, by odzyskać samego siebie. Dzikość umożliwia jednostce poszukiwanie wartości duchowych. Powinno się połączyć w sobie elementy natury i cywilizacji, tylko wtedy bowiem człowiek jest w stanie rozwijać się i być naprawdę wolnym. „Thoreau – jak pisze Roderick Nash – (...) osiągnął złoty środek, stając «okrakiem». Cieszył się obydwoma krańcami i, stojąc jedną nogą po każdej ze stron, uznał, że może korzystać z najlepszych stron obu światów”³³³. Ważna jest zatem ochrona tego elementu natury i dzikości, dzięki którym jesteśmy w stanie w pełni rozwinąć nasze możliwości. „Bowiem cała przyroda stale robi wszystko, co w jej mocy, abyśmy mieli się dobrze. Tylko po to istnieje. Dlatego «naturalny» znaczy to samo, co «zdrowy»”³³⁴.

użytek na północ od miasta, o powierzchni jakichś czterech mil, mogłaby mieścić jedno wielkie pole jagód. Jeżeli jacyś właściciele tych ziem zeszliby z tego świata przy braku naturalnych spadkobierców, którzy potrzebują lub zasługują na szczególne względy, uczyniliby roztropnie, przekazując ten majątek ludzkości, zamiast zapisywać go jednostkom, którym i tak nic nie brakuje. Naprawiliby w ten sposób błąd popełniony przy zakładaniu miasta. Tak jak niektórzy przekazują majątek na rzecz college'u w Harvardzie lub innej instytucji, ktoś mógłby podarować las lub pole jagód miastu Concord. To miasto jest zresztą instytucją, która zasługuje na pamięć. Można nie pamiętać o cudzoziemskich poganach, o tutejszych dzikusach – trzeba” (s. 500).

³³¹ H.D. Thoreau, *Sztuka chodzenia...*, s. 16.

³³² Ibidem, s. 47–59.

³³³ R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, New Haven–London 1982, s. 94.

³³⁴ H.D. Thoreau, *Huckleberries*, s. 501.

Amerykańscy transcendentaliści uczynili głównym wątkiem swojej myśli społeczno-ekonomicznej zagadnienie wpływu kapitalizmu na wolność jednostki. Obawiali się, że mechanizacja pracy, powszechna presja na zdobywanie dóbr materialnych czy pogłębiające się ubóstwo robotników mogą doprowadzić do zniewolenia człowieka. Nie nawoływali do zmiany sposobu gospodarowania – mieli świadomość, że gospodarka kapitalistyczna i przemysłowa będą się rozwijać. Pragnęli jedynie wyeliminować istniejące w jej ramach zagrożenia, które mogły zniekształcić naturę ludzką.

Głównym celem reformatorskich eksperymentów amerykańskich transcendentalistów było zapewnienie jednostce możliwie dużej strefy wolności. Postulowane przez nich metody gospodarowania miały ograniczyć szkodliwą konkurencję pomiędzy jednostkami, zmniejszyć monotonię pracy, umożliwić człowiekowi kontakt z finalnym produktem procesu produkcji. Dzięki zróżnicowaniu pracy i interakcji społecznej jednostka ponownie mogła stać się podmiotem procesu gospodarowania, a nie jego przedmiotem.

Najbardziej radykalną próbę zmiany sposobu życia i gospodarowania podjął Thoreau. Jego dwuletni pobyt nad stawem Walden miał udowodnić, że człowiek może być samowystarczalny. Filozof ten, podobnie jak inni transcendentaliści, postulował, by ograniczyć swoje potrzeby, skoncentrować się na rzeczach podstawowych, niezbędnych do życia. Dzięki temu człowiek był w stanie osiągnąć pełną wolność, gdyż większość potrzeb mógł zaspokoić sam, ograniczając uzależniające kontakty z innymi. Samotność, co udowodnił Thoreau, sprzyja wolności, gdyż pozwala uniknąć niechcianej zależności.

Wolność jednostki była też pochodną jej relacji z przyrodą. Gospodarka przemysłowa zmierzała, zdaniem transcendentalistów, do zniszczenia przyrody. Stąd ich protest przeciwko degradacji środowiska naturalnego. Szczególna rola przypadła w nim Thoreau, którego koncepcja parków narodowych doczekała się realizacji.

Transcendentaliści w swojej refleksji społeczno-ekonomicznej podjęli problemy, przed którymi stoją także współczesne społeczeństwa kapitalistyczne. Problem mechanizacji pracy czy uzależnienia od dóbr materialnych, zagadnienie regulacji rynku oraz dewastacji środowiska, należą do jak najbardziej współczesnych. Transcendentaliści zaprezentowali recepty na poprawę tego stanu, podobne do tych, które dyskutowane są także dzisiaj.

ROZDZIAŁ IV

Państwo

„Oto historia rządów:
jeden człowiek czyni coś,
co ma związać drugiego”
Ralph Waldo Emerson, *Polityka*

Istotne miejsce w pismach amerykańskich transcendentalistów zajmowała refleksja nad sytuacją człowieka jako członka wspólnoty politycznej. Transcendentaliści próbowali ująć otaczającą ich rzeczywistość w ramy teoretyczne, a także, choć sporadycznie, angażowali się w działalność ugrupowań dążących do jej zmiany.

Charakterystycznymi rysami myśli politycznej amerykańskich transcendentalistów były: indywidualizm, antyinstytucjonalizm, nieufność wobec świata polityki oraz swoiście rozumiany demokratyzm. Te cztery elementy przesadzają o kształcie rozważań nowoangielskich myślicieli. Wynikały one w pewnym stopniu z tradycji amerykańskiego indywidualizmu i niezależności jednostki, a także były pochodną transcendentalnej wizji człowieka. Pewien wpływ na ich ukształtowanie miała także amerykańska tradycja republikańska oraz refleksja polityczna Thomasa Jeffersona. Należy przy tym podkreślić, że rozważania polityczne transcendentalistów nie miały charakteru systematycznego. Problemy wspólnoty politycznej najczęściej poruszane były w związku z konkretnymi wydarzeniami pobudzającymi opinię publiczną.

Transcendentalistów interesował przede wszystkim zakres oddziaływania państwa na człowieka oraz kwestia jego destrukcyjnego wpływu na moralność i charakter ludzi. Społeczeństwo oraz państwo, będące ich zdaniem bytami wtórnymi wobec jednostki, niosły ze sobą zarówno korzyści, jak i niebezpieczeństwa. Według oceny transcendentalistów państwo amerykańskie pierwszej połowy dziewiętnastego wieku zagrażało integralności jednostki poprzez wymuszanie na niej działań sprzecznych z jej moralnością (przykładem może być tu tolerowanie przez państwo instytucji niewolnictwa). Człowiek powinien zatem dbać o utrzymanie wewnętrznej integralności przez zachowanie odpowiedniego dystansu wobec państwa i jego instytucji.

Najbardziej istotnym z punktu widzenia praktyki politycznej wątkiem rozważań transcendentalistów jest problem możliwości sprzeciwu wobec władzy, która narusza podstawowe prawa przysługujące człowiekowi. Czy, kiedy i za

jaką cenę jednostka może przeciwstawić się państwu? Jakie działania może podjąć w tym celu i czy w ich wyniku zło może zostać naprawione? Na te pytania próbowali odpowiedzieć nowoangielscy myśliciele.

Celem niniejszego rozdziału będzie rekonstrukcja myśli politycznej amerykańskich transcendentalistów, ich wizji wspólnoty politycznej i miejsca jednostki w jej obrębie.

Analizując myśl polityczną amerykańskiego transcendentalizmu, trzeba pamiętać o perspektywie, którą przedstawiciele tego nurtu stosowali do analizy zjawisk społeczno-politycznych. Punktem wyjścia był dla nich cel, do jakiego powinna zmierzać jednostka. W tym kontekście państwo było bytem wtórnym wobec człowieka. Transcendentaliści mieli tendencję do zamiennego stosowania terminów państwo i społeczeństwo, co może stwarzać trudności interpretacyjne. Ze względu na chęć możliwie pełnego oddania ducha idei amerykańskich transcendentalistów postaram się nie odchodzić od stosowanej przez nich terminologii. Ponadto transcendentaliści, którzy główną uwagę w swoich rozważaniach politycznych poświęcali człowiekowi, prawie w ogóle nie poruszali wątków, które uchodzą za typowe dla myśli politycznej, jak na przykład zagadnienia instytucjonalne. Stąd brak odniesienia do tego typu kwestii w niniejszym rozdziale.

Człowiek a wspólnota

Lata trzydzieste i czterdzieste dziewiętnastego wieku to w Nowej Anglii okres przeobrażeń. Rozwój przemysłowy, terytorialny i demograficzny powodował przemiany w sferze publicznej w całych zresztą Stanach Zjednoczonych. Przeobrażeniom podlegały elity polityczne, zarówno na szczeblu krajowym, jak i lokalnym. Federaliści nie odgrywali już decydującej roli na scenie politycznej. Lata trzydzieste to okres rywalizacji wigów (*Whigs*) oraz demokratów (*Democrats*), ugrupowań politycznych akceptujących demokratyczne rozwiązania ustrojowe Ojców Założycieli, jednak różniących się sposobem ich interpretacji.

Demokracja. Jak zauważa Artur I. Ladu, to wokół ścierających się wizji demokracji oscylowały poglądy transcendentalistów. Demokraci, którym przewodził prezydent Andrew Jackson, głosili ideały „demokracji masowej”, z kolei poglądy wigów uosabiały ideały „demokracji arystokratycznej”³³⁵. Oba stanowiska, co należy podkreślić, uznawały demokrację za podstawowy element republiki amerykańskiej, przesadzając o jej odrębności w stosunku do monarchicznej Europy.

Różnice w pojmowaniu demokracji pomiędzy stronnictwami – demokratami a wigami – wynikały w dużym stopniu ze społeczno-ekonomicznego położenia ich członków. Elektorat Partii Demokratycznej składał się w więk-

³³⁵ Vide: A.I. Ladu, *Emerson: Whig or Democrat*, „The New England Quarterly” 1940, September, Vol. 13, No. 3, s. 423–427 oraz idem, *The Political Ideas of Theodore Parker*, „Studies in Philology” 1941, January, Vol. 37, No. 1, s. 110–117.

szości z ludności ubogiej, niewykształconej oraz pozbawionej przywilejów społecznych. Jak stwierdza Ladu, ich koncepcja demokracji była wytworem mentalności osadniczej (*frontier*), którą charakteryzowała „wiara w rozszerzenie prawa wyborczego, w pragnienie ekspansji terytorialnej, która była opiewana jako «Manifest Destiny» oraz w teorię, według której większość ma prawo do całkowitej kontroli nad mniejszością”³³⁶. Ideały demokratów cechowała postawa roszczeniowa wobec klas, które zajmowały wyższą pozycję w hierarchii społecznej. Dążyli oni do możliwie pełnego egalitaryzmu za cenę równania w dół. Uzasadniając weto wobec ustawy o przedłużeniu przywileju Drugiego Banku Stanów Zjednoczonych, prezydent Jackson pisał: „bogaci i wpływowi... naginają ustawy rządu do swoich samolubnych celów, ...zwykli członkowie społeczeństwa – farmerzy, mechanicy i robotnicy... mają prawo uskarżać się na niesprawiedliwość władzy”³³⁷. Demokraci byli przekonani, że każdy może sprawować funkcje publiczne, niezależnie od bogactwa i wykształcenia.

Z kolei wigowie byli uosobieniem tych, „którym się udało”. Zwolennicy tej partii rekrutowali się spośród ludzi bogatych, wykształconych, zajmujących atrakcyjne stanowiska. Taka baza członkowska przesądzała o konserwatywnym charakterze myśli wigów, którzy zainteresowani byli zachowaniem *status quo*. W przeciwieństwie do demokratów, wigowie uważali, że władza powinna spoczywać w rękach ludzi najlepiej przygotowanych do jej sprawowania, którzy rządząliby dla dobra ogółu. Głosili konieczność istnienia „demokratycznej arystokracji”, rekrutującej się spośród ludzi zamożnych i najlepiej wykształconych. Nie wierzyli oni, tak jak demokraci, w powszechnie istniejące umiejętności sprawowania urzędów publicznych³³⁸. Poglądy polityczne wigów przypominają ideały federalistów, co powodowało, że demokraci często zarzucali im zakamuflowany federalizm. Jednak wigowie stanowili partię niezależną od federalistów i działającą już po rozpadzie tej drugiej. Wigowie wraz z demokratami tworzyli tak zwany drugi system dwupartyjny w historii Stanów Zjednoczonych³³⁹.

³³⁶ A.I. Ladu, *Emerson: Whig or Democrat*, s. 424.

³³⁷ Cyt. za: R.V. Remini, *Nacjonalizm, partykularyzm i rozwój demokracji*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, s. 162.

³³⁸ Warto jednak nadmienić, że wigowskiej arystokracji nie należy utożsamiać z arystokracją europejską, wyrastającą z innego podłoża historycznego i kulturalnego. Różnice pomiędzy wigami a demokratami znakomicie oddał w swych pismach Theodor Parker. Pisał on: „Do wigów należą bogaci i wykształceni, (...) ci, którzy, patrząc w przeszłość, podliczają swoje zyski. Do przeciwnego stronnictwa należą młodzi, ubodzy, włóczykowie, wszyscy potrzebujący i zadłużeni. (...) Ta partia drwi z bogaczy i nienawidzi ich; oczywiście zazdrości im i pożąda ich złota. Protestuje głośno przeciw przemocy we wszystkich zakątkach świata oprócz naszego. Druga partia opowiada się za przymusem i pokazuje swoje cnoty. Stronnictwo demokratów przemawia do niskich pobudek większości – czy są one dobre czy złe; nie zna praw wyższego rzędu. Jego władza oznacza włączenie przelotnych zachcianek większości w porządek trwałych instytucji” (T. Parker, *The Collected Works*, cyt. za: A.I. Ladu, *The Political Ideas of Theodore Parker*, s. 116).

³³⁹ Vide: D.W. Howe, *Introduction*, w: *The American Whigs: An Anthology*, ed. idem, New York 1973, s. 1.

Ladu twierdzi, że myśl polityczną Emersona należy rozpatrywać w kontekście sprzeczności pomiędzy opisywanymi powyżej sposobami definiowania demokracji³⁴⁰. Swoje rozdarcie pomiędzy ideałami wigów i demokratów najdobitniej wyraził on w eseju *Polityka*. Stwierdzał w nim, że „z dwóch wielkich partii, które w tym momencie prawie na równi dzielą się między sobą narodem – jak sądzę – jedna ma najlepszy program, a druga najlepszych ludzi”³⁴¹. Z jednej strony w myśli Emersona obecna jest demokratyczna nuta przejawiająca się w dostrzeżeniu możliwości drzemających w każdym człowieku. Z drugiej natomiast widać u niego przekonanie o przywódczej roli ludzi, którzy dzięki swoim zdolnościom i poleganiu na sobie są lepiej predysponowani do rządzenia. Te sprzeczne wartości występujące w pismach Emersona charakteryzują specyfikę jego refleksji nad polityką.

Konkurencyjne wartości określają także sposób postrzegania amerykańskiej polityki przez pozostałych transcendentalistów. Wyjątkiem jest tu postać Orestesa Augustusa Brownsona, który jako jedyny dokonał wyboru po stronie demokratów i ich wizji wspólnoty politycznej.

Niewątpliwie transcendentalistów pociągała wizja demokratów. We wspomnianym powyżej eseju Emerson pisze, że „filozof, poeta lub kapłan głosować pragnie oczywiście na demokratów opowiadających się za wolnym handlem, szerokim prawem do głosowania, za zniesieniem okrucieństw usankcjonowanych w prawie karnym i za ułatwianiem wszelkim sposobem dostępu młodym i biednym do źródeł bogactwa i władzy”. I dodaje: „ale rzadko akceptuje osoby, które tak zwana popularna partia jemu proponuje jako reprezentantów tych liberalnych idei”³⁴². Ideały demokratów pozostają więc w zasadniczej zgodzie z poglądami Emersona, jego koncepcją polegania na sobie i zapatrywaniem ekonomicznymi. Jednak bez odpowiednich ludzi nawet najlepiej zaplanowany system nie będzie w stanie działać.

Vernon Louis Parrington przedstawia Emersona jako zwolennika postępowych idei demokratycznych. „Nie mógł ująć bacznej uwagi tak wnikliwego krytyka – pisze Parrington – przewrót Jacksonowski, gwałtownie popychający Amerykę ku akceptacji politycznego równouprawnienia. Wszystkie przesłanki filozofii transcendentalnej skłaniały Emersona do przyjęcia abstrakcyjnej zasady demokracji. Rozumiał doskonale, że z zasadą rządów większości wiązać się nadzieje na poprawę doli człowieka”³⁴³. Na poparcie swojego sądu Parrington przytacza kilka fragmentów z Emersonowskiego *Dziennika*, które wyjaśniać mają stanowisko nowoangielskiego idealisty. Poszczególne z nich mają duże znaczenie dla zrozumienia myśli politycznej zarówno tego filozofa, jak i pozostałych transcendentalistów.

³⁴⁰ A.I. Ladu, *Emerson: Whig or Democrat*, s. 427.

³⁴¹ R.W. Emerson, *Polityka*, w: idem, *Eseje [III]*, przeł. O. Dylis, F. Lyra, A. Tretiak, S. Wyrzykowski, Lublin 1997, s. 165–166.

³⁴² Ibidem, s. 166.

³⁴³ V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 551–552.

„Podstawą i osnową demokracji jest zasada: miej własne zdanie. Szanuj swą osobę. Tam gdzie zasada ta jest przestrzegana (a zdarza się to niezwykle rzadko), partyjniactwo jest izolowane, każdy zaś człowiek staje się państwem dla siebie. Równocześnie zastępuje ona martwe mierniki żywymi, wyrażającymi się w prawdziwym, subtelny szacunku dla umysłów wyższych i pokrewnych. Czy może król być potężniejszy ode mnie, jeśli nie jest ode mnie sprawiedliwszy?”³⁴⁴ Podstawą demokracji, według Emersona, jest zatem postępowanie zgodne z zasadą polegania na sobie. Jednocześnie demokracja jest konieczna, by ten ideał mógł być realizowany. Gwarantuje bowiem jednostce zachowanie największej swobody i autonomii, stwarza szerokie możliwości indywidualnego działania, odsuwając niebezpieczeństwo zbyt dużej ingerencji państwa czy społeczeństwa w życie jednostki.

Co więcej, właściwie realizowana demokracja stwarza, zdaniem Emersona, możliwość maksymalnego ograniczenia władzy. Filozof ten, podobnie jak pozostali transcendentaliści, podąża tu szlakiem wytyczonym przez Thomasa Jeffersona, który domagał się minimalizowania wpływu władzy na działania obywateli. Nadmierna obecność władzy w życiu człowieka niesie ze sobą ryzyko zbytniego podporządkowania się zbiorowej grze interesów. Emerson uważał działalność partii za wadę życia politycznego. Użyty przez niego pejoratywny termin – partyjniactwo – pokazuje jednoznacznie jego negatywny stosunek do zorganizowanych sił politycznych. W *Lecture on Slavery* pytał z ironią: „przyjrzyj się naszej polityce. Wielkie partie, które narodziły się równocześnie z rządem – czy wzbudzają w nas jakąkolwiek wzniosłą nadzieję?”³⁴⁵ Partie, zamiast skupiać się na interesach obywateli, mają tendencję do dbania jedynie o sprawy własne i swoich członków. Uwaga ta tyczy się zarówno wigów, jak i demokratów, i w pewnym sensie wiąże się z wyrażonym przez Emersona niezdecydowaniem, co do wyboru partii godnej poparcia. „Czy demokracja naprawdę oznacza dobrostan wielu? Lub dobro ubogich? Postęp całej ludzkości? Czy oni kiedykolwiek poświęcili się sprawie uwolnienia tego kraju od plagi niewolnictwa?”³⁴⁶ Filozof nie ma takiej pewności. Partie, zbyt pochłonięte dbaniem o własne interesy, nawet za cenę naruszania podstawowych wartości, nie dają wszystkim szansy korzystania z dobrodziejstw demokratycznej republiki. Żadna z nich nie oferuje całościowego programu poprawy sytuacji grup znajdujących się na dolnych szczeblach drabiny społecznej.

Z przytoczoną powyżej opinią Emersona o partiach politycznych nie zgodziłby się Orestes Augustus Brownson. W swojej działalności kierował się on nadzieją realizacji ideału demokratycznej równości oraz wiarą w możli-

³⁴⁴ R.W. Emerson, *Journals*, cyt. za: ibidem, s. 552.

³⁴⁵ Idem, *Lecture on Slavery*, w: *Emerson's Antislavery Writings*, ed. L. Gougeon, J. Myerson, New Haven–London 1995, s. 95. W wystąpieniu *Kansas Relief Meeting* Emerson dodaje: „Mówi się, że duch partyjności upośledza zdolność naturalnego odbioru wrażeń zmysłowych; ostatnie wydarzenia polityczne obficie poparły tę maksymę” (idem, *Kansas Relief Meeting*, w: *Emerson's Antislavery...*, s. 111).

³⁴⁶ Ibidem, 95.

wość poprawy losu grup społecznie upośledzonych. „Partia postępową – pisał Brownson o demokratów – stanowi przeciwieństwo partii zachowawczej. Jej celem jest ograniczenie przywilejów, jakimi cieszy się mniejszość oraz wdrożenie pośród wszystkich członków wspólnoty takiego stopnia równości, jaki tylko będzie możliwy. Jest to zatem partia równości, czyli, idąc dalej, Partia Demokratyczna. Walka pomiędzy dwiema partiami, jakkolwiek byśmy jej nie nazwali, jakiegokolwiek przybrałaby formy, będzie zawsze w gruncie rzeczy walką RÓWNOŚCI Z PRZYWILEJEM”³⁴⁷. Niestety jego bezkompromisowa postawa nie zjednywała mu zwolenników w łonie partii – choć pełna zaangażowania w działalność zbiorową, nosiła jednak piętno transcendentalnego indywidualizmu.

Na przeciwnym biegunie w stosunku do Brownsona znajdował się Henry David Thoreau ze swą niewiarą w instytucjonalną możliwość dokonania zmian społecznych. Dla samotnika z Concord przynależność do jakiegokolwiek partii była wykluczona. Najbardziej cenił on indywidualną wolę przemian bez konieczności członkostwa w partiach czy stowarzyszeniach.

Równość? Elementem niezbędnym, zdaniem transcendentalistów, dla realizacji demokratycznych ideałów jest równość. Sposób jej postrzegania zgodny był z opisaną w rozdziale drugim koncepcją człowieka. Sens równości doskonale wyrażają przytoczone przez Parringtona słowa Emersona. „Źródłem Demokracji i Wolności – stwierdzał on – jest święta prawda, że każdy człowiek obdarzony jest Boskim Rozumem, lub też, że chociaż od stworzenia świata tylko niewielu ludzi żyło zgodnie z nakazami Rozumu, wszyscy zostali stworzeni w taki sposób, by mogli żyć zgodnie z tymi nakazami. To jest równość, jedyna równość wszystkich ludzi. Do tej prawdy odwołujemy się mówiąc: szanuj siebie samego, bądź wierny sobie”³⁴⁸. Równość ludzi wynika z ich uczestnictwa w Absolucie. Element ten wspólny jest wszystkim jednostkom ludzkim. Sprawia on też, że każdy człowiek jest równy wobec drugiego.

Jednak ludzie, zdaniem Emersona, nie są w stanie w równym stopniu korzystać ze swego rozumu w rozstrzyganiu zagadnień politycznych. Powstaje zatem uzasadniona wątpliwość, czy każda jednostka jest zdolna pełnić funkcje publiczne? Czy równość wynikająca z łączności z Absolutem oznacza automatycznie równość kompetencji do sprawowania rządów? Odpowiedź na te pytania nie jest prosta. Wydawać by się mogło, patrząc na prezentowaną przez transcendentalistów koncepcję człowieka, że powinna być zgodna z przekonaniem jacksonowskich demokratów – każdy ma równe kompetencje do sprawowania władzy. Jednak w kwestii indywidualnych umiejętności obywateli amerykańscy transcendentaliści wyrażali poglądy bliższe wigowskiemu.

³⁴⁷ O.A. Brownson, *Prospects of the Democracy*, w: idem, *The Early Works*, ed. P.W. Carey, Vol. 4, Milwaukee 2000–2007, s. 236 [podkreślenie Brownsona].

³⁴⁸ R.W. Emerson, *Journals*, cyt. za: V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 552.

Ich stosunek do tej kwestii był też podobny do pozycji brytyjskich romantyków, a zwłaszcza Carlyle'a³⁴⁹.

Nawet Brownson, członek Partii Demokratycznej, twierdził, że nierówność pomiędzy ludźmi jest zupełnie naturalna. Celem społeczeństwa jest, jego zdaniem, wykształcenie lepszego człowieka (*superior man*). Nie jest zaś konieczne podnoszenie masy do poziomu wybitnych jednostek. Nie każdy jest w stanie rządzić. Tę funkcję powinni sprawować kompetentni, dobrze wykształceni specjaliści³⁵⁰.

Dla Emersona pojęcie równości było w rzeczywistości bardziej złożone niż wynikałoby to cytowanego za Parringtonem fragmentu *Dzienników*. Jak pisze Raymer McQuiston, poglądy Emersona w tej kwestii podlegały ewolucji³⁵¹. Jego rozważania na temat struktury społecznej były powiązane z jego teorią kompensacji, która niwelowała problemy wynikające z zajmowania miejsca na dolnych szczeblach drabiny społecznej. Wedle jej założeń każdy brak w jakiejś dziedzinie był rekompensowany nadmiarem w innej. Toteż zajmowanie niskiej pozycji w strukturze społecznej było rekompensowane pozyskaniem dodatkowych korzyści w innej sferze. „Rolnik – pisał Emerson – wyobraża sobie, że potęgą i stanowisko są miłymi rzeczami. Ale prezydent płaci drogo za swój Biały Dom – zwykle ceną całego swego spokoju i najlepszymi ze swoich męskich cnót. Aby zachować na jakiś czas tak znaczącą pozycję przed światem, zgadza się płaszczyć przed prawdziwymi panami, co stoją wyprostowani za tronem”³⁵². Nie zawsze więc bycie na szczycie struktury społecznej oznacza korzystanie jedynie z przysługujących mu zaszczytów. Zostaną one zrekompensowane utratą tego, co jest, zdaniem Emersona, zaletą mniej eksponowanego, prostego życia.

Nie oznacza to, że Emerson nie dostrzegał problemu nierówności czy oferował proste sposoby jego rozwiązania. Był on świadom istnienia różnic między ludźmi oraz źródeł ich pochodzenia. Szukał ich w sferze społecznej, tradycji oraz w możliwościach jednostki. We wczesnym okresie twórczości Emerson skłonny był do sympatyzowania z sytuacją osób społecznie upośledzonych, jednak z wiekiem stał się raczej obserwatorem, który dostrzegał pewne zalety płynące ze społecznych podziałów. Domagał się jedynie stworzenia równości szans, dzięki której zdolne jednostki mogłyby się rozwijać i wspinać na wyższe szczeble. Sukces miał zależeć od indywidualnych zdolności człowieka oraz jego woli pracy nad samym sobą, od zdolności do polegania na sobie. W tym wątku ponownie można dostrzec indywidualistyczny aspekt myśli concordzkiego filozofa, dla którego ważną determinantą statusu społecznego były zdolności jednostki i jej chęć działania.

³⁴⁹ Vide: B. Willey, *Nineteenth Century Studies...*, s. 128–130.

³⁵⁰ Cf. A.I. Ladu, *The Political Ideas of Orestes A. Brownson. Transcendentalist*, „*Philological Quarterly*” 1933, July, Vol. 12, No. 3, s. 283.

³⁵¹ R. McQuiston, *The Relation of Ralph Waldo Emerson...*, s. 28–31.

³⁵² R.W. Emerson, *Wyrównanie*, s. 106.

Poglądy Emersona podzielał Theodor Parker, który także dostrzegał duże nierówności występujące pomiędzy warstwami społeczeństwa. Jego przekonania w tej kwestii przypominały poglądy konserwatywnych wigów. Parker nie utożsamiał demokracji z absolutnym zrównaniem wszystkich członków społeczeństwa. Każdy obywatel, zdaniem filozofa, jest w stanie dzięki własnemu postępowaniu osiągnąć doskonałość, a rolą dobrych i mądrych jest pomoc słabszym. Natomiast faktycznym stanem społeczeństwa amerykańskiego jest nierówność, obejmująca także różnice w zdolności do sprawowania władzy. Nie każdy jest po temu jednakowo uzdolniony, stąd nieufność Parkera wobec bezwzględnej władzy większości, głoszonej przez zwolenników demokracji jacksonowskiej. Jego zdaniem władza może być sprawowana przez ludzi o odpowiednich kompetencjach, którzy wykorzystają ją dla dobra ogółu³⁵³.

Z kolei George Ripley postrzegał kwestię nierówności w sposób ściśle religijny. Jego zdaniem „prawdziwi wyznawcy Jezusa są zbiorowością braci; stanowią jedną rodzinę; nie przywiązują żadnej wagi do drobnostek takich jak różnice urodzenia, pozycji, zamożności czy statusu; czując, że stanowią jedność w dążeniu do prawdy, w uwielbieniu świętości oraz w nadziei na nieśmiertelność, uznają powszechnie w doczesnym świecie, dzielące ludzi różnice za bardziej lichy niż kurz”³⁵⁴. Stwierdzenie to nie oznacza bynajmniej zniesienia nierówności pomiędzy członkami społeczeństwa. Przeciwnie – są one według Ripleya czymś powszechnie występującym, jednak nie mają żadnego znaczenia w obliczu celu ludzkiej egzystencji oraz wobec tożsamości każdego człowieka z Absolutem. Ripley eksponuje rolę wiary jako czynnika jednoczącego ludzi, pozwalającego zapomnieć o dzielących ich różnicach. Poczucie wspólnoty ludzi w obliczu boskości człowieka jest u Ripleya wyraźniej akcentowane niż u Emersona, Brownsona czy Parkera.

W poglądach transcendentalistów dotyczących problemu równości pobrzmiwają echastarożytnego idealizmu. Jest to widoczne zwłaszcza w pismach Emersona. Podobnie jak Platon, concordzki myśliciel skłonny jest oddać władzę w republice osobom najlepiej do tego przygotowanym: tym, które są w stanie poznać prawdę o rządzących światem prawach przy pomocy wglądu. O ile u Platona kastą tą byli filozofowie, to u Emersona członkami społeczeństwa predysponowanymi do sprawowania władzy byli ludzie łączący w sobie zalety filozofów i poetów.

Emerson, podobnie jak Platon czy angielscy romantycy, przypisywał poezji szczególną rolę w życiu społecznym³⁵⁵. Widział on poetę w roli duchowego przewodnika, obdarzonego intuicyjnym wglądem oraz zdolnością do wypowiadania tego, czego inni nie są w stanie wyrazić. „Tak więc poeci – pisał Emerson – są istotnie bogami-wyzwolicielami. (...) Są wolni i darzą

³⁵³ Vide: A.I. Ladu, *The Political Ideas of Theodore Parker*, s. 116.

³⁵⁴ G. Ripley, *Letter to the Church...*, s. 73.

³⁵⁵ Vide: R.W. Emerson, *Poeta*, w: idem, *Eseje [II]*, s. 5–38.

wolnością³⁵⁶. Dzięki swej sile oddziaływania mogą skierować odbiorców ku wartościom transcendentnym i w ten sposób wskazać im drogę do prawdziwej wolności oraz inspiracji. Poeta, który nie ulega fałszywym źródłom natchnienia³⁵⁷, jest w stanie być wyrazicielem najważniejszych ideałów społecznych i przewodnikiem wspólnoty. Niestety – jak stwierdzał Emerson – „my nie mieliśmy dotychczas w Ameryce geniusza, który by światowładczym okiem poznał się na wartości naszych nieporównywalnych materiałów. (...) A przecież Ameryka jest w naszych oczach poematem”³⁵⁸. Emerson, choć nie wprost, wyrażał nadzieję, że ludzie obdarzeni poetycką zdolnością dotarcia do prawd podstawowych staną się przewodnikami społeczeństwa³⁵⁹.

Podsumowując, transcendentaliści nie byli zwolennikami absolutnej równości jednostek w dostępie do władzy. Bez sprzeciwu akceptowali potrzebę równości szans, natomiast władzę pozostawiali w rękach obywateli kompetentnych, zdolnych do jej dobrego sprawowania.

Wolność. W *New Views of Christianity, Society and Church* Orestes Augustus Brownson stwierdził, że „wolność obywatelska stanie się powszechną. Wszędzie będzie panowało przekonanie, że nikt nie ma nad drugim żadnej władzy, której ten drugi nie miałby nad nim. Wszyscy będą uważani za braci równych wobec wspólnego Boga. Każdy będzie kochał bliźniego na tyle mocno, aby nie pragnąć dla siebie roli tyra. Ludzka natura będzie czczona tak bardzo, że rozwinię wszystkie swoje przymioty. Władze staną się świętymi; z jednej strony będą szanowane i wpływowe, z drugiej zapanuje przekonanie, że praca nad ich możliwym udoskonaleniem jest religijnym prawem i obowiązkiem”³⁶⁰. Brownson wierzył zatem, że przyszłość ludzkości przyniesie ze sobą pogłębienie wolności. Przejawiać się to będzie w przemianach natury ludzkiej oraz w zmianie sposobu rządzenia. Sposób, w jaki Brownson wyraził swoje przekonanie, przywodzi na myśl styl utopijnego myślenia, który realizację społecznego ideału umiejscawia w bliżej nieokreślonej przyszłości.

Słowa Brownsona znakomicie obrazują znaczenie, jakie dla amerykańskich transcendentalistów miało pojęcie wolności. Było ono jednym z podstawowych terminów ich myśli społeczno-politycznej. Wielokrotnie wyrażali oni dumę, iż przyszło im żyć w państwie, które swój byt zawdzięcza walce o wolność.

³⁵⁶ Ibidem, s. 28.

³⁵⁷ Emerson ma tu na myśli używki mające wzmocnić doznania artysty.

³⁵⁸ R.W. Emerson, *Poeta*, s. 33.

³⁵⁹ Można zadać przy tej okazji pytanie, czy w tej roli Emerson nie widział samego siebie. Filozof próbował opisywać amerykańską rzeczywistość, jednak miał świadomość niedoskonałości swojej poezji, czego wyraz dał w jednym z zapisów w *Dzienniku*: „Jestem urodzonym poetą – poetą niskiej klasy niewątpliwie, ale poetą. To jest moja natura i moje powołanie... Zapewne, moja pieśń ma głos nieco ochryply i przeważnie odzywa się prozą. Jednak jestem poetą w tym znaczeniu, że dostrzegam i naprawdę kocham harmonie, jakie są w duszy i w materii, a szczególnie wzajemny stosunek między jednymi a drugimi” (idem, *Journals*, cyt. za: R. Dyboski, *Wielcy pisarze amerykańscy*, s. 143).

³⁶⁰ O.A. Brownson, *New Views of Christianity...*, s. 49.

W pismach transcendentalistów pojawiały się odniesienia do czasów walki o niepodległość oraz do okresu formowania się systemu konstytucyjnego Stanów Zjednoczonych. Szczególne znaczenie dla transcendentalistów miała *Deklaracja Niepodległości*, w której prawo człowieka do wolności, równości i szczęścia zostało potwierdzone. Konstytucja, w tym kontekście, jest przez nich zdecydowanie rzadziej przywoływana.

Jednak transcendentaliści dostrzegali także, iż wolność nie jest raz na zawsze zagwarantowana. Nie wszyscy członkowie społeczeństwa byli w stanie w równym zakresie korzystać z jej dobrodziejstw. W Stanach Zjednoczonych istniały grupy społeczne, dla których wolność pozostała niezrealizowanym marzeniem. Najpoważniejszą rysą na obrazie Ameryki jako krainy wolności było dla transcendentalistów niewolnictwo³⁶¹. Nie uważali oni, że wolność to rzecz łatwa i wieczna. Przeciwnie, analizowali zagrożenia płynące z wielu stron i proponowali sposoby zachowania jak największego jej zakresu.

Dla Brownsona kwestia wolności była powiązana z demokracją. Był to system, w którym zapewniona jest równość w sferze możliwości, gdzie ludzie postrzegani są jako bracia, a nie jako wrogowie. Prawdziwy demokratą miał czerpać podstawowe wartości z własnego kontaktu z Absolutem, gdyż prawdziwa wolność płynie z wnętrza człowieka. W toku epistemologicznej dyskusji z Andrewsem Nortonem Brownson pisał: „Doktryna, według której prawda dociera do nas z zewnątrz, nie może współistnieć z prawdziwą wolnością... Demokratą to nie ten, który wierzy jedynie w ludzką zdolność do bycia oświecanymi i dlatego łaskawie godzi się być ich nauczycielem – ale ten, który wierzy, że (...), to światło, które spływa z bożego tronu, oświećta duszę każdego człowieka, arystokraty czy plebejusza, pasterza czy filozofa, Krezusa czy żebraka”³⁶². Z tej wrodzonej równości wszystkich ludzi miała wynikać możliwość osiągnięcia wolności. Ponadto każdy miał mieć również, jak zakładał Brownson, szansę stałego poszerzania tej sfery. Wolność oznaczała możliwość wpływu na rząd, decydowania o jego kształcie.

Wolność stanowiła również centralną kategorią Emersonowskich rozważań politycznych. W przypadku człowieka zależała od stopnia, w jakim potrafił on wcielić w życie ideał polegania na sobie. Zdaniem Emersona jednostka powinna dbać o swój rozwój wewnętrzny i nie dać się podporządkować żadnej ideologii, która nie jest zgodna z jej sumieniem. Decyzja o udziale w życiu publicznym należy wyłącznie do jednostki, jednak każdy powinien mieć do tego udziału prawo³⁶³. Biografia Emersona stanowi dobrą ilustrację tego poglądu. Filozof „brzydził” się uczestnictwem w życiu publicznym i dopiero udział w ruchu abolicjonistycznym umożliwił mu przewartościowanie poglądów.

³⁶¹ Problemem związków pomiędzy transcendentalizmem a abolicjonizmem zajmę się w następnym rozdziale.

³⁶² O.A. Brownson, *Norton's Evidence*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, s. 208.

³⁶³ Z tego założenia, między innymi, wynikał fakt popierania przez Emersona ruchu na rzecz równouprawnienia kobiet. Problem ten omówię szerzej w rozdziale piątym.

Jak wspomniałem wcześniej, Emerson był zwolennikiem pozostawienia jednostce jak największej swobody działania. Dał temu wyraz w eseju *Polityka* pisząc, że „czas obecny sprzyja idei samorządu i pozostawia jednostkę, niezależnie od istniejącego prawa, nagrodom i karom jej własnego usposobienia, działającym z większą, niż sądzimy, mocą, chociaż polegamy na sztucznych ograniczeniach”³⁶⁴. Postęp, zdaniem filozofa, zmierza w kierunku poszerzenia sfery ludzkiej wolności. Nic nie jest w stanie powstrzymać tej ewolucji, o której tak pisał Emerson: „oddzielając jednostkę od każdej partii jednoczy ją równocześnie z ludzkością. Obiecuje uznanie praw wyższych, niż tylko osobista wolność czy poczucie bezpieczeństwa wynikające z własności. Człowiek ma prawo do zatrudnienia, do tego by mu ufano, do miłości, do czci. Siła miłości jako fundament Państwa nigdy nie została wypróbowana”³⁶⁵. Pojawia się tu idea przypominająca Brownsonowską myśl o nowych źródłach wolności, które wyłonią się w toku ewolucji społeczeństwa demokratycznego. Nowe podstawy zastąpią stare gwarancje, nadając wolności bardziej trwałą i nienaruszalny charakter. W tego typu myśleniu o kwestii wolności widoczna jest religijna żarliwość transcendentalistów, która każe ujmować im zagadnienia polityczne w kontekście relacji człowieka z Absolutem. Wolność płynie przecież, ich zdaniem, z pokrewieństwa człowieka z Bogiem.

Podobny sposób myślenia o wolności znaleźć możemy w rozważaniach Parkera. Jego wizja wolności była prostym przełożeniem podstawowych założeń transcendentalizmu na sferę rozważań politycznych. Wszystkie pojęcia dotyczące sfery politycznej, w tym i wolności, mają swoje źródło w naturze ludzkiej i jej relacjach z Absolutem. Z transcendentalnej koncepcji natury ludzkiej wynika oczywisty charakter ludzkiej wolności, która jest niezbywalną właściwością jednostki.

Należy dodać, że wolność człowieka nie oznaczała dla transcendentalistów braku ograniczeń. Jej podstawowym ograniczeniem jest wolność innych ludzi. Wszyscy są w równym stopniu zjednoczeni z Absolutem, w związku z czym każdemu przysługuje podobna sfera wolności. Transcendentaliści posługiwali się w tej kwestii typowo liberalnym sposobem myślenia.

Jak wspomniałem powyżej, transcendentaliści wskazywali w swych rozważaniach także na niebezpieczeństwa zagrażające wolności. Pierwszym z nich była zasada równości, której konsekwencją stanowi zasada rządów większości. Drugim zagrożeniem był rozszerzający się zakres ingerencji państwa w życie jednostki, co mogło prowadzić do ograniczenia jej swobody. Obydwa były równie groźne i mogły mieć negatywny wpływ na jednostki, a także na zbiorowość.

³⁶⁴ R.W. Emerson, *Polityka*, s. 173. Słowo *samorząd* użyte przez tłumacza może budzić pewne wątpliwości. Termin *self-government* oznacza także *autonomię*, które to słowo lepiej oddawałoby, w moim przekonaniu, sens wypowiedzi Emersona, który w tym miejscu mówi o autonomii jednostki.

³⁶⁵ Ibidem.

Zgubny wpływ równości na wolność przejawiał się, zdaniem transcendentalistów, w założeniu o równych predyspozycjach jednostek do sprawowania władzy, czego wynikiem była doktryna absolutnej władzy większości. Taki sposób myślenia był charakterystyczny dla zwolenników demokracji jacksonowskiej. Transcendentaliści nie podzielali tego założenia, bojąc się o los mniejszości i jednostek bezbronnych wobec arbitralnych rozstrzygnięć większości. Tyrania większości napawała ich przerażeniem, podobnie jak współczesnych im myślicieli liberalnych: Alexis de Tocqueville'a oraz Johna Stuarta Milla³⁶⁶.

„Większość – notował w *Dzienniku* Ralph Waldo Emerson – oto argument głupców, siła słabeuszy. Trzeba pamiętać o tym, co Laertius cytuje jako opinię Sokratesa o zwykłych ludziach, że «to tak jakby gardzić pojedynczą fałszywą monetą, ale przyjmować ich wielką liczbę»”³⁶⁷. Bezwzględna, nie znająca granic władza większości może mieć tragiczne skutki. Może powodować zagrożenia dla mniejszości, ale także dla jednostki, która stanowi byt pierwotny w stosunku do wspólnoty decydującej przy pomocy arytmetyki o jej życiu.

Zdaniem Emersona nie należy bezmyślnie zgadzać się na wynikającą z demokratycznego systemu tyranie większości. W eseju *Nominalista i realista* stwierdził on: „demokracja jest markotna i skłania się ku anarchii. Jest jednak rzeczą nieodzowną, aby w państwie i w szkołach oprzeć się konsolidacji wszystkich ludzi w kilkoro ludzi. (...) Dopóki istnieje choć jeden człowiek, to w jakiejś mierze jest potrzebny”³⁶⁸. Należy chronić jednostkę przed próbami zdominowania jej życia przez większość. Człowiek funkcjonujący w społeczeństwie musi akceptować wynikające z tego faktu ograniczenia, ale ograniczenia te nie powinny niszczyć jego tożsamości. Podniesienie problemu tyranii większości i jej skutków dla społeczeństwa oraz jednostki jest elementem łączącym myśl transcendentalistów z refleksją polityczną Ojców Założycieli, a zwłaszcza Jamesa Madisonsa. Jest to także element myśli politycznej wigów, którzy nie byli przekonani, że większość nieprzygotowanych do rządzenia ludzi powinna mieć wpływ na losy mniejszości predysponowanych. Ten wątek świadczy o wpływie poglądów politycznych wigów na postrzeganie rzeczywistości publicznej przez Emersona.

Parker, podobnie jak Emerson, obawiał się absolutnej władzy większości. „Tyrania myśli – pisał w eseju upamiętniającym Williama Ellery'ego Channinga – jest najbardziej przygniatającą formą tyranii”³⁶⁹. Parker uważał za błędne stwierdzenie, że ludzie nie są w stanie czynić zła. Na nim opierała się, jego zdaniem, wiara w prawo większości do decydowania o losach wspólnoty. Zakładało ono, że największe dobro to takie, za którym opowiada się największa liczba obywateli. Losy mniejszości nie były z tego punktu widzenia

³⁶⁶ Cf. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, B. Janicka, t. 1, Kraków–Warszawa 1996, s. 236–282 oraz J.S. Mill, *O wolności*, w: idem, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 2003, zwłaszcza s. 29–84.

³⁶⁷ Cyt. za: A.I. Ladu, *Emerson: Whig or Democrat*, s. 431.

³⁶⁸ R.W. Emerson, *Nominalista i realista*, w: idem, *Eseje [II]*, s. 188.

³⁶⁹ T. Parker, *William Ellery Channing*, w: idem, *An Anthology*, s. 56.

istotne. Natomiast Parker wierzył, że ostatecznym celem społeczeństwa miał być kulturowy i cywilizacyjny rozwój jednostki. Jego realizacja nie byłaby możliwa w przypadku podejmowania decyzji dotyczących każdego przez niekompetentny tłum.

Ponadto, jak zauważał z kolei Brownson, władza większości stwarza szerokie pole do działania demagogów, co stanowi zagrożenie dla republiki. Tyrania większości sprzyja także korupcji, nieuczciwości oraz nieprawości w świecie polityki. Sprawiedliwość nie ma już obiektywnego charakteru, jeśli zależy od liczby głosów, zauważał transcendentalista. Taka sytuacja jest nie do zaakceptowania w konstytucyjnej republice.

Podsumowaniem powyższych rozważań niech będzie wpis z *Dziennika* Emersona, w którym autor pokazuje pożądany kierunek ewolucji ładu demokratycznego: „Gdy... mówię o żywiole demokratycznym nie mam na myśli tej szkarady hałaśliwej i próżnej, która wydaje kłamliwe gazety, wodzi rej na politycznych wiecach i sprzedaje swe kłamstwa za złoto, lecz mówię o duchu umiłowania dobra ogólnego, w którego imieniu ten żywioł występuje. W tak zwanej Demokracji nie ma śladu demokratycznego żywiołu; przesiąknięta duchem komercyjnym musi upaść. Proszę więc, by słowa moje nie zostały zrozumiane jako pochwała tego, co pozwala wam bogacić się; tego, co przyjemnie brzmi w waszych uszach, lecz tego, czego wy sami w duszy nie szanujecie”³⁷⁰. Emerson wyraźnie dostrzegał wady nieokiełznanej władzy tłumu, który zapomina o interesie ogółu w imię realizacji partykularnych interesów. Z powyższej krytyki można także wysnuć pozytywną wizję ładu demokratycznego, który zabezpieczy ludzką wolność oraz stworzy możliwość realizacji interesów ogółu w sposób nie uszczuplający praw jednostki. Receptą na to jest ograniczenie samowoli większości oraz kierowanie się w życiu społecznym zasadami wynikającymi z praw wyższego rzędu, obecnych w naturze i dostępnych za pomocą wglądu.

Emerson był świadom, że droga do społeczeństwa szanującego wolność jednostki nie jest prosta ani bezpieczna, ale chciał nią podążać. Krytykując prawo pozwalające ścigać zbiegłych niewolników w stanach, w których samo niewolnictwo było zakazane, filozof stwierdzał, że „wolność nigdy nie jest łatwa. Potrzeba do jej osiągnięcia trudu, gdyż swoboda stanowi o spełnieniu i doskonałości człowieka. Oto człowiek kompletny, otrzymujący i dający dobro, godzien tego świata, zadowolony wśród przyrody i szcycący się tym; niebiosy nie widziały szlachetniejszego obrazu i niczego więcej nie mogą go już nauczyć. Dlatego będzie on musiał pokonać pasma trudu, przetrwać surowe próby, oprzeć się pokusom i zagrożeniom, poddać się zbawiennym utrapieniom, które zmierzą jego siłę, zanim ośmieli się powiedzieć, jestem wolny”³⁷¹. Emerson pokazał, że społeczeństwu amerykańskiemu pozostało

³⁷⁰ R.W. Emerson, *Journals*, cyt. za: V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 552.

³⁷¹ Idem, *The Fugitive Slave Law (1854)*, w: *Emerson's Antislavery...*, s. 86.

jeszcze wiele do zrobienia, by mogło ono określać się mianem społeczeństwa ludzi wolnych. Ideały wyrażone w *Deklaracji Niepodległości* ciągle czekają, jego zdaniem, na pełne urzeczywistnienie.

Wspólnota polityczna. Zagadnieniem powiązanim z problematyką wolności jest dla transcendentalistów rola państwa i jego wpływ na wolność jednostki. Jak wspomniałem powyżej, nowoangielscy myśliciele uważali państwo i jego ingerencję w życie człowieka za zagrożenie dla wolności i próbowali znaleźć sposoby przeciwdziałania tej tendencji³⁷².

Punktem wyjścia do rozważań transcendentalistów o wpływie państwa na wolność jednostki są słowa Ralph Waldo Emersona z eseju *Polityka*: „mając do czynienia z Państwem powinniśmy pamiętać o tym, że jego instytucje są twórcami wtórnymi, choć istniały przed naszym urodzeniem. Iż nie są czymś lepszym od obywatela, zaś każda z nich była kiedyś dziełem pojedynczego człowieka”³⁷³. Państwo, zdaniem filozofa, jest bytem wtórnym w stosunku do jednostki, która pozostaje w relacjach z nim na pozycji uprzywilejowanej. Opisana przez Emersona hierarchia bytów zakłada, że każda instytucja jest sługą człowieka, stworzonym w celu rozwiązania konkretnych problemów społecznych. „Państwo musi postępować za obywatelem – stwierdzał kategorycznie – a nie kierować jego charakterem i postępek”³⁷⁴. Emerson wydaje się w pełni podzielać liberalny pogląd, według którego państwo jest jedynie narzędziem realizacji konkretnych zadań w sferze społecznej. Jego celem nie jest formowanie jednostki, lecz jedynie wypełnianie powierzonych mu i wyraźnie określonych zadań. „Każde prawo i każdy akt wykonawczy – pisał Emerson – był sposobem jakiejś osoby na sprostanie konkretnej sprawie”³⁷⁵. Państwo jest więc tylko narzędziem realizacji konkretnych funkcji. Według powszechnego przekonania, jak twierdził Emerson, współczesne państwa miały do wykonania dwa podstawowe zadania: zapewnić bezpieczeństwo obywateli i ochronę ich własności³⁷⁶. Mają zatem stać na straży wartości, które od czasów Johna Locke’a wpisane są do głównego nurtu myśli liberalnej.

W myśli Emersona daje się także zauważyć charakterystyczną dla amerykańskiej myśli społecznej nieufność wobec instytucji politycznych, które odegrały znaczącą rolę w okresie formowania się Stanów Zjednoczonych. Już Ojcowie Założyciele obawiali się zbyt daleko posuniętej ingerencji państwa w życie obywateli oraz nie byli pewni, czy władzę sprawować będą ludzie tego godni³⁷⁷. Także zdaniem Emersona oddziaływanie państwa na człowieka powinno być ograniczone do minimum. W eseju *Polityka* zauważał on, że

³⁷² Radykalne stanowisko w tej kwestii zajął H.D. Thoreau i z tego względu analizie jego poglądów poświęcony zostanie osobny podrozdział.

³⁷³ R.W. Emerson, *Polityka*, s. 158.

³⁷⁴ Ibidem, s. 158–159.

³⁷⁵ Ibidem, s. 158.

³⁷⁶ Vide: ibidem, s. 159–160.

³⁷⁷ Szerzej na ten temat vide: S. Filipowicz. *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991, s. 224–240.

„im mniej mamy rządu, tym lepiej – tym mniej praw, i tym mniej powierzonej władzy. Antidotum na nadużycia formalnego rządu jest oddziaływanie prywatnego charakteru – rozwój Jednostki; nadejście mędrca, którego istniejący rząd jest – trzeba przyznać – jedynie nędzną imitacją”³⁷⁸. Filozof po raz kolejny podkreśla wartość jednostki – państwo i jego instytucje są, co stwierdza w innym miejscu, tylko dziełem jednostek³⁷⁹. Ewolucja państwa, prorokował, będzie postępowała w kierunku jego stopniowego zaniku. Taki jest bowiem cel natury, by państwo wykształciło mądrego człowieka, a „z chwilą jego nadejścia, Państwo zanika. Pojawienie się charakteru czyni Państwo niepotrzebnym. Mędrzec jest państwem”³⁸⁰. Ostatecznym celem jest zatem, w przekonaniu Emersona, stan bezpaństwowy, w którym jednostki kierują się zasadami moralnymi zgodnymi z uniwersalnym najwyższym prawem. Emerson jawi się w tym miejscu jako anarchista, który za najlepszy stan ludzkiej egzystencji uważa społeczność niezależnych, wyemancypowanych jednostek. Jego anarchizm nosi jednak piętno myślenia elitarnego, którego wyrazem jest szczególna rola przypisana mędrcom. Jednocześnie zakłada, że przecież każda jednostka ma predyspozycje, by stać się mędrce. W ten sposób koncepsja Emersona traci swój elitarystyczny charakter.

Arthur I. Ladu zauważa jednak, że chociaż ideał wspólnoty bezpaństwowej mógł silnie przemawiać do Emersona, to jednak był on świadom konieczności istnienia państwa. Świadczy o tym oburzenie, z jakim przyjął odmowę płacenia podatków przez swojego przyjaciela Henry’ego Davida Thoreau³⁸¹. Emerson pragnął po prostu, by rzeczywiste państwo zbliżało się do opisanego przez niego stanu idealnego.

Filozof domagał się także zmian w sposobie uprawiania polityki. Państwo było bowiem, wraz ze swoimi instytucjami, skorumpowane i pełne defektów. „Jaka satyra na rząd – pytał amerykański myśliciel – może równać się surowości jego krytyki zawartej w słowie *politic*, które od wieków znaczy chytry i przebiegły, sugerując, że Państwo jest podstępem?”³⁸² Państwo demokratyczne ulega, zdaniem Emersona, takim samym wadom, na jakie narażone są inne systemy. Demokracja nie stanowi wystarczającego zabezpieczenia dla jednostki przez złośliwością lub kaprysami władzy. Owszem, państwo demokratyczne jest dla mentalności amerykańskiej najlepszym rozwiązaniem, jednak trzeba zastanowić się nad możliwościami jego udoskonalenia. Brak w tym społeczeństwie jednostek kierujących się dobrem ogółu, natomiast pełno takich, których pobudki są egoistyczne. Nie jest to sytuacja pożądana, „bowiem zgodnie z porządkiem natury, który przewyższa naszą wolę, rzeczy mają się tak: rząd siły zawsze będzie istniał tam, gdzie istnieją egoiści; gdy

³⁷⁸ R.W. Emerson, *Polityka*, s. 170.

³⁷⁹ Ibidem, s. 158.

³⁸⁰ Ibidem, s. 170–171.

³⁸¹ Vide: A.I. Ladu, *Emerson: Whig or Democrat*, s. 422.

³⁸² R.W. Emerson, *Polityka*, s. 164.

wyzbędą się samolubstwa na tyle, by wyrzec się kodu siły, będą wystarczająco mądrzy, by uporać się z potrzebami poczty, transportu, handlu i wymiany własności, muzeów i bibliotek, instytucji sztuki i nauki”³⁸³. Dopóki nie pojawią się tacy ludzie, sytuacja nie ulegnie zmianie.

Inaczej patrzył na rolę państwa i jego instytucji w życiu społecznym Orestes Augustus Brownson. Podstawy dobrego rządu upatrywał przede wszystkim w organizacji państwa. Punkt wyjścia stanowił w jego rozważaniach problem władzy większości i jej zgubnego charakteru dla losów wspólnoty. Filozof szukał sposobu zabezpieczenia republiki przed wpływem negatywnych zjawisk występujących w systemach demokratycznych. Demokracja sama z siebie nie stanowiła, jego zdaniem, suwerena. Tę funkcję mogły spełniać jedynie prawa lub sprawiedliwość.

Brownson dążył do zabezpieczenia stabilności organizacji państwowej. Nie ulegało dla niego wątpliwości, że obywatele są suwerenami, ale ich wolność decydowania powinna mieć wyznaczone granice. Stąd jego wiara w system konstytucyjny, w ramach którego można wypracować mechanizmy łagodzące sprzeczne elementy występujące w amerykańskim społeczeństwie. Ludzie bez konstytucji nie są w stanie dobrze rządzić. Nie będą wtedy mieli żadnych hamulców. W *Origin and Ground of Government* Brownson tak uzasadniał swoje poglądy: „Reguła większości nigdzie nie jest bezwzględna. Tam, gdzie jest stosowana, występuje jedynie jako roztropna i wygodna regulacja o określonych granicach. (...) Wszystkie rządy konstytucyjne stanowią narzędzie jej ograniczenia i wprowadzają inne czynniki władzy. (...) Im szybciej się tego nauczymy, tym lepiej będzie dla demokracji i dla wspólnoty. Prawdziwym hasłem nie jest dla nas *rządzi większość*, ale *rządzi KONSTYTUCJA*”³⁸⁴. Dość tradycyjne przekonanie o zbawczej roli konstytucji, jako mechanizmu regulującego w demokracji, było wkładem Brownsona w myśl społeczno-polityczną amerykańskiego transcendentalizmu. Pozostali transcendentaliści zwykli nie doceniać znaczenia tego aktu prawnego.

Natomiast dla Theodore’a Parkera dobrym państwem było takie, które sprzyjało rozwojowi człowieka. Podobnie jak Emerson i Brownson, krytykował brak ochrony praw jednostki przed siłą tłumu rządzącego przy pomocy prawa większości. Ponadto wypowiadał się negatywnie o państwie i jego instytucjach za sankcjonowanie przez nie niewolnictwa. Według Parkera stan ten był niemożliwy do zaakceptowania. W państwie obciążonym powyższymi wadami zachowanie wolności było niemożliwe.

Podsumowując, rozważania transcendentalistów są próbą znalezienia równowagi pomiędzy opisywanymi wyżej sposobami widzenia systemu demokratycznego. Z jednej strony popierali oni dążenie do wolności i maksymalizacji możliwości do korzystania z niej, niezależnie od statusu społecznego,

³⁸³ Ibidem, s. 174.

³⁸⁴ O.A. Brownson, *Origin and Ground of Government*, w: idem, *The Works*, Vol. 15, s. 347 [podkreślenie Brownsona].

co było charakterystyczne dla demokratów. Z drugiej zaś brak im było wiary w możliwość pełnej realizacji ideałów demokratycznych, ze względu na problemy wynikające z możliwej tyranii większości oraz bezwzględnej równości. Myśl polityczna amerykańskiego transcendentalizmu, nosząca cechy typowe dla myślenia liberalnego, takie jak poszanowanie wolności, własności i równości praw, zdradzała też obecność elementów konserwatywnych, czyli m.in. przekonania o niezdolności mas do samodzielnego kierowania państwem. Są w niej obecne także elementy anarchizmu, który pojawia się w pismach Emersona i Thoreau.

Sprzeciw

Zagadnieniem, które odgrywało niezwykle istotną rolę w transcendentalnej refleksji nad polityką, był problem konfliktu pomiędzy człowiekiem a państwem. Jak należy zachować się w sytuacji, gdy wspólnota polityczna podejmuje działania niezgodne z ludzką moralnością? Czy należy bezwzględnie poddać się jej decyzjom, czy wyrazić sprzeciw? Jakich granic w stosunku do jednostki państwo nie może przekroczyć? Najpełniejszej odpowiedzi na te pytania udzielił Henry David Thoreau w eseju znanym jako *Obywatelskie nieposłuszeństwo*³⁸⁵.

Thoreau nie był pierwszym amerykańskim myślicielem, który próbował zmierzyć się z tym zagadnieniem. Problem możliwości sprzeciwu wobec władzy jest elementem tradycji liberalnej. W Ameryce analizowano go już w okresie kolonialnym, czego najlepszym przykładem są rozważania armiańskiego duchownego – Jonathana Mayhewa³⁸⁶. Z kolei Jefferson w duchu niepokory (*spirit of resistance*) widział możliwość obrony wolności członków wspólnoty politycznej przed arbitralnością władzy – głównym zagrożeniem dla swobody obywateli³⁸⁷.

Myśl Henry'ego Davida Thoreau inspirowana była właśnie politycznymi rozważaniami Thomasa Jeffersona. Pierwsze zdania eseju *Obywatelskie nieposłuszeństwo* wyraźnie nawiązują do jeffersonowskich ideałów władzy ograniczonej. Thoreau pisze: „W pełni apróbuję zasadę: «Najlepszy rząd to taki, który najmniej rządzi» i chciałbym doczekać chwili, gdy ową zasadę szybciej i bardziej systematycznie wprowadzi się w życie. Urzeczywistniona, sprowa-

³⁸⁵ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, w: idem, *Życie bez zasad. Eseje*, s. 195–230. Pierwotnie tekst Thoreau nosił tytuł *The Resistance to Civil Government*. Tytuł znany współczesnemu czytelnikowi został nadany dziełu Thoreau po śmierci autora.

³⁸⁶ Vide: rozdział pierwszy.

³⁸⁷ Szerzej o gwarancjach wolności u Jeffersona vide: S. Filipowicz, *Ameryka...*, s. 258–263. Autor przytacza następujące, warte odnotowania, zdanie Jeffersona z listu do Jamesa Monroe: „Jaki kraj jest w stanie zachować swą wolność (...), jeśli rządzący nie będą od czasu do czasu ostrzegani, iż jego mieszkańców nie opuścił duch niepokory (*spirit of resistance*)” (s. 262).

dza się w końcu do następnej zasady też w moim pojęciu słusznej: «Najlepszy jest taki rząd, który w ogóle nie rządzi». I takiemu właśnie rządowi będzie ludzkość podlegała, gdy do tego dojrzeje»³⁸⁸. Thoreau radykalnie określał swój stosunek do państwa i instytucji, oczekując by jak najmniej ingerowały one w życie jednostek. Zapowiedź przyszłego stanu braku rządzenia nadaje jego esejowi anarchistyczny koloryt.

Niechęć do instytucji państwa, wyrażoną przez Thoreau w eseju *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, można wytłumaczyć genezą dzieła. Powstało ono jako protest przeciwko niesprawiedliwości państwa. „Pewnego popołudnia u schyłku mojego pierwszego lata nad stawem – pisał w *Waldenie* – gdy siedłem do miasteczka, aby odebrać but od szewca, złapano mnie i wsadzono do więzienia, albowiem (...) nie zapłaciłem podatku, czyli nie uznałem władzy państwa, które na progu budynku senatu handluje mężczyznami, kobietami i dziećmi niby byłem. Nie po to wybrałem mieszkanie w lesie. Dokądkolwiek atoli człowiek się uda, ludzie będą ścigać go i obłapiać swoimi brudnymi instytucjami i jeśli zdołają, zmuszą go, aby stał się członkiem ich desperackiego stowarzyszenia totumfackich»³⁸⁹. Thoreau odmówił opłacenia podatku w protestie przeciw wojnie z Meksykiem oraz sankcjonowaniu przez państwo niewolnictwa. „Podczas bezsennej nocy spędzonej w więzieniu – jak pisał Tomasz Żyro – aż do przybycia tajemniczej, zawoalowanej damy (biografowie przypuszczają, że była nią ciotka), która zapłaciła bez zgody Thoreau grzywnę, zrodziło się w nim dojmujące doznanie kruchości praw człowieka wobec potężniejszego aparatu państwowego»³⁹⁰. Strach przed zbyt dużym, zdaniem filozofa, wpływem państwa na życie jednostki oraz na wyznawane przez nią wartości były podstawowym motywem przyświecającym powstaniu *Obywatelskiego nieposłuszeństwa*.

Thoreau, podobnie jak pozostali transcendentaliści, uważał człowieka za byt pierwotny w stosunku do instytucji państwowej. „Myślę, że nade wszystko powinniśmy być ludźmi – pisał – dopiero zaś potem obywatelami. Należy kultywować szacunek dla sprawiedliwości, a nie dla prawa»³⁹¹. Z tego wynika, iż w pierwszej kolejności człowiek powinien żyć w zgodzie z prawami moralnymi. Subordynacja wobec państwa i jego praw ma charakter wtórny. Fakt bycia człowiekiem jest, zdaniem Thoreau, ważniejszy niż bycie obywatelem nawet najwspanialszego państwa na ziemi. Jedynym prawodawcą jednostki może być sumienie – tylko postępowanie zgodne z nim może być traktowane przez człowieka jako obowiązek³⁹². „Jedynym obowiązkiem, jaki mam prawo wziąć na siebie, jest postępowanie uważane przeze mnie w danej chwili za stosowne»³⁹³. Sprawiedliwość oznacza więc postępowanie uwzględniające

³⁸⁸ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 197.

³⁸⁹ Idem, *Walden...*, s. 189.

³⁹⁰ T. Żyro, *Boża plantacja...*, s. 234.

³⁹¹ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 199.

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Ibidem.

kontekst i zgodne z zasadami, którymi w życiu kieruje się jednostka. Takie rozumienie naraża Thoreau na zarzut relatywizmu, jednak jeśli spojrzymy na całokształt myśli transcendentalnej i wyrażone w niej przekonanie o uniwersalności prawa moralnego, do którego mamy dostęp za pośrednictwem wglądu, zarzut ten traci swą siłę. Thoreau przypisywał sumieniu niebagatelną rolę, ponieważ było ono właściwością dostępną jedynie dla człowieka, a państwo było go pozbawione. Jeśli państwo nie dysponuje sumieniem, to nie może być mowy o sprawiedliwym charakterze tworzonych przez nie praw. Dowodem potwierdzającym tę prawdę jest w oczach Thoreau uznanie przez państwo amerykańskie niewolnictwa.

Filozof stwierdza też, że prawo tworzone przez państwo demoralizuje ludzi. Ma ono odwrotny wpływ w stosunku do tego, jaki mieć powinno. Jak pisze Thoreau: „prawo nigdy w najmniejszym stopniu nie wpływało na to, że ludzie stawali się bardziej sprawiedliwi. Przeciwnie, szacunek, jakim ludzie je darzą, powoduje, że nawet sprawiedliwi stają się na co dzień niesprawiedliwi”³⁹⁴.

Ponadto służenie państwu ma dehumanizujący wpływ na człowieka. „Wielu zatem obywateli – pisał Thoreau – ofiarowując swoje ciało państwu, służy mu nade wszystko jako maszyny, a nie jako ludzie”³⁹⁵. Służba państwu nie ma nic wspólnego z moralnością czy zdrowym rozsądkiem. Przykładem takiej sytuacji jest, zdaniem filozofa, przypadek żołnierzy idących na wojnę. Thoreau uważał, że żaden zdrowy na umyśle człowiek nie poszedłby na pewną śmierć tylko w imię interesu jakiegoś rządu. A jednak dziesiątki młodych ludzi idą ginąć w bezsensownych, najczęściej zaborczych wojnach. Do tej samej kategorii przypadków, poza armią, zaliczał także milicję, strażników więziennych, policjantów i im podobnych. Są oni powszechnie postrzegani jako dobrzy obywatele, ich służba stanowi o ich „moralnej” wyższości. Poglądy dotyczące roli armii i wojen zdradzają pacyfistyczny światopogląd Thoreau. Należy jednak wspomnieć, że narastający konflikt wokół instytucji niewolnictwa wpłynął na zmianę postawy Thoreau w latach pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku³⁹⁶.

O ile jedni służą państwu ciałem, o tyle istnieje grupa osób, która – jak pisał Thoreau – służy państwu głową. Zaliczał do niej przede wszystkim polityków i urzędników, którzy w jego opinii nie kierują się pobudkami moralnymi ani dobrem wspólnym, lecz głównym motywem ich działania jest własny interes. Zdaniem Thoreau niewielu jest wśród nich takich, którzy mogli być określani mianem ludzi³⁹⁷.

Filozof zauważał także, że państwo w swoich uprawnieniach władczych rzadko sięga w głąb człowieka, starając się osiągnąć jego umysłu. Ogranicza się do panowania nad tym, nad czym ma kontrolę: nad ludzkim ciałem, które może dowolnie prześladować. Dlatego można stwierdzić, że prawdziwa wol-

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ibidem, s. 200.

³⁹⁶ Vide: rozdział piąty.

³⁹⁷ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 201.

ność człowieka tkwi w jego umyśle – uwięzienie ciała nie jest jej w stanie w tym przeszkodzić. Rządy prawa to wyłącznie rządy nad ludzką cielesnością.

Innym poważnym niebezpieczeństwem, które – podobnie jak pozostali transcendentaliści – dostrzegał Thoreau, jest tyrania większości przekonanej o przysługującym jej prawie do decydowania o losach całego społeczeństwa. Mniejszość, która się jej podporządkuje, skazana jest na klęskę. Jednakże jeśli się opiera, ma szansę stać się zaporą przeciw złemu prawu większości. Stąd nieposłuszeństwo mającej moralną rację mniejszości może mieć pozytywny wpływ na losy całości obywateli, a zwłaszcza tych prawych.

Wyrazem dyktatu opinii jest, zdaniem Thoreau, pogoń za informacją. Prasa, będąca wyrazicielem opinii publicznej, przejmuje rolę tradycyjnych źródeł prawd moralnych. To stanowisko odróżnia myśl Thoreau od przywoływanej wcześniej myśli Alexisa de Tocqueville’a, który nie postrzegał działalności prasy jako formy nacisku większości.

Religia we współczesnym Thoreau społeczeństwie zaczęła tracić na ważności. „Nie troszczymy się już o Biblię, ale o gazetę” – zauważył ze smutkiem w odczycie *Slavery in Massachusetts*³⁹⁸. Poprzez kontrast pomiędzy Biblią a informacją prasową, jako źródłem mądrości życiowej, filozof ukazuje pustkę rodzącą się w społeczeństwie kapitalistycznym. Podstawą egzystencji stała się analiza bezwartościowych i plotkarskich brukowców. A przecież tak wiele można było się dowiedzieć, jego zdaniem, studiując filozofię. Thoreau często dawał wyraz swojej fascynacji mistyką Wschodu, wskazując, iż uczy ona sposobów prowadzenia dobrego, zgodnego z naturą życia.

W takiej sytuacji, zdaniem Thoreau, możliwość zachowania wolności jest rzeczą niezwykle trudną. Na pewno nie jest w stanie zagwarantować jej prawo. „Prawo nigdy nie uczyni człowieka wolnym; to ludzie muszą ustanowić je wolnym. Są miłośnicy prawa i porządku, którzy przestrzegają prawa, podczas gdy rząd je łamie”³⁹⁹. Człowiek prawdziwie wolny to człowiek wolny od prawa rządu i społeczeństwa, a podporządkowany prawu wyższemu: idzie tu o prawa moralne jakie można odnaleźć, studiując starożytne pisma filozoficzne⁴⁰⁰.

Co zatem ma czynić jednostka, gdy państwo staje się narzędziem niesprawiedliwości? „Skoro prawo ma taką naturę, że wymaga od człowieka, aby się stał narzędziem niesprawiedliwości – odpowiadał Thoreau – wówczas, powiadam, należy prawo naruszać. Niech życie nasze będzie hamulcem zatrzymującym maszynę. W każdym razie obowiązkiem naszym jest się upewnić, czy nie spełniamy roli narzędzi niesprawiedliwości”⁴⁰¹. Kiedy prawo każe wydawać zbiegłych niewolników, stwierdzał filozof, powinniśmy odmówić pomocy ścigającym. Gdy pieniądze z płaconych przez nas podatków wydawane są

³⁹⁸ Idem, *Slavery in Massachusetts*, w: idem, *Collected Essays and Poems*, s. 339.

³⁹⁹ Ibidem, s. 338.

⁴⁰⁰ Thoreau był znawcą literatury greckiej. Parrington nazywa go starożytnym Grekiem, który został transcendentalnym ekonomistą. Vide: V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 565.

⁴⁰¹ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 210.

na prowadzenie wojen, powinniśmy przestać je płacić, nawet jeśli miałoby to nieść za sobą karę. Człowiek, zdaniem Thoreau, nie może poddawać się prawu, które ogranicza jego swobodę bycia człowiekiem. Sprzeciw nie musi być aktywny – wystarczającą bronią jest bierność. Nie należy też czekać aż nowa większość zmieni prawa. Powinniśmy jedynie postępować tak, jak nakazuje nasze sumienie, wewnętrzne prawo, które ma pierwszeństwo przed prawem państwowym.

W swoim eseju Thoreau porusza ciągle obecny w historii myśli politycznej problem relacji pomiędzy moralnością a polityką. Orzeka, że prawa moralne zawsze powinny mieć charakter rozstrzygający. Jego zdaniem ludzka działalność winna być wyrazem pogodzenia się z prawami nadrzędnymi, które są uniwersalne. Polityka to, odwołując się do terminologii Parkera, element zmienny, zaś moralność czy prawa najwyższe są stałe i niezienne.

Thoreau pytał zatem o miejsce człowieka we współczesnym mu świecie, gdzie sfera polityki zdominowała wartości moralne, w państwie, które akceptuje niewolę. „W takim państwie – odpowiadał – w którym rząd niesprawiedliwie więzi ludzi, jedynym miejscem odpowiednim dla sprawiedliwego człowieka jest też więzienie”⁴⁰². Paradoksalnie, w miejscu, do którego państwo zsyła swoich przeciwników, człowiek może odnaleźć więcej swobody. W więzieniu człowiek może odnaleźć wolność od państwa.

Sprzeciw wobec instytucji państwa, próbującej nakłonić jednostkę do działań niezgodnych z jej moralnością, jest elementem filozofii transcendentalnej o doniosłym znaczeniu praktycznym. Obywatelskie nieposłuszeństwo (*civil disobedience*) jest pojęciem nierozzerwalnie związanym z nazwiskiem Thoreau⁴⁰³. W literaturze przedmiotu pojawia się jednak wątpliwość, czy przedstawione w eseju Thoreau rozumowanie można uznać za przykład obywatelskiego nieposłuszeństwa. Należy podkreślić, że dylemat ten pojawił się wiele lat po śmierci autora i był związany z próbą ujęcia obywatelskiego nieposłuszeństwa w ramy prawne. Należy przyrzeć się dwudziestowiecznym definicjom obywatelskiego nieposłuszeństwa, by móc dokładniej zrozumieć charakter postępowania Thoreau.

Dwa elementy definiujące akt obywatelskiego nieposłuszeństwa mają szczególne znaczenie dla zrozumienia jego charakteru⁴⁰⁴. Pierwszym jest świadome naruszenie obowiązującego prawa, które uznaje się za niezgodne z powszechnie akceptowanymi zasadami moralnymi lub zasadami sprawiedliwości. Ponadto wykonawca gotów jest ponieść pełną odpowiedzialność za swój czyn. Podmiot, jednostka czy grupa, nie ukrywa też swego działania,

⁴⁰² Ibidem, s. 212.

⁴⁰³ W literaturze polskiej angielski termin *civil disobedience* jest też tłumaczony jako „cywilne nieposłuszeństwo”. Takiego terminu używają w swej pracy, poświęconej między innym obywatelskiemu nieposłuszeństwu, Wiesław Lang i Jerzy Wróblewski, vide: *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo w doktrynie politycznej USA*, Warszawa 1984, s. 122–123.

⁴⁰⁴ Przegląd elementów definiujących akt obywatelskiego nieposłuszeństwa można znaleźć w: ibidem, s. 122–139.

jest ono jawne i publiczne. Jawność obywatelskiego nieposłuszeństwa stanowi wyraźną granicę oddzielającą ten czyn od pospolitego przestępstwa. Umożliwia bowiem edukacyjne oddziaływanie aktu nieposłuszeństwa. Drugim istotnym elementem jest pokojowy charakter takiego protestu. Akt obywatelskiego nieposłuszeństwa jest aktem wolnym od użycia przemocy⁴⁰⁵. Tylko czyn łączący te dwa elementy może uchodzić za obywatelskie nieposłuszeństwo. Jego celem jest zaś zmiana niesprawiedliwego prawa.

Obywatelskie nieposłuszeństwo może przybierać wiele form. Wiesław Lang i Jerzy Wróblewski wymieniają dwa rodzaje obywatelskiego nieposłuszeństwa: bezpośrednie i pośrednie (symboliczne)⁴⁰⁶. Nieposłuszeństwo bezpośrednie jest naruszeniem dokładnie tego przepisu prawa, przeciw któremu jest skierowany protest. Natomiast nieposłuszeństwo symboliczne jest naruszeniem przepisów prawnych „w celu zaprotestowania przeciw innym przepisom, decyzjom politycznym lub praktykom społecznym uważanym przez naruszciciela za niesprawiedliwe, a nie pozostającym w jakimkolwiek związku z naruszanymi przepisami”⁴⁰⁷. Naruszany przepis pełni tylko rolę symbolu, a prawdziwym celem jest krytyka określonych praktyk społecznych czy politycznych.

Można wobec tego postawić pytanie, czy w świetle powyższej definicji obywatelskiego nieposłuszeństwa, odmowę opłacenia podatku i pobyt Thoreau w więzieniu można uznać za jego przykład? Czy wszystkie znamiona współcześnie definiowanego aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa zostały przez niego spełnione? Odpowiedź nie jest jednoznaczna.

Za uznaniem postępowania Thoreau za akt obywatelskiego nieposłuszeństwa przemawia fakt świadomego złamania prawa w proteście przeciwko niesprawiedliwej – jego zdaniem – wojnie prowadzonej przez Stany Zjednoczone z Meksykiem. Filozof nie uchylał się od odpowiedzialności za swój czyn – został aresztowany. Jego akcja miała także pokojowy charakter, w jej wyniku nikt nie doznał żadnej krzywdy fizycznej. Jeśli weźmiemy to wszystko pod uwagę, to uznamy działanie Thoreau za przykład obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Próby dowiedzenia, że sprzeciw filozofa nie był jednak aktem obywatelskiego nieposłuszeństwa, podjął się w artykule *Thoreau: A Civil Disobedient?* William A. Herr⁴⁰⁸. Autor przyznaje, że Thoreau co najmniej trzy razy celowo pogwałcił prawo. Za takie działania Herr uznaje: odmowę płacenia podatku w proteście przeciw wojnie z Meksykiem i niewolnictwu, pogwałcenie *Fugitive Slave Law* poprzez pomoc uciekłym niewolnikom oraz obronę abolicjonistów pragnących odbić uwięzionego niewolnika. Herr przyznaje, że choć działania te mogą być traktowane jako przejawy obywatelskiego nieposłuszeństwa,

⁴⁰⁵ Na te dwa elementy zwraca uwagę Hannah Arendt w rozprawie *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, w: idem, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodźka, W. Ma-dej, Warszawa 1999, s. 163–173.

⁴⁰⁶ W. Lang, J. Wróblewski, *Sprawiedliwość społeczna...*, s. 130–132.

⁴⁰⁷ Ibidem, s. 131.

⁴⁰⁸ W.A. Herr, *Thoreau: A Civil Disobedient?*, „Ethics” 1974, October, Vol. 85, No. 1, s. 87–91.

jednak nie spełniały one wszystkich kryteriów. Wprawdzie Thoreau poniósł karę za odmowę płacenia podatku, natomiast nie zgodziłby się z koniecznością poniesienia odpowiedzialności za pogwałcenie *Fugitive Slave Law*, uważał bowiem, że skoro prawo zmusza do czynienia zła, to z definicji jest nieważne i państwo nie ma prawa nikogo karać za jego złamanie. Działania Thoreau pozbawione były też charakteru reformatorskiej kampanii, mającej na celu zmianę przekonań społeczeństwa amerykańskiego⁴⁰⁹. Filozof nie podjął też, zdaniem Herra, próby złamania prawa w celu doprowadzenia do sprawdzenia jego konstytucyjności, a to w jego przekonaniu przemawiałoby za uznaniem aktu Thoreau za obywatelskie nieposłuszeństwo.

Argument Herra dotyczący braku reformatorskiego charakteru działania Thoreau, został także podniesiony przez Arendt. Thoreau działał sam, o zaistniałym fakcie wiedziało niewielu. Jego akcja nie miała narodowego charakteru. Było to działanie jednostki, która sama, zdaniem Arendt, nie jest w stanie wiele zmienić. „Rzadko się to stwierdza – pisze Arendt – a jeśli nawet, to jedynie na marginesie; «nieposłuszeństwo obywatelskie praktykowane przez jednostkę ma małe szanse na znaczniejsze powodzenie. Osoba taka będzie uchodzić za interesującego ekscentryka, którego lepiej obserwować niż represjonować. Znaczące nieposłuszeństwo obywatelskie będzie zatem praktykowane przez pewną liczbę ludzi mających wspólnotę interesów». (...) Musimy zatem odróżnić tych, którzy sprzeciwiają się w imię własnego sumienia, oraz przypadki nieposłuszeństwa obywatelskiego, gdzie mamy w rzeczywistości do czynienia ze zorganizowanymi mniejszościami, złączonymi raczej wspólną opinią aniżeli wspólnym interesem, oraz postanowieniem sprzeciwu wobec polityki rządu, nawet jeśli cieszy się ona poparciem większości (...)»⁴¹⁰. Henry David Thoreau znalazłby się w tej sytuacji w grupie ekscentryków kierujących się własnym sumieniem.

W związku z problemem jednoznacznego uznania działania Thoreau za obywatelskie nieposłuszeństwo, Herr proponuje, by jego postępowanie określić mianem „sprzeciwu sumienia” (*conscientious objection*), gdyż Thoreau uzasadniał swoje postępowanie prawami wyższego rzędu, na które państwo nie ma i nie może mieć żadnego wpływu⁴¹¹. Lang i Wróblewski w następujący sposób opisują zaproponowany przez Herra termin: „Status prawny tzw. *conscientious objector* stanowi – w prawie amerykańskim – swoisty przywilej prawny dla osób, których przekonania religijne zakazują czynnego udziału w jakiegokolwiek wojnie. (...) Podstawą do uzyskania tego rodzaju przywileju może być wyłącznie religijna opozycja wobec wszelkiej wojny, nie zaś opozycja poli-

⁴⁰⁹ Sam Thoreau przyznawał, że reformowanie czy – szerzej – zmiana świata, nie są jego celami. „Przyszedłem na ten świat – pisał w *Obywatelskim nieposłuszeństwie* – głównie nie po to, aby uczynić z niego dobre, nadające się do życia miejsce, lecz po to, aby żyć na nim niezależnie od tego, czy jest dobry, czy zły” (idem, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 210).

⁴¹⁰ H. Arendt, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, s. 144–146.

⁴¹¹ W.A. Herr, *Thoreau: A Civil...*, s. 90.

tyczna wobec określonej wojnie”⁴¹². Diagnoza Herra wydaje się być zatem zgodna z poglądami Thoreau, którego sprzeciw miał źródło w motywacjach natury transcendentnej.

W świetle tej argumentacji sprzeciw Thoreau wobec instytucji państwa i jego polityki nie był przejawem obywatelskiego nieposłuszeństwa. Dodatkowym tego potwierdzeniem jest, zdaniem Wróblewskiego i Langa, fakt, iż pierwotnie esej ten nosił tytuł *Opór wobec rządu cywilnego* (*Resistance to Civil Government*). Tytuł *Obywatelskie nieposłuszeństwo* został mu nadany już po śmierci autora⁴¹³.

Jednak niezależnie od naukowego werdyktu, pojęcie obywatelskiego nieposłuszeństwa będzie zawsze kojarzone z postacią amerykańskiego transcendentalisty. W głównej mierze status twórcy tej doktryny zawdzięcza Thoreau działalności zainspirowanych jego poglądami praktyków, takich jak Mahatma Gandhi czy Martin Luther King, którzy zaproponowane przez niego idee próbowali wcielić w życie⁴¹⁴.

Emerson i Parker. Sformułowana przez Thoreau doktryna obywatelskiego nieposłuszeństwa to bez wątpienia najbardziej znany wyraz transcendentalnego sprzeciwu wobec instytucji państwa i prowadzenia przez nie polityki sprzecznej z prawami wyższymi. Wkład pozostałych członków Klubu Transcendentalnego w opór i protest był zdecydowanie mniejszy. Nie oznacza to jednak, że nie dostrzegali oni możliwości czy też konieczności sprzeciwu wobec państwa.

Pierwszą reakcją Ralph Waldo Emersona na odmowę płacenia podatków przez Thoreau była krytyka takiego postępowania. Dla przywykłego do spełniania obywatelskich obowiązków Emersona tak otwarta deklaracja wojny z państwem była zbyt radykalna. Jednak w pismach tegoż filozofa da się też zauważyć wzmianki dotyczące możliwości sprzeciwu wobec państwa oraz społeczeństwa⁴¹⁵. Było to ściśle powiązane z Emersonowską koncepcją polegania na sobie. Zachowanie własnej tożsamości było dlań kwestią o najistotniejszym znaczeniu, a społeczeństwo, jego zdaniem, oczekiwało rezygnacji jednostki z prawa do bycia sobą oraz z życia w sposób najlepiej odpowiadający jej wewnętrznej konstytucji. „Każde społeczeństwo – pisał – zmawia się przeciw męskiej postawie każdego ze swych członków. Społeczeństwo jest towarzystwem akcyjnym, w którym udziałowcy zgadzają się – dla lepszego zapewnienia chleba każdemu akcjonariuszowi – poświęcić wolność i kulturę tegoż zjadacza chleba. Cnotą najbardziej pożądaną jest przystosowanie się”⁴¹⁶.

Państwo wymusza na jednostkach zachowania konformistyczne. Oddziaływanie państwa ma jednak swoje granice. Emerson barwnie je cha-

⁴¹² W. Lang, J. Wróblewski, *Sprawiedliwość społeczna...*, s. 128–129.

⁴¹³ Ibidem, s. 139.

⁴¹⁴ Vide: rozdział szósty.

⁴¹⁵ Jak wspomniałem wcześniej, słowo „społeczeństwo” bywa niekiedy używane przez Emersona w kontekście sugerującym raczej państwo. Kwestia zależności od państwa była zresztą poruszana przez niego w odniesieniu do zależności jednostki od społeczeństwa.

⁴¹⁶ R.W. Emerson, *Poleganie na sobie*, s. 66.

rakteryzuje w *Dzienniku*. „Państwo – stwierdzał – jest biednym, dobrym bydlęciem, które ma najlepsze chęci i chce być miłe. Ta biedna krowa dobrze się spisuje, nie ma co jej żałować siana. Nie może przecież jeść chleba tak jak wy; niechże więc ma trochę trawy dla swych czterech żołądków, i nie wypominajmy jej tego. Nie poskąpi wam mleka z swych wymion. Będąc człowiekiem chodzącym na dwóch nogach, nie zaczniesz przecież kłótni z biedną krową. Weź dla niej tę garść koniczyny, i Bóg z tobą. Jeśli jednak masz zamiar wziąć mnie na rogi, gdy będę spacerował po polu, wówczas, biedna krowo, podejrżnę ci gardło”⁴¹⁷. Emerson akceptuje, o czym wspomniałem wyżej, konieczność istnienia państwa. Jednak nie powinno ono narzucać się człowiekowi, wkraczać w sferę jego prywatności ani naruszać praw moralnych rządzących ludzkim postępowaniem. Jeśli państwo będzie funkcjonowało w ten sposób, możliwość konfliktów na linii jednostka–wspólnota będzie ograniczona. Jednak kiedy nie zachowa odpowiedniego dystansu, wówczas obywatel ma prawo do stanowczej odpowiedzi.

Emerson, co istotne, mówiąc o podrzynaniu gardła biednemu bydlęciu, nie namawiał bynajmniej do rewolucji. Nie leżała ona w jego naturze. Jednak naruszenie spokoju obywatela przez państwo wymaga odpowiedzi. Emerson sam niechętnie uczestniczył w ruchach reformatorskich i starał się utrzymać bezpieczny dystans od instytucji państwowych. Jego pierwsza otwarta krytyka działań państwa przypada na rok 1838⁴¹⁸. Wystosował wtedy list otwarty do prezydenta Martina Van Burena w proteście przeciw wysiedleniom Indian z plemienia Czirokezów z ich ziem⁴¹⁹. Dopiero działalność na rzecz zniesienia niewolnictwa uczyniła z Emersona aktywnego krytyka państwa i jego instytucji. Aż do tego momentu filozof wyznawał zasadę, że dopóki państwo nie przyjdzie do niego, on nie będzie go dostrzegał. Poprzez utrzymywanie niewolnictwa państwo naruszyło tę regułę.

Ponadto warto zauważyć, że Emerson współczuł tym, których krytykował. W eseju *Wyrównanie* znaleźć można fragment dotyczący ceny płaconej za władzę, cytowany wcześniej w niniejszym rozdziale, świadczący o dostrzeganiu przez filozofa negatywnego wpływu uczestnictwa w życiu politycznym na człowieka⁴²⁰. Udział w sprawach publicznych często wymaga rezygnacji z zasad, którymi powinien kierować się człowiek. Państwo domaga się pełnego posłuszeństwa od swoich urzędników, niezależnie od tego jak wątpliwe moralnie będą jego żądania. Polityka dehumanizuje człowieka, czyni go przedmiotem, a nie podmiotem działania.

Z drugiej strony w artykule opublikowanym w „The Dial” Emerson pisał: „Uczeni i profesjonałści, których uznaliśmy za podobnych sobie, poddają

⁴¹⁷ Idem, *Journals*, Vol. 7, cyt. za: V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 556.

⁴¹⁸ Emerson miał wtedy trzydzieści pięć lat.

⁴¹⁹ R.W. Emerson, *Letter to Martin Van Buren (14 May 1838)*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 226–230.

⁴²⁰ Vide: Idem, *Wyrównanie*, s. 106.

się łącznej analizie. Nie inaczej urzędnicy. Wyjątek stanowią mężowie stanu. W żadnym momencie nie formują oni jednej klasy. Rządy są z reguły sprawowane przez politycznych kupców pozbawionych skrupułów, zgodnie z regułami najpośledniejszego handlu domokrażnego; wszystko, co dotyczy kupców, dotyczy też polityków⁴²¹. Nie ma tu już cienia współczucia dla tych, którzy służą państwu. Emerson przypisuje im cechy kupca bezdusznie kierującego się własnym interesem. Drugim poważnym zarzutem pod adresem sług państwa jest kierowanie się w swoim postępowaniu rutyną. Ich działaniami nie kieruje pasja, chęć zmian, dostosowują się jedynie do wymagań osób, którym podlegają.

Krytyka państwa i jego instytucji rozwinęła się wśród transcendentalistów w czasie walki o zniesienie niewolnictwa. Theodor Parker prawo do sprzeciwu wobec państwa zawarł w liście do Samuela J. Maya: „przestrzegam kodeksów, które człowiek sformułował w takim zakresie, że ucieleśniają i pielęgnują Niezbywalne Prawa człowieka. Kiedy prawa nie czynią tego lub posuwają się zbyt daleko, nie szanuję ich... niesprawiedliwy zapis jest nie tylko nieobowiązujący z moralnego punktu widzenia – przestrzeganie go lub zgoda na to, aby był wdrażany ku krzywdzie niewinnych ludzi, to akt zła. Moim obowiązkiem jest opór wobec złego prawa wyrażany za pomocą wszelkich sprawiedliwych środków. Bowiem jeśli istnieje Bóg, który jest Stwórcą człowieka i Świata, wówczas człowiek jest winien lojalność Bogu, Prawom Natury oraz Konstytucji Świata. Ta lojalność musi przeważać nad wymogami wszelkiego ludzkiego prawodawstwa, nad wszelkimi żądaniami króla czy większości obywateli. Zatem, o ile ludzkie kodeksy są sprawiedliwe – zgodne z moralną naturą człowieka i z konstytucją Świata – muszą być przestrzegane przez obywateli państw, w których zostały ogłoszone. Ale jeśli są niesprawiedliwe, nie można żądać ich przestrzegania; byłoby to grzechem. Kto dał nam prawo, abyśmy czynili zło? Jestem zobowiązany do przestrzegania każdego przykazania naturalnego Prawa Bożego⁴²². Parker wyraźnie stwierdzał, że prawo państwowe musi być zgodne z uniwersalnym prawem boskim. Jeśli tożsamość ta nie występuje, to jednostka ma pełne prawo sprzeciwić się regułom przyjętym przez państwo. W związku z tym państwo nie powinno łamać praw wyższego rzędu w imię realizacji przemijających ideałów.

Konkludując, transcendentaliści, pomimo akceptacji dla życia w ramach państwa, szukali sposobów zabezpieczenia się przed negatywnym wpływem z jego strony. Wyrazem tego dążenia było dopuszczenie przez nich możliwości sprzeciwu wobec nieprawości ze strony władzy państwowej. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji kiedy państwo, łamiąc zasady moralne, próbuje zmusić obywateli do nieprawego postępowania. Doktryna obywatelskiego nieposłus-

⁴²¹ Idem, *The Sense and the Soul*, w: idem, *Uncollected Writings...*, s. 58.

⁴²² *Theodore Parker to S.J. May, Sept. 25, 1852*, Theodore Parker Papers (Massachusetts Historical Society), cyt. za: M. Fellman, *Theodore Parker and the Abolitionist Role in the 1850s*, „The Journal of American History” 1974, December, Vol. 61, No. 3, s. 670.

szeństwa, sformułowana przy tej okazji, okazała się niezwykle inspirującym czynnikiem dla późniejszej filozofii i praktyki politycznej.

Dobrowolne wycofanie – Walden jako wędrówka ku wolności

Negatywna ocena państwa oraz społeczeństwa przez transcendentalistów, choć stopień radykalizmu tej oceny różnił poszczególnych przedstawicieli ruchu, postawiła ważne pytanie o możliwość prowadzenia dobrego życia w ramach państwa. Czy człowiek jest w stanie zachować integralność swojej osoby współistniejąc z innymi? Czy negatywny wpływ państwa da się zminimalizować? Jaka jest recepta na dobre życie we wrogim otoczeniu? Na te pytania amerykańscy transcendentaliści udzielali różnych odpowiedzi.

Dla Emersona dobre życie oznaczało realizację ideału polegania na sobie. Alcott i Ripley próbowali stworzyć społeczeństwo na nowo. Gdyby wizje te zostały w pełni zrealizowane, to, ich zdaniem, sytuacja człowieka zdecydowanie by się polepszyła. Parker i Brownson poprzez swoją działalność na rzecz reformy społeczeństwa starali się ulepszyć istniejący ład społeczny. Jednak całościową, a zarazem najbardziej radykalną, wizję poprawy losu jednostki zaproponował Henry David Thoreau w *Walden*, czyli *życie w lesie*. Jego projekt może być interpretowany dwojako. Można widzieć w nim wezwanie do pełnego wycofania się z życia społecznego i politycznego. Alternatywnie rady Thoreau mogą być postrzegane jako propozycje podjęcia działań umożliwiających zachowanie dużej sfery autonomii w ramach społecznej egzystencji. Dobrowolna alienacja wydaje się być tym, co filozof proponuje swoim czytelnikom.

Wbrew obiegowym opiniom, Thoreau nie był wcale ekscentrycznym odludkiem, pragnącym uciec od towarzystwa innych ludzi. Wprawdzie był bardzo surowym krytykiem państwa i społeczeństwa, co zostało już pokazane, ale dostrzegał też pewne korzyści i przyjemności płynące z życia w zorganizowanym społeczeństwie. W *Waldenie* sam przyznawał: „codziennie lub co drugi dzień wybierałem się na spacer do miasteczka, aby posłuchać plotek, które ciągle się tam rodziły i krążyły z ust do ust, albo z gazety do gazety. Połykane w dawkach homeopatycznych, odświeżały mnie niby szelest liści czy kumkanie żab”⁴²³. Nie był też nieuleczalnym samotnikiem. „Myślę – pisał o sobie – że lubię towarzystwo w takim samym stopniu, w jakim lubi je większość ludzi, i gotów jestem przysać się niby pijawka do każdego napotkanego człowieka pełnej krwi. Nie mam natury pustelnika i gdyby zmusił mnie do tego interes, chybabym potrafił przetrzymać najbardziej zagorzałego bywalca barów”⁴²⁴.

⁴²³ H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 185.

⁴²⁴ Ibidem, s. 157.

Nie stronił od przyjmowania gości⁴²⁵, sam też chętnie gościł u rodziny i przyjaciół. Leon Edel przytacza fragment wspomnień J.T. Fields, która w swym *Dzienniku* pisze, że Thoreau „był dobrym synem (...) i, nawet gdy żył w odosobnieniu nad stawem Walden, bywał w domu codziennie”⁴²⁶. Filozof okazywał duże zainteresowanie bieżącymi sprawami wspólnoty, wobec których jednak zajmował przeważnie krytyczne stanowisko.

Czego zatem szukał Thoreau w swojej pustelni? Brian Walker w artykule *Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation*⁴²⁷ pokazuje, że celem samotnych spacerów Thoreau po otaczających Concord lasach było osiągnięcie wewnętrznego spokoju koniecznego do szczęśliwej egzystencji. Jego zdaniem, Thoreau, relacjonując przebieg i rezultaty swojego eksperymentu, próbował raczej pokazać metody radzenia sobie ze społeczną rzeczywistością. Jednostka może spokojnie egzystować w społeczeństwie, wykonując pewne ćwiczenia oraz postępując według określonych zasad. Zdaniem Walkera wolnością przedstawianą przez Thoreau w *Walden*, czyli *życie w lesie* jest raczej poczucie wewnętrznego uniezależnienia się od krępujących więzów społecznych niż aktywne usunięcie się z życia wspólnotowego. Thoreau opisuje sposoby zrównoważenia sił mogących zagrozić autonomii jednostki.

Walker prezentuje sześć proponowanych przez Thoreau metod, dzięki którym jednostka może osiągnąć wolność: „(1) eksperymenty myślowe, które pozwalają określić nasz stosunek do potrzeb podstawowych i poprzez to przeciwdziałają lękowi. (2) Ukute maksymy, które mogą kompensować brak poczucia autonomii – krepując efekty oddziaływania opinii publicznej. (3) Metody gospodarowania domostwem, ukierunkowane na poszerzanie sfery autonomii, mogą być źródłem równowagi pomiędzy potrzebami wyższego rzędu a praktykami dnia codziennego, szczególnie w odniesieniu do relacji między pracą a wypoczynkiem. (4) Rozwinięte praktyki zastępowania, które mogą dodać rozwijającym się jednostkom siły, podczas równoważenia zarówno stanu ekonomicznej zależności, jak i społecznych stosunków eksploatacji. (5) Drogi osiągnięcia jedności ze światem natury oraz światem fizycznym powinny zostać tak zaplanowane, by mogły poszerzać świadomość, a przede wszystkim rozwijać ciało, by było w stanie zaakceptować naturę nie tylko jako narzędzie w rękach człowieka. (6) Strategie dietetyczne oraz inne, których celem jest porzucenie dóbr luksusowych, powinny być rozwijane, by ukierunkowywać ludzkie życie ku wartościom wyższym”⁴²⁸. Pierwsze cztery praktyki, zdaniem

⁴²⁵ „W domu miałem trzy krzesła – pisał – jedno dla samotności, drugie dla przyjaźni, trzecie dla towarzystwa. Gdy odwiedzała mnie niespodzianie większa grupa gości, mogłem im wszystkim zaoferować tylko to trzecie krzesło, lecz oni na ogół pozostawali w pozycji stojącej ze względu na oszczędność miejsca. Zdziwiałe ile wielkich mężczyzn i kobiet może pomieścić mały dom” (ibidem, s. 157).

⁴²⁶ L. Edel, *Henry D. Thoreau*, s. 23.

⁴²⁷ B. Walker, *Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation*, „The American Political Science Review” 1998, December, Vol. 92, No. 4, s. 845–856.

⁴²⁸ Ibidem, s. 850.

Walkera, stanowią propozycję skierowaną do większości obywateli państw demokratycznych, którzy pragną zachować jak najwięcej wolności. Pozostałe przeznaczone są raczej dla ludzi o podobnym do Thoreau sposobie bycia. Bazują one, wedle opinii Walkera, na charakterystycznym dla tegoż filozofa stosunku do świata przyrody, jego rozumieniu dobrego życia oraz wyznawanym przezeń perfekcjonizmie. Walker analizuje dokładnie cztery pierwsze strategie ludzkiego postępowania, uznając je za wyraz prospołecznych poglądów Henry'ego Davida Thoreau.

„Thoreau wierzy – pisze Walker – że jedną z największych przeszkód dla autonomii jednostki jest lęk”⁴²⁹. Egzystencja w skomplikowanej rzeczywistości współczesnego świata utrudnia ludziom osiągnięcie pełnej kontroli nad własnymi poczynaniami. Człowiek bez przerwy poddawany jest oddziaływaniu szeregu mechanizmów ograniczających jego poczucie tożsamości i niezależności. Zdaniem Walkera proponowanym przez Thoreau lekarstwem na te dolegliwości życia społecznego jest określenie fundamentalnych potrzeb jednostki. Powracamy tu do poruszonego w poprzednim rozdziale problemu społeczeństwa jako twórcy sztucznych potrzeb. Dlatego tak ważna jest, według Thoreau, umiejętność odróżnienia potrzeb prawdziwych od wymaginowanych. Filozof poświęcił temu zagadnieniu drugą część rozdziału *Ekonomia*. Samopoznanie, które zdaniem Thoreau osiągniemy dzięki godnemu życiu i przestrzeganiu reżimu potrzeb podstawowych, pozwoli nam koncentrować się na tym, co naprawdę w życiu ważne.

Walker zauważa, że Thoreau – wzorem starożytnych myślicieli, a przede wszystkim wschodnich szkół filozoficznych – wypełnił karty *Waldenu* maksymami, które mają służyć jako wzorce moralnego postępowania, pomóc w rozwiązywaniu dylematów życia codziennego, w szczególności tych, które dotyczą pracy i odpoczynku⁴³⁰. Tworzył je z myślą o uniezależnieniu jednostki od opinii publicznej, która, jego zdaniem, zbyt mocno wpływała na działania członków społeczeństwa. Opinia publiczna nie pozwala, zdaniem Thoreau, żyć zgodnie z wyznawanym przez jednostkę systemem przekonań, natomiast domaga się uznania tego, co dla niej ważne, za ogólny i powszechnie przyjmowany system wartości⁴³¹. Maksymy proponowane przez Thoreau mają pomóc jednostce w przewycięzeniu tyranii opinii stanowiącej zagrożenie dla tożsamości jednostki.

Trzecią praktyką, na którą wskazuje Walker, jest postulowany przez Thoreau alternatywny system prowadzenia ekonomii jednostkowej. Dzięki

⁴²⁹ Ibidem, s. 851.

⁴³⁰ Kilka maksym autorstwa Thoreau, na które wskazuje w swoim artykule Walker, to: „Ceną zaś rzeczy jest ilość tego, co nazwałbym życiem, które należy za nią wymienić” (s. 52). „Jakże może pamiętać o tym, że nie wie wielu rzeczy – to zaś jest warunkiem rozwoju – ten, który tak często musi spożytkować to, co wie?” (s. 28). Cyt. za: ibidem, s. 851–852. Strony w nawiasach pochodzą z polskiego wydania *Waldenu*.

⁴³¹ Konflikt między zaborczością opinii publicznej a wolą życia według własnych zasad jest osią dramatu Williama Shakespeare'a *Koriolan*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1995.

niemu jednostka może się uwolnić od nieprzerwanej pogoni za pracą przynoszącą środki utrzymania. Człowiek stosujący w praktyce zasady ekonomiczne proponowane przez Thoreau jest przecież w stanie niewielkim nakładem pracy uzyskać środki konieczne do zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Reszta czasu, zdaniem filozofa, powinna zostać przeznaczona na rozwój duchowy, osiągany jedynie poprzez skupienie uwagi na życiu wewnętrznym.

Kończąc prezentację pomysłów Henry'ego Davida Thoreau, Walker wskazuje na praktyki dnia codziennego, które człowiek winien realizować, w celu uzyskania większej autonomii. Doskonałym przykładem są spacer. Samotne przechadzki pozwalają jednostce uwolnić się od problemów codzienności, pomagają jej skupić uwagę na sprawach zasadniczych. Pozwalają kontemlować otoczenie, a także zajrzeć do własnego wnętrza. Można stwierdzić, rozszerzając interpretację zaproponowaną przez Walkera, że spacer mogą być dla współczesnego człowieka substytutem pierwotnego kontaktu z przyrodą, zajmującego istotne miejsce w myśli Thoreau.

Problemom kontaktu z przyrodą i płynącym z niego korzyściom wiele miejsca poświęcił William J. Wolf w pracy dotyczącej Thoreau⁴³². Autor podjął próbę odpowiedzi na ważne dla zrozumienia myśli amerykańskiego transcendentalisty pytania: jak wykorzystać dobra przyrody i co może nam dać podobny spokój, jak ten, którego doświadczamy kontemplując naturę? W rozdziale dotyczącym samotnych lat spędzonych przez filozofa nad Waldenem, Wolf wyróżnia trzy umiejętności, które mógł zdobyć Thoreau i jakie mógł praktykować podczas chwil samotności.

Pierwszą z nich była – przejęta z filozofii Wschodu – medytacja. Służyły jej ранne wędrówki po lesie, często wielogodzinne, pozwalające Thoreau na oddalenie się od spraw przyziemnych oraz umożliwiające bezpośredni kontakt z naturą. Podobny charakter miały godziny spędzone na obserwacji stawu Walden, wsłuchiwanie się w dźwięki rozlegające się wokół chaty, czy choćby taka czynność jak sprzątanie chaty⁴³³. Samotność jest warunkiem koniecznym medytacji, warunkiem oddalenia się od spraw doczesnych, by móc skierować umysł ku rozważaniom metafizycznym⁴³⁴.

⁴³² W.J. Wolf, *Thoreau. Mystic...*

⁴³³ Problem medytacji i samotności jakiej ona wymaga jest tematem pierwszych akapitów rozdziału *Zwierzęta sąsiedzi*. Do medytującego Pustelnika (Thoreau) przychodzi przyjaciel – Poeta (Channing) – oferujący wspólną wyprawę na ryby. Nie chcąc przerywać swych rozmyślań, Pustelnik każe przyjacielowi iść po robaki, a sam próbuje wrócić do urwanej refleksji. Okazuje się to jednak niemożliwe. Nie można ponownie uzyskać takiego samego skupienia, gdy ma się świadomość, że ktoś czeka. Vide: H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 237–239.

⁴³⁴ Znaczenie, jakie przypisywał Thoreau medytacji, jako źródłu duchowego rozwoju człowieka, dobrze ilustruje cytowany przez Wolfa fragment rozdziału *Dźwięki*: „Bywały takie letnie dni, gdy wzięwszy kąpiel, cały poranek – od wschodu do południa – spędzałem, siedząc w słońcu na progu, zatopiony w myślach, pośród sosen, hikor i sumaków, w niezmaconej samotności i spokoju, a wkoło śpiewały ptaki albo przemykały bezszeslestnie

Drugim walorem, którego wykształcenie umożliwiła samotna egzystencja na łonie przyrody, była „prostota lub dobrowolne ubóstwo”⁴³⁵. Proste życie daje szansę zastanowienia się nad sensem bytowania, odkrycia prawdy, stwarza możliwość świadomego postępowania. Pozwala stać się prawdziwym filozofem – takim, który żyje zgodnie z zasadami, jakich naucza⁴³⁶.

Ostatnią umiejętnością, której nauczyła Thoreau samotność, był według Wolfa „powiązany z prostotą świadomy styl życia”⁴³⁷. Ten sposób życia zakładał religijną uczciwość oraz prawdziwość egzystencji. Kontakt z przyrodą, zdaniem Thoreau, daje nam możliwość medytowania nad własnym życiem, roztopienia się w naturze będącej emanacją tego, co transcendentne. W naciśku, jaki Thoreau kładzie na rolę medytacji w życiu człowieka, widać wyraźny wpływ myśli wschodniej, w której wgląd w ludzkie wnętrze zajmuje niezwykle ważne miejsce.

Thoreau sam nikogo nie namawiał do naśladowania jego stylu życia. Nakłaniał jedynie do życia zgodnego z osobistymi ideałami. Uczył, jak opanować strach przed pogardliwą oceną ze strony społeczeństwa, które nie potrafi docenić jednostek odbiegających od przyjętych wzorców. Filozof przekonywał, że nie należy bać się bycia sam na sam ze sobą – z własnymi myślami. Trzeba przezwyciężyć lęk przed byciem sobą. Proste, ukierunkowane produktywnie życie daje poczucie realizacji, sensu, świadomości istnienia. Konformizm, zdaniem Thoreau, oznacza zgodę na życiowy analfabetyzm. Natomiast prawdziwe życie wymaga, by odkryć to, co w nas proste i zdrowe. Nie trzeba w tym celu uciekać od społeczeństwa, nie ma zresztą takiej możliwości. Thoreau namawia do przyjęcia prawdziwie wschodniego spojrzenia na życie: z dystansem i dużą dozą autorefleksji. Należy odsunąć się od społeczeństwa na „bezpieczną odległość”, ale nie opuszczać go, gdyż jest ono też źródłem wielu wartości dodatnich moralnie. Jego zdaniem warto zadbać o własny rozwój duchowy, gdyż tylko dzięki temu możliwa jest reforma społeczeństwa.

przez mój dom, dopóki słońce nie przypomniało mi o upływie czasu, zaglądając w okno od zachodu, czy też z odległej drogi nie doleciał turkot wozu jakiegoś podróżnego. W taki czas rosnę niby kukurydza w nocy i dawał mi on więcej zadowolenia, aniżeli gdybym wykonywał jakąkolwiek pracę rękami. Nie był to czas, który należałoby odjąć z mojego życia, lecz dodany do niego i o wiele bogatszy. Zdałem sobie sprawę z tego, co ludzie Wschodu rozumieją przez kontemplację i zaniechanie zajęć. Przeważnie nie zważałem na to, która jest godzina” (W.J. Wolf, *Thoreau. Mystic...*, s. 94; tłum. za: H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 128–129).

⁴³⁵ Ibidem, s. 96.

⁴³⁶ I ponownie oddajmy głos Thoreau, korzystając z przytoczonego przez Wolfa fragmentu *Waldenu*: „W dzisiejszych czasach istnieją profesorowie filozofii, a nie filozofowie. Aliści wykłady godne są podziwu, jeśli kiedyś godne podziwu było życie. Być filozofem to nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyślaniom ani nawet stworzyć nowy system, ile kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowadzić życie proste, niezależne, wielkodusne i ufne. To rozwiązywać niektóre problemy życiowe nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie” (ibidem, s. 90; tłum. za: H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 36).

⁴³⁷ Ibidem, s. 96.

Głównym wątkiem myśli politycznej amerykańskich transcendentalistów było zapewnienie człowiekowi jak największego poczucia wolności. Ich zdaniem państwo, które jest bytem wtórnym w stosunku do społeczeństwa, nie powinno ingerować w działania jednostki. Największą obawę transcendentalistów budziła – głoszona przez demokratów – wizja demokracji jako absolutnej władzy większości. Transcendentaliści uważali, że doprowadzi to do konieczności pełnego podporządkowania się mniejszości oraz jednostek woli większości, która może nie mieć predyspozycji do sprawowania funkcji publicznych. Ta obawa pokazuje konserwatywny rys w myśli transcendentalistów, którzy pragnęli, by władzę sprawowali ludzie odpowiednio do tego przygotowani. Nowoangielscy idealisci łagodzili jednak swoje elitarystyczne poglądy poprzez przekonanie, że każdy jest w stanie stać się osobą godną pełnienia funkcji publicznych.

Ważnym zagadnieniem politycznym poruszonym przez amerykańskich transcendentalistów była kwestia działań jednostki wobec państwa, które naruszało prawa jednostek. Jeśli państwo łamało prawo moralne oraz stało się sługą niesprawiedliwości, to należało mu się przeciwstawić. Idea obywatelskiego nieposłuszeństwa sformułowana przez Henry'ego Davida Thoreau dopuszczała możliwość sprzeciwu bez użycia przemocy oraz zakładała gotowość poniesienia odpowiedzialności za swój czyn. Doktryna ta jest dziś najbardziej znanym elementem myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu, wykorzystywanym w praktyce przez działaczy społecznych.

Amerykańscy transcendentaliści dostrzegli, że państwo coraz bardziej ogranicza wolność jednostki. Receptą na zachowanie jak największej wolności było więc dążenie do wewnętrznego uniezależnienia się. Przedstawiciele tego nurtu zauważyli, że władza państwa ogranicza się jedynie do człowieka zewnętrznego. Stąd receptą na powiększający się wpływ państwa na życie jednostki było zachowanie jak największej autonomii wewnętrznej. Samotność oznaczała więc, zdaniem transcendentalistów, gwarancję zachowania wolności, która jest niepodważalnym prawem każdego człowieka.

Emancypacja

„Przeciw wszelkiemu złu zewnętrznemu człowiek przyjmuje w swej duszy postawę wojownika i stwierdza, że zdolny jest stanąć w pojedynkę do zapasów z nieskończoną armią nieprzyjaciół”

Ralph Waldo Emerson, *Bohaterstwo*

„Jako chrześcijanin pomógłbym obalić każdą formę niewolnictwa – pisał George Ripley – uwolniłbym umysł od więzów, a ciało od kajdan; nie spocząłbym tak długo, jak długo w zasięgu mojego wzroku żyłaby choćby jedna istota ludzka zmuszona przez inną do pracy bez wynagrodzenia, pozbawiona możliwości kształcenia lub skazana z tytułu urodzenia na nędzę, poniżenie czy niegodziwe traktowanie”⁴³⁸. Jego słowa znakomicie oddają sens sprzeciwu amerykańskich transcendentalistów wobec obecnych we współczesnych im Stanach Zjednoczonych form zniewolenia człowieka. Ostrze ich krytyki skierowane było przede wszystkim przeciw następującym ograniczeniom wolności obywateli: niewolnictwu ludności murzyńskiej oraz brakowi równouprawnienia kobiet.

Amerykańscy transcendentaliści w sposób zdecydowany protestowali przeciw instytucji niewolnictwa. Zniewolenie czarnoskórej ludności stanowiło, ich zdaniem, zaprzeczenie wyrażonych w *Deklaracji Niepodległości* zasad, na których opierało się społeczeństwo amerykańskie. Zdaniem transcendentalistów każdej jednostce żyjącej na terytorium Stanów Zjednoczonych – bez względu na kolor skóry – powinna przysługiwać pełnia praw obywatelskich. Pomimo pewnych różnic co do postulowanego sposobu rozwiązania problemu niewolnictwa, transcendentaliści zgadzali się, że instytucja ta powinna zniknąć. Każdy z nich angażował się w działania temu sprzyjające, wierząc w możliwość zapewnienia wszystkim koniecznej wolności.

Niezwykle interesującym aspektem transcendentalnego abolicjonizmu była kwestia stosunku przedstawicieli tego nurtu do możliwości rozwiązania problemu niewolnictwa przy zastosowaniu przemocy. Amerykańscy transcendentaliści, ogólnie przeciwni używaniu siły w celu rozwiązywania sporów politycznych, w tym przypadku gotowi byli zgodzić się na jej stosowanie. Zło, jakim

⁴³⁸ G. Ripley, *Letter to the Church...*, s. 87.

było niewolnictwo, wraz z narosłym wokół niego konfliktem, domagało się rozwiązań ostatecznych, dzięki którym pożądaný ład moralny mógłby zostać przywrócony. Konieczność opowiedzenia się po stronie abolicjonistów zmusiła transcendentalistów do podjęcia konkretnych działań. Nie mogli ograniczyć się jedynie do rozważań. Proces włączania się transcendentalistów w działalność ruchów antyniewolniczych obrazuje zmianę postawy nowoangielskich intelektualistów – od obserwatora do aktywnego uczestnika życia politycznego.

Drugą poruszaną przez transcendentalistów kwestią z zakresu wolności i zniewolenia była sytuacja kobiet w społeczeństwie amerykańskim. Nowoangielscy myśliciele dostrzegali negatywne skutki płynące z położenia kobiet. Przyjęta przez nich koncepcja natury ludzkiej kazała patrzeć na wszystkich ludzi jednakowo, niezależnie od płci. Ich zdaniem rola kobiety nie powinna być zawężona jedynie do funkcji opiekunki ogniska domowego. Powinny mieć one możliwość kształcenia się oraz podejmowania takiej pracy, jaka im odpowiada. Zapewne duży wpływ na takie myślenie miała przynależność do Klubu Transcendentalistów Margaret Fuller, której publikacje są jednymi z pierwszych manifestów walki o równouprawnienie kobiet.

Zagadnieniem wiążącym się z problemem sytuacji kobiet był także problem rodziny i jej kształtu. Transcendentaliści wykraczali poza tradycyjny jej ogląd. Więzy krwi nie były dla nich jedynym wyznacznikiem członkostwa w rodzinie, decydowała o tym także wspólnota ducha. Dobrym przykładem takiego postrzegania rodziny była wspólnota Fruitlands, której celem było wytworzenie społeczności rodzinnej. Podobny zamysł miały eksperymenty przeprowadzane przez Ralpha Waldo Emersona.

Niewolnictwo

Instytucja. Zarys konfliktu. Jak zauważyła Irmina Wawrzyczek: „Historia Murzynów w brytyjskiej Ameryce kolonialnej nieodłącznie splotła się z historią niewolnictwa. Pierwsza wzmianka o obecności Afrykanów wśród osadników angielskich pochodzi z 1619 roku (...). Sto siedemdziesiąt lat później (1789), w artykule czwartym Konstytucji Federalnej Stanów Zjednoczonych, prawodawcy młodej republiki potwierdzili nienaruszalność niewolnictwa odziedziczonego po zakończonej epoce kolonialnej”⁴³⁹. Przyczyn istnienia instytucji niewolnictwa należy dopatrywać się przede wszystkim w sferze ekonomicznej. Kwestie rasowe odegrały w jej tworzeniu pewną rolę, jednak to przyczyny ekonomiczne stymulowały jej narodziny i rozwój. Pierwsi niewolnicy pojawili się na terytorium amerykańskich kolonii już w siedemnastym wieku jako alternatywa wobec służby kontraktowej (*indentured*

⁴³⁹ I. Wawrzyczek, *System niewolniczy brytyjskiej Ameryki*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 1, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, s. 139.

servitude)⁴⁴⁰. Jednakże zwiększający się popyt na towary, zwłaszcza z południowych stanów (tytoń, później bawełna), spowodował wzrost zapotrzebowania na siłę roboczą. Odpowiedzią była instytucja niewolnictwa, wprowadzana stopniowo w koloniach rejonu Morza Karaibskiego, a następnie na plantacjach na południu Stanów Zjednoczonych.

Wraz z pomnożeniem niewolniczej siły roboczej konieczne stało się prawne uregulowanie jej sytuacji w koloniach. Nie istniało bowiem żadne powszechnie przyjęte prawo dotyczące niewolników. Kolonie regulowały te kwestie niezależnie. Wspólną cechą przyjmowanych przepisów było podkreślanie zależności niewolnika od właściciela. Niewolnicy pozbawieni byli nie tylko prawa do przemieszczania się czy wymiany handlowej, często odbierano im również prawo do posiadania własności prywatnej czy wykonywania dodatkowej pracy. Kodeksy z reguły pozwalały także na surowe karanie niewolników za złamanie prawa⁴⁴¹.

Narodziny niepodległego państwa amerykańskiego nie wpłynęły na zmianę sytuacji niewolników. Wyrażone w *Deklaracji Niepodległości* z 4 lipca 1776 roku prawa nie dotyczyły bowiem ludności murzyńskiej. Konstytucja młodej republiki – pomimo udziału ludności murzyńskiej w wojnie o niepodległość – nie znosiła niewolnictwa. Emancypacja niewolników dokonała się jedynie w stanach północnych. „W stanie Massachusetts – jak pisze Robert Middlekauff – sądy nie czekały nawet na decyzję zgromadzenia, lecz samorzutnie, mocą własnego autorytetu, zniosły instytucję niewolnictwa”⁴⁴². Wspomniany autor stwierdza ponadto, że brak rozwiązania kwestii niewolnictwa podczas walki o niepodległość był poważną porażką ówczesnego społeczeństwa amerykańskiego⁴⁴³. Utrzymanie niewolnictwa w niezależnym państwie zapoczątkowało istnienie głównego paradoksu w historii Stanów Zjednoczonych, jak określa współlistnienie dążenia do wolności z utrzymaniem niewolnictwa Edmund S. Morgan⁴⁴⁴. Paradoksu, którego rozwiązanie umożliwiła dopiero wojna secesyjna.

Problem niewolnictwa pojawiał się w debatach politycznych pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Spór wokół niewolnictwa stał się osią konfliktu pomiędzy stanami północnymi a południowymi. Kwestią o największym znaczeniu było utrzymanie równowagi w reprezentacji politycznej stanów wolnych – jak określano stany, w których niewolnictwo było zakazane – oraz niewolnych.

⁴⁴⁰ Służba kontraktowa była instytucją, która umożliwiała ludziom biednym darmową podróż do Ameryki. W zamian za pokrycie kosztów podróży emigranci zobowiązywali się do pracy przez kilka lat na ziemi kolonialnego plantatora. Służba trwała przeciętnie około czterech lat. Szerzej vide: ibidem, s. 145–147.

⁴⁴¹ Ibidem, s. 153–156.

⁴⁴² R. Middlekauff, *Rewolucja amerykańska*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 2, s. 27.

⁴⁴³ Ibidem, s. 26.

⁴⁴⁴ E.S. Morgan, *Niewolnictwo i wolność: amerykański paradoks*, w: *Dwieście lat USA. Idealy i paradoksy historii amerykańskiej*, wyb. i wstępem opatrzył L.D. Orton, przeł. A. Adamowicz et al., Warszawa 1984, s. 68–69.

Niepisaną zasadą było, że liczba senatorów ze stanów wolnych powinna się równać liczbie senatorów ze stanów niewolnych.

Rok 1850 przyniósł poważny konflikt, u którego podłoża znajdowała się instytucja niewolnictwa. Kongres przyjął bowiem ustawę o zbiegłych niewolnikach, nakazującą ich doprowadzenie z powrotem do właścicieli. Akt ten wymierzony był w działających w stanach północnych abolicjonistów, którzy pomagali zbiegłym niewolnikom w ucieczce. Ustawę, jako kompromisowe rozwiązanie, poparły konserwatywne elity stanów północnych. W Nowej Anglii osobą, która odegrała istotną rolę w przyjęciu kontrowersyjnego prawa, był Daniel Webster⁴⁴⁵, co – w oczach transcendentalistów – przyczyniło się do upadku jego wizerunku dobrego, godnego zaufania polityka. W roku 1854 kompromis z Missouri stracił swą ważność⁴⁴⁶, co stwarzało możliwość dalszej eskalacji konfliktu.

Aby w pełni zrozumieć konflikt dotyczący niewolnictwa, w który włączyli się amerykańscy transcendentaliści, trzeba przyjrzeć się argumentom przemawiającym za i przeciw istnieniu tej instytucji. Wiktor Osiatyński podsumowuje trzy wizje rozwiązania problemu niewolnictwa prezentowane przez przeciwników tej instytucji⁴⁴⁷. Pierwszy sposób zakładał wyzwolenie niewolników oraz ich osiedlenie w Afryce. Taka idea przyświecała między innymi utworzonemu w 1817 roku Amerykańskiemu Towarzystwu Kolonizacyjnemu. Drugim stanowiskiem było – reprezentowane przez Williama Lloyd Garrisona – przekonanie o konieczności natychmiastowej emancypacji ludności murzyńskiej oraz stworzenia jej warunków egzystencji porównywalnych do tych, w których żyła ludność biała. Trzeci sposób rozwiązania kwestii niewolnictwa prezentował William Ellery Channing, głosząc konieczność stopniowego wyzwalaania ludności murzyńskiej, w taki jednakże sposób, by uniknąć konsekwencji wynikłych z nagłego nadania wolności ludziom do niej nieprzygotowanym. Wszystkie trzy stanowiska odgrywały istotną rolę w walce z instytucją niewolnictwa i przyczyniły się do jej upadku.

Poglądy wyrażone w eseju Channinga zatytułowanym *Slavery* miały szczególne znaczenie dla amerykańskich transcendentalistów. Pisał on w nim, że „odwieczne prawa natury zobowiązują nas do tego, aby stawać po stronie pokrzywdzonych, zwłaszcza gdy odmawiamy im prawa do podniesienia na

⁴⁴⁵ D. Webster (1782–1852) – federalista, a po upadku tej partii członek Partii Wigów. W latach 1827–1841 oraz 1845–1850 senator. W wyborach 1836 roku kandydat Partii Wigów na stanowisko prezydenta. Współautor kompromisu z 1850 roku, którego częścią stanowiło prawo o zbiegłych niewolnikach.

⁴⁴⁶ Kompromis z Missouri utracił ważność w wyniku przyjętego w 1854 roku *The Kansas–Nebraska Act*, na mocy którego powstały nowe stany, w których o akceptacji niewolnictwa mieli zdecydować ich mieszkańcy. Jednakże kompromis z Missouri zakładał, że ziemie na jakich powstały stany, o których mowa w dokumencie z lat pięćdziesiątych, miały być zamknięte dla niewolnictwa. Stąd przyjęcie ustawy z 1854 roku przekreślało istnienie kompromisu z 1820 roku. Vide: *The American People...*, s. 367–368.

⁴⁴⁷ Vide: W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli...*, s. 235–238.

nas ręki w swej obronie”⁴⁴⁸. Osiatyński streszcza argumentację jaką Channing wytacza przeciw niewolnictwu w następujących punktach: „1) człowiek nie może być traktowany jako własność, ponieważ posiada przyrodzone prawa naturalne; 2) różnicowania pomiędzy ludźmi nie mają żadnego znaczenia w obliczu takich wspólnych wszystkim ludziom cech, jak zdolność racjonalnego myślenia, sumienie oraz stworzenie na podobieństwo Boga; 3) każdy człowiek jest «celem samym w sobie» i ma nadane mu przez Stwórcę prawo do godności; 4) rządy podobnie jak jednostki są związane prawem moralnym, którego nie mogą naruszać; 5) prawa ustanawiane przez państwo muszą być zgodne ze stojącym ponad nimi prawem moralnym; 6) zaszczepiając we właścicielach zwyczaj wydawania rozkazów i egzekwowania absolutnego posłuszeństwa, niewolnictwo jest zgubne dla samorządnego systemu władzy”⁴⁴⁹. Argumenty te pojawiają się w antyniewolniczych pismach amerykańskich transcendentalistów.

Z kolei zwolennicy utrzymania niewolnictwa stworzyli zbiór przekonań uzasadniających zachowanie tej instytucji. Według nich była ona pożyteczna, niosła ze sobą wiele społecznych korzyści. Jej trwanie, zdaniem Johna C. Calhouna, gwarantowało utrzymanie pokojowego istnienia pomiędzy rasami⁴⁵⁰. Uzasadnienia dla niewolnictwa szukano także w Starym Testamencie oraz republikańskiej tradycji antycznej Grecji i Rzymu. Podobne proniewolnicze poglądy głosił również, nie zapominając równocześnie o ekonomicznym uzasadnieniu tej instytucji, Thomas R. Dew⁴⁵¹. Ponadto fakt niewolnictwa nie był jakoby gorszy od niewoli, w którą popadali robotnicy w stanach północnych. Zdaniem George’a Fitzhugha sytuacja robotników była wręcz gorsza niż niewolników. Ci ostatni znajdowali się bowiem pod patriarchalną opieką właściciela, podczas gdy pierwsi sami musieli walczyć o zaspokojenie swych potrzeb. Wolni robotnicy są konkurentami, natomiast niewolnicy – dzięki opiece właściciela – tworzą szczęśliwą społeczność⁴⁵².

Równocześnie z rozwojem proniewolniczej argumentacji kształtowała się południowa myśl konstytucyjna, której głównym teoretykiem był wspomniany John C. Calhoun. W swoich pismach, obok wizji społeczeństwa amerykańskiego, ten polityk i myśliciel zajmował się także problemem suwerenności stanów, który nabrał szczególnego znaczenia wraz z narastaniem różnic wokół kwestii niewolnictwa. Calhoun był zwolennikiem zasady nullyfikacji, w myśl której każdy stan zachowuje pełnię suwerenności, a co za tym idzie

⁴⁴⁸ W.E. Channing, *Slavery*, cyt. za: ibidem, s. 237–238.

⁴⁴⁹ W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli...*, s. 237–238.

⁴⁵⁰ Vide: A.J. Beitzinger, *History of American...*, s. 370.

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Szerzej vide: ibidem, s. 371–374 oraz W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli...*, s. 231–233. Wizja rajskiej społeczności niewolniczego Południa w kontraście z okrutnym kapitalizmem panującym na Północy lub w Wielkiej Brytanii była częstym motywem południowej twórczości literackiej. Vide: V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 178–181. Cytuje on fragmenty poematu Williama J. Graysona.

ma prawo odrzucenia wszelkich postanowień władz federalnych sprzecznych z jego interesami. Koncepcja ta, gdyby została wcielona w życie, zagrażała spójności federacji⁴⁵³.

Konflikt wokół niewolnictwa był jednym z czynników, które doprowadziły do wybuchu wojny secesyjnej, stanowiącej jedną z najważniejszych cezur w historii Stanów Zjednoczonych. Wojna secesyjna odmieniła państwo i społeczeństwo amerykańskie. Jedną ze zmian było zniesienie niewolnictwa, oznaczające początek włączania ludności murzyńskiej do amerykańskiej wspólnoty politycznej.

Transcendentaliści a kwestia niewolnictwa. Stosunek amerykańskich transcendentalistów do problemu niewolnictwa podlegał ewolucji. W latach trzydziestych i czterdziestych podchodzili oni do tej kwestii z charakterystyczną dla nich rezerwą. W duchu zgadzali się z celami abolicjonistów, jednak nie potrafili zdobyć się na poparcie dla zorganizowanych form walki z niewolnictwem. Wyrazem negatywnego stosunku transcendentalistów do ruchów abolicjonistycznych jest fragment eseju Ralpha Waldo Emersona pt. *Nowoangielscy reformatorzy*: „Każdego, kto miał sposobność zetknąć się ze społeczeństwem Nowej Anglii w ostatnich dwudziestu pięciu latach, z jego średnimi i wyższymi warstwami, które uznane być mogą za prawdziwych przedstawicieli jego charakteru i zamierzeń, musiała uderzyć ich wielka aktywność umysłowa i skłonność do eksperymentowania. Jego uwagę przyciągnęły zapewne objawy separacji Kościoła, czyli religijnego stronnictwa, od nominalnego Kościoła i przejawiającej się w działalności towarzystw wstrzemięźliwości i biernego nieposłuszeństwa, w ruchu abolicjonistów i socjalistów”⁴⁵⁴. W dalszej części Emerson dokładniej charakteryzuje manię reformatorską⁴⁵⁵, która dotknęła Nową Anglię, a której elementem był ruch abolicjonistyczny. Filozof ten nie wierzył, że działalność towarzystw walczących o zniesienie niewolnictwa może zakończyć się powodzeniem.

Zdaniem Stanleya M. Elkinsa postawa transcendentalistów wobec poszczególnych kwestii społecznych była charakterystyczna dla elity intelektualnej Stanów Zjednoczonych, której centrum w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku znajdowało się w Concord. Po pierwsze, problemem tej elity był brak kontaktu z rzeczywistością społeczną: „Byli ludźmi niezaangażowanymi w żadne instytucje społeczne. Byli naprawdę ludźmi, którzy nie podejmowali zobowiązań”⁴⁵⁶. Wspomniany brak odpowiedzialności to drugi zarzut wobec transcendentalistów, wysuwany przez wspomnianego autora. Jego zdaniem,

⁴⁵³ Szerzej o myśli konstytucyjnej Johna C. Calhouna vide: V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 131–148 oraz W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli...*, s. 223–228.

⁴⁵⁴ R.W. Emerson, *Nowoangielscy reformatorzy*. Odczyt wygłoszony na zebraniu Towarzystwa w Amory Hall, w niedzielę 3. marca 1844, w: idem, *Eseje [II]*, s. 196.

⁴⁵⁵ Vide: rozdział pierwszy.

⁴⁵⁶ S.M. Elkins, *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago–London 1976, s. 141.

nie byli oni zdolni do rzeczowej analizy niewolnictwa, jak również nie poszukiwali możliwości instytucjonalnego sposobu rozwiązania tego problemu.

Dowodem takiego podejścia transcendentalistów do walki z niewolnictwem jest – zdaniem Elkinsa – klasyczny fragment *Obywatelskiego nieposłuszeństwa* Henry’ego Davida Thoreau: „Doskonale wiem, że gdyby w naszym stanie Massachusetts znalazło się tysiąc albo stu, albo dziesięciu ludzi, których nazwiska ogłoszono by publicznie – gdyby znalazło się chociaż dziesięciu uczciwych ludzi – ba, gdyby znalazł się choć jeden uczciwy człowiek, który dałby wolność swoim niewolnikom i wycofałby się w ten sposób z całej spółki, a zamknięto by go za to w więzieniu okręgowym, zniósłby tym samym niewolnictwo w całej Ameryce”⁴⁵⁷. Thoreau wierzył w siłę jednostki, w jej moc zmieniania świata dzięki samodzielniemu, a nawet samotnemu działaniu.

Indywidualistyczna wizja świata przekłada się także, zdaniem Elkinsa, na sposób widzenia przez transcendentalistów niewolnika. Jest on postrzegany jednostkowo. Instytucja niewolnictwa w oczach transcendentalistów stanowi przeszkodę, barierę kulturową, uniemożliwiającą rozwinięcie indywidualnych zdolności niewolnika jako istoty ludzkiej. Transcendentaliści nie dokonywali rozróżnienia pomiędzy rasami, traktowali wszystkich ludzi jako równych⁴⁵⁸. „Czarny był człowiekiem, zatem jedynie zepsuta instytucja niewolnictwa odgradzała go od nieskończonego potencjału drzemącego w każdej istocie ludzkiej – pisał Elkins. I dalej – Ten potencjał mógł zostać zrealizowany dzięki dobrodziejstwu edukacji”⁴⁵⁹. Niedostatkim takiego sposobu widzenia natury ludności murzyńskiej jest niedostrzeganie znaczenia kultury w procesie kształtowania człowieka. Transcendentaliści zdawali się nie dostrzegać problemu niszczącego wpływu kultury na jednostkę. Odrzucenie kultury, według Elkinsa, nie rozwiąże problemu indywidualnego człowieka w niej osadzonego. Przedstawiciele transcendentalizmu widzieli wszystko poprzez teoretyczny pryzmat dobra i zła, zamiast proponować i wprowadzać w życie konkretne rozwiązania. Niewolnictwo było dla nich moralną abstrakcją, a nie realnym złem.

Krytyka Elkinsa dotycząca stosunku transcendentalistów do problemu niewolnictwa – pomimo wielu trafnych spostrzeżeń – jest jednak nie do końca uzasadniona. Transcendentaliści byli indywidualistami, oceniali świat przez pryzmat jednostki, co pozwalało im pozbyć się uprzedzeń rasowych. W niewolniku widzieli przede wszystkim człowieka, a dopiero w dalszej kolejności dostrzegali jego status społeczny. Zresztą status nie przesądzał o prawdziwej wolności jednostki. Transcendentaliści, będący przecież protestantami, sferę ludzkiej wolności umiejscawiali wewnątrz człowieka. Być może nie angażowali się dostatecznie aktywnie w walkę z niewolnictwem, nie pozosta-

⁴⁵⁷ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 211. Vide: ibidem, s. 169.

⁴⁵⁸ Odstępstwa od tego sposobu myślenia można dostrzec w poglądach Theodore’a Parkera. Cf. M. Fellman, *Theodore Parker and the Abolitionist...*, s. 678–682.

⁴⁵⁹ S.M. Elkins, *Slavery...*, s. 170.

wali jednak całkowicie na uboczu. W 1844 roku, kiedy ukazał się drugi tom *Esejów*, zawierający cytowany powyżej uszczypliwy esej Emersona, wygłosił on swoją pierwszą mowę, w której jednoznacznie wypowiedział się przeciw niewolnictwu. W ciągu następnych lat wielokrotnie publicznie odnosił się do tej kwestii, często na zgromadzeniach organizowanych przez stowarzyszenia abolicjonistyczne. Fakt, że nie był formalnie członkiem żadnego z nich, nie umniejsza znaczenia jego działalności.

Od połowy lat czterdziestych transcendentaliści aktywnie zaangażowali się w spór dotyczący niewolnictwa. Ich stanowisko było jednoznaczne: jedynym możliwym rozwiązaniem jest zniesienie tej instytucji. Stopień ich zaangażowania był jednak różny. Emerson ograniczył się do wygłaszania odczytów. Thoreau i Parker pomagali zbiegłym niewolnikom w przedostaniu się do Kanady; wspomagali działania mające na celu ograniczenie działania prawa o zbiegłych niewolnikach, które uznali za nieobowiązujące; sympatyzowali z kontrowersyjnymi działaniami Johna Browna⁴⁶⁰, wspomagając finansowo jego działania; zaś wojnę secesyjną oceniali jako odkupienie grzechu, jakim było utrzymywanie niewolnictwa przez społeczeństwo amerykańskie.

Stopień zaangażowania transcendentalistów wzrastał wraz zaostrzaniem się debat dotyczących niewolnictwa, a także wrogich gestów Południa pod adresem stanów północnych. Sądzę, że rozwój abolicjonistycznych poglądów transcendentalistów wyznaczały następujące wydarzenia: wyzwolenie niewolników w Indiach Zachodnich, wprowadzenie prawa o zbiegłych niewolnikach oraz drastyczne przykłady jego egzekwowania, działania Johna Browna oraz wojna secesyjna. Warto także wspomnieć, że z ruchem abolicjonistycznym związane były także kobiety sympatyzujące z transcendentalistami. W przypadku Emersona ważnym czynnikiem decydującym o jego aktywności abolicjonistycznej był udział jego drugiej żony, Lidian, w działalności concordzkich przeciwników niewolnictwa.

Brytyjskie Indie Zachodnie. Symbolicznym momentem oznaczającym bezpośrednie zaangażowanie się transcendentalistów w walkę z niewolnictwem było wygłoszenie przez Emersona latem 1844 roku przemówienia upamiętniającego dziesiątą rocznicę zniesienia przez Anglików niewolnictwa w brytyjskich Indiach Zachodnich⁴⁶¹. Emerson zdefiniował wówczas swoje stanowisko dotyczące instytucji niewolnictwa, którego nie zmienił potem aż do momentu jego zniesienia w wyniku wojny secesyjnej.

⁴⁶⁰ John Brown (1800–1859) – amerykański abolicjonista, kapitan kolonii nad rzeką Osawatomie w Kansas, gdzie osiedlił się w 1855 r. Od 1857 r. formował oddział do zbrojnej walki o wyzwolenie niewolników. 16 października 1859 r. zajął, wraz ze swoim oddziałem, arsenał w Harpers Ferry. Pojmany w trakcie walk, został skazany na śmierć. Wyrok wykonano 2 grudnia 1859 r. Vide: J. Redpath, *The Public Life of Capt. John Brown*, Boston 1860.

⁴⁶¹ R.W. Emerson, «An Address... On... The Emancipation of the Negroes in the British West Indies». 1 August 1844, w: *Emerson's Antislavery...*, s. 7–33.

Emerson w «*An Address... On... The Emancipation of the Negroes in the British West Indies*». 1 August 1844 poruszył wiele istotnych kwestii, które stały się wspólne wszystkim przeciwnikom niewolnictwa wywodzącym się z kręgu transcendentalistów. Po pierwsze, podważył rasistowskie argumenty zwolenników utrzymania niewolnictwa, przekonanych o niższości ludności czarnej. Po drugie, przedstawił, nie szczędząc słuchaczom brutalnych opisów, okrucieństwa związane z instytucją niewolnictwa. Następnie poddał krytyce społeczeństwo i państwo amerykańskie, które toleruje niewolnictwo ze względu na korzyści ekonomiczne płynące z jego utrzymywania. Emerson wyraził także przekonanie, że społeczeństwo powinno doprowadzić do zniesienia niewolnictwa. Przekonany był, iż może się to odbyć bez rozlewu krwi, o ile podąży się szlakiem wytyczonym przez Anglików w Indiach Zachodnich.

Ralph Waldo Emerson nie zgadzał się z głoszonymi przez zwolenników niewolnictwa teoriami dotyczącymi niższości czarnoskórej ludności. Wiesław Gromczyński zauważa, że przekonanie filozofa o równości ras jest wynikiem przewartościowania przez niego własnych poglądów pod wpływem poszerzenia wiedzy o kulturze Murzynów. W latach młodości poglądy Emersona nacechowane były przeświadczeniem o biologicznej niższości ludności czarnej, choć jednocześnie pozostawał on przeciwnikiem niewolnictwa⁴⁶². W przemówieniu rocznicowym nie można już odnaleźć śladów tych młodzieńczych dociekań. Emerson jest przekonany o tym, że natura Murzyna jest taka sama jak człowieka białego. Gdyby ludność murzyńska miała zapewnione warunki edukacji takie same jak ludność biała, nie byłoby żadnych różnic pomiędzy rasami. Dowodem na to jest sukces emancypacji ludności murzyńskiej Indii Zachodnich: wśród tamtejszej ludności murzyńskiej można znaleźć architektów, lekarzy czy mechaników. Czarnoskórzy zdobywają wykształcenie bez ułatwień, których zresztą nie oczekują⁴⁶³.

Parker, podobnie jak Emerson, w istnieniu niewolnictwa dostrzegał poważną przeszkodę dla rozwoju intelektualnego ludności czarnej. W *The Effect of Slavery on Education* pisał: „Jest utrzymywany w stanie niewoli jedynie poprzez izolację od współczesnej cywilizacji ludzkiej. Jego umysł, sumienie, dusza – wszelkie jego szlachetne moce – muszą być utrzymywane w stanie niedorozwoju, gdyż w przeciwnym wypadku nie byłby niewolnikiem w dziewiętnastowiecznych Stanach Zjednoczonych”⁴⁶⁴. Warunkiem zachowania niewolnictwa jest ograniczenie ludności murzyńskiej możliwości kształcenia. Taki system miał jednak także negatywny wpływ na ludność białą. Pomiędzy Północą a Południem istniały olbrzymie różnice w poziomie wykształcenia mieszkańców, do czego, zdaniem Parkera, przyczyniło się między innymi niewolnictwo⁴⁶⁵.

⁴⁶² Vide: W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 95–97.

⁴⁶³ R.W. Emerson, «*An Address...*», s. 30.

⁴⁶⁴ T. Parker, *The Effect of Slavery on Education*, w: idem, *An Anthology*, s. 233.

⁴⁶⁵ Vide: ibidem, s. 234–239.

Według Emersona niewolnictwo, poza ograniczeniem możliwości rozwoju człowieka, jest powiązane z okrucieństwem. Filozof przytaczał wiele udokumentowanych historii dotyczących znęcania się nad niewolnikami, poniżania ich, pozbawiania ludzkiej godności. Opisywał wspomniane przypadki wprost, nie łagodząc drastycznych opisów. Emerson mówił: „Litościwie współczujemy nieszczęsnemu plantatorowi, o którym powiedziano tak wiele złego; ale gdybyśmy zobaczyli bat spadający na starców czy na delikatne kobiety; a także, czemu nie mogę zaprzeczyć, choć ledwie przechodzi mi to przez gardło, ciężarne kobiety ukarane za odmowę pracy umieszczeniem w kieracie; gdybyśmy zobaczyli, jak zbiegowie są ścigani po bagnach i wzgórzach przez psy myśliwskie; i jak rozgorączkowany plantator wrzuca swojego Murzyna do kadzi z wrzącym syropem trzcinowym – gdybyśmy zobaczyli to wszystko na własne oczy, powinniśmy się wzdygnąć”⁴⁶⁶. Stopień okrucieństwa właścicieli niewolników jest, zdaniem Emersona, przerażający. „Z powodu drobnego przewinienia – opisywał dalej – chłopakowi kazano zedrzyć szaty z jego własnej matki i chłostać ją do krwi”⁴⁶⁷. Okrucieństwa takie nie podlegały karze, właściciel mógł więc poniżać swoje ofiary, korzystając z ochrony, jaką dawał mu jego status społeczny.

Niewątpliwe okrucieństwo plantatorów jest wyrazem degradacji ich ludzkiej natury. Zdaniem Emersona posiadanie niewolników czyni samych właścicieli niewolnikami. Zniewalają ich po pierwsze korzyści materialne związane z posiadaniem taniej siły roboczej. Ponadto, jak stwierdza Emerson, ogarnięci są żądzą władzy nad innymi. Pisał: „Sądzę, iż istnieje (...) bardziej przykry instynkt: chęć posiadania władzy, zmysłowa przyjemność płynąca z absolutnej kontroli nad istotą ludzką”⁴⁶⁸. Plantatorzy są jak „zepsute dzieci”, które dzięki władzy nad niewolnikami i możliwości ich poniżania, zaspokajają swoje niskie instynkty. Takie postępowanie musi mieć negatywny wpływ na ich charakter. Posiadanie niewolników powoduje też podświadomą obawę o własne bezpieczeństwo. Zbuntowana siła robocza może wszak zagrozić życiu właściciela. Stąd konieczność utrzymania pośród niej dyscypliny, nawet za cenę okrucieństwa. Niewolnictwo, podsumowuje ten wątek Emerson, wypacza człowieka, prowadząc do obumierania jego człowieczeństwa.

Emerson nie szczędził także słów krytyki pod adresem państwa i społeczeństwa amerykańskiego, które tolerowało utrzymywanie instytucji niewolnictwa. Niesmak wywoływały u niego obojętność władz i polityków, którzy starali się nie dostrzegać istniejącego problemu. Jego zdecydowany sprzeciw budził brak reakcji władz Nowej Anglii na aresztowania czarnoskórych marynarzy, wolnych obywateli tego stanu, w portach Południa. Przecież, argumentował Emerson, pokład statku to terytorium Massachusetts, na którym nie mogą mieć mocy niesprawiedliwe prawa stanów

⁴⁶⁶ R.W. Emerson, *«An Address...»*, s. 9–10.

⁴⁶⁷ Ibidem, s. 13.

⁴⁶⁸ Ibidem, s. 17.

południowych⁴⁶⁹. Zgodnie z konstytucją, pisał dalej, każdy obywatel posiadający pełnię praw, podlega ochronie. Filozof dostrzegał konieczność specjalnego uregulowania tej kwestii w prawie Unii i egzekwowania jej przy użyciu stosownej siły⁴⁷⁰.

Surowej krytyce poddał Emerson bezradność polityków, reprezentantów narodu, którzy nie byli w stanie rozwiązać problemów wiążących się z niewolnictwem. „W jakim celu – pytał – przyznaliśmy każdemu przedstawicielowi władzę siedemdziesięciu tysięcy obywateli, a każdemu senatorowi prawie pięciuset tysięcy, jeśli mają oni siedzieć w milczeniu na swoich miejscach i patrzeć, jak ich wyborcy zostają pochwyteni i sprzedani; być może ich sąsiadom na sali obrad?”⁴⁷¹. Sposób postępowania polityków budził w Emersonie podejrzenie co do ich uczciwości. Brał on także pod uwagę możliwość, że są oni zastraszani przez przedstawicieli stanów południowych.

Pomimo niesprzyjającego klimatu Emerson miał jednak nadzieję, że niewolnictwo zostanie w Stanach Zjednoczonych zniesione. Z przekonaniem prezentował zalety rozwiązania polegającego na stopniowym ograniczaniu tej instytucji: od zakazu handlu niewolnikami, poprzez poszerzanie stopnia swobód niewolników, aż do ich pełnej emancypacji. Miało się to stać dzięki abolicjonistom, których praca przyczyni się do zmiany świadomości społeczeństwa amerykańskiego. Emerson nie dystansował się od podejmowanych przez nich działań, a cytowane wystąpienie znacznie zbliżyło go do tego ruchu. Przemówienie zostało bardzo entuzjastycznie przyjęte w kręgach abolicjonistów, a filozof – w ich przekonaniu – stał się jednym z nich. John Greenleaf Whittier stwierdził w liście do Emersona, że „przyłączył się pan do nas, popierając wspaniałą ideę, która leży u podstaw naszych spotkań i stowarzyszeń – nie mam co do tego wielkich wątpliwości po przeczytaniu pańskiego wykładu”⁴⁷². Faktycznie, przemówienie Emersona stało się początkiem jego wzmożonej aktywności w ruchu abolicjonistycznym, publiczne wystąpienia stały się częstsze i coraz bardziej stanowcze. Jego postawa po 1844 roku świadczy o tym, że – wbrew pogładowi Elkinsa – Emerson wykazał się odpowiedzialnością i zdolnością do analizy zjawiska, jakim było niewolnictwo. Znaczenie rocznicowej przemowy Emersona polega też na tym, że stanowi ona kompleksowe przedstawienie poglądów amerykańskich transcendentalistów na problem niewolnictwa. Żaden z członków ruchu nie przedstawił tak skrupulatnej analizy tego zjawiska i możliwości jego przezwyciężenia.

***Fugitive Slave Law* – narastanie konfliktu.** Momentem, który przesądził o radykalizacji poglądów Emersona i jego przyjaciół z Klubu Transcendentalnego co do problemu niewolnictwa, było przyjęcie przez Kongres jesienią 1850 roku

⁴⁶⁹ Emerson ma tu na myśli Południową Karolinę, Georgię oraz Luizjanę.

⁴⁷⁰ Vide: R.W. Emerson, *«An Address...»*, s. 23–25.

⁴⁷¹ Ibidem, s. 25.

⁴⁷² J.G. Whittier, *The Letters of John Greenleaf Whittier*, cyt. za: L. Gougeon, *Historical Background, Emerson's Antislavery...*, s. xxx.

Prawa o zbiegłych niewolnikach (*Fugitive Slave Law*). Nakazywało ono przekazywanie stanom południowym niewolników, którym udało się zbiec do stanów wolnych. Szokiem dla transcendentalistów był fakt, że poparcia tej ustawie udzielił Daniel Webster, który miał wśród transcendentalistów opinię wybitnego polityka.

Wprowadzenie *Prawa o zbiegłych niewolnikach* oraz pierwsze próby jego egzekwowania spotkały się z gwałtownym sprzeciwem ze strony transcendentalistów. Szczególnym echem odbiła się w Bostonie sprawa Thomasa Simsa, zbiegłego niewolnika, którego władze zdołały oddać w ręce właściciela, pomimo sprzeciwu środowisk abolicjonistycznych. Emerson i Parker, a z czasem także Thoreau, wygłosili odczyty jednoznacznie potępiające omawianą ustawę.

Emerson potępił *Prawo o zbiegłych niewolnikach* w dwóch istotnych przemówieniach wygłoszonych w 1851 i 1854 roku. Nie były to jego jedyne wystąpienia poświęcone tej kwestii. Filozof zabierał głos w tej sprawie wielokrotnie, jednak właśnie dwa wspomniane przemówienia zawierają całą argumentację autora przeciw istnieniu i stosowaniu krytykowanej ustawy.

W «*Address to the Citizens of Concord*» on the *Fugitive Slave Law*, wygłoszonym 3 maja 1851 roku⁴⁷³, Emerson wyraził zaniepokojenie z powodu tego, że ojczyzna wolności, jaką była w jego oczach Nowa Anglia, poparła prawo, które nie jest zgodne z jej wartościami. Szczególnie zabolął filozofa fakt poparcia ustawy przez Daniela Webstera. Dał temu wyraz w drugim przemówieniu, wygłoszonym 7 marca 1854 roku – *The Fugitive Slave Law*⁴⁷⁴. Jego zdaniem Webster sprzeniewierzył się tym wartościom, które czyniły go wielkim politykiem.

W przemówieniach poświęconych *Prawu o zbiegłych niewolnikach* Emerson chętnie przywoływał wartości, na których opiera się państwo amerykańskie. Zostały one, jego zdaniem, wyrażone w czasie rewolucji i opierały się na założeniu o świętości ludzkiej wolności. Z chwilą wejścia w życie „ohydneho dekretu” (*the filthy enactment*) wartości te zostały pogwałcone. Poparcia nowemu prawu udzielił nawet Boston, miasto, które podczas rewolucji uczyniło Amerykę wolności.

Emerson, który w 1846 roku krytykował Thoreau, kiedy ten odmówił płacenia podatków, tym razem sam namawiał do nieposłuszeństwa. *Prawu o zbiegłych niewolnikach* należało się przeciwstawić z kilku powodów. Po pierwsze, ludzkim obowiązkiem jest sprzeciw wobec prawa niezgodnego z moralnością. Wszelkie akty prawne zmuszające do niemoralnego działania nie mają mocy obowiązującej. Ustawa o zbiegłych niewolnikach jest sprzeczna z ludzkim prawem do wolności, którego żadna władza nie może pogwałcić. Przepis ten nie jest też zgodny z moralnym sentymentem społeczeństwa i uczuciami jednostek, skąd wynika jego słabość.

W opinii Emersona dobrzy ludzie nie powinni brać udziału we wprowadzaniu w życie złego prawa. Politycy, którzy przychyliłi się do przyjęcia prawa

⁴⁷³ R.W. Emerson, «*Address to the Citizens of Concord*» on the *Fugitive Slave*, w: idem, *Emerson's Antislavery...*, s. 53–72.

⁴⁷⁴ Idem, *The Fugitive Slave Law. 7 March 1854*, w: idem, *Emerson's Antislavery...*, s. 73–89.

o zbiegłych niewolnikach, zaprzekali swą duszę w imię zysków, jakie przynosi utrzymywanie niewolnictwa. Ludzie honoru nie powinni uczestniczyć w tak haniebnym przedsięwzięciu. Ci, którzy wprowadzili i wykonują to prawo, są następcami okrutnego właściciela niewolników⁴⁷⁵.

Prawo o zbiegłych niewolnikach to wielka lekcja dla społeczeństwa – stwierdzał Emerson. Jest ono czynnikiem aktywizującym społeczeństwo, pobudzającym do debaty. Z drugiej strony jest także tragedią wolnego społeczeństwa amerykańskiego. W mowie z 1854 roku Emerson pokazał, że zaczyna tracić wiarę w możliwość pokojowego rozwiązania konfliktu między Północą a Południem. Mówił, że wolność jest wartością wymagającą ofiar. Stwierdzenie to zapowiada kierunek ewolucji myśli amerykańskich transcendentalistów dotyczącej problemu niewolnictwa.

Parker na *Prawo o zbiegłych niewolnikach* zareagował w sposób równie zdecydowany co Emerson. Oburzenie z powodu przyjęcia tej ustawy wielokrotnie wyrażał w swoich kazaniach, w dobitny sposób krytykę zawarł również w mowie pogrzebowej upamiętniającej zmarłego w 1852 roku Daniela Webstera. Parker nie ukrywał swego szacunku dla Webstera, którego uważał za wybornego polityka. Jednak nawet tak wielki człowiek był w stanie, zdaniem filozofa, jednym działaniem zniweczyć dorobek całego życia. Przekonując ludzi do przyjęcia niemoralnego prawa, stał się niewolnikiem niewolnictwa⁴⁷⁶.

Kiedy w 1854 roku Anthony Burns został uznany przez sąd za zbiegłego niewolnika i podjęto decyzje o odesłaniu go do Wirginii, wśród przeciwników niewolnictwa podniosło się oburzenie. W poświęconym tej sprawie kazaniu Parker naszkicował obraz niesprawiedliwości dokonywanej na bezbronnym człowieku w imieniu prawa. Pokazywał stronniczość sądu sprzyjającego właścicielom niewolników. Opisował operację przekazania, która drogo kosztowała nowoangielskiego podatnika. Po raz kolejny oskarżył Webstera. Podsumowując relację, Parker stwierdził ze smutkiem, że „Daniel Webster jest pochowany na Marsfield, ale zza grobu nałożył kajdany Anthony’emu Burnswi. Zeszedł zimy proponowano, aby wystawić Danielowi Websterowi pomnik. Nie potrzebuje go. (...) Otrzymał swój pomnik w ostatni piątek”⁴⁷⁷.

Sprawa aresztowania Anthony’ego Burnsa poruszyła także Thoreau, który w eseju *Slavery in Massachusetts* wyraził swój pogląd dotyczący ustawy o zbiegłych niewolnikach. Opisując sytuację związaną ze sprawą Burnsa i wcześniejszą o trzy lata sprawą Simsa, Thoreau stwierdził z ironią: „Wiele powiedziano już o niewolnictwie w Ameryce, ale myślę, że wciąż nie zdajemy sobie sprawy, czym ono jest. Gdybym zaproponował Kongresowi, aby wyrabiać z ludzi kielbasę, niewątpliwie większość deputowanych śmiałaby się z mojej inicjatywy, a gdyby ktoś uwierzył, że mówię poważnie, pomyślałby, że proponuję coś o wiele gorszego niż Kongres kiedykolwiek uchwalił. Ale jeśli któryś z nich

⁴⁷⁵ Vide: R.W. Emerson, «Address to the Citizens...», s. 62–63.

⁴⁷⁶ T. Parker, *Daniel Webster*, w: idem, *An Anthology*, s. 241–248.

⁴⁷⁷ Idem, *Anthony Burns: The New Crime Against Humanity*, w: ibidem, s. 255.

będzie twierdził, że przerobić człowieka na kielbasę to rzecz o wiele gorsza niż uczynić go niewolnikiem, niż uchwalić ustawę o zbiegłych niewolnikach, oskarżę go o głupotę, o brak mocy intelektualnej, o czynienie rozróżnienia tam, gdzie nie ma różnicy. Jedna propozycja jest równie rozsądna, jak druga⁴⁷⁸. Ten sarkastyczny fragment wyraża rozgoryczenie Thoreau poziomem elit politycznych, które w imię błahych interesów gotowe są poświęcić najszlachetniejsze ideały.

Sprawa Burnsa czy brutalna napaść na senatora Charlesa Sumnera, znanego z antyniewolniczych wypowiedzi⁴⁷⁹, podgrzewały atmosferę, w której ewoluowały poglądy transcendentalistów. Emersonem wstrząsnął atak na Sumnera, którego darzył szacunkiem. W związku z tym wydarzeniem wyraził opinię, która pokazywała skalę jego zaangażowania po stronie abolicjonistów – napisał o Sumnerze, że „jest abolicjonistą; tak jakby każda istota ludzka przy zdrowych zmysłach nie była abolicjonistą albo nie wyznawała przekonania, że każdy człowiek powinien być wolny”⁴⁸⁰. Transcendentaliści jednak coraz bardziej tracili wiarę w możliwość pokojowego rozwiązania kwestii niewolnictwa.

John Brown – transcendentalny bohater. Postacią, której charakter i działania utwierdziły transcendentalistów w konieczności prowadzenia walki o zniesienie niewolnictwa był John Brown⁴⁸¹. Postać ta do dziś wzbudza wiele kontrowersji. Brown postrzegany jest przez niektórych jako bohater walczący ze złem uosabianym przez instytucję niewolnictwa. Inni widzą w nim kryminalistę, który dopuścił się makabrycznych zbrodni pod szlachetnym pretekstem⁴⁸².

Niezależnie od współczesnej oceny kapitana Johna Browna, jego osoba wywarła silny wpływ na transcendentalistów. Emerson, Thoreau i Parker mieli okazję go poznać. W styczniu 1857 Brown odwiedził bowiem Concord i spotkał się z Emersonem i Thoreau. Kilka dni później wygłosił odczyt w concordzkim liceum, entuzjastycznie przyjęty przez Emersona. Transcendentaliści widzieli w Brownie, jak zauważa Galman M. Ostrander, „transcendentalnego świętego”, człowieka oddanego jedynie ideom i postępującego w zgodzie z nimi. Dodaje również, że wygłaszając entuzjastyczne opinie o nim, nie byli

⁴⁷⁸ H.D. Thoreau, *Slavery in Massachusetts*, s. 337.

⁴⁷⁹ Charles Sumner, znany ze swoich stanowczych wypowiedzi popierających wolny status stanu Kansas, został w maju 1856 roku brutalnie pobity przez kongresmana z Południa – Prestona Brooksa.

⁴⁸⁰ R.W. Emerson, *Assault on Charles Sumner*, w: *Emerson's Antislavery...*, s. 109.

⁴⁸¹ Dla transcendentalistów szczególne znaczenie miała walka prowadzona przez Browna o wolny charakter stanu Kansas.

⁴⁸² Szerzej na temat działalności Browna w kontekście jego relacji z transcendentalistami vide: G.M. Ostrander, *Emerson, Thoreau, and John Brown*, „The Mississippi Valley Historical Review” 1963, March, Vol. 39, No. 4, s. 713–726. Autor wielokrotnie powraca do wątku oceny działań Browna w Kansas, a także próbuje zrekonstruować wiedzę transcendentalistów dotyczącą natury jego poczynąń.

oni świadomi prawdziwej natury działań Browna⁴⁸³. Dla nich liczył się człowiek, który ucieleśniał Emersonowską zasadę polegania na sobie.

Jak zauważa Ostrander, fascynacja transcendentalistów postacią Browna ujawniła się w esejach i mowach powstałych po nieudanym ataku na Harpers Ferry⁴⁸⁴. Emerson poświęcił Brownowi dwa wystąpienia: 18 listopada 1859 roku w Bostonie oraz 6 stycznia 1860 roku w Salem. Postać kapitana została też przywołana przez Emersona w eseju *Courage*.

W mowie z jesieni 1859 roku Emerson przedstawił Browna jako ucieleśnienie ideału bohatera. „Jest człowiekiem, który zdobędzie przyjaciół wszędzie tam, gdzie cenione są odwaga i uczciwość (...) – pisał – rzadkim rodzajem bohatera, zdeklarowanym idealistą”⁴⁸⁵. Dla concordzkiego filozofa Brown uosabiał idealne połączenie wiary purytanina z rewolucyjnym entuzjazmem, który doprowadził do narodzin wolnego państwa amerykańskiego. Moralna prostota i uwielbienie wolności, to dwie cechy znajdujące się, jego zdaniem, u podłoża działań Browna. „Wierzy – pisał o nim Emerson – w dwa akty prawne, w dwa narzędzia: w Prawo Najwyższe (*Golden Rule*) oraz w *Deklarację Niepodległości* (...); wyraził to w rozmowie, która się tu odbyła”⁴⁸⁶. Zdaniem filozofa bezkompromisowa postawa Browna wobec zła oraz podjęta przez niego walka zapewnią mu miejsce w historii i sympatię tych, którzy cenią ideały wolności i ludzkiej godności. Jak stwierdził Emerson: „Wydaje mi się, że społeczność Massachusetts solidaryzuje się z nim. Powiedziałem, że John Brown był idealistą. Wierzył w swoje idee tak mocno; urodził się, aby wcielić je w życie”⁴⁸⁷. Właśnie ta cecha charakteru była szczególnie podziwiana przez Emersona, który sam nie był w stanie zaangażować się z takim entuzjazmem w praktyczną realizację swojej filozofii.

W mowie z początku 1860 roku Emerson powtórzył znane już stwierdzenia dotyczące doskonałości charakteru Browna. Wskazał go jako przykład romantycznego charakteru, który nie ulega niskim pobudkom, tylko kieruje się ku ideałom. Nie można nie podziwiać człowieka, którego odwaga, bezinteresowność i miłość, pomogła mu przezwyciężyć strach i podjąć radykalne działania – stwierdzał Emerson. Żałował, że w społeczeństwie są wciąż ludzie gotowi potępiać walkę o szczytne idee, którzy za wszelką cenę dążą do utrzymania *status quo*⁴⁸⁸.

⁴⁸³ Ostrander ma tu na myśli wydarzenia z rejonu Pottawattomie, gdzie Brown wraz ze swoimi zwolennikami dopuścił się kilku morderstw na domniemanych właścicielach niewolników. Vide: J. Redpath, *The Public Life...*, s. 115–119. Transcendentaliści poznali prawdę o tych wydarzeniach dopiero po śmierci Browna.

⁴⁸⁴ Dnia 16 października 1859 roku kapitan John Brown i jego kilkunastoosobowy oddział dokonali ataku na skład amunicji w Harpers Ferry. Atak zakończył się niepowodzeniem. Po całonocnej walce oddział Browna poddał się. Kapitan został skazany na karę śmierci. Wyrok wykonano 2 grudnia 1859 roku.

⁴⁸⁵ R.W. Emerson, *Speech at a Meeting to Aid John Brown's Family. 18 November 1859*, w: *Emerson's Antislavery...*, s. 118.

⁴⁸⁶ Ibidem.

⁴⁸⁷ Ibidem, s. 119.

⁴⁸⁸ R.W. Emerson, *John Brown, 6 January 1860*, w: *Emerson's Antislavery...*, s. 121–124.

Postać i działania Johna Browna okazały się szczególnie inspirujące dla Thoreau. Kapitan i jego walka stały się przedmiotem esejów i publicznych wystąpień concordzkiego myśliciela⁴⁸⁹. Fascynację tę szczególnie widać w *A Plea for Captain John Brown*, w którym to esej Thoreau podjął się obrony bojownika z Kansas. Thoreau przedstawił Browna jako uosobienie ideału transcendentalisty i indywidualisty oraz żywą ilustrację idei sprzeciwu wobec złego państwa. Zdaniem Thoreau kapitan był człowiekiem zdolnym do osiągnięcia doskonałości moralnej, której większość Amerykanów nie będzie w stanie osiągnąć. Był obrońcą uciśnionych i prawa do wolności. Jego śmierć nie jest jego przegraną, twierdził Thoreau, przeciwnie – jest zwycięstwem. Przegranymi są zaś ci, którzy wysłali go na szafot. Oni staną się uosobieniem zła, natomiast Brown stanie się symbolem ludzkiego bohaterstwa, a przede wszystkim symbolem człowieczeństwa. „Wy, którzy udajecie, że kochacie Chrystusa ukrzyżowanego, rozważcie co chcecie uczynić temu, który ofiarował się być zbawcą czterech milionów ludzi”⁴⁹⁰ – apelował Thoreau.

Zdaniem filozofa krytycy Browna to ludzie poddający się społecznemu naciskowi. Dla nich bohaterska śmierć miałaby wartość jedynie pod warunkiem, że przyniosłaby wymierne korzyści. „Bez wątpienia możecie sprzedać na rynku kwartę mleka drożej niż kwartę krwi, ale to nie rynek, na którym można kupić krew bohaterów”⁴⁹¹ – stwierdził ironicznie Thoreau. Kończąc obronę Browna, filozof dodał, że przedmiotem jego przemowy nie jest ziemskie życie kapitana. W słowach Thoreau nie było nadziei, że jego wystąpienie może ocalić podsądnego – najważniejsze przecież jest życie wieczne. Śmierć Browna przyrównywał do śmierci Jezusa: „Jakieś tysiąc osiemset lat temu ukrzyżowano Chrystusa, dziś rano, tak się składa, powieszono kapitana Browna. Oto skrajne ogniwa łańcucha, które pozostają powiązane. Nie jest już naszym starym Brownem, ale świetlistym aniołem”⁴⁹². Thoreau uważał, że Brown musiał być świadom potencjalnych skutków swojego działania. Obrona kapitana, którego działania nie miały nic wspólnego z głoszoną przez Thoreau ideą obywatelskiego nieposłuszeństwa, pokazuje, jak bardzo zmienił się – pod wpływem walki z niewolnictwem – stosunek transcendentalistów do kwestii użycia przemocy.

⁴⁸⁹ Brownowi Thoreau poświęcił następujące eseje: *A Plea for Captain John Brown* oraz *The Martyrdom of John Brown*, w: idem, *Collected Essays and Poems*, s. 396–417 i 418–421 oraz *Ostatnie dni Johna Browna*, w: idem, *Życie bez zasad. Eseje*, s. 285–294, a także *After the Death of John Brown*, w: idem, *The Major Essays*, ed. R. Dillman, Albany–New York 2001, s. 110–112.

⁴⁹⁰ H.D. Thoreau, *A Plea for Captain...*, s. 415.

⁴⁹¹ Ibidem, s. 402.

⁴⁹² Ibidem, s. 416. Thoreau widząc śmierć Browna w kontekście śmierci Chrystusa podążał tokiem rozumowania skazanego. Brown, jak zauważa Lewis Hyde, dokonał podobnego porównania w napisanym przed egzekucją liście do rodziny: „Droga żono, dzieci, pamiętajcie, że Jezus z Nazaretu doświadczył najstraszliwszej śmierci, ukrzyżowany jako zbrodniarz” (cyt. za: L. Hyde, *Henry Thoreau, John Brown and the Problem of Prophetic Action*, „Raritan: a Quarterly Review” 2002, Fall, Vol. 22, No. 2, s. 139).

Znaczeniu śmierci kapitana dla społeczeństwa amerykańskiego poświęcony jest esej *Ostatnie dni Johna Browna*. Ten patetyczny tekst jest mową pogrzebową, w której Thoreau żegna wielką, jego zdaniem, postać. Człowieka, na którego długo czekała Ameryka. „Jakże samotną podróż odbyło jego poziomo ułożone ciało w chwilę po odcięciu od stryczka! Czytaliśmy, że równie szybko przejechało przez Filadelfię i w sobotę wieczorem dotarło do Nowego Jorku. Całkiem jak meteor przelatujący przez Unię z terytorium Południa w stronę Północy! Odkąd wagony zawiozły Browna w kierunku południowym żywego, jeszcze nie transportowały podobnego towaru. W dniu, kiedy przeniesiony został żywcem do nieba, słyszałem bezsprzecznie, że go powieszono, ale nie wiedziałem, co to oznacza; nie odczuwałem z tego powodu smutku, przez dzień czy dwa nie przyjmowałem do wiadomości, że nie żyje, wiele bowiem dni upłynie, a i tak w to nie uwierzę. Wydawało mi się, że ze wszystkich współczesnych mi ludzi tylko John Brown nie umarł. Nigdy teraz słysząc o człowieku nazwiskiem Brown – a zdarza mi się to dość często – nigdy teraz nie potrafię, słysząc o jakimś szczególnie odważnym i gorliwym człowieku, nie pomyśleć od razu o Johnie Brownie i o tym, jak by ów wytrzymał z nim porównanie. Spotykam go na każdej przechadzce. Jest bardziej żywy niż kiedykolwiek. Zyskał nieśmiertelność. Przebywa nie tylko w miasteczku North Elba czy w Kansas. Teraz już nie działa w ukryciu. Działa publicznie, w najjaśniejszym blasku światła, które płonie w tym kraju”⁴⁹³. Paradoksalnie, śmierć Browna umożliwiła zwiększenie siły oddziaływania jego czynów. Dzięki poniesionej ofierze stał się symbolem, wzorcem postępowania dla tych, którzy dzielili jego cele.

Działania Browna wspierał także Parker, który najbardziej zaangażował się we współpracę ze zwolennikami kapitana z Kansas. Jak pisze Commager: „przyczynił się do zapoczątkowania i finansowania Krucjaty w Kansas”⁴⁹⁴; (...) zachęcał niewolników do powstania – nawołujący do przemocy i rozlewu krwi uczeń Króla Pokoju”⁴⁹⁵. Parker był gotów, najwcześniej spośród transcendentalistów, zaakceptować przemoc jako metodę walki o zniesienie niewolnictwa. W liście do Francisa Jacksona z 1859 roku, stwierdzał, że nie wierzy, by bez rozlewu krwi udało się wyzwolić niewolników. Jego zdaniem działania kapitana Browna były tylko jednymi z wielu powstań, które wybuchają będą dopóki problem nie zostanie rozwiązany. „Ludzie tacy, jak kapitan Brown – pisał Parker – będą się wciąż pojawiać wśród białej ludności wolnych stanów. Będą starać się czynić *naturalną powinność* wobec swych czarnych ziomków – pomagać im w uzyskaniu wolności”⁴⁹⁶. Filozof wyrażał także nadzieję, że społeczeństwo amerykańskie będzie w stanie rozwiązać problem niewolnictwa jak najszybciej.

⁴⁹³ H.D. Thoreau, *Ostatnie dni...*, s. 293–294.

⁴⁹⁴ Parkerowi chodzi tu o prowadzoną przez Browna walkę z niewolnictwem w stanie Kansas.

⁴⁹⁵ H.S. Commager, *Theodore Parker*, Boston 1936, s. 199–200.

⁴⁹⁶ T. Parker, *John Brown and the Philosophy of Freedom*, w: idem, *An Anthology*, s. 261 [podkreślenie Parkera].

Stosunek transcendentalistów do Browna oraz obrona jego działań spowodowały zmianę retoryki związanej z ich działalnością abolicjonistyczną. Pisma poświęcone Brownowi stanowią wyraz radykalizacji poglądów transcendentalistów w odniesieniu do niewolnictwa. Ich język nacechowany jest emocjonalnym stosunkiem do omawianej kwestii. Pojawia się wrogość w stosunku do przeciwników. „Skąd biorą się abolicjoniści?” – pytał Emerson i odpowiadał: „Powołują ich do życia właściciele niewolników. Uczucie litości stanowi naturalną ochronę, daną nam przez prawo naturalne, aby ochronić ludzkość przed zniszczeniem przez dzikie pasje”⁴⁹⁷. Posiadaczem niewolników kierują dzikie instynkty, które mogą doprowadzić do niebezpiecznych skutków. Taka retoryka, która pojawia się w pismach transcendentalistów na początku lat pięćdziesiątych, apogeum osiąga właśnie w pismach poświęconych Brownowi.

Wojna secesyjna. Narastający konflikt pomiędzy Północą a Południem znalazł rozwiązanie podczas wojny secesyjnej⁴⁹⁸. Transcendentaliści, którzy obserwowali i uczestniczyli w walce o wyzwolenie niewolników, opowiedzieli się za jego rozstrzygnięciem przy użyciu przemocy. Wojna secesyjna oznaczała zerwanie z głoszonymi przez nich pacyfistycznymi poglądami. Przed jej wybuchem transcendentaliści wierzyli, że problemy Unii da się rozwiązać na drodze pokojowej, jednak wraz z rozwojem konfliktu ich opinia uległa zmianie.

Symptodem tych przewartościowań mogą być poglądy Parkera, w których dostrzec można niemal wojenną retorykę. W liście do Caroline C. Thayer stwierdził: „Owszem, nienawidzę instytucji niewolnictwa – nienawidzę jej jak mało czego na świecie; nienawidzę, bo jest sumą wszelkich łajdactw. Ale to nie zamyka sprawy. Nie chodzi o to, że nienawidzę niewolnictwa jako pojęcia – nienawidzę też konkretnego. Nienawidzę łowców niewolników, właścicieli niewolników, handlarzy niewolników. (...) Nienawidzę ich podobnie jak złodziei, morderców i piratów. Będę dążyć do tego, aby uwolnić świat od tej plagi tak szybko, jak się da”⁴⁹⁹. Parker coraz bardziej dostrzegał konieczność radykalnych działań mających na celu położenie kresu złu, jakim jest niewolnictwo. We wspomnianym wcześniej liście do Francisa Jacksona przewidywał wybuch krwawego konfliktu. Stwierdzał też, że każdy zniewolony ma prawo zabić tego, który pozbawia go naturalnego prawa do wolności. Ponadto obowiązkiem każdego wolnego człowieka jest pomóc niewolnikowi w odzyskaniu swobody. Wolność niewolników była, jego zdaniem, warta ceny pokoju. W mowie obronnej wygłoszonej kilka lat wcześniej podczas procesu o utrudnianie realizacji prawa o zbiegłych niewolnikach Parker napisał: „Słyszałem wiele razy okrzyki na cześć wolności; nie widziałem zbyt wielu czynów dla jej dobra. Pytam, czy stać nas zarówno na czyny, jak i na słowa? Cóż, panowie,

⁴⁹⁷ R.W. Emerson, *John Brown...*, s. 123.

⁴⁹⁸ Zwięzły szkic dziejów wojny secesyjnej vide: B.A. Weisberger, *Wojna secesyjna 1861–1865*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 3, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, s. 35–66.

⁴⁹⁹ *Theodore Parker to Caroline C. Thayer, October 15, 1859*, Parker Papers, cyt. za: M. Fellman, *Theodore Parker and the Abolitionist...*, s. 675.

tu wokół nas panuje pewna ustawa – prawo o niewolnictwie. Jest też inne prawo, do zastosowania w ostateczności; to prawo ma źródło w waszych dłoniach i ramionach, możecie użyć go, gdy uznacie za stosowne. Panowie, jestem duchownym i spokojnym człowiekiem; kocham pokój. Ale istnieją zarówno sposoby, jak i cele. Celem jest wolność, a pokój czasem nie jest środkiem do jej osiągnięcia”⁵⁰⁰. Można zaryzykować stwierdzenie, że już wtedy Parker pozbył się złudzeń, co do możliwości pokojowego rozwiązania konfliktu.

Przekonania Parkera, choć z mniejszym entuzjazmem, podzielał Emerson. W piśmie poświęconym atakowi na senatora Sumnera pisał: „Nie widzę możliwości, aby barbarzyńska społeczność i cywilizowana społeczność tworzyły jedno państwo. Myślę, że musimy zrezygnować albo z niewolnictwa, albo z wolności”⁵⁰¹. Transcendentaliści dostrzegali, że utrzymywanie jedności Unii za wszelką cenę może nie mieć dłużej sensu. Zaczęli zadawać sobie pytanie, czy rozłam nie będzie lepszym rozwiązaniem. W *Kansas Relief Meeting* Emerson pisał: „Wśród powszechnych frazesów język utracił swoje znaczenie. *Rząd przedstawicielski* nie jest naprawdę przedstawicielem; *Unia* to spisek przeciwko północnym stanom, za który mają zaszczyt płacić; *przyłączenie Kuby i Ameryki Środkowej* do niewolniczego targowiska stanowi *poszerzenie strefy wolności*. *Manifest Destiny*, *Demokracja*, *Wolność*, piękne nazwy dla niegodziwych spraw”⁵⁰². Przekonanie o złej woli Południa i jego chęci dominacji staowało się na Północy coraz powszechniejszym sposobem myślenia, zwiastującym możliwość rozłamu.

Wojna secesyjna oznaczała dla Emersona możliwość ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii niewolnictwa. Wierzył, że w jej wyniku Stany Zjednoczone staną się krainą wolności. W *Dzienniku* zanotował: „W moich oczach podstawową korzyścią tej wojny jest to, iż przyniosła korzystny moment na wycięcie z naszego ciała wrzodu niewolnictwa. Oby ta wojna wraz z jej klęskami trwała, dopóki nie dokona się ten zabieg”⁵⁰³. Filozof wierzył, że Północ przyniesie wyzwolenie wszystkim obywatelom Południa, niezależnie od koloru skóry.

Ponadto wojna secesyjna mogła stanowić moment oczyszczenia Ameryki z grzechu, jakim było utrzymywanie niewolnictwa. Jak zauważa Robert C. Albrecht, transcendentaliści mieli tendencję do postrzegania wojny w kategoriach religijnych. Stanowiła ona odkupienie, stwarzała nadzieję na możliwość zbawienia społeczeństwa amerykańskiego. „Dla transcendentalistów wojna secesyjna – pisze Albrecht – nie była sekwencją toczonych przez armie bitew o Unię, o niewolników, teorię ekonomiczną czy konstytucję. Była to walka o religijny znaczeniu i wadze”⁵⁰⁴. Żołnierze walczyli w niej o zbawienie własnych dusz, ale także o zbawienie narodu amerykańskiego.

⁵⁰⁰ T. Parker, *The Trial of Theodore Parker...*, cyt. za: ibidem, s. 672.

⁵⁰¹ R.W. Emerson, *Assault on Charles Sumner*, s. 107.

⁵⁰² Idem, *Kansas Relief Meeting*, s. 113–114 [podkreślenia Emersona].

⁵⁰³ Idem, *Journals*, cyt. za: R. McQuiston, *The Relation of Ralph Waldo Emerson...*, s. 50.

⁵⁰⁴ R.C. Albrecht, *Theological Response to the Civil War*, w: *American Transcendentalism. An Anthology...*, s. 219.

Niepokój Emersona budziło jednak odwrócenie emancypacji niewolników⁵⁰⁵. Jego zdaniem opóźnianie wyzwolenia niewolników mogło mieć negatywny wpływ na rozstrzygnięcie konfliktu. Opieszałość Lincolna w podjęciu decyzji w tej sprawie zdawała się potwierdzać obawy Emersona co do jego osoby. Kiedy wreszcie ogłoszono *Emancipation Proclamation*, concordzki myśliciel nie krył zadowolenia. Oznaczało to zrealizowanie celu, który w jego przekonaniu był najważniejszym celem konfliktu.

Entuzjazm Emersona i jego poparcie wobec zastosowania rozwiązania siłowego nie oznaczały, że nie dostrzegał on negatywnych konsekwencji wojny. Był świadom ofiar, jakie musiało ponieść amerykańskie społeczeństwo. Jednak moment dziejowy uzasadniał konieczność prowadzenia walki. Dzięki niemu społeczeństwo amerykańskie mogło osiągnąć wyższy stopień moralności. Wojna oznaczała, jak zauważa Leonard Neufeldt, możliwość moralnej i intelektualnej odnowy społeczeństwa⁵⁰⁶. W tym sensie była czymś więcej niż tylko osiągnięciem konkretnych celów politycznych. Stanowiła początek pełniejszej realizacji wartości drogich amerykańskiemu społeczeństwu.

Problem niewolnictwa i zaangażowanie się amerykańskich transcendentalistów w jego rozwiązanie wiązały się ze zmianą ich sposobu działania. Był to czas zerwania z biernym ocenianiem rzeczywistości na rzecz działania: od wygłaszania odczytów, poprzez przewożenie niewolników do Kanady, aż po udział w zbrojnych próbach ich wyswobodzenia.

Przyłączenie się do tych działań dało transcendentalistom możliwość wcielenia w życie głoszonych ideałów. Od początku bowiem popierali ruch na rzecz emancypacji ludności murzyńskiej, co było wynikiem ich wiary w to, że każdy człowiek jest wolny oraz ma prawo do szczęścia i samorealizacji. Kolor skóry nie powinien ograniczać jednostki ludzkiej, gdyż nie przesądza on o ludzkich możliwościach.

Kobiety

Zainteresowanie transcendentalistów budziła sytuacja kobiet w społeczeństwie amerykańskim połowy dziewiętnastego wieku. Okres ich wzmożonej działalności to także czas narodzin ruchu dążącego do emancypacji kobiet. Transcendentaliści zdecydowali się zabrać głos w tej sprawie. Elementem, który przyczynił się do podjęcia przez nich tego tematu, była niewątpliwie aktywność kobiet wewnątrz ruchu transcendentalnego. Postacią najczęściej przywoływaną w tym kontekście jest Margaret Fuller, uznawana za jedną z pierwszych amerykańskich feministek. W pracy *Woman in the Nineteenth*

⁵⁰⁵ Proklamacja o zniesieniu niewolnictwa ujrzała światło dzienne dopiero 1 stycznia 1863 roku. Traktowanie kwestii zniesienia niewolnictwa jako sprawy drugorzędnej wobec ratowania Unii naraziło Lincolna na gwałtowną krytykę ze strony środowisk abolicjonistycznych.

⁵⁰⁶ Vide: L. Neufeldt, *Emerson and the Civil War*, „Journal of English and German Philosophy” 1972, Vol. 71, No. 4, s. 510–511.

Century przedstawiła ona kompleksową analizę sytuacji kobiet w społeczeństwie amerykańskim wraz z postulatami jej zmiany.

Także Ralph Waldo Emerson i Theodore Parker zajmowali się problemem praw kobiet. Stał on się tematem ich wystąpień i esejów. Rozpatrywali go na wielu płaszczyznach, dostrzegając konieczność zmiany statusu kobiet w społeczeństwie amerykańskim. Uważali, że zwiększenie ich niezależności może mieć pozytywny wpływ na niemal wszystkie sfery życia wspólnoty. Widzieli zalety płynące z emancypacji kobiet, choć byli również świadomi niebezpieczeństw, jakie niósł ze sobą ten proces.

Emancypacja kobiet. Transcendentaliści, analizując sytuację kobiet w społeczeństwie amerykańskim, odwoływali się do swojej koncepcji człowieka. Zakładała ona, że jednostka ludzka – niezależnie od płci czy rasy – ma w sobie pierwiastek boski. Stąd też wynikało przekonanie transcendentalistów o równym statusie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Ich zdaniem każdy człowiek był w stanie kierować się w życiu zasadą polegania na sobie, co umożliwiałoby mu samorealizację. Przeszkodą mogło stać się społeczeństwo oraz struktura społeczna, ograniczające ludzki potencjał.

Sytuacja kobiet w społeczeństwie amerykańskim była determinowana przez reguły społeczne, które nie uwzględniały ich możliwości i prawa do samorealizacji. Rola kobiety, wedle tych zasad, powinna zostać ograniczona do funkcji opiekunki ogniska domowego. Nie przewidywano jej udziału w życiu społecznym czy politycznym, całkowicie zdominowanym przez mężczyzn. Budziło to sprzeciw transcendentalistów, szukających możliwości zaspokojenia potrzeby rozwoju każdej jednostki.

Podstawowe zarzuty dotyczące ograniczenia roli kobiet w życiu społecznym, jakie sformułowali transcendentaliści, z dzisiejszego punktu widzenia mogą wydawać się umiarkowane, jednak w dziewiętnastym wieku należały one do kategorii rewolucyjnych. Transcendentaliści nie ograniczali się jedynie do krytyki dotychczasowej sytuacji kobiet. Proponowali konkretne rozwiązania, sprzyjające ich emancypacji.

Jak zauważa Ann Douglas, sytuacja kobiet była dla Margaret Fuller jednym z przejawów budowania amerykańskiej wyższości na upośledzeniu różnych klas społecznych. Zaliczała do nich imigrantów, ludność murzyńską, Indian i przede wszystkim kobiety⁵⁰⁷. Zniewolenie kobiet przez społeczeństwo amerykańskie, ograniczenie im dostępu do udziału w życiu zawodowym i politycznym, było przedmiotem krytyki wyrażonej w książce *Woman in the Nineteenth Century*. Zdaniem Fuller taka dyskryminacja nie powinna w ogóle istnieć: „Mówiąc «Człowiek» mam na myśli zarówno mężczyznę, jak i kobietę, bowiem stanowią oni dwa oblicza tego samego pojęcia”⁵⁰⁸. Płeć nie powinna decydować o statusie społecznym.

⁵⁰⁷ A. Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York 1988, s. 279–280.

⁵⁰⁸ M. Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, w: idem, *The Portable*, ed. M. Kelley, [s.l.] 1994, s. 229.

Fuller nie zaprzecza, że pomiędzy przedstawicielami obu płci istnieją różnice. Co więcej, jej zdaniem są one potrzebne. Przeciwnieństwa są bowiem tylko wyrazem dwóch oblicz natury ludzkiej. Nie oznacza to jednak, że kobiety i mężczyźni mają inną naturę. Emerson, uzasadniając podobne stwierdzenie, powołuje się na Platona, który stwierdził, że zdolności kobiet są takie same jak mężczyzn, tylko występują w mniejszym nasileniu⁵⁰⁹. Niestety, jego zdaniem, tradycja ludzkiego myślenia nie poszła szlakiem wyznaczonym przez greckiego idealistę. Kobieta postrzegana była nie jako istota mogąca samodzielnie myśleć, lecz jako uzupełnienie mężczyzny. Takie rozumienie doprowadziło do ograniczania możliwości kobiety jedynie do roli żony, opiekunki domu, uzależnionej w najważniejszych decyzjach od mężczyzny.

Transcendentaliści polemizowali z tradycyjnym pojmowaniem roli kobiety. Pomimo tego, że dostrzegali większy sentymentalizm kobiet, nie uważali, iż ogranicza on możliwość ich samorealizacji. Przeciwnie, dla romantyków, jakimi niewątpliwie byli transcendentaliści, uczucia i intuicja – ich zdaniem lepiej wykształcone u kobiet – stanowiły wartościowe źródło poznania prawd. Stąd wynikało też, że kobiety nie są w żadnym stopniu upośledzone w zdolnościach do samodzielnego kierowania swoim życiem.

Jednak kultura i społeczeństwo dziewiętnastowiecznej Ameryki nie sprzyjały realizacji możliwości tkwiących w kobiecie. „W obecnym stanie stosunków społecznych kobieta nie posiada; jest własnością. Jest zależna, z wyjątkiem chwil największego zagrożenia czy konfliktu moralnego, kiedy to każdy jest sam na łasce i niełasce wrogich pierwiastków, albowiem Nieskończony życzył sobie, aby na wszystkich umysłowych i psychologicznych zakrętach życia każda dusza stawiała przed Nim sama, bez pośredników”⁵¹⁰. Nakazy społeczeństwa zmuszają je do uznania zasad zdominowanej przez mężczyzn wspólnoty. Jednak, jak sugeruje Sophia Ripley, kobieta dzięki możliwości samodzielnego udziału w boskości jest wolna, niezależnie od tego, jakie ograniczenia się na nią nakłada. Możliwość kontaktu z Absolutem to pierwszy krok do pełnej swobody i życia zgodnego z zasadą polegania na sobie.

W *Woman in the Nineteenth Century* Miranda, fikcyjna interlokutorka narratora, zapytana, czy wobec niej mężczyźni próbowali okazywać wyższość nadaną im przez kulturę, stwierdza: „Nie! Albowiem wcześniej miałam możliwość stać się osobą polegającą na sobie. I gdyby wszystkie kobiety mogły być równie pewne co do natury własnych pragnień, jak ja byłam, wynik byłby dla nich ten sam. Są jednak tak obciążone nakazami swych opiekunów, przekonanymi, że nie ma u kobiety nic bardziej wstrętnego jak oryginalność myśli, że w efekcie ich umysły są tak długo targane wątpliwościami, aż utracą szansę na ustalenie uczciwych, wolnych relacji. Trudność zasadza się w przeprowadzeniu kobiet do takiego punktu, poza którym w naturalny sposób rozwina

⁵⁰⁹ Vide: R.W. Emerson, *Address at the Woman's Rights Convention*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 616.

⁵¹⁰ S. Ripley, *Woman*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 315.

szacunek do siebie i samodzielność”⁵¹¹. Kobiety muszą zdecydować się na samookreślenie i nie rezygnować z niego pod wpływem społecznych oczekiwań. Taka postawa może przynieść im niezależność oraz realizację przynależnych praw. Jest to jednak zadanie niezwykle trudne, na które wiele kobiet nie jest w stanie się zdecydować.

Kobiety, które przewyciężyły obawę przed gniewem społeczeństwa, dowiodły zbawionego wpływu takiego postępowania. „Tu i ówdzie w historii świata były kobiety, które odrzuciły wymogi swej pozycji i pozostawiły ślad w dziejach. Niektóre, o niedoskonałej świadomości etycznej, kierowały się tylko siłą woli; inne były inspirowane do szlachetnych czynów przez święte cele. Te przypadki nie są na tyle rzadkie, aby mogły stanowić tylko *lusus naturae*. Dowodzą, że rozważa i siła skupienia, które stanowią o istocie mężczyzny, istnieją u kobiet i potrzebują jedynie bardziej otwartej kultury”⁵¹². Wśród kobiet, którym udało się pokazać siłę i niezależność, wymieniana między innymi: Emilię Plater, Abby Kelley i Manon Roland⁵¹³. Mary Kelley w przedmowie do wydania dzieł Fuller zauważa, że wspomniane powyżej kobiety udowodniły możliwość koegzystencji męskich i kobiecych cech charakteru w jednej istocie ludzkiej⁵¹⁴. Przykłady te miały również uzmysłowić to, że kobieta nie jest jedynie zbiorem emocji, ale także istotą kierującą się intelektem. Fuller próbowała pokazać, że kobieta łączy w sobie zdolność do poznania intuicyjnego i rozumowego, jest zatem zdolna do odważnego działania.

O zdolności kobiet do samodzielnego działania i ich równości w stosunku do mężczyzn byli przekonani wszyscy transcendentaliści. Theodore Parker zdecydowanie stwierdził, że „kobieta ma tę samą ludzką naturę, co mężczyzna i, oczywiście, te same ludzkie prawa. W swej słuszności jej naturalne prawo nie zależy od jej cielesnej czy też duchowej zdolności do jego potwierdzenia i utrzymania – od silnego ramienia lub tęgiego umysłu; wynika wyłącznie z samej ludzkiej natury, którą Bóg umiejscowił w jednakowy sposób w najdrobniejszej kobiecie, co w najbardziej postawnym mocarzu”⁵¹⁵. Jego zdaniem kobieta nie musiała udowadniać swojej równości. Została ona bowiem zapisana w porządku stworzenia i nic nie jest w stanie tego zmienić. W związku z tym kobiecie powinny przysługiwać te same co mężczyznom prawa w życiu społecznym.

Dwie kwestie były zgodnie podkreślane przez przedstawicieli amerykańskiego transcendentalizmu. Pierwszą z nich było prawo kobiety do wyboru zawodu, w którym chciałyby się realizować. Drugą kwestią, o fundamentalnym znaczeniu, był postulat transcendentalistów, by kobietom przyznać pełnię praw obywatelskich.

⁵¹¹ M. Fuller, *Woman in the Nineteenth...*, s. 245–246.

⁵¹² E.P. Peabody, [Woman], from «*The Conversations of Margaret Fuller*», w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 284.

⁵¹³ Abby Kelley – radykalna abolicjonistka; Manon Roland – francuska rewolucjonistka.

⁵¹⁴ M. Kelley, *Introduction*, w: M. Fuller, *The Portable*, ed. M. Kelley, [s.l.] 1994, s. xxvii.

⁵¹⁵ T. Parker, *A Sermon of the Public Function of Women, Preached at the Music Hall, March 27, 1853*, w: *Transcendentalism. A Reader*, s. 574.

„Jeżeli kobieta jest istotą ludzką – pisał Theodore Parker – posiada też naturę człowieka; zatem posiada też wszelkie prawa człowieka; wreszcie ma wypełniać obowiązki człowieka. Natura to zdolność do posiadania, wykorzystywania i radowania się każdą ludzką umiejętnością. Prawa stanowią zezwolenie na czerpanie radości, rozwijanie i korzystanie z tych umiejętności. Obowiązki każą kobiecie stosować prawo i przekuć ludzką naturę w historię ludzkości. (...) Kobieta ma tę samą ludzką naturę, co mężczyzna, te same ludzkie prawa – do życia, wolności i dążenia do szczęścia – oraz te same ludzkie obowiązki – wszystko to równie niezbywalne, jak w przypadku mężczyzny”⁵¹⁶. Jeśli zatem kobieta ma taką samą naturę jak mężczyzna, takie same obowiązki oraz prawa, nie należy, zdaniem Parkera, ograniczać jej możliwości w sferze zatrudniania.

Najlepiej postrzeganym przez społeczeństwo zajęciem dla kobiety była opieka nad ogniskiem domowym. Jeśli znajdowała ona satysfakcję w pełnieniu tej funkcji, to zdaniem Parkera nie było konieczności ingerowania w ten stan. Istnieje jednak również grupa kobiet, których nie zadowoli jedynie bycie dobrą żoną. Są wśród nich także takie, które wolą w ogóle nie wstępować w związek małżeński. Poza tym wiele kobiet pragnie realizować się, spełniając inne funkcje poza tymi, których oczekuje od nich społeczeństwo. Czy należy zatem ograniczać im możliwość podejmowania prac, które odbiegają od przyjętego standardu?

Fuller, Parker i Emerson opowiadają się jednoznacznie za wolnością podejmowania zatrudnienia przez kobiety. „Niechby były kapitanami żeglugi, jeśli taka ich wola” – pisała Margaret Fuller w *Woman in the Nineteenth Century*⁵¹⁷. To często cytowane zdanie stanowi jedno z kluczowych stwierdzeń umożliwiających zrozumienie stanowiska pisarki. Wyrażone jest w nim oczekiwanie, że bariery powstrzymujące kobiety przed podejmowaniem zajęć uznawanych za „niekobiece” zostaną zniesione. Nic więcej nie jest potrzebne. Wystarczy tylko stworzyć im możliwości, a one same zdecydują, jak z nich skorzystać. „Niech rozmyślają – postulowała Fuller – niechże działają, aż pojmą, czego im trzeba”⁵¹⁸. Wierzyła ona w to, że kobiety odkryją swoje potrzeby i będą w stanie się realizować.

Podobnie rozumował Parker, choć jego poglądy dotyczące zatrudnienia kobiet nacechowane są większym konserwatyzmem. Prace wykonywane przez panie powinny mieć jednak delikatniejszy charakter⁵¹⁹. Filozof stwierdzał, że kobiety, które chcą realizować się w innych rolach niż żony i gospodyni domowej, powinny mieć do tego prawo. W kazaniu wyliczał wiele zawodów, które kobiety mogłyby wykonywać we współczesnej mu Ameryce, na przykład nauczycielki czy pielęgniarki⁵²⁰. Nie widział także przeszkód, by kobiety

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ M. Fuller, *Woman in the Nineteenth...*, s. 329.

⁵¹⁸ Ibidem, s. 328.

⁵¹⁹ Vide: T. Parker, *A Sermon of the Public Function...*, s. 573.

⁵²⁰ Ibidem, s. 570–573.

kierowały przedsiębiorstwami, co miałoby, jego zdaniem, pozytywny wpływ na poprawę warunków pracy. Oczekiwał także, że za tę samą pracę kobiety będą wynagradzane tak samo jak mężczyźni.

Tym, co mogło wzbudzać poważne zastrzeżenia współczesnych Parkera, było jego stwierdzenie, że kobiety mogą pełnić funkcje duchowne. Rok przed wygłoszeniem kazania o społecznej roli kobiet Parker przedstawił swoim wiernym pierwszego pastora kobietę. Jego zdaniem włączenie kobiet w życie Kościoła w tej roli mogło mieć jedynie pozytywny charakter. „Gdyby pytano kobiety o zdanie – pisał – teologia byłaby dziś, jak sądzę, w o wiele lepszym stanie. Nie sądzę, aby jakakolwiek kobieta miała kiedyś głosić potępienie nowo narodzonych dzieci; a «piekło wybrukowane czaszkami najdrobniejszych dzieciąt» byłoby wciąż nieodkrytą krainą na mapie teologii. Natomiast bezżenny mnich, naznaczony Bożym przekleństwem, nie posiadający potomka, ni żony, ni siostry, oblewający się rumieńcem na wspomnienie matki, mógł z powodzeniem to wyśnić – odebrał bowiem odpowiednie nauki”⁵²¹. Dzięki udziałowi kobiet w interpretacji Pisma oraz nauczaniu wiernych można by uczynić wiarę bliższą człowiekowi.

Naturalną konsekwencją dążenia transcendentalistów do emancypacji kobiet w sferze zawodowej były poglądy dotyczące politycznej roli amerykańskich kobiet. Transcendentaliści nie zgadzali się z ograniczeniem ich praw politycznych. Wykluczenie kobiet z demokratycznych struktur nie było, ich zdaniem, pożyteczne dla wspólnoty. Udział kobiet mógł mieć znaczący wpływ na poprawę standardów życia politycznego. W *Address at the Woman's Rights Convention* Ralph Waldo Emerson stwierdził: „Oto remedium, którego nam dziś trzeba. Ona uszlachetni wybory, tak jak łagodzi oblicza marynarzy, uczniów, górników. Albowiem dziś musicie budować szlachetne domostwa odpowiednie dla Państwa”⁵²². Dzięki udziałowi kobiet w życiu politycznym jego jakość ulegnie poprawie, tak jak wszelkie dziedziny życia, na które mają one wpływ.

Prawa polityczne przysługują kobiecie z racji bycia człowiekiem. „Z natury – stwierdzał Theodore Parker – kobieta posiada takie same Prawa Polityczne, jak mężczyzna; prawo do głosowania, do sprawowania funkcji publicznych, do ustanawiania i wykonywania prawa”⁵²³. Społeczeństwo nie ma prawa czynić jej przeszkód w tej mierze. Parker nie zgadzał się z tymi, którzy twierdzili, że kobieta nie jest zdolna pojąć skomplikowanego mechanizmu funkcjonowania państwa. „Wiem, że mężczyźni twierdzą, jakoby kobieta nie była w stanie zarządzać wielkimi sprawami narodu. Cóż, zarządzanie to gospodarka polityczna – utrzymywanie narodowego gospodarstwa domowego. Czyżby którakolwiek z porządnych kobiet prowadziła dom równie źle, jak zarządzane są Stany Zjednoczone? Z ich łapownictwem, korupcją i tyloma sporami w wewnętrznych urzędach?”⁵²⁴. Przeciwnie, kobiety są lepszymi gospoda-

⁵²¹ Ibidem, s. 578.

⁵²² R.W. Emerson, *Address at the Woman's...*, s. 616.

⁵²³ T. Parker, *A Sermon of the Public Function...*, s. 579.

⁵²⁴ Ibidem, s. 580.

rzami niż mężczyźni. Porównanie rządzenia państwem do zarządzania gospodarstwem domowym pozwala Parkerowi pokazać jego oczekiwania wobec dobrych władz państwowych. Jednocześnie wyraźnie wskazuje jego stosunek do dotychczasowych opiekunów narodowego gospodarstwa.

Przykładem zaangażowania kobiet w sprawy państwa może być ich udział w ruchu abolicjonistycznym. Niemal wszystkie kobiety ze środowiska amerykańskich transcendentalistów działały na rzecz zniesienia niewolnictwa. Emerson zdecydował się zaangażować w działalność abolicjonistyczną dzięki namowom żony Lidian. Nieprzypadkowo jedną z modelowych kobiet pojawiających się w *Woman in the Nineteenth Century* jest Abby Kelley, radykalna abolicjonistka. Kobiety wnoszą do życia politycznego element uczuciowy. Dla mężczyzn życie polityczne jest jedynie grą intelektu, dla kobiet zespoleniem obu tych czynników⁵²⁵.

Transcendentaliści, popierając udział kobiet w życiu politycznym, mieli jednak wątpliwości, czy będą nim zainteresowane same kobiety. „Wątpię – pisał Parker – czy, ogólnie rzecz biorąc, kobiety będą kiedykolwiek równie zainteresowane polityką, co mężczyźni, albo będą czerpały z niej trwałą satysfakcję. Ale odpowiedź należy do samych kobiet, nie do mężczyzn”⁵²⁶. Podobnie rozumował Emerson pisząc: „Nie sądzę, aby było póki co widać, czy kobiety pragną równego udziału w sprawach publicznych. Ale to one mają o tym zadecydować, nie my. Niech prawo zostanie oczyszczone z wszelkiej barbarzyńskiej pozostałości, z każdej barbarzyńskiej przeszkody stawianej kobietom. Niech kobiety korzystają w równej części z publicznych nakładów na edukację. Niech uczęszczają do szkoły, z równą swobodą, z jaką chodzą do kościoła. Niech posiadają i rozporządzają własnością jak mężczyźni. I za parę lat okaże się czy pragną wpływu na prawodawstwo, które ich dotyczy. Odmówić im głosu, oznacza zrezygnować także z pobierania od nich podatku, zgodnie z naszą anglosaską zasadą: nie ma opodatkowania bez reprezentacji”⁵²⁷. Obaj myśliciele są zatem zgodni, że decyzja należy do samych kobiet. Nawet jeśli nie zainicjują uczestniczyć w życiu politycznym natychmiast, to już teraz warto stworzyć im taką możliwość. Emerson podzielał przekonanie Margaret Fuller o konieczności zniesienia barier ograniczających kobiety.

Niezwykle istotny jest sposób, w jaki Emerson uzasadnił konieczność udziału kobiet w tworzeniu prawa, które ma wpływ na ich życie. Odwołał się on do hasła z okresu rewolucji amerykańskiej, podnoszonego przeciw koronie brytyjskiej. Jeśli chcemy, by kobiety płaciły podatki, to należy im się także prawo do reprezentacji. Takie przeświadczenie jest przecież fundamentem, na którym opiera się państwo i społeczeństwo amerykańskie.

Nie należy wprowadzić przecenia oddziaływania myśli amerykańskich transcendentalistów na ruch na rzecz emancypacji kobiet, jednak najczęściej

⁵²⁵ Vide: M. Fuller, *Woman in the Nineteenth...*, s. 290–291.

⁵²⁶ T. Parker, *A Sermon of the Public Function...*, s. 581.

⁵²⁷ R.W. Emerson, *Address at the Woman's...*, s. 625.

w tym kontekście przywoływana postać Fuller weszła na stałe do kanonu myśli feministycznej. Amerykańscy transcendentaliści posługiwali się argumentami, do których odwoływano się długo po wygaśnięciu tego prądu intelektualnego.

Rodzina. Poglądy transcendentalistów dotyczące sytuacji kobiet w społeczeństwie znalazły oddźwięk w ich rozważaniach na temat rodziny i roli w niej kobiet. Transcendentaliści nie uniknęli odpowiedzi na pytanie o model relacji pomiędzy członkami rodziny. W ich myśleniu pojawił się także problem definicji rodziny. Czy rodzina to tylko ludzie powiązani ze sobą więzami krwi, czy szersza wspólnota, społeczność rodzinna, jaką miała stać się kierowana przez Amosa Bronsona Alcott i Charlesa Lane'a wspólnota Fruitlands? O to, czy w skład rodziny wchodzi także służba i najbliżsi przyjaciele pytał Emerson, planując drobne eksperymenty we własnym gospodarstwie domowym.

Ann C. Rose uważa, że zmiany w sposobie patrzenia na społeczną funkcję kobiety, stanowiące ważny element myśli amerykańskich transcendentalistów, nie przełożyły się na ich wizję rodziny. Jak pisze: „Te same okoliczności, które przyniosły reformę transcendentalnych rodzin gwarantowały trwanie fundamentalistycznego konserwatyzmu”⁵²⁸. Rose twierdzi, że wraz z osiągnięciem przez członków ruchu stabilizacji życiowej rodzina stała się dla nich ważniejszą wartością. Koniecznym jest postawienie pytania, jak indywidualistyczna filozofia transcendentalistów wpłynęła na ich poglądy dotyczące życia rodzinnego⁵²⁹. Czy małżeństwo dwóch niezależnych jednostek miało szansę realizacji?

Emerson udzielił odpowiedzi na powyższe pytania w eseju *Love*, w którym zdefiniował małżeństwo jako szkołę wzajemnego zrozumienia pomiędzy małżonkami. Ponadto małżeństwo stanowi także połączenie dwóch wzajemnie uzupełniających się części. „Małżeństwo jednoczy rozdzielone połówki owocu i łączy uzupełniające się osobowości. Mężczyzna reprezentuje intelekt, którego celem jest prawda, zaś kobieta miłość, której celem jest dobro. Mężczyzna kocha rzeczywistość, kobieta – reguły, mężczyzna – moc, kobieta – wdzięk. Mężczyzna wychodzi ku światu, pracuje i zdobywa dobra. Kobieta zostaje w domu, aby troszczyć się o jego piękno”⁵³⁰. Małżeństwo widziane oczami Emersona jawi się jako związek wzajemnie dopełniających się dusz, z których każda odpowiedzialna jest za określoną sferę działania. Podział obowiązków prezentuje się dość tradycyjnie.

Jednak w poglądach Emersona dotyczących instytucji małżeństwa musiała zajść ewolucja. Lidian Emerson, druga żona concordzkiego filozofa, nie była w stanie zadowolić się rolą gospodyni domowej. Była kobietą o szerokich zainteresowaniach filozoficznych i społecznych. Poza wypełnianiem tradycyjnej,

⁵²⁸ A.C. Rose, *Transcendentalism as a Social Movement...*, s. 163.

⁵²⁹ Rozważania te nie dotyczą Henry'ego Davida Thoreau, który jako jedyny spośród głównych przedstawicieli amerykańskiego transcendentalizmu nie założył rodziny.

⁵³⁰ R.W. Emerson, *Love*, w: idem, *The Early Lectures Essays*, Vol. 3, ed. S.E. Whicher, R.E. Spiller, W.E. Williams, Cambridge, Mass. 1966–1972, s. 62.

kobiecej roli, chętnie angażowała się w działalność społeczną. Nie stroniła od dyskusji filozoficznych i politycznych.

Profesja Emersona, jak zauważa Rose, także wymuszała zmianę w tradycyjnym modelu rodziny. Praca filozofa powodowała, że spędzał on więcej czasu w domu. Dzięki temu Emerson mógł angażować się w typowo domowe zajęcia. Kiedy jednak potrzebował samotności koniecznej do pracy pisarskiej, rezerwował sobie szeroki zakres autonomii od bieżących obowiązków. Zresztą Emerson nie był niestety w stanie poradzić sobie z prostą opieką nad domostwem⁵³¹. Wszelkie próby jego większego zaangażowania się w prace domowe kończyły się niepowodzeniem.

Zaangażowanie transcendentalistów we wspólnotach gospodarczych zainspirowało Emersona do przeprowadzenia serii eksperymentów, które miały na celu zreformowanie jego domostwa. W liście do Ripley'ów pisał: „podstawowe elementy, o które chcę ulepszyć moje życie gospodarskie, to wyrobienie sobie nawyku systematycznej pracy fizycznej oraz (...) poprawa warunków lub też zniesienie w moim domu pracy służebnej”⁵³². Pierwsza reforma to odpowiedź na popularne hasła o konieczności połączenia pracy fizycznej z pracą umysłową. Niestety pomimo wysiłków i pewnych osiągnięć w pracy w ogrodzie, Emerson nie przejawiał większych zdolności manualnych, co zmusiło go do ograniczenia zakresu tej reformy.

Bardziej doniosły charakter miała druga z reform, której celem było zniesienie służby najemnej. W pierwszej połowie dziewiętnastego wieku istnienie takiej służby zajmującej się domostwem, niezwiązanej z rodziną, stało się czymś powszechnym. Nie miała ona już quasi-rodzinnego charakteru jak w okresie kolonialnym, co było związane ze wzrostem mobilności społecznej oraz tendencją do „prywatyzacji usług”⁵³³. Barbara Ryan stwierdza, że w domu tak dużym i gościnnym jak dom Emersona, służba była niezbędna. Filozof pragnął jednak nadać służbie najemnej bardziej rodzinny charakter. Uważał także, że płatna służba jest swoistą formą niewolnictwa, akceptowalną tam, gdzie niewolnictwo w południowym stylu było nie do przyjęcia.

W liście do swojego brata Williama z wiosny 1841 roku Emerson opisywał przebieg eksperymentu: „Wiesz, Lidian i ja marzyliśmy o wprowadzeniu u nas zwyczaju jedzenia przy jednym, wspólnym stole. Lidian poszła zatem pewnego wieczoru wyjaśnić to naszym dwóm dziewczętom. Louisa zaakceptowała ten plan z wdzięcznością i radością, ale Lydia, kucharka, zdecydowanie odmówiła – kuchta nie będzie nigdy siadać do stołu i tak dalej. Następnego dnia rano wysłaliśmy Waldo, aby powiedział Louisie, że śniadanie jest gotowe – ale ona wcześniej zjadła już w towarzystwie Lydii i teraz nie chciała zosta-

⁵³¹ Vide: A.C. Rose, *Transcendentalism as a Social Movement...*, s. 171.

⁵³² R.W. Emerson, *The Letters*, Vol. 2, s. 370.

⁵³³ Szerzej na ten temat vide: B. Ryan, *Emerson's «Domestic and Social Experiments»: Service, Slavery, and the Unhired Man*, „American Literature” 1994, September, Vol. 66, No. 3, s. 485–487.

wiać jej samej”⁵³⁴. Eksperyment ten był, jak twierdzi Barbara Ryan, próbą włączenia służby do tego, co określa ona mianem „rodziny rozszerzonej”⁵³⁵.

Emerson ponowił próbę reformy płatnej służby poprzez kolejny eksperyment, o którym wspomina Ryan. Mianowicie wynajął Thoreau do wykonywania części prac fizycznych w swoim domostwie w zamian za gościnę. Tym, co różniło Thoreau od typowego służącego, było jego filozoficzne pokrewieństwo z Emersonem. Ponadto filozof ten znakomicie łączył pracę fizyczną z pracą intelektualną (co stanowiło problem dla Emersona) i w tym sensie był ucieleśnieniem bliskiego Emersonowi wzorca.

Włączenie Thoreau w krąg rodzinny okazało się jednak jedynie częściowym sukcesem. Oczekiwania myślicieli różniły się. Dla Thoreau służba miała być drogą do pogłębienia przyjaźni. Emerson pomimo zamiaru włączenia Thoreau w obręb rodziny, nie potrafił pozbyć się oczekiwań dotyczących służącego. Mimo szczerych intencji Emersona, nie udało mu się wcielić w życie swoich idei. Thoreau powrócił do domu Emersona kilka lat po tym eksperymencie, jednak już w innym charakterze⁵³⁶.

Próbę stworzenia rodziny poszerzonej podjął też Amos Bronson Alcott w ramach założonej przez niego i Charlesa Lane’a wspólnoty Fruitlands, która miała stać się przykładem społeczności rodzinnej. Główną zasadą społeczności rodzinnej, jak pisze Rose, miał być fakt, że „jej członkowie będą połączeni więziami duchowymi”⁵³⁷. Jej zdaniem takie założenie oznaczało unieważnienie tradycyjnie pojmowanego małżeństwa oraz typowych więzi rodzinnych. Wszyscy członkowie Fruitlands stanowić mieli jedną rodzinę, zjednoczoną w duchowej wspólnotcie. „Istoty ludzkie – pisał Charles Lane – które Duch Święty podniósł z poziomu zwierzęcych przyjemności czy też czysto ludzkich emocji do stanu duchowej cnoty i przenikliwości, są Bożym tchnieniem. Stanowią same w sobie najwyższą konieczność i stale winny próbować tworzyć i zmieniać wszelkie inne okoliczności świata tak, aby w coraz większym stopniu prowadziły one do wzrostu świadomości u innych. Stąd nasza wytrwałość w wysiłkach zmierzających do osiągnięcia prostoty w diecie, ubiorze, sposobie mieszkania i kąpieli; stąd otwarty sposób bycia, łagodne zachowanie, spokój umysłu. Te oraz parę innych elementów potrzebnych do wypełnienia doczesnego przeznaczenia człowieka może być określonych wspólnym mianem zasad Życia Rodzinnego. (...) Rodzina w jej najwyższym, boskim sensie jest zatem naszym prawdziwym miejscem przeznaczenia, naszą świętą doczesną misją. Zawiera w sobie każdą boską i każdą ludzką relację zgodną z powszechnym dobrem, a wszelkie inne odrzuca, tak jak pogardza zwierzęcą zmysłowością”⁵³⁸. Społeczność rodzinna wymagała, jego zdaniem, porzucenia

⁵³⁴ R.W. Emerson, *The Letters*, Vol. 2, s. 389.

⁵³⁵ Vide: B. Ryan, *Emerson's «Domestic and Social Experiments»...*, s. 490–495.

⁵³⁶ Szerzej na ten temat w: *ibidem*, s. 496–502.

⁵³⁷ A.C. Rose, *Transcendentalism as a Social Movement...*, s. 197.

⁵³⁸ Cyt. za: *Bronson Alcott's Fruitlands*, s. 44–45.

ziemskich więzów rodzinnych, które niosły ze sobą poczucie własności oraz rodziły niebezpieczne uczucia. Rodzina była domeną ducha.

Paradoksalnie to właśnie ta wizja rodziny ducha przyczyniła się do rozpadu wspólnoty. Alcottowie nie byli bowiem skłonni, duża w tym rola Abigail, do rezygnacji ze swojego związku, po to by wstąpić do społeczności rodzinnej proponowanej przez Lane'a. Zbyt wielką wagę przywiązywali do więzów rodzinnych, które w ich przypadku często były poddawane ciężkim próbom. Związane to było z charakterem Alcotta i jego profesją, która przez wiele lat zrzuciła ciężar utrzymania rodziny na żonę. Alcott był człowiekiem ceniącym życie rodzinne, wiele uwagi poświęcił wychowaniu swoich córek. Skoro więc państwo Alcott nie chcieli zrezygnować z tradycyjnego modelu rodziny na rzecz wspólnoty o wyższym, duchowym, charakterze Lane obarczył Abigail winą za rozpad Fruitlands⁵³⁹.

Transcendentaliści pomimo wielokrotnych prób nie byli w stanie, i chyba nie byli w pełni gotowi, zmodyfikować obowiązującego modelu rodziny. Podział ról w gospodarstwie domowym miał charakter tradycyjny, choć na pewno rola kobiet i ich niezależność, były większe niż w rodzinach konserwatywnych. Kobiety zajmowały się domem, jednak nie stwarzano im przeszkód w podejmowaniu działań publicznych. Stanowiło to chyba najbardziej innowacyjny element transcendentalnej wizji rodziny.

Podsumowując, transcendentaliści próbowali wcielić w życie głoszone przez siebie ideały, uczestnicząc w działalności ruchu abolicjonistycznego oraz ruchu na rzecz emancypacji kobiet. W przypadku niewolników celem działań amerykańskich transcendentalistów było wyzwolenie ludności murzyńskiej oraz stworzenie im możliwości odnalezienia się w nowej sytuacji. Celem ich uczestnictwa w ruchu na rzecz równouprawnienia kobiet było poszerzenie zakresu dostępnych dla kobiet praw politycznych. Oba te cele były wyrazem ich wiary w możliwości decydowania przez człowieka o swoim losie i samodzielnego poszukiwania swojego miejsca w życiu.

Praktyczne zaangażowanie się transcendentalistów w działania społeczne i polityczne, oznaczało także zmianę ich dotychczasowej roli. Transcendentaliści zaczęli wykorzystywać dokonane wcześniej obserwacje, by reformować społeczeństwo. Pragnęli zapewnić wszystkim mieszkańcom Stanów Zjednoczonych realizację praw zawartych w *Deklaracji Niepodległości*. I choć nie należy przeceniać ich wpływu na zmiany polityczne następujące w wyniku działalności ruchów abolicjonistycznych i ruchów na rzecz praw kobiet, to wyrażone w pismach transcendentalistów argumenty stanowiły cenny wkład w poszerzenie teoretycznych podstaw tych ruchów.

Działalność społeczno-polityczna amerykańskich transcendentalistów oznaczała także częściowe zerwanie z ideałem samotności, który pojawiał

⁵³⁹ Szerzej na ten temat vide: A.C. Rose, *Transcendentalism as a Social Movement...*, s. 197–206.

się w ich pismach. Świadczy o tym fakt zaangażowania w działalność stowarzyszeń abolicjonistycznych nawet Thoreau, tego myśliciela, który dotąd uosabiał ideał wycofania się z aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym. Samotność jest, zdaniem transcendentalistów, konieczna dla ludzkiego szczęścia, jednak w obliczu rażącego zła należy podjąć publiczne działania, które pozwolą je przewyciężyć.

ROZDZIAŁ VI

Transcendentalizm a współczesność

„Filozofia, która dała taki impuls kulturze umysłowej oraz naukowym badaniom, która zrobiła tak wiele dla sprawy ustalenia i rozwoju duchowego pierwiastka w człowieku oraz idealnego pierwiastka w przyrodzie, nie potrzebuje za nic przeproszać; jest doceniana poprzez swoje owoce, żyje za pośrednictwem tych owoców i będzie żyła wiecznie, choćby imię jej twórców zostało zapomniane, a żadna z jej doktryn nie przetrwała”

Frederic Henry Hedge, *Coleridge*

Amerykański transcendentalizm był ruchem intelektualnym, którego bezpośrednie oddziaływanie trwało niewiele ponad dwadzieścia lat. Już w latach pięćdziesiątych stracił swój radykalny charakter. Ralph Waldo Emerson podjął próbę pogodzenia ideałów młodości z wpływami otaczającej go rzeczywistości. Jego skrajny indywidualizm ustępował miejsca rozważaniom etycznym, próbie odpowiedzi na pytanie o sposób na dobre życie we wspólnocie. Myślicielem, który oparł się tej tendencji, był Henry David Thoreau, który głosił skrajnie indywidualistyczne ideały aż do śmierci w 1862 roku.

Okres transcendentalnego buntu lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku, oraz – dzięki Thoreau – także pięćdziesiątych, okazał się inspirujący dla następców nowoangielskich myślicieli. Do ich pism odnosili się zarówno myśliciele drugiej połowy dziewiętnastego wieku, jak i przedstawiciele dwudziestowiecznych szkół filozoficznych czy ruchów politycznych.

Frederic Ives Carpenter w pracy poświęconej Emersonowi wymienia wielu myślicieli, na których jego filozofia wywarła znaczny wpływ⁵⁴⁰. Ze względu

⁵⁴⁰ F.I. Carpenter, *Emerson Handbook*, s. 225–254. Zaprezentowana w tekście rozdziału lista intelektualnych odniesień do myśli Emersona została sporządzona w oparciu o ten fragment pracy Carpentera.

na znaczenie myśli Emersona wpływ amerykańskiego transcendentalizmu może być utożsamiony z wpływem samego Emersona, który stał się symbolem nowoangielskiego ruchu intelektualnego. To dzięki jego pismom, czytany w różnych zakątkach świata, transcendentalizm pozostał systemem, który ciągle oddziałuje na współczesność. Drugą ikoną, nadającą wpływom transcendentalizmu bardziej praktyczny wymiar, jest Henry David Thoreau, którego pisma są lekturą obowiązkową dla ekologów i pacyfistów.

Do sympatyków Emersonowskiego transcendentalizmu należeli między innymi współcześni mu intelektualiści amerykańscy, tacy jak Nathaniel Hawthorne, Herman Melville, John Greenleaf Whittier czy Oliver Wendell Holmes. W dwudziestym wieku pisma Emersona inspirowały amerykańskich pragmatystów – Williama Jamesa i Johna Deweya, a także poetów takich jak Edwin Arlington Robinson i Robert Frost. Emersonowskie idee obecne są także w prozie Harta Crane’a oraz Johna Steinbecka. Sława Emersona nie ograniczyła się do Ameryki. W Anglii z jego dorobku korzystali między innymi Thomas Carlyle, Arthur Hugh Clogh czy Harriet Martineau. Do angielskich intelektualistów zainspirowanych myślą Emersona należeli także Matthew Arnold, John Ruskin czy William Butler Yeats. Myśl Emersona dotarła również do Francji, gdzie rolę jej popularyzatora odegrał Adam Mickiewicz. W Niemczech myśl Emersona stała się inspiracją dla Friedricha Nietzschego. Co ciekawe, Emersonem zainteresowali się także intelektualiści państw totalitarnych. Jego pisma były czytane i analizowane zarówno w nazistowskich Niemczech, jak i w Związku Radzieckim.

Zakres oddziaływania dzieła Henry’ego Davida Thoreau był równie szeroki i obejmował podobne kręgi. Najbardziej atrakcyjna była jego idea obywatelskiego nieposłuszeństwa, która zainspirowała działania Mahatmy Gandhiego oraz Martina Luthera Kinga. Do pism Thoreau, w związku z ideą obywatelskiego nieposłuszeństwa, odwoływał się także Lew Tołstoj. Odrzucenie wartości społeczeństwa kapitalistycznego uczyniło z Thoreau jednego z duchowych ojców rewolucji lat sześćdziesiątych. Z kolei jego fascynacja naturą umiejscowiła go w kręgu zainteresowań ruchów ekologicznych.

Postacią współczesną transcendentalistom, której twórczość często nawiązuje do idei prezentowanych przez nowoangielskich myślicieli był Walt Whitman. Ten nowojorski twórca bywa postrzegany jako ucieleśnienie Emersonowskiego ideału poety. Frederic Ives Carpenter stwierdza, że wiele myśli, które Whitman zawarł w swoich *Leaves of Grass*, wywodziło się z pism Emersona. Whitman, choć dystansował się od wpływu Emersona, przyznał, że pisma nowoangielskiego wieszczą były dlań inspirujące. Źródeł demokratycznych poglądów Whitmana można szukać w pismach Emersona⁵⁴¹.

W poniższym podrozdziale zajmę się wpływem myśli amerykańskich transcendentalistów jedynie na wybrane kierunki myśli społecznej i politycznej. Opisywane przeze mnie nawiązania należą do najczęściej rozpatrywanych

⁵⁴¹ Szerzej o relacjach pomiędzy Emersonem a Whitmanem vide: ibidem, s. 225–229.

w literaturze przedmiotu. Pozwalają one jednocześnie uchwycić te elementy społeczno-politycznych rozważań nowoangielskich transcendentalistów, które wzbudzały największe zainteresowanie ich następców. W poniższym podrozdziale nie zamierzam jednak dokładnie rekonstruować poglądów politycznych kontynuatorów amerykańskiego transcendentalizmu. Ograniczę się jedynie do wytypowania i scharakteryzowania elementów, które przejęli oni od nowoangielskich filozofów.

Przy rekonstrukcji wpływu amerykańskich transcendentalistów na myśl i zjawiska dziewiętnastego i dwudziestego wieku problemem jest określenie charakteru nawiązania. Czy jest ono świadomym zapożyczeniem bądź odrzuceniem wybranych wątków filozofii amerykańskiego transcendentalizmu? A może zbieżność ma jedynie charakter przypadkowy, będąc wynikiem poruszania podobnych problemów filozoficznych? W poniższym rozdziale zostaną przedstawione przykłady zarówno świadomego korzystania z dorobku amerykańskich transcendentalistów, jak i przykłady występowania podobieństw bez udokumentowanego pokrewieństwa.

Pierwszą grupę omawianych nawiązań stanowić będą przykłady kontynuacji rozważań transcendentalistów w amerykańskiej myśli społecznej. W grupie tej znajdują się dwa nurty mające poważny wpływ na kształtowanie się amerykańskiej filozofii. Pierwszym z nich, jest pragmatyzm, którego korzeni można dopatrywać się w filozofii transcendentalistów. William James, jeden z ojców założycieli szkoły pragmatycznej, znał osobiście transcendentalistów oraz wnikliwie studiował ich pisma. Filozoficzne i społeczne rozważania amerykańskich transcendentalistów były także inspirujące dla przedstawicieli nowolewicowej kontrkultury. Ich sprzeciw wobec zastanego systemu społecznego oraz jego argumentacja przypomina hasła pojawiające się w myśli filozofów z Concord.

Drugą grupę omawianych nawiązań stanowią próby wykorzystania myśli amerykańskich transcendentalistów do praktycznych działań politycznych. Ideą, do której odwoływali się praktycy, była sformułowana przez Thoreau zasada obywatelskiego nieposłuszeństwa. Nawiązywał do niej Martin Luther King, prowadząc walkę o równouprawnienie afroamerykańskiej ludności Stanów Zjednoczonych. Po pisma Thoreau sięgał także Mahatma Gandhi, przyznając się do wpływu, jaki wywarły one na jego działania.

Ostatnia grupa nawiązań obejmować będzie przykłady europejskiej recepcji myśli amerykańskich transcendentalistów, a w szczególności pism Emersona. Do grona europejskich sympatyków amerykańskiego filozofa należał Adam Mickiewicz, obficie cytujący i parafrazujący fragmenty pierwszego tomu *Esejów* Emersona w swoich wykładach. Podobnie jak dla Mickiewicza, Emerson stał się ważną postacią dla Friedricha Nietzschego, który zaczerpnął wiele elementów swej filozofii z pism tego amerykańskiego myśliciela.

Ameryka

Transcendentalizm odegrał szczególną rolę w rozwoju amerykańskiej filozofii oraz myśli społeczno-politycznej. Jest on określany, zgodnie z intencjami twórców, mianem pierwszego czysto amerykańskiego systemu filozoficznego. Myśl społeczna Stanów Zjednoczonych drugiej połowy dziewiętnastego oraz całego dwudziestego wieku odwołuje się do myśli nowoangielskich filozofów.

Pragmatyzm. Dnia 25 maja 1903 roku, w setną rocznicę urodzin Ralpha Waldo Emersona, William James wygłosił w Concord odczyt poświęcony życiu i myśli amerykańskiego transcendentalisty. James, jeden z twórców pragmatyzmu, był osobą doskonale znającą nowangielskiego myśliciela oraz jego dzieła. Emerson należał do grona bliskich przyjaciół ojca Williama, Henry'ego Jamesa Sr., dzięki czemu młody filozof miał okazję osobiście go poznać. Posiadał także w swojej bibliotece obszerny zbiór dzieł amerykańskiego transcendentalisty.

Związki pomiędzy transcendentalizmem a pragmatyzmem są powszechnie dostrzegane w literaturze przedmiotu. Carpenter w artykule poświęconym wpływowi Emersona na Jamesa przytacza radykalne stanowisko Harveya G. Townsenda, wedle którego pragmatyzm jest transcendentalizmem przełożonym na język filozofii. „William James (...) – pisze Townsend – jest czołową postacią tego, co powinniśmy nazywać neotranscendentalizmem nowoangielskim. Jako spadkobierca Emersona z sukcesem przełożył tęsknoty oryginalnego transcendentalizmu na język filozofii”⁵⁴². W stwierdzeniu Townsenda wiele jest prawdy, jednak przyjęcie tej tezy odebrałoby pragmatyzmowi wiele z jego oryginalności. James namiętnie studiował pisma Emersona, podkreślając, co jest w nich pragmatyzmem, a co idealizmem. Elementy filozofii amerykańskiego transcendentalizmu nie zostały włączone do pragmatyzmu w sposób bezrefleksyjny.

We wspomnianym wcześniej odczycie James zasygnalizował te elementy myśli concordzkiego filozofa, które szczególnie cenił i które miały wpływ na jego własną twórczość, przede wszystkim Emersonowską wolę poznawania prawdy. „Całe jego życie zostało określone przez zadanie duchowego postrzegania i relacjonowania” – pisał James⁵⁴³. Emerson był przekonany, że prozaiczne wydarzenia, najbardziej podstawowe zachowania, kierują ludzi ku poznaniu prawdy. James podzielał przekonania Emersona.

Doceniał także James przekonanie Emersona o tym, że to, co uniwersalne, przejawia się za pośrednictwem zdarzeń jednostkowych. „Wielki Kosmiczny Umysł – pisał – znajduje swe przeznaczenie i zamieszkuje w śmiertelnych

⁵⁴² H.G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, cyt. za: F.I. Carpenter, *William James and Emerson*, „American Literature” 1939, March, Vol. 11, No. 1, s. 39–40.

⁵⁴³ W. James, *Address at the Emerson Centenary in Concord*, w: *Emerson. A Collection of Critical Essays*, ed. M.R. Konvitz, S.E. Whicher, Englewood Cliffs–N.J. 1962, s. 19.

ludziach i w płynących godzinach”⁵⁴⁴. Dzięki temu każdy człowiek jest potencjalnie dobry oraz zdolny do czynienia dobra. Człowiek Emersona, zdaniem Jamesa, nie powinien prowadzić życia „z drugiej ręki”⁵⁴⁵, jest on bowiem sam odpowiedzialny za swoje życie, które musi być aktywne i wypełnione poszukiwaniem prawdy. James akceptuje Emersonowską ideę polegania na sobie, wedle której człowiek powinien żyć zgodnie z własnymi przekonaniem.

Ważnym aspektem filozofii Emersona, dostrzeganym przez Jamesa, było przekonanie o konieczności aktywnego życia „tu i teraz”, prowadzenia życia świadomego, autentycznego. Człowiek nie może przy tym zapominać, że podlega prawom moralnym. „To samo niewzruszone prawo do bycia dokładnie tym, kim się jest, do bycia autentycznym – pisze James – rozciąga się w koncepcji Emersona nie tylko na ludzi, ale i na przedmioty, czas i miejsca. Każda data i każda lokalizacja jest znacząca, jeśli tylko wypełniające je życie jest prawdziwe”⁵⁴⁶. Boskość uzależniona jest jedynie od człowieka. Jednostka osiąga pełnię zapisując własną historię, musi więc działać i pogłębiać swój związek z Absolutem. W tym upatruje James sens filozofii Emersona: „Jego żywot był jedną długą pogawędką z niewidzialnym bóstwem, które ujawniało się poprzez jednostki ludzkie i poprzez poszczególne zjawiska”⁵⁴⁷.

Idealizm Emersona, jak zauważa Carpenter, był pod pewnym względem podobny do pragmatyzmu. Jeśli za pragmatyzm uznamy sposób myślenia przyjmujący konieczność interakcji pomiędzy ideami a doświadczeniem, to w tym znaczeniu myśl Emersona będzie mu bliska. „Emerson był pragmatykiem, przynajmniej w tym, że wielokrotnie ogłaszał konieczność współdziałania myśli i doświadczenia. James często to przyznawał”⁵⁴⁸. Doświadczenie może stanowić czynnik zmuszający człowieka do działania, do budowania własnego świata. To przekonanie Emersona było też charakterystyczne dla Jamesa.

Ponadto warto wspomnieć, że Jamesa łączyło z Emersonem przeświadczenie o dobrodziejstwach płynących z wykonywania pracy fizycznej. Obaj uważali, że stanowi ona ważny element w rozwoju jednostki. Nie postulowali jednak, by każdy człowiek był farmerem. W zgodzie z tendencjami epoki proponowali połączenie pracy umysłowej z fizyczną, gdyż to miało zapewnić człowiekowi bardziej wszechstronny rozwój. Z czasem obaj zaczęli dostrzegać, że połączenie to nie jest niezbędne, a praca umysłowa ma taki sam status jak fizyczna. Rozum, jak zauważali, pomagał przezwyciężać trudności pracy fizycznej⁵⁴⁹.

Pod wpływem filozofii Emersona pozostawał także drugi wybitny pragmatysta – John Dewey. Podobnie jak William James uczył on setną rocznicę urodzin Emersona okolicznościowym przemówieniem wygłoszonym tego samego

⁵⁴⁴ Ibidem, s. 20.

⁵⁴⁵ Ibidem.

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 21–22.

⁵⁴⁷ Ibidem, s. 23.

⁵⁴⁸ F.I. Carpenter, *William James and Emerson*, s. 45.

⁵⁴⁹ Vide: ibidem, s. 47–48.

dnia (25 maja 1903 roku), tyle że na Uniwersytecie w Chicago. Tekst wystąpienia opublikowano pod znaczącym tytułem: *Emerson – filozof demokracji*⁵⁵⁰.

Dewey rozpoczął swój odczyt od protestu przeciw postrzeganiu Emersona jako pisarza, a nie filozofa: „Mówiono, że Emerson nie jest filozofem. Uważam, że to twierdzenie jest fałszywe, lub też prawdziwe, w zależności od tego, czy jest wypowiedzane jako zarzut czy jako pochwała – w zależności od podawanej argumentacji”⁵⁵¹. Dla krytyków Emerson nie jest filozofem, gdyż jego rozważania nie są podporządkowane ścisłej metodzie. Dla nich jest tylko „twórcą maksym i przysłów”⁵⁵². Dewey nie uważa Emersona za filozofa pozbawionego metody – jego pisma podporządkowane są logice intuicji, a nie sztywnym regułom rozumowania. Emerson, zdaniem Deweya, w swojej twórczości dostosował się do tej zasady⁵⁵³.

Podobnie jak James Dewey cenił koncentrację Emersona na życiu człowieka. Jest ona, jego zdaniem, właściwym przedmiotem filozofii myśliciela z Concord. Idealizm Emersona nie jest oderwany od życia. Przedmiotem jego rozważań było życie człowieka, a nie jego teoria. Jego celem było doświadczanie życia, a nie myślenie o nim. Kryteriami prawdy są ludzkie życie i płynące zeń doświadczenie, a nie metodyczne zastosowanie zasad jakiegoś systemu filozoficznego.

Aprobowaną przez Deweya konsekwencją takiego sposobu myślenia jest postulat samodzielności i oryginalności człowieka. Życie jednostki nie powinno być podporządkowane opinii publicznej. Każdy człowiek jest w stanie być geniuszem, jeśli będzie myśleć i działać samodzielnie. W ten sposób Dewey akceptuje Emersonowską koncepcję polegania na sobie.

Każda jednostka może samodzielnie poszukiwać prawdy. Emerson traktuje doktryny filozoficzne jedynie jako sposoby wyrażania tej samej uniwersalnej duszy. Każdy człowiek stanowi jej część, w związku tym tylko od niego zależy, czy będzie chciał ją poznać. Z kolei poznanie prawdy jest możliwe dzięki doświadczeniu. Takie stwierdzenie sytuuje idealizm Emersona w bliskim sąsiedztwie pragmatyzmu. „Idea – pisał Dewey – nie jest już akademicką igraszką ani błyskiem poezji, ale dosłownym sprawozdaniem z doświadczenia chwili, które jest u każdego wzbogacone i wzmocnione poprzez słuchanie historii, stosowanie nauki, oddawanie się pogawędkom i udział w wymianie handlowej. To, iż każdy człowiek stanowi zarazem centrum, jak i sposób realizacji długotrwałych i różnorodnych starań rodzaju ludzkiego; to, iż cała natura istnieje ku pouczeniu człowieka – takie poglądy, które czytamy u Emersona przestają być stwierdzeniami hermetycznej filozofii, a stają się naturalnym zapisem biegu zdarzeń oraz praw człowieczeństwa”⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ J. Dewey, *Emerson – The Philosopher of Democracy*, „International Journal of Ethics” 1903, July, Vol. 13, No. 4, s. 405–411. Identycznie tytuł eseju tłumaczy Wiesław Gromczyński, vide: idem, *Emerson. Codzienność i absolut...*, s. 192.

⁵⁵¹ J. Dewey, *Emerson – The Philosopher...*, s. 405.

⁵⁵² Ibidem.

⁵⁵³ Vide: ibidem.

⁵⁵⁴ Ibidem, s. 411.

Podobnie jak James Dewey dostrzega u Emersona zalecenie życia „tu i teraz”. Doświadczenie życia może mieć miejsce jedynie w rzeczywistości, w której jednostka egzystuje. Codziennosc jest pełna prawd, na które człowiek powinien się otworzyć. Jednak stan ten może osiągnąć jedynie jednostka odpowiednio do tego przygotowana.

Pod koniec swojego przemówienia Dewey stwierdzał: „wobec wiary oraz systemu, wobec konwencji oraz instytucji, Emerson opowiedział się za przywróceniem zwykłemu człowiekowi tego, z czego został, w imię religii, filozofii, sztuki i moralności, ograbiony i co przeznaczono do użytku wyższych klas”⁵⁵⁵. W swoich pismach Emerson przekonywał, że doszło do degeneracji życia społecznego. Chce powrotu do prawd prostych, niezakłamanych, pragnie prawdziwego dobra. Dlatego też Dewey uznaje Emersona za filozofa demokracji. „Z tego powodu – stwierdzał – nadchodzące stulecie może pokazać wyraźnie to, co teraz ledwie widać: że Emerson był nie tylko zwykłym filozofem, ale Filozofem Demokracji”⁵⁵⁶.

Wiesław Gromczyński, analizując tekst Deweya, zauważa, że Emerson wieszczy narodziny „duchowej demokracji”, widząc w każdej jednostce „suwerenny podmiot prawdy”⁵⁵⁷. Aby człowiek mógł się nim stać, musi w sobie pielęgnować cnoty moralne i intelektualne. Teorie i systemy nie odgrywają tu żadnej roli. Wszystko odbywa się dzięki intuicji i wrażliwości człowieka.

Ostatnim elementem łączącym myśl Deweya i Emersona, a także innych transcendentalistów, z których warto tu wymienić zwłaszcza Amosa Bronsona Alcott, jest przekonanie o zbawiennym wpływie edukacji na społeczeństwo demokratyczne. Zdaniem Deweya wiedza pozwala uczynić ludzką aktywnosc oraz zdolność do eksperymentowania bardziej efektywną. To z kolei będzie miało pozytywny wpływ na rozwój społeczeństwa demokratycznego.

Podsumowując, transcendentalistów i pragmatystów łączyło przekonanie o ludzkiej zdolności samodzielnego doświadczenia życia poprzez aktywnosc i wolę dotarcia do prawdy, która dostępna jest dla każdego. Przekonanie to wyraził James za pomocą pojęcia pluralizmu, który zakładał możliwość swobodnego poszukiwania prawdy oraz nieograniczoną szansę prowadzenia dyskursu. Pragmatyści odczytali demokratyczne elementy myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu i włączyli je do swego systemu.

Lata sześćdziesiąte. Nowa Lewica. Lata sześćdziesiąte dwudziestego wieku stanowiły burzliwy okres w historii Stanów Zjednoczonych. Nie przesadzając, można by je określić mianem „dekady protestu”. Wojna w Wietnamie, walka o równouprawnienie ludności murzyńskiej, zniechęcenie społeczeństwem konsumpcyjnym, spowodowały wybuch niezadowolenia wśród ludności. Ogniskiem protestów stały się uniwersytety oraz środowiska lewicujących intelektualistów. Tworzyły się subkultury kontestujące dominujący

⁵⁵⁵ Ibidem, s. 412.

⁵⁵⁶ Ibidem.

⁵⁵⁷ W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 193.

w społeczeństwie amerykańskim model życia. „Nowa Lewica”, stanowiąca jeden z nurtów ówczesnych protestów, stała się ważnym elementem amerykańskiego życia intelektualnego.

Intelektualiści i działacze ruchów kontestacyjnych lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku znaleźli wzorce i uzasadnienia dla swoich postulatów między innymi w pismach nowoangielskich transcendentalistów⁵⁵⁸. Pomimo przeszło stu lat dzielących oba ruchy kontestacyjne, wiele haseł głoszonych przez nie było tożsamych. Szczególną popularnością cieszyły się pisma Ralpha Waldo Emersona i Henry’ego Davida Thoreau. Obecność Emersona w gronie inspiratorów protestów lat sześćdziesiątych może być zaskakująca. Jego bunt, w odróżnieniu od sprzeciwu współczesnych działaczy, miał raczej charakter teoretyczny niż praktyczny. Emerson, który w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku porzucił radykalizm, cechujący jego wcześniejsze pisma, mógł się wydawać osobą raczej konserwatywną niż awangardową.

Jednak to właśnie ten filozof stał się intelektualnym ojcem rewolty lat sześćdziesiątych. Albert S. Reid wyróżnia trzy kwestie łączące go ze współczesnymi intelektualistami⁵⁵⁹. Pierwszym elementem wspólnym jest postrzeganie sprzeciwu wobec systemu w kategoriach konfliktu pokoleń, zderzenia młodych ze starymi. Drugą kwestią poruszaną przez Reida jest spiskowa teoria opresywnego systemu (państwa, społeczeństwa), którego celem jest podporządkowanie sobie działań jednostki. Trzecią cechą wspólną, według Reida, jest przekonanie o konieczności przeprowadzenia reform, które ulepszą ludzi i świat.

Reid wskazuje na fakt, że bunt Emersona przeciw ówczesnemu establishmentowi duchownemu i intelektualnemu był formą konfliktu pokoleń. Stare elity, pozostające u władzy, były zainteresowane jedynie zachowaniem *status quo* i każde dążenie do zmiany było przez nie ograniczane. Będą one próbowały narzucić ramy, w których toczyć się będzie życie społeczne.

Poruszone przez Emersona problemy były identyczne z tymi zgłaszanymi w latach sześćdziesiątych przez przedstawicieli ruchów kontestacyjnych. Dyktatura starych i konserwatywnych elit, brak możliwości awansu, zmuszanie człowieka do bycia uczestnikiem społeczeństwa konsumpcyjnego – to tylko kilka zarzutów stawianych zastanej rzeczywistości przez dwudziestowiecznych buntowników. Jako nowość w stosunku do pism Emersona pojawia się zarzut o mistyfikowanie stanu państwa i społeczeństwa, brak pokazywania istniejących w nim wad, co powoduje zanik woli zmian.

Rola młodych, stwierdzają zgodnie Emerson i kontestatorzy z lat sześćdziesiątych, polega na wniesieniu odświeżającej energii, która pozwoli na zmianę. Nowe spojrzenie na stare problemy pozwoli znaleźć dla nich rozwiązanie.

⁵⁵⁸ Ruchy kontestacyjne wywodziły się w dużej części ze wschodniego wybrzeża Stanów Zjednoczonych. Tożsamość miejsca współczesnych protestów oraz miejsca buntu transcendentalistów mogła mieć pewien wpływ na pojawienie się nawiązań właśnie do ich filozofii sprzeciwu.

⁵⁵⁹ Vide: A.S. Reid, *Emersonian Ideas in the Youth Movement of the 1960's*, „American Transcendental Quarterly” 1971, Vol. 9, No. 4, s. 12.

Jedynym motorem zmiany jest młodość. Reid, rozważając powyższą kwestię, powołuje się na esej Emersona *The Young American*, w którym wiele miejsca poświęcił on roli młodych. Tezy w nim zawarte nie straciły aktualności dla młodych z dwudziestego wieku⁵⁶⁰.

Krytyka systemu społecznego i państwa jest kolejnym elementem łączącym amerykański transcendentalizm z ruchami intelektualnymi lat sześćdziesiątych. Argumenty współczesnych buntowników Reid streszcza w następujący sposób: „trzymają nas na krótkiej smyczy. Nie dają praw mniejszościom. Nasze społeczeństwo jest zamknięte. Dają nam pracę lub powołują nas do wojska po to, abyśmy nie doszli do naprawdę ważnych spraw i wartości. Myślą, że jedynym celem życia jest sukces na wolnym rynku. Ale my dziękujemy. Chcemy bardziej wartościowego życia niż to, które oferuje nam system – życia, w którym odnajdziemy siebie”⁵⁶¹. Podobne zarzuty wobec społeczeństwa i jego elit wysuwali nowoangielscy myśliciele. Thoreau pisał, że „większość ludzi prowadzi życie w cichej rozpacz”⁵⁶². Sytuacja taka, zdaniem filozofa, jest wynikiem podporządkowania się człowieka unifikującemu wpływowi społeczeństwa oraz zgody na ocenę jednostki przez pryzmat jej szans rynkowych. Społeczeństwo, które w imię zaspokojenia sztucznych potrzeb odrzuca prawdziwe wartości, nie może być szczęśliwe – twierdził samotnik z Concord. Z kolei Emerson zarzucał społeczeństwu ograniczanie człowieka, poprzez jego fragmentację. Jednostka była pozbawiana możliwości osiągnięcia pełni, jej rola kończyła się wraz z wypełnieniem fragmentu życia społecznego, za który była odpowiedzialna. Ponadto społeczeństwo wypaczyło wyższe wartości, czyniąc z nich narzędzie do kierowania umysłami jednostek.

Można dostrzec podobieństwo głoszonych przez transcendentalistów poglądów do koncepcji „człowieka jednowymiarowego” zaproponowanej przez Herberta Marcusego. Jego zdaniem człowiek przestał poszukiwać alternatyw. „Cywilizacja dominująca obecnie jest – pisał o koncepcji Marcusego Leszek Kołakowski – jak się okazuje, jednowymiarowa we wszystkich swoich składnikach: w nauce, filozofii, sztuce, myśleniu potocznym, systemach politycznych, ekonomice i technologii. Ów utracony «drugi wymiar» to zasada negatywności i krytyki albo zwyczaj kontrastowania istniejącego świata ze światem prawdziwym, który odkrywa się w normatywnych pojęciach filozoficznych, udostępniających wiedzę o tym, czym jest naprawdę wolność, piękno radość życia itd.”⁵⁶³ Świadomość człowieka żyjącego w takiej cywilizacji poddaje się przekonaniom panującym w społeczeństwie. Człowiek nie zastanawia się, zdaniem Marcusego, nad wartościami, którym podporządkowuje swoje życie. Substytutem szczęścia staje się możliwość zaspokojenia sztucznych potrzeb,

⁵⁶⁰ Vide: R.W. Emerson, *The Young American. A Lecture Read to the Mercantile Library Association, in Boston, February 7, 1844*, w: idem, *Essays and Lectures*, s. 211–230.

⁵⁶¹ A.S. Reid, *Emersonian Ideas...*, s. 13.

⁵⁶² H.D. Thoreau, *Walden...*, s. 30.

⁵⁶³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 1113.

istniejąca dzięki postępowi technicznemu i demokracji. Alternatywne wizje organizacji społeczeństwa i państwa napotykały na zdecydowany opór ze strony wszystkich zainteresowanych utrzymaniem *status quo*. Jedynym celem człowieka, zdaniem filozofa, jest wierna służba systemowi. Sprzeciw wobec niego podlega zdławieniu.

Można postawić zarzut, że transcendentalizm i ideologie lat sześćdziesiątych, w tym Nowa Lewica, mają jedynie negatywny charakter. Martin Schiff twierdzi, że „rozwojowi kontrkultury w Stanach Zjednoczonych przypisywano dużą liczbę różnorodnych przyczyn, ale ich wspólnym jądrem wydaje się być totalne rozczarowanie zastanym porządkiem kapitalistycznym. Kontrkultura podziela pogląd wczesnego transcendentalizmu mówiący o tym, że kapitalistyczne, przemysłowe społeczeństwo w ogóle, a amerykańskie szczególnie, jest obmierzłe, pełne przemocy i niehumanitarne”⁵⁶⁴. Transcendentalizm i nowolewicową kontrkulturę łączy też, zdaniem Schiffa, przekonanie o potrzebie zerwania z łańcem kapitalistycznym, materializmem oraz o konieczności powrotu do natury (przyrody), wartości duchowych oraz odnowienia kontaktów międzyludzkich. Jednak tym, co szczególnie łączy transcendentalistów z przedstawicielami Nowej Lewicy, jest właśnie negatywne podejście.

Jak zauważa Reid, amerykańskich transcendentalistów zbliża do przedstawicieli nowolewicowej kontrkultury przekonanie o konieczności reformy istniejącego świata. Celem naprawy rzeczywistości jest wyzwolenie się spod władzy systemu oraz zdobycie przez człowieka poczucia integralności. Emerson, Thoreau oraz Parker uczestniczyli, o czym pisałem wcześniej, w działaniach niektórych ówczesnych stowarzyszeń reformatorskich, a także poświęcali im wiele uwagi w swoich pismach. Działacze Nowej Lewicy także proponowali pozytywne rozwiązania, nakierowane na uzyskanie nowej świadomości, dzięki której jednostka uniezależni się od wartości społeczeństwa konsumpcyjnego. Warto wspomnieć w tym kontekście rozważania Charlesa A. Reicha zamieszczone w pracy *Zieleni się Ameryka*. Postulował on odrzucenie fałszywej świadomości społeczeństwa kapitalistycznego, w myśl której interes społeczny stawiany był na piedestale, na rzecz świadomości indywidualnej, która będzie wyrazem integralności człowieka⁵⁶⁵. Element reformatorski jest zdecydowanie silniej wyeksponowany u przedstawicieli Nowej Lewicy niż u transcendentalistów.

Pewne podobieństwo pomiędzy transcendentalistami a przedstawicielami ruchów kontrkulturowych lat sześćdziesiątych wyraża się także w próbach budowy idealnego społeczeństwa. Wspólnoty Brook Farm i Fruitlands oraz jednoosobowy eksperyment Henry’ego Davida Thoreau wydają się być wzorem dla komun powstających w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdzie-

⁵⁶⁴ M. Schiff, *Neo-Transcendentalism in the New Left Counter-Culture: A Vision of the Future Looking Back*, „Comparative Studies in Society and History” 1973, March, Vol. 15, No. 2, s. 131–132.

⁵⁶⁵ Vide: Ch.A. Reich, *Zieleni się Ameryka*, przeł. D. Passent, Warszawa 1976.

siątych. Wspólnoty organizowane przez transcendentalistów miały na celu pogodzenie indywidualnych aspiracji jednostek z wymogami społeczeństwa, zapewnienie każdemu członkowi maksymalnej przestrzeni dla rozwijania własnych zdolności. Podobnie rzecz się ma w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku. „W centrum zainteresowania tych komun był podobnie szeroki wachlarz elementów, obejmujący LSD, marihuanę, jogę, astrologię, wolną miłość oraz różne formy chrześcijaństwa i metafizyki”⁵⁶⁶. Celem tych komun było uzyskanie nowej świadomości, wyzwolenie się z marazmu społeczeństwa kapitalistycznego. Istnieje także różnica pomiędzy transcendentalistami a przedstawicielami nowolewicowej kontrkultury. Dla transcendentalistów, wychowanych w społeczności silnie zakorzenionej w moralności purytańskiej, wolność seksualna oraz używanie środków odurzających byłyby nie do zaakceptowania.

Ważnym elementem łączącym transcendentalistów i aktywistów lat sześćdziesiątych była kwestia obywatelskiego nieposłuszeństwa jako metody walki ze złym systemem. Wśród przedstawicieli kontrkultury lat sześćdziesiątych popularnością cieszyła się głoszona przez Thoreau idea walki z systemem łamiącym prawa moralne. Idea sprzeciwu bez przemocy stała się sposobem walki o prawa dla wykluczonych. Korzystał z niej Martin Luther King⁵⁶⁷.

Amerykański transcendentalizm został, mniej lub bardziej świadomie, przełożony na język buntu lat sześćdziesiątych. Pomimo pewnych różnic idee wyrażone przez Emersona i Thoreau oddziaływały na działalność społecznych buntowników w dwudziestym wieku. Stali się transcendentaliści duchowymi ojcami radykalnych ruchów drugiej połowy dwudziestego wieku. Podsumujmy te rozważania słowami Reida, który pisze: „Wiele znaleźliśmy elementów łączących Emersona z tradycją tego ruchu. Był świadom pokoleniowej luki. Rozumiał wyobcowanie młodych z systemu, który przeciwdziała samorealizacji jednostek. Rozumiał ich frustrację. Emersonowska analiza systemu, który zniewala człowieka, zaspokajając jednocześnie jego podstawowe potrzeby, jego opis przeciwstawnych sił działających wewnątrz społeczeństwa czy też jego definicja mechanizmu represji stawiają go w jednym szeregu z Marksem, Marcusem i murzyńskimi rewolucjonistami. Emerson był równie arogancki, co młodzież, miał tak samo cięty język i wywrotowe podejście. Większość młodych odrzucała go, jednak Emerson jest jednym z ojców ich koncepcji intelektualnych”⁵⁶⁸. Słowa Reida można odnieść także do pozostałych przedstawicieli amerykańskiego transcendentalizmu.

⁵⁶⁶ M. Schiff, *Neo-Transcendentalism in the New Left...*, s. 133.

⁵⁶⁷ Tym problemem zajmę się w dalszej części niniejszego rozdziału.

⁵⁶⁸ A.S. Reid, *Emersonian Ideas...*, s. 15–16.

Obywatelskie nieposłuszeństwo

Idea obywatelskiego nieposłuszeństwa⁵⁶⁹, głoszona przez Henry'ego Davida Thoreau, jest chyba najbardziej znanym przejawem oddziaływania amerykańskiego transcendentalizmu na późniejszą myśl społeczno-polityczną. Idea sprzeciwu wobec złej władzy nie tylko została włączona do filozoficznych systemów następców transcendentalizmu, ale stała się także sposobem praktycznego oddziaływania. Postulowany przez Thoreau opór bez zastosowania przemocy okazał się skuteczną metodą walki o prawa ludności politycznie dyskryminowanej.

Ważne wydają się szczególnie dwa przykłady filozoficznej i praktycznej adaptacji idei obywatelskiego nieposłuszeństwa. Udowadniają one bowiem siłę samej koncepcji oraz pokazują zasięg oddziaływania myśli amerykańskich transcendentalistów. Ideą obywatelskiego nieposłuszeństwa posługiwał się w walce o niepodległość Indii Mahatma Gandhi, a w Stanach Zjednoczonych myśl Thoreau wprowadził w życie Martin Luther King, prowadzący walkę o wolność ludności murzyńskiej.

Mahatma Gandhi zetknął się z twórczością Thoreau podczas wieloletniego pobytu w Południowej Afryce, gdzie po raz pierwszy podjął próbę praktycznego zastosowania ideałów głoszonych przez amerykańskiego filozofa. W liście do Henry'ego S. Salta, odpowiadając na pytanie o jego znajomość myśli Thoreau, Gandhi stwierdzał: „Mój pierwszy kontakt z pismami Thoreau przypadł, jak mi się wydaje, na rok 1907, kiedy to byłem w samym środku walki za pomocą biernego oporu. Przyjaciel przesłał mi esej «Obywatelskie nieposłuszeństwo», który zrobił na mnie ogromne wrażenie. Przetłumaczyłem jego część na potrzeby czytelników pisma „Indian Opinion in South Africa”, które wówczas redagowałem i zamieściłem obszernie fragmenty w anglojęzycznej sekcji tej gazety. Esaj zdawał mi się tak przekonujący i prawdziwy, że poczułem potrzebę poznania innych tekstów Thoreau i znalazłem jego «Walden» oraz krótkie eseje. Wszystko przeczytałem z wielką przyjemnością i podobnym pożytkiem”⁵⁷⁰. Można zatem stwierdzić, że Gandhi dobrze znał pisma Thoreau i korzystał z nich w sposób świadomy.

Uproszczeniem byłoby oczywiście stwierdzenie, że esej Thoreau *Obywatelskie nieposłuszeństwo* był jedynym źródłem kształtującym poglądy i praktykę polityczną hinduskiego myśliciela⁵⁷¹. Do grona myślicieli i pisarzy, którzy inspirowali ideały Gandhiego można między innymi zaliczyć Lwa Tołstoja, którego pisma znał i z którym korespondował⁵⁷², oraz Johna Ruskina, z którego pism

⁵⁶⁹ Idea obywatelskiego nieposłuszeństwa została opisana w rozdziale czwartym.

⁵⁷⁰ H.S. Salt, *Gandhi and Thoreau, w: Thoreau. The Century of Criticism*, ed. W. Harding, Dallas 1954, s. 147.

⁵⁷¹ Źródła koncepcji sprzeciwu bez przemocy (*non-violent resistance*) szczegółowo opisuje H.T. Muzumdar w: *Mahatma Gandhi. Peaceful Revolutionary*, New York 1952, s. 16–20.

⁵⁷² W liście do Gandhiego Tołstoj pisał: „Twoja działalność w Transvaal, na końcu świata, jak się nam tu zdaje, jest najważniejszym dziełem, jakie się obecnie dokonuje

zacerpnął elementy swojej teorii ekonomicznej oraz ideał samopoświęcenia. Ważnymi źródłami koncepcji Gandhiego były także pisma religijne Wschodu oraz Biblia. Haridas T. Muzudmar wskazuje na istotną rolę *Kazania na Górze* w tworzeniu filozoficznych podstaw działalności hinduskiego buntownika⁵⁷³.

Muzudmar przyznaje jednak, że szczególną rolę w procesie tworzenia przez Gandhiego koncepcji sprzeciwu bez przemocy miała lektura Thoreau. Biograf Gandhiego stwierdza, że wiele spośród zdań, które można przeczytać w eseju Thoreau, mogłoby być wziętych za słowa hinduskiego działacza⁵⁷⁴. We wstępie do jednego z numerów pisma „Young India” Gandhi nawiązywał do Thoreau pisząc: „Wiem, że gdyby tysiąc albo stu albo nawet dziesięciu uczciwych ludzi – co tam! gdyby choćby jeden uczciwy człowiek w stanie Massachusetts, odmawiając chwytania niewolników, wycofał się z tej spółki i dał się zamknąć w lokalnym więzieniu, nastąpiłoby zniesienie niewolnictwa w Ameryce. Albowiem, choćby pierwszy krok wydawał się niewielkim, to, co czynione jest uczciwie, ma wieczne skutki. (...) Myślę raczej o uwięzieniu tego, kto się wyłamie, niż o zajęciu jego własności – choć obie kary służyłyby temu samemu – ponieważ ci, którzy stosują najczystsze reguły i są z tego powodu najbardziej niebezpiecznymi dla sprzedajnego państwa, na ogół nie poświęcają wiele czasu na gromadzenie dóbr”⁵⁷⁵. Przytoczona opinia Gandhiego przybliża sposób, w jaki odczytał on pisma Thoreau oraz wskazuje na ważne dla niego elementy w filozofii amerykańskiego transcendentalisty.

Bjørn Hettne uważa, że najbardziej wyrazistym elementem filozofii społeczno-politycznej Gandhiego jest koncepcja *Satyagrahy*⁵⁷⁶. Zawierają się w niej takie pojęcia jak *Satya* (prawda), *Ahimsa* (brak przemocy) oraz *Tapasya* (samopoświęcenie lub umartwienie). One wyznaczają kierunki ludzkiego postępowania oraz zadania jednostki ludzkiej.

„Słowo «Satya» (Prawda) – pisał Gandhi – pochodzi od «Sat», które oznacza istnienie. Nic nie istnieje w świecie oprócz Prawdy. Oto dlaczego «Sat» czy też Prawda to najważniejsze chyba imię Boga. W rzeczywistości bardziej

w świecie i w którym nie tylko chrześcijaństwo, ale po prostu cały świat w nieunikniony sposób weźmie udział. Sądzę, że z przyjemnością dowiesz się, że także tu w Rosji ta działalność rozwija się szybko w postaci przypadków odmowy służenia w armii, których liczba rośnie z roku na rok. Nawet jeśli tylko niewielu ludzi w Rosji stawia bierny opór, odmowa zaciągu pozwala im oraz innym twierdzić śmiało, że Bóg jest potężniejszy od człowieka” (*Letter from Tolstoy to Gandhi (September 7, 1910)*, w: M. Gandhi, *Selected Writings*, selected and introduced R. Duncan, Boston 1951, s. 69). Działanie, o którym pisze Tolstoj to stworzenie przez Gandhiego osiedli (farm), gdzie żyli ludzie podzielaający ideały hinduskiego działacza. Jedną z tych farm nosiła nazwę Tolstoy Farm.

⁵⁷³ Vide: H.T. Muzudmar, *Mahatma Gandhi...*, s. 18–19.

⁵⁷⁴ Vide: ibidem, s. 19.

⁵⁷⁵ M. Gandhi, *Young India 1919–1922*, cyt. za: A. Christy, *The Orient in American Transcendentalism...*, s. 265.

⁵⁷⁶ B. Hettne, *The Vitality of Gandhian Tradition*, „Journal of Peace Research” 1976, Vol. 13, No. 3, s. 228. W poniższej krótkiej charakterystyce tej koncepcji w większości korzystam z tego artykułu, vide: s. 228–231.

słuszne jest twierdzenie, że Prawda jest Bogiem, niż że Bóg jest prawdą⁵⁷⁷. Prawda jest, jak zauważa Bjørn Hettne, ostateczną realizacją jedności pomiędzy człowiekiem a Absolutem⁵⁷⁸. Zdaniem Gandhiego wiedza nie może istnieć bez prawdy. Prawda jest też warunkiem osiągnięcia wiecznego szczęścia. „Służba tej Prawdzie jest jedynym celem naszego istnienia – pisał Gandhi. – Wszystkie nasze działania powinny skupiać się na Prawdzie”⁵⁷⁹.

Ahimsa oznacza wyrzeczenie się przemocy. Na niej osadza się koncepcja sprzeciwu wobec stosowania siły. Oznacza ona także konieczność podejmowania działań pozytywnych, gdyż sprzeciw nie ogranicza się jedynie do negacji. Jego ostatecznym celem jest wytworzenie stanu, który zastąpi ten zdegenerowany.

Trzeci element koncepcji Gandhiego jest wyrazem obecnej w hinduizmie woli ascezy czy dobrowolnego umartwienia. Celem takiego działania jest uzyskanie konkretnego społecznego dobra. „Życie dla innych musi być pełne pokory – pisał Gandhi. – Ten, kto poświęca swoje życie dla innych, z trudem znajduje czas, aby zadbać o honory dla siebie. Nie należy brać bierności za pokorę, jak czynił to hinduizm. Prawdziwa pokora oznacza stały wysiłek mający za cel służbę wobec ludzkości”⁵⁸⁰. Można więc stwierdzić, że miarą dobrowolnego umartwienia się jest społeczny efekt, jaki ono wywoła.

Celem *Satyagrahy* jest działanie, w wyniku którego przeciwnik zostanie przekonany o tym, że prawda reprezentowana przez wykorzystujących tę metodę jest bliższa prawdzie absolutnej niż prawda ich przeciwników. Metoda ta zakłada brak użycia przemocy oraz przekonanie, że dzisiejszy przeciwnik może stać się przyszłym sojusznikiem. Stąd przemoc wydaje się być szkodliwa, gdyż nie może ona budować pozytywnych relacji. „Ale wierzę – pisał Gandhi – że powstrzymanie się od przemocy jest nieporównanie lepsze niż przemoc, przebaczenie jest rzeczą bardziej ludzką niż karanie”⁵⁸¹. Przemoc jest bowiem elementem zwierzęcym w naturze ludzkiej, który powinien zostać wyparty przez element ludzki, oraz, co ważniejsze, przez element boski.

Czy tak zarysowana koncepcja *Satyagrahy* posiada elementy wspólne z ideą obywatelskiego nieposłuszeństwa Henry’ego Davida Thoreau? Z pewnością łączy je przeświadczenie o konieczności pokojowego działania. Zarówno Thoreau, jak i Gandhi, nie widzą potrzeby użycia siły. Akt nieposłuszeństwa powinien mieć charakter pokojowy, a jego podmiot musi być gotowy na odpowiedź przeciwnika, która wcale nie musi być pokojowa. Przejawia się w tym zgoda obu myślicieli na umartwienie w imię wyznawanych ideałów.

Elementem łączącym koncepcje Gandhiego z ideałami Thoreau jest także wiara w siłę jednostki, kierującej się sercem i prawem moralnym. Cytowany

⁵⁷⁷ M. Gandhi, *The Gita and Satyagraha*, w: idem, *Selected Writings*, s. 46.

⁵⁷⁸ Vide: B. Hettne, *The Vitality...*, s. 228.

⁵⁷⁹ M. Gandhi, *The Gita and Satyagraha*, s. 46.

⁵⁸⁰ Ibidem, s. 52.

⁵⁸¹ M. Gandhi, *The Doctrine of the Sword*, w: idem, *Selected Writings*, s. 53.

wyżej fragment z pism Gandhiego, stanowiący parafrazę tekstu Thoreau, jest przekonującym dowodem takiego podobieństwa. Człowiek jest w stanie samodzielnie zapoczątkować zmiany w społeczeństwie i – jeśli tylko będzie postępował konsekwentnie – to cel zostanie osiągnięty.

Thoreau i Gandhiego łączy także przekonanie o konieczności dążenia do prawdy, a dzięki temu do potwierdzenia ludzkiej boskości. Jest to dążenie, które zbliża myśl Gandhiego do rozważań pozostałych transcendentalistów. Ten hinduski myśliciel wierzył w istnienie w człowieku pierwiastka boskiego, podobnie jak transcendentaliści. Nie ma dowodu, że pogląd ten faktycznie zaczerpnął od transcendentalistów. Gandhi znał jednak, za pośrednictwem Tolstoja, koncepcje religijne amerykańskich kwaków, dla których to przekonanie było jednym z podstawowych elementów ich credo religijnego. Od kwaków ideę obecności Absolutu w jednostce przejęli zaś transcendentaliści.

Gandhi i Thoreau mieli także wspólne poglądy ekonomiczne. Obaj cenili dobrowolne ubóstwo. „Winniśmy pamiętać, że ubóstwo jest zasadą, która może być stosowana wobec myśli, podobnie jak wobec przedmiotów. Ten, kto wypełnia swój umysł bezużyteczną wiedzą, łamie tę bezcenną zasadę. Myśli, które oddalają nas od Boga, lub tylko nie kierują nas ku niemu, stanowią przeszkodę na naszej drodze”⁵⁸². Człowiek nie powinien stać się niewolnikiem ani rzeczy, ani zbytecznych myśli. Współczesny świat cechuje tendencja do pomnażania i gromadzenia dóbr, która, zdaniem obu myślicieli, może być zębna dla jednostki.

Gandhiego i transcendentalistów łączył także sprzeciw wobec mechanizacji ludzkiego życia. Podczas studiów w Londynie filozof miał okazję obserwować wpływ gospodarki przemysłowej na sytuację człowieka. Gandhi nie potępiał użycia maszyn, ale dostrzegał, podobnie jak Emerson⁵⁸³, że człowiek uzależnia się od nich. Wbrew oczekiwaniom maszyny nie zmniejszyły czasu pracy robotników, stały się natomiast przyczyną ich wyzysku.

Wpływ amerykańskiego transcendentalizmu na myśl i praktykę polityczną Gandhiego jest znaczący, choć ograniczony właściwie do idei obywatelskiego nieposłuszeństwa. Pokazuje on jednak, że oddziaływanie transcendentalistów nie zamknęło się w obrębie terytorium Stanów Zjednoczonych. Z pewnością zainteresowanie samych transcendentalistów filozofią i religiami Wschodu, w tym także hinduistycznymi, sprzyjało recepcji tej myśli w Indiach.

Martin Luther King. W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku, wraz z narodzinami ruchów kontrkulturowych, wzrosło w Stanach Zjednoczonych zainteresowanie ideą i praktyką obywatelskiego nieposłuszeństwa. Była ona postrzegana jako metoda walki z systemem, który marginalizował problemy części społeczeństwa i który często podejmował decyzje sprzeczne z poczuciem moralności obywateli. Idea obywatelskiego nieposłuszeństwa cieszyła się

⁵⁸² M. Gandhi, *The Gita and Satyagraha*, s. 48.

⁵⁸³ Vide: rozdział trzeci.

szczególną popularnością wśród organizacji walczących o równouprawnienie ludności murzyńskiej.

Po drugiej wojnie światowej sytuacja polityczna ludności murzyńskiej nie uległa większym zmianom⁵⁸⁴. Nadal obowiązywał krzywdzący system segregacji, boleśnie odczuwany w stanach południowych, gdzie sytuacja ludności murzyńskiej była zdecydowanie najgorsza. Koniec lat czterdziestych zapoczątkował efektywną walkę o zapewnienie ludności murzyńskiej pełni praw obywatelskich.

Ważnym momentem określającym kierunek działania aktywistów walczących o równouprawnienie Murzynów były wydarzenia z Montgomery w stanie Alabama. 5 grudnia 1955 roku ludność murzyńska rozpoczęła bojkot miejskiego transportu. Przyczyną podjęcia akcji było aresztowanie Rosy Parks, która odmówiła ustąpienia miejsca w autobusie białemu współpasażerowi. W czasie tego protestu jednym z duchowych i faktycznych przywódców był pastor Martin Luther King Jr., który stał się jedną z pierwszoplanowych postaci Ruchu na Rzecz Praw Obywatelskich (*Civil Rights Movement*).

Ważnym wydarzeniem, które otworzyło oczy Ameryki na problem dyskryminacji ludności murzyńskiej były zajścia w Birmingham w 1963 roku, gdzie policja brutalnie obchodziła się z protestującymi przeciw złej sytuacji Murzynów. W sierpniu podczas marszu na Waszyngton Martin Luther King wygłosił swoje najbardziej znane przemówienie. „Mam sen – perorował King – sen, iż czworo moich małych dzieci będzie pewnego dnia żyło w narodzie, w którym nie będzie się ich sądzić według koloru skóry, lecz według ich charakteru”⁵⁸⁵. Największym zwycięstwem, które zapoczątkowało spełnianie się snu pastora Kinga, było wejście w życie w 1965 roku ustawy o prawach wyborczych.

Martin Luther King Jr. był to, jak pisze Donald H. Smith, „największy propagator idei biernego oporu w Ameryce. Działanie bez przemocy było dla niego zarówno filozofią, jak i metodą wpływania na opinię publiczną. Pozostał wierny tej doktrynie pomimo skłonności narodu do przemocy i pomimo niedawnej tendencji do agresywnych protestów w wielkich miastach”⁵⁸⁶. King stosował metodę sprzeciwu bez przemocy z dużym sukcesem.

Idea sprzeciwu bez przemocy, której orędownikiem był King, dotarła do niego za pośrednictwem pism Thoreau. „Jako student w Morehouse przeczytałem po raz pierwszy esej Thoreau pt. «Essay on Civil Disobedience». Zafascynowała mnie idea odmowy współpracy z nieprawym systemem. Byłem tak głęboko poruszony, że przeczytałem tę pracę kilkakrotnie. Był to mój

⁵⁸⁴ Szczegółowo o przebiegu walki o równouprawnienie ludności murzyńskiej, vide: D.J. Garrow, *Walka o równouprawnienie Murzynów*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. 5, red. A. Bartnicki, D.T. Critchlow, Warszawa 1995, s. 213–236.

⁵⁸⁵ Cyt. za: ibidem, s. 227.

⁵⁸⁶ D.H. Smith, *An Exegesis of Martin Luther King, Jr.'s Social Philosophy*, „Phylon” 1970, 1st Quarter, Vol. 31, No. 1, s. 89.

pierwszy kontakt z teorią biernego oporu”⁵⁸⁷. Styczność z ideą obywatelskiego nieposłuszeństwa stała się jednym z przełomowych momentów w życiu Kinga. Dzięki poznaniu eseju amerykańskiego transcendentalisty, King uzyskał narzędzie do walki o społeczne cele, które przed sobą postawił.

Esej Thoreau poruszał problemy, które bliskie były Kingowi. Thoreau proponował walkę przeciw systemowi, która nie miała mieć charakteru siłowej konfrontacji. King, podobnie jak Thoreau, nie dążył do przemocy, nie była ona w jego przekonaniu warunkiem zmian społecznych. Ponadto zmiana osiągnięta bez uciekania się do przemocy nie musiała rodzić niechęci przeciwników, którzy ulegli racjom grupy stosującej obywatelskie nieposłuszeństwo.

Człowiekiem, którego dzieła wywarły znaczący wpływ na formowanie się koncepcji sprzeciwu bez przemocy Kinga, był Mahatma Gandhi⁵⁸⁸. Pisma Gandhiego stanowiły niejako uzupełnienie poglądów Thoreau. King częściowo zresztą wracał w swoich pismach do postaci tego pierwszego niż drugiego.

King, podobnie jak Gandhi, silnie akcentował nauki moralne przedstawione w *Kazaniu na Górze*, w których zawarto nakaz miłości i szacunku dla wrogów. King postrzegał to zalecenie jako ważną część sprzeciwu bez przemocy. Miał nadzieję, że w ten sposób uda się uniknąć konfliktu, który może zniweczyć działania reformatorów.

Jednym z najważniejszych argumentów w myśli Kinga, przemawiającym za sprzeciwem bez przemocy, jest – zdaniem Warrena E. Steinkrausa – równoważenie relacji pomiędzy celem a środkiem jego realizacji. „Idea działania bez przemocy uczy nas, że sposób, w jaki cele są realizowane, wpływa na nie i je modyfikuje. King wytrwale to powtarza”⁵⁸⁹. Ponadto metoda sprzeciwu bez przemocy wymagała od korzystających z niej czystości intencji. Zdaniem Kinga metoda ta odrzuca przekonanie, wedle którego „cel uświęca środki”, na rzecz uświęcenia jednych i drugich.

⁵⁸⁷ M.L. King Jr., *Stride Toward Freedom*, cyt. za: G.E. Carter, *Martin Luther King: Incipient Transcendentalist*, „Phylon” 1979, 4th Quarter, Vol. 40, No. 4, s. 318.

⁵⁸⁸ King pisał o Gandhim i jego ideach w następujący sposób: „Gandhi był prawdopodobnie pierwszym, który wyniósł chrześcijańską etykę miłości z poziomu zwykłych interakcji pomiędzy jednostkami do poziomu siły społecznej działającej skutecznie na dużą skalę. Dla Gandhiego miłość stanowiła potężne narzędzie zbiorowej transformacji społeczeństwa. Właśnie w tym akcencie na miłość i powstrzymanie się od przemocy odnalazłem sposób na przeprowadzenie reformy społecznej, którego poszukiwałem przez wiele miesięcy. W filozofii biernego oporu Gandhiego znalazłem intelektualną i moralną pełnię, której nie udało mi się odnaleźć ani w utylitaryzmie Milla i Bentham, ani w rewolucyjnych metodach Marksa i Lenina, ani w teorii umowy społecznej Hobbesa, ani u Rousseau z jego optymistycznym „powrotem do natury”, ani u nadczłowieka w filozofii Nietzschego. W końcu poczułem, że jest to jedyna spójna moralnie i praktycznie metoda, za pomocą której uciśnieni mogą walczyć o wolność”. Vide: N.B Parkulekar, *The Science of the Soul Force or Mahatma Gandhi's Doctrine of Truth and Non-Violence*, cyt. za: D.H. Smith, *An Exegesis of Martin Luther King, Jr.'s...*, s. 92.

⁵⁸⁹ W.E. Steinkraus, *Martin Luther King's Personalism and Non-Violence*, „Journal of the History of Ideas” 1973, January–March, Vol. 34, No. 1, s. 106.

W gorącej atmosferze lat sześćdziesiątych metoda obywatelskiego nieposłuszeństwa została poddana surowej krytyce, której King zdecydowanie się przeciwstawił. Pobyt w więzieniu oraz ostre wystąpienia duchownych przeciwnych jego działaniom⁵⁹⁰ zmusiły go do udzielenia odpowiedzi. W *The Letter from Birmingham Jail* King przedstawił argumenty uzasadniające stosowanie tej metody.

Jednym z zarzutów wobec Kinga było twierdzenie, że jego radykalne działania utrudniają dialog pomiędzy środowiskami zainteresowanymi rozwiązaniem konfliktu. King nie był jednak przekonany, że taki dialog jest zawsze możliwy. Swoim przeciwnikom wyjaśniał: „Masz świętą rację, pragnąc negocjacji. (...) Akt biernego oporu ma za zadanie wywołać kryzys i wytworzyć taki poziom twórczego napięcia, że społeczność, która konsekwentnie odmawiała dyskusji, musi stawić czoła problemowi. Ma za zadanie uczynić dane zagadnienie tak dramatycznym, że nie będzie go można dłużej ignorować”⁵⁹¹. Akt obywatelskiego nieposłuszeństwa pobudza do dyskusji, umożliwia przyjrzenie się problemom, które inaczej mogłyby pozostać niezauważone.

Drugi zarzut dotyczył samej istoty obywatelskiego nieposłuszeństwa. Przeciwnicy pytali: „W jaki sposób możesz nawoływać, aby łamano pewne prawa, a przestrzegano innych?”⁵⁹², na co King odpowiadał stanowczo: „Istnieją prawa sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Popieram przestrzeganie słusznych praw. Nie tylko prawo, ale i moralność zobowiązują nas do przestrzegania sprawiedliwych praw. Podobnie moralność zobowiązuje nas do łamania praw niesprawiedliwych”⁵⁹³. Przywoływał pogląd Świętego Augustyna, który stwierdził, że „złe prawo, to prawo nieobowiązujące”. Ponadto prawa nie powinno stawiać się przed człowiekiem, który jest wartością wyższą. Podobny argument, stwierdzający prymat jednostki przed prawem, wysuwał Thoreau.

George E. Carter uważa jednak, że poszukiwanie punktów zbieżnych pomiędzy myślą Thoreau a filozofią społeczną Kinga nie jest w pełni uzasadnione. Zdaniem Cartera King nie byłby w stanie zgodzić się z ostateczną konkluzją płynącą z idei obywatelskiego nieposłuszeństwa, a mianowicie akceptacją dla przemocy. Ponadto King znał tylko esej Thoreau, natomiast obce mu były pisma pozostałych transcendentalistów, u których mógłby znaleźć więcej poglądów zbliżonych do jego własnych⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰ W kwietniu 1963 roku Martin Luther King został aresztowany za udział w marszu na rzecz praw obywatelskich, który odbył się w Birmingham. Podczas jego kilkudniowego pobytu w areszcie ukazał się list sygnowany przez kilku przywódców kwestionujących sposób działania Kinga.

⁵⁹¹ M.L. King Jr., *The Letter from Birmingham Jail*, cyt. za: H.A. Bosmajian, *The Letter from Birmingham Jail*, w: *Martin Luther King Jr. A Profile*, ed. C.E. Lincoln, New York 1993, s. 132. Artykuł Bosmajiana zawiera szczegółową analizę listu Kinga.

⁵⁹² Idem, *The Letter from Birmingham Jail*, w: *Let Freedom Ring. A Documentary History of the Modern Civil Rights Movement*, ed. P.B. Levy, Westport CT. 1992, s. 112.

⁵⁹³ Ibidem, s. 112.

⁵⁹⁴ Vide: G.E. Carter, *Martin Luther King...*, s. 318.

Rzeczywiście dobra znajomość pism amerykańskich transcendentalistów z pewnością pozwoliłaby Kingowi na bardziej świadome korzystanie z myśli samego Thoreau. Natomiast twierdzenie, że ostateczną konsekwencją obywatelskiego nieposłuszeństwa według Thoreau jest akceptacja przemocy idzie, w moim przekonaniu, zbyt daleko. Thoreau poparł działania Johna Browna, dostrzegając konieczność użycia przemocy w przypadku zła, którego nie można usunąć w inny sposób. Ponadto King nie znał późniejszych pism Thoreau, więc nie mają one wpływu na jego recepcję poglądów Thoreau. W związku z tym zarzut wysuwany przez Cartera jest nieuzasadniony⁵⁹⁵.

Carter stwierdza ponadto, że Kinga i Thoreau dzieliła także kwestia gotowości do poniesienia kary za akt nieposłuszeństwa. Dla Kinga gotowość taka była rzeczą oczywistą, natomiast Thoreau miał, zdaniem Cartera, nie widzieć takiej konieczności⁵⁹⁶. Jest to stwierdzenie nieuzasadnione, gdyż w jednym z esejów Thoreau pisał: „w takim państwie, w którym rząd niesprawiedliwie więzi ludzi, jedynym miejscem odpowiednim dla sprawiedliwego człowieka jest też więzienie”⁵⁹⁷. Jest to, w mojej opinii, deklaracja gotowości do poniesienia odpowiedzialności za świadome łamanie prawa.

U omawianych myślicieli Carter dostrzega też różnicę w celach aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa⁵⁹⁸. Dla Kinga celem miała być reforma społeczeństwa, natomiast Thoreau zamierzał jakoby reformować jedynie poszczególne jednostki. Faktycznie, Thoreau myślał w kategoriach jednostkowych, wyrażał jednak przekonanie, że dzięki reformie osób możliwa stanie się przebudowa całego społeczeństwa. Thoreau i King różnili się więc nie pod względem celu, ale jedynie pod względem sposobu jego realizacji.

Myśl Martina Luthera Kinga Jr. miała, według Cartera, poza kwestią obywatelskiego nieposłuszeństwa, jeszcze inne punkty styczne z myślą amerykańskiego transcendentalizmu⁵⁹⁹. Podobnie jak cześć transcendentalistów wierzył on, że źródłem reformy społecznej powinien być Kościół. Najlepszym przykładem transcendentalisty, który próbował uczynić z Kościoła narzędzie zmian był Theodore Parker.

King podzielał także przekonanie transcendentalistów o występowaniu pierwiastka boskiego w naturze ludzkiej. Ponadto dostrzegał znaczenie prymatu „praw wyższych”, którymi powinna się kierować jednostka. Przeświadczenie o istnieniu i prawdziwości tych praw było ważnym elementem doktryny obywatelskiego nieposłuszeństwa Henry’ego Davida Thoreau.

Podsumowując, doktryna obywatelskiego nieposłuszeństwa, sformułowana przez Thoreau, została zaadaptowana i włączona przez Martina Luthera

⁵⁹⁵ Problem obecności przemocy w myśli Thoreau w kontekście doktryny obywatelskiego nieposłuszeństwa porusza M. Meyer, w: *Several More Lives to Live, Thoreau's Political Reputation in America*, Westport-London 1977, s. 151–192.

⁵⁹⁶ Vide: G.E. Carter, *Martin Luther King...*, s. 321.

⁵⁹⁷ H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, s. 212.

⁵⁹⁸ G.E. Carter, *Martin Luther King...*, s. 321.

⁵⁹⁹ Ibidem, s. 324.

Kinga Jr. do jego filozofii i praktyki politycznej. Jego działalność podporządkowana była metodzie, której znajomość zawdzięczał lekturze pism Thoreau oraz Gandhiego.

Europa

Ralph Waldo Emerson był filozofem znanym i cenionym w Europie już w dziewiętnastym wieku. Wpływ na jego popularność na Starym Kontynencie miała przyjaźń z angielskim pisarzem romantycznym, Thomasem Carlyle'em, który wydawał dzieła Emersona w Anglii. Emerson miał też okazję poznać Europę w czasie trzech długich podróży, kiedy to zwiedził kilka europejskich krajów. Sławę Emersona popularyzowali też inni transcendentaliści podróżujący po Europie, a wśród nich przede wszystkim Margaret Fuller. W kontynentalnej Europie myśl amerykańskiego poety i filozofa była szczególnie ważna dla dwóch intelektualistów: Adama Mickiewicza i Friedricha Nietzschego.

Adam Mickiewicz. Myślicielem, który w kontynentalnej Europie jako pierwszy dostrzegł dzieło amerykańskiego filozofa był Adam Mickiewicz. Nazwisko Emersona często pojawia się w wykładach wygłaszanych przez poetę w Collège de France. Mickiewicz dyskutował także o ideach i poezji Emersona z Margaret Fuller, którą poznał w 1847 roku, i z którą łączyła go serdeczna przyjaźń⁶⁰⁰. W liście do Emersona z wiosny 1847 roku Fuller pisała: „Mickiewicz, poeta polski, jako pierwszy przedstawił eseje w Paryżu. Nigdzie go nie spotkałam, więc, gdy usłyszałam wieści o nim, które mnie oczarowały, posłałam mu twoje wiersze, i poprosiłam, by przyszedł zobaczyć się ze mną. Przyszedł i odnalazłam w nim człowieka, którego od dawna chciałam spotkać”⁶⁰¹. Emersonowi nie udało się niestety spotkać z Mickiewiczem w 1848 roku, kiedy przebywał z wizytą w Paryżu.

Dwa eseje Emersona, które wzbudziły szczególne zainteresowanie Mickiewicza to: *Man. The Reformer* oraz *Historia*. Były one przywoływane w obszernych fragmentach podczas wykładów poety o literaturze słowiańskiej. Mickiewicz często parafrazował teksty Emersona, nadając im własny rys⁶⁰². Co zainteresowało Mickiewicza w pismach amerykańskiego filozofa i jaki charakter miały intelektualne powiązania pomiędzy nimi? Można wyodrębnić trzy sfery styczności. Pierwszą była kwestia natury ludzkiej oraz problem relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Drugim zagadnieniem była wizja historii i przekonanie o szczególnej roli jednostek w jej kształtowaniu.

⁶⁰⁰ Mickiewicz był ojcem chrzestnym syna Margaret Fuller i hrabiego Ossoli.

⁶⁰¹ Cyt. za: M. Skwara, *Krąg transcendentalistów amerykańskich w literaturze polskiej XIX i XX wieku. Dzieje recepcji, idei i powinowactw z wyboru*, Szczecin 2004, s. 132.

⁶⁰² Szeroko o recepcji Emersona przez Mickiewicza vide: ibidem, s. 129–212. Autorka często zestawia oryginalny tekst esejów Emersona z parafrazami Mickiewicza, co pozwala na analizę sposobu odbioru myśli amerykańskiego filozofa.

Trzecim elementem łączącym obu romantyków była wizja państwa, choć w tym miejscu można zauważyć także pewne między nimi rozbieżności.

Wiesław Gromczyński, pisząc o wpływie Emersona na Mickiewicza, koncentruje się głównie na problemie koncepcji natury ludzkiej oraz relacji człowieka z przyrodą⁶⁰³. Podkreśla on wspólną dla obu myślicieli koncepcję jedności człowieka z przyrodą wyrażoną przez Emersona w eseju *Nature*, który Mickiewicz prawdopodobnie znał⁶⁰⁴. Mickiewicz, podobnie jak Emerson, dostrzegał, że wraz z postępem technicznym ludzie oddalają się od natury. Przestaje być ona, jak podkreślali transcendentaliści, a wraz z nimi Mickiewicz, źródłem życia, a staje się jedynie źródłem materialnych korzyści.

Mickiewicz cenił u Emersona także spojrzenie na człowieka jako na istotę duchową. W świecie, w którym dobra materialne określają człowieka, sfera duchowa jest ignorowana. Dla Mickiewicza – romantyka – było to nie do zaakceptowania. Chwalił Emersona za docenienie znaczenia wartości duchowych. To one, zdaniem polskiego poety, powinny wyznaczać kierunek ludzkiego rozwoju. Prawdziwa wolność kryje się w naturze i świecie duchowym. Dzięki sile psychiki oraz uczestnictwie w duchu powszechnym człowiek jest w stanie odkryć swoje prawdziwe oblicze i postępować w zgodzie z samym sobą.

Podobieństwa pomiędzy Emersonem a Mickiewiczem można odnaleźć także w ich teorii poznania. Dla Mickiewicza, podobnie jak dla Emersona, prawdziwe poznanie nie było domeną rozumu. Źródłem poznania o znacznie większej wartości była intuicja. Tylko ona była bowiem w stanie uchwycić ulotne chwile, w których człowiek zbliżał się do sedna prawd wiecznych czy boskich. U Emersona i Mickiewicza prawdziwsze jest to, co nie poddaje się sztywnym regułom rozumowania. Rozum raczej zamyka drogę do świata duchowego, a to czyni człowieka ubogim.

Mickiewicz dostrzegał jednak niedostatki Emersonowskiej wizji człowieka. „Mimo zafascynowania Emersonem – zauważa Gromczyński – Mickiewicz zwrócił także uwagę na słabą stronę jego «Szkiców»: zbyt abstrakcyjne ujęcie ludzkiego istnienia”⁶⁰⁵. Gromczyński przytacza fragment wstępu do wydania *Szkiców* Emersona autorstwa Artura Górskiego. W tekście Górskiego zawarta jest esencja zarzutów, jakie polski poeta stawia amerykańskiemu filozofowi. „Mickiewicz – pisze Górski – przeczytawszy «Szkice» całe, zdał sobie sprawę z ich braków i wad, i zastrzeżenia na ten temat uczynił dwukrotnie. Raz, w wykładzie z 13 kwietnia 1843 roku, rzuca uwagę, że «Emerson wszakże zbyt obiera nas ze wszystkiego, nie uważając zgoła na czas, na miejsce, na naród, w którym żyjemy; człowiek Emersona nie ma ziemi pod nogami, unosi

⁶⁰³ Vide: W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 194–198.

⁶⁰⁴ Dyskusję dotyczącą znajomości pism Emersona przez Mickiewicza prezentuje M. Skwara w: *Krąg transcendentalistów amerykańskich...*, s. 131–133.

⁶⁰⁵ W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut...*, s. 197. Wydane w 1933 r. *Szkice* Emersona zawierały tłumaczenie pierwszego tomu *Esejów* oraz kilka rozpraw Emersona z tomu drugiego. Gromczyński w swojej pracy odwołuje się do tego wydania.

się gdzieś – nie wiadomo w jakiej dziedzinie»⁶⁰⁶. Mickiewicz powtarza tu, często wysuwany przeciw Emersonowi, zarzut ahistoryczności i zbytniej abstrakcyjności jego myślenia. Emerson rzeczywiście dążył do odrzucenia tradycji, w której jednostka jest osadzona. Jednak gdy przeszłość niosła ze sobą rzeczy godne naśladowania, doradzał jej pielęgnowanie.

Ważnym elementem łączącym myślenie Emersona z filozoficznymi rozważaniami Mickiewicza był sposób patrzenia na historię. Dla polskich romantyków historia miała istotne znaczenie. „Doświadczenia historyczne zarówno własnego narodu, jak i całej ludzkości – piszą Maria Janion i Maria Żmigrodzka – nie były dla romantyków przeszłością martwą, zamkniętą – wpływały w sposób widoczny na życie każdego człowieka. Amerykański filozof, Ralph Waldo Emerson, twierdził, że biografia jednostki powtarza w skrócie historię świata”⁶⁰⁷. Według Emersona historia powinna stać się częścią procesu rozwoju człowieka, powinna być przeżywana, a nie zapoznawana. Zdolność ponownego przeżywania historii świata jest prawdziwą nauczycielką dziejów. Ta koncepcja wyrażona w eseju *Historia* silnie oddziaływała na sposób myślenia Mickiewicza.

Idea ta, jak zauważa Andrzej Walicki, została rozwinięta przez Mickiewicza i podniesiona do roli moralnego nakazu⁶⁰⁸. Podczas wykładu, mającego miejsce wiosną 1844 roku, mówił: „Jeśliś jeszcze nie odbył swojej wojny krzyżowej i swojej Rewolucji francuskiej, pośpiesz się, bo inaczej nie będziesz mógł iść wraz z pokoleniem dzisiejszym. Zbudować własną świątynię i odbyć swą wojnę krzyżową to coś więcej niż przeczytać opis świątyni i historię wojen krzyżowych”⁶⁰⁹. Człowiek, który ma być zdolny do działania, do prowadzenia innych, powinien przeżyć trud stawiania się historii.

Koncepcja powtarzania historii powszechnej w doświadczeniu jednostkowym łączy się z charakterystycznym dla Emersona i Mickiewicza przypisaniem wybitnym jednostkom szczególnej roli w procesie historycznym. „Mesjanizm Mickiewicza – pisze Andrzej Walicki – był koncepcją postępu poprzez szereg «objawień», udzielanych ludzkości za pośrednictwem wybranych jednostek”⁶¹⁰. Emerson wyrażał przekonanie, że to wybitne jednostki są twórcami społeczeństwa i państwa, są one bowiem – dzięki swojej intuicji oraz sile – zdolne do postępowania zgodnego z własną naturą. Wyraz takiemu pojmowaniu roli jednostek w historii dał Emerson w zbiorze *Representative Men*, w którym zamieścił eseje poświęcone postaciom mającym – w jego przekonaniu – największy wpływ na rozwój ludzkości⁶¹¹. Podobnie rozumował Mickiewicz, widząc w wybitnych jednostkach ucieleśnienie ideału duchowego przywództwa. Naród skupiał się wokół takich osób, a nie wokół swoich materialnych

⁶⁰⁶ Cyt. za: ibidem, s. 197–198.

⁶⁰⁷ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, s. 15.

⁶⁰⁸ A. Walicki, *Problematyka filozoficzna w mickiewiczowskich prelekcjach paryskich*, „Znak” 1998, grudzień, nr 12, s. 98.

⁶⁰⁹ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, s. 16.

⁶¹⁰ A. Walicki, *Problematyka filozoficzna...*, s. 97.

⁶¹¹ Vide: R.W. Emerson, *Representative Men*, s. 611–762.

wytworów. Wszelkie rezultaty materialne, księgi czy kodeksy praw, ograniczają ludzi. Wyzwoleniem jest duch, który pomaga przezwyciężyć stagnację.

W kontekście rozważań obu myślicieli dotyczących roli wybitnych jednostek, warto też wspomnieć o podobnej roli, jaką przypisywali oni filozofowi czy poecie. Obaj widzieli w nim wcielenie mędrca, osoby szczególnie natchnionej, zdolnej przewodzić innym.

Marta Skwara dostrzega także podobieństwa w ekonomicznych rozważaniach obu myślicieli. Zarówno Emerson, jak i Mickiewicz, doceniali rolę pracy oraz gospodarowania. Praca pozwala na kontakt z rzeczywistością i utrzymanie zdrowia oraz ma swój udział w doskonaleniu jednostki i wspólnoty. Powinna dać człowiekowi możliwość zaspokojenia potrzeb oraz samodoskonalenia. U obu myślicieli pojawia się przekonanie o potrzebie wyrzeczenia się luksusów i zaspokajaniu tylko potrzeb podstawowych. Postępowanie takie będzie sprzyjało rozwojowi człowieka i społeczności⁶¹².

Przekonanie o konieczności udoskonalania świata społecznego i politycznego to ostatni element łączący myśl Emersona i Mickiewicza. Ich twórczość przypadła na okres ważnych zmian w społeczeństwach amerykańskim i europejskich. Wyrażana przez nich konieczność doskonalenia była wyrazem powszechnych pragnień ówczesnych intelektualistów i działaczy. Społeczeństwo nie powinno popaść w stagnację. „Każdy z nas – pisał Mickiewicz – wstępując do wielkiej społeczności ludzkiej, rodzi się rewolucjonistą i reformatorem. Będąc dziedzicem wspólnej spuścizny, powinien w niej naprawić to, co zostało uszkodzone, odbudować to, co rozpada się w gruzy, to znaczy naprawić etykę i odbudować prawdę”⁶¹³. Tylko postawa reformatorska jest w stanie przyczynić się do powstania społeczeństwa opartego na miłości, a nie na egoizmie.

Mickiewicz znalazł u Emersona poparcie idei, które od dawna rozważał. Lektura pism transcendentalisty pozwoliła mu na doprecyzowanie własnych poglądów oraz ich rozwinięcie. Z kolei Mickiewiczowskie odczytanie pism Emersona pozwala zobaczyć w amerykańskim filozofie romantyczne cechy jego twórczości.

Friedrich Nietzsche. Frederic Ives Carpenter zauważa, że uwaga niemieckich badaczy myśli Emersona, skupia się głównie na badaniach wpływu jego myśli na filozofię Friedricha Nietzschego⁶¹⁴. W wywiadzie z Giovanną Borradori Stanley Cavell entuzjastycznie stwierdza: „Emerson jest przepisany u Nietzschego”⁶¹⁵. Sam Nietzsche chętnie korzystał z dorobku amerykańskiego filozofa. „Przez długie lata – pisze Claude Nicholas Pavur – jego bohaterem był człowiek mu współczesny: amerykański publicysta Ralph Waldo Emerson, który wywierał wpływ na Nietzschego od roku 1862 aż po kres jego kariery”⁶¹⁶.

⁶¹² Szerzej vide: M. Skwara, *Krąg transcendentalistów amerykańskich...*, s. 156–163.

⁶¹³ Cyt. za: ibidem, s. 165.

⁶¹⁴ Vide: F.I. Carpenter, *Emerson Handbook*, s. 246.

⁶¹⁵ G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, przeł. K. Brzechczyn, Poznań 1999, s. 154.

⁶¹⁶ C.N. Pavur, *Nietzsche Humanist*, Milwaukee 1998, s. 60. Pavur przytacza za Hermanem Hummelem dwa charakterystyczne stwierdzenia Nietzschego. Miał on m.in. określić

Opinię Pavura zdaje się potwierdzać opowieść, jakoby Nietzsche miał się nie rozstawać z egzemplarzem *Esejów* Emersona. W swoich pismach i listach nie raz wspominał o amerykańskim filozofie, często entuzjastycznie.

W *Zmierzchu bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem* Nietzsche pisał o Emersonie w następujący sposób: „Emerson. – Znacznie bardziej oświecony, giętki, złożony, wyrafinowany niż Carlyle, a przede wszystkim bardziej szczęśliwy... Ktoś, kto instynktownie żywi się tylko ambrozją, kto pozostawia wszystko, co w rzeczach niestrawne. W porównaniu z Carlyle’em człowiek smaku. Carlyle, który bardzo go lubił, mimo to powiadał o nim: «nie dość daje nam do gryzienia»: co mogło zostać powiedziane nie bez słuszności, ale nie na szkodę Emersona. – Emerson posiada ową dobrotliwą i błyskotliwą pogodę ducha, która pozbawia wszelkiej powagi: wcale nie wie, jak jest już stary i jak długo jeszcze będzie młody – mógłby powiedzieć o sobie słowami Lope de Vega: *yo me sucedo a mi mismo*. Jego duch zawsze znajduje powody, by być zadowolony, a nawet wdzięczny; i niekiedy ociera się o pogodną transcendencję owego pocziwca, który *taquam re bene gesta* powrócił z miłosnej schadzki. *Ut desint Aires* – rzekł z wdzięcznością – *tamten est laudana voluptas*”⁶¹⁷. Powyższe zdania pokazują sympatię i szacunek, jakimi darzył Emersona Nietzsche, a także wskazują na sposób, w jaki czytał on dzieła amerykańskiego myśliciela. Nietzsche był zafascynowany Emersonowską wolą działania, czerpania z życia tego, co najpiękniejsze, a także wiarą w to, że takie działanie pozwoli człowiekowi dłużej cieszyć się owocami istnienia.

Carpenter wskazuje na kilka istotnych podobieństw pomiędzy myślą Emersona i Nietzschego, które mogą świadczyć o wpływie amerykańskiego idealisty na niemieckiego filozofa⁶¹⁸. Po pierwsze, Nietzsche, zdaniem Carpentera, rozwinął Emersonowskie pojęcie „mocy” (*power*), doszukując się w nim elementu dionizyjskiego. Podobnie jak Emerson przeciwstawiał się tradycyjnie rozumianej religii chrześcijańskiej. Odrzucenie konwencjonalnie rozumianej etyki na rzecz własnych dociekań stanowi element łączący charakteryzowanych filozofów. Łączy ich także wspólna wizja historii, gdyż obaj dostrzegali konieczność uwolnienia się spod wpływu przeszłości. Obaj podzielali wiarę w intuicję i instynkt jako podstawowe źródła poznania, a także pomniejszali

amerykańskiego filozofa mianem „bratniej duszy”. O dziełach Emersona wyrażał się w następujący sposób: „Emerson. Nigdy wcześniej, czytając książkę, nie czułem się w niej tak dobrze jak we własnej skórze, tak swojsko, jak... – nie powinienem jej tak chwalić; jest mi zbyt bliska”, s. 60. Cytaty pochodzą z: H. Hummel, *Emerson and Nietzsche*, „The New England Quarterly” 1946, March, Vol. 19, No. 1.

⁶¹⁷ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2004, s. 61–62. Hiszpańskie i łacińskie wyrażenia we fragmencie poświęconym Emersonowi Paweł Pieniążek tłumaczy w następujący sposób: *yo me sucedo a mi mismo* jako „podążam za samym sobą”; *taquam re bene gesta* jako „jak gdyby w poczuciu dobrze spełnionego czynu”; natomiast *ut desint Aires tamten est laudana voluptas* jako „choć sił nie staje, to jednak chęć jest chwalebna” (Owidiusz, *Listy z Pontu*).

⁶¹⁸ Vide: F.I. Carpenter, *Emerson Handbook*, s. 247–248.

rolę świadomej woli w tym procesie. Wreszcie obaj jednakowo widzieli rolę filozofa jako proroka. Wymienione przez Carpentera podobieństwa nie oznaczają mechanicznego przeniesienia przez Nietzschego idei Emersona do własnego systemu filozoficznego. Nietzsche posuwał się w swoich stwierdzeniach dalej niż Emerson, radykalizując część jego konstatacji.

Jednym z podstawowych terminów filozofii Nietzschego było pojęcie „woli mocy”. Oznaczało ono „siłę działającą, aktywną. Wola mocy to energia życiowa stanowiąca przyczynę wszelkich działań, zarówno całej świadomej aktywności ludzkiej, jak czynności kulturotwórczej”⁶¹⁹. Idea ta oznacza, jak zauważa Zbigniew Kuderowicz, nadanie wizji świata i kultury charakteru dynamicznego. Wola mocy występuje zarówno w jednostce, jak i wytworach kultury. Hierarchizuje ludzi, gdyż nie wszyscy obdarzeni są nią w równym stopniu. Posiadający wolę mocy są w stanie narzucić innym swój system wartości, a co ważniejsze, potrafią przełamać schematy, które kamuflują prawdziwą etykę. Wola mocy pozwala na wyzwolenie się z krępującej człowieka mentalności niewolniczej oraz umożliwia spontaniczną twórczość wyzwoloną z więzów moralności.

W pojęciu woli mocy możemy dostrzec przekształconą w duchu nietzscheańskiego systemu Emersonowską koncepcję „polegania na sobie”. U Emersona koncepcja polegania na sobie zakładała działanie zgodne z przekonaniami jednostki. Zdolność do takiego postępowania była osiągalna dla każdego, jednak kultura i tradycyjna moralność zmniejszały bądź uniemożliwiały człowiekowi swobodną ekspresję. Jednak Emerson nie wyznacza „poleganiu na sobie” zadania różnicowania jednostek, tak jak czyni z wolą mocy Nietzsche. Wprawdzie nie każdy jest w stanie postępować zgodnie z własnymi zasadami, ale każdy potencjalnie może do takiego stanu dojrzeć. U Nietzschego brak jest wiary w możliwość posiadania przez każdego dużego natężenia „woli mocy”, jest to domena nielicznych.

Tym, co łączy Emersonowskie „poleganie na sobie” i nietzscheańską „wolę mocy”, jest podkreślenie aktywnej roli człowieka w sferze moralnej, jego zdolności wykroczenia ponad model przyjęty przez ogół społeczeństwa. Obaj myśliciele pozwalają jednostce na dokonywanie wyborów, które zbudują jej autentyczną tożsamość i pozwolą na samorealizację. Możliwość swobodnego wyboru jest jednak bardziej ograniczona w koncepcji Emersona, która nie przekreśla znaczenia wartości pochodzących ze świata chrześcijańskiego, zdecydowanie odrzuconych przez Nietzschego. Emerson, spadkobierca tradycji purytańskiej, nie był gotów posunąć się tak daleko.

Obaj myśliciele podkreślają także konieczność indywidualnego działania jednostek oraz zmieniania zastanej rzeczywistości. Celem ludzkiego działania miało być ulepszanie świata. U Emersona pragnienie to wynikało z wpływu epoki, której charakterystycznym elementem była pasja reformowania. Nietzsche z kolei pragnął przezwyciężyć kryzys kultury, którego był świadkiem w drugiej połowie dziewiętnastego wieku.

⁶¹⁹ Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 2004, s. 69.

Ważnym czynnikiem łączącym Emersona i Nietzschego był ich niechętny stosunek do tradycyjnej religii⁶²⁰. U Emersona stała się ona przyczyną ostrej krytyki Kościoła unitariańskiego, który w oczach concordzkiego filozofa uosabiał negatywne cechy współczesnej mu religii. Emerson porzucił zawód pastora, co umożliwiło mu swobodne głoszenie swoich poglądów teologicznych, wzbudzających otwartą wrogość Kościoła instytucjonalnego. Zarzucał instytucji Kościoła oddalenie się od człowieka, niezdolność do wzniecania uczuć religijnych oraz uzurpowanie sobie prawa do pośrednictwa w kontaktach pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Jednak, co istotne, porzucenie Kościoła jako instytucji nie oznaczało dla Emersona porzucenia wiary i wartości chrześcijańskich⁶²¹.

Nietzsche dokonał natomiast całkowitego odrzucenia zarówno instytucji Kościoła, jak i wartości chrześcijańskich, których był on eksponentem. „Potępiam chrześcijaństwo – pisał – wnoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń, jakie kiedykolwiek miał na ustach oskarżyciel. Dla mnie oznacza ono korupcję najgłębszą ze wszystkich, jakie można sobie wyobrazić, a także wolę możliwie najskrzyniejszego korumpowania. Kościół chrześcijański nie zostawia niczego w stanie nie-naruszonym przez zepsucie, z każdej wartości uczynił bezwartość, z każdej prawdy kłamstwo, z każdej rzetelności znikczemnienie duszy”⁶²². Kultura chrześcijańska jest, zdaniem Nietzschego, odpowiedzialna za degenerację współczesnego świata. Chrześcijaństwo było dla niego przejawem kultu słabości. Wartości takie jak litość czy miłosierdzie, które zdominowały świat, były przejawem zepsucia. Oznaczały dominację ludzi o mentalności niewolniczej, którym udawało się je realizować dzięki przewadze liczebnej. Chrześcijaństwo powoduje gnuśnienie jednostek twórczych, sprawia, że są one niezdolne do działania.

Nietzsche wyraża szczególną dezaprobatę dla głoszonej przez chrześcijaństwo koncepcji równości ludzi wobec Boga. Przekonanie o równości było ideałem niebezpiecznym, gdyż zaprzeczało twierdzeniu o różnym stopniu posiadania woli mocy, zaprzeczało proponowanej przez niemieckiego filozofa zasadzie „zdrowego” zróżnicowania jednostek. W tym miejscu Nietzsche odbiega od poglądów Emersona, który podkreślał równość ludzi w obliczu Boga, a co za tym idzie równość w zakresie możliwości postępowania zgodnie z własnymi przekonaniem.

Wiara w moc działania zgodnego z własnymi przekonaniem oraz stosunek do chrześcijaństwa przyczyniły się do wytworzenia specyficznych koncepcji etycznych u obu filozofów. Obaj wykroczyli poza pojmowanie moral-

⁶²⁰ Obaj myśliciele wywodzili się z domów, gdzie religia odgrywała ważną rolę. Ojciec Emersona był pastorem, z kolei ojciec Nietzschego ukończył studia teologiczne.

⁶²¹ Szeroko problem stosunku Emersona do kościoła tradycyjnego (zinstytucjonalizowanego) został opisany w rozdziale drugim.

⁶²² F. Nietzsche, *Krytyka chrześcijaństwa*, w: Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, s. 229 [podkreślenie Nietzschego].

ności charakterystyczne dla chrześcijaństwa, w obrębie którego dojrzewali intelektualnie.

U Emersona koncepcja „polegania na sobie” oraz wiara w ludzką możliwość poznania doprowadziły do przekonania, że człowiek sam jest odpowiedzialny za swój rozwój moralny. Nie powinien on szukać potwierdzenia praw w tradycyjnych systemach etycznych. Źródłem osobistych wartości winny stać się samodzielne poszukiwania człowieka oraz akceptacja praw boskich dostępnych każdemu poprzez możliwość niezapośredniczonego kontaktu z Absolutem. Główny nacisk kładł jednak Emerson na samodzielność poszukiwań dobra przez człowieka.

Podobne przekonanie możemy odnaleźć w myśli Nietzschego, który rozwinął proponowane przez Emersona rozwiązania. U podstaw jego systemu etycznego leży przekonanie o względności wszelkich wartości moralnych. Znaczenie nadaje im człowiek poprzez sposób, w jaki się nimi posługuje. Z tego wynika, że pojęcia dobra i zła są także względne i nie można autorytarnie przesądzać, co jest dobre, a co złe. Nie ma zatem żadnych uniwersalnych wartości moralnych.

Nietzsche, podobnie jak Emerson, czyni człowieka poszukiwaczem wartości odpowiedzialnym za własny rozwój duchowy i etyczny. Jednak u Nietzschego zakres osobistych poszukiwań jest znacznie szerszy. W akcie tworzenia nie ma mowy o przestrzeganiu chrześcijańskich zasad moralnych. Podlegają one przewartościowaniu, nie umożliwiają bowiem swobodnego działania. U Emersona człowiek wprawdzie samodzielnie szuka wartości, ale praw boskich nie odrzuca.

Nietzsche przejął także od Emersona jego sposób patrzenia na historię i tradycję. Emerson był antytradycjonalistą i postrzegał historię jako obciążenie, które uniemożliwia swobodny rozwój społeczeństwa. Nie odrzucał jednak historii jako zbędnego elementu w rozwoju człowieka. Każdy człowiek musi w swoim rozwoju powtórzyć historię świata i czerpać z niej inspirację. Nie wolno tylko stać się niewolnikiem przeszłości niezdolnym do podejmowania wyzwań, jakie stawia teraźniejszość.

Podobnie widzi korzystanie z historii Friedrich Nietzsche. W *Niewczesnych rozważaniach* wielbi on teraźniejszość pisząc: „tylko ze stanowiska najwyższej mocy teraźniejszości wolno wam przeszłość tłumaczyć”⁶²³. Nietzsche nadaje historii służebny charakter wobec teraźniejszości. „Znajomość przeszłości – pisał – wszech czasów pożądana jest tylko w służbie przyszłości i teraźniejszości, nie zaś dla osłabienia teraźniejszości, nie dla wypłenienia silnej życiowo przyszłości”⁶²⁴. Bieżące działanie ma dla Nietzschego znaczenie pierwszoplanowe, którego historia nie jest w stanie zastąpić. Historia nie ma prawa ingerować w działalność ludzi zdolnych do tworzenia. Świadomy człowiek będzie decydował, o czym warto pamiętać, a co należy pozostawić zapomnieniu.

Emersona i Nietzschego łączyło także przekonanie o znaczeniu osoby filozofa, któremu przypisywali rolę proroka, rolę geniusza wytyczającego kierunek

⁶²³ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków [s.a./2003], s. 95.

⁶²⁴ Ibidem, s. 79.

rozwoju kultury i społeczeństwa. U Emersona w roli filozofa pojawiał się często poeta, któremu przypisywał on podobną rolę. Nietzsche postrzegał filozofa jako osobę dążącą do poznania głębi prawdy. Filozof wybija się ponad otaczającą go przeciętność, jest zdolny do działania, tworzenia, kieruje nim pasja poznania. Nie ulega otoczeniu, on je prowadzi i wskazuje drogę, przekracza granice. Podobnie jak w poprzednich przypadkach Nietzsche zastosował modyfikację Emersonowskich ideałów, tak by były zgodne z jego oceną świata.

Pewne podobieństwa pomiędzy Emersonem a niemieckim filozofem występują także w ich poglądach dotyczących poznania. Podobnie jak Emerson, Nietzsche jako źródło poznania wyżej cenił instynkt i intuicję niż rozum. Podstawę procesu poznania stanowią, jego zdaniem, instynkty, sam proces jest natomiast walką popędów. Proces ten nie ma też charakteru obiektywnego i uniwersalnego, jak uważali przykładowo pozytywiści.

Nie ulega zatem wątpliwości, że Nietzsche w swojej pracy twórczej korzystał z dorobku amerykańskiego filozofa. Nawiązania do myśli Emersona są w jego przypadku świadome, gdyż nazwisko concordzkiego filozofa często pojawia się w jego pismach. Emersonowskie idee zostały zmodyfikowane przez niemieckiego filozofa, tak by stanowiły część jego systemu. Jednocześnie nietzscheańskie rozwinięcia myśli Emersona wydają się miejscami doprowadzać dzieło amerykańskiego filozofa do jego logicznego końca.

Uwagi końcowe

Myśl społeczno-polityczna amerykańskiego transcendentalizmu, choć od jej powstania dzieli nas sto pięćdziesiąt lat, wydaje się stawiać czytelnika przed wciąż aktualnymi pytaniami dotyczącymi człowieka, społeczeństwa i państwa. Transcendentaliści poruszali problemy, które do dziś rozstrzygane są przez myślicieli politycznych, a także, choć może zbyt rzadko, przez elity polityczne. Transcendentalizm zaoferował określony sposób patrzenia na człowieka i świat społeczny, przy pomocy którego można opisywać każde demokratyczne społeczeństwo kapitalistyczne.

Kończąc rozważania dotyczące myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu, chciałbym zwrócić uwagę na kilka aspektów ich intelektualnego dziedzictwa, które wydają się szczególnie istotne dla współczesnego czytelnika ich pism, ze względu na swój uniwersalizm i ponadczasowość.

Najbardziej trwałym wkładem amerykańskich transcendentalistów we współczesną refleksję polityczną jest ich koncepcja człowieka. Nowoangielscy idealisci uważali, że człowiek powinien być istotą świadomą, rozwijającą się duchowo, dążącą do samorealizacji. Człowiek transcendentalistów był istotą silną, świadomą własnej wartości, gotową do wyrzeczeń, aby zrealizować ideał, który określał jego życie. Był człowiekiem, dla którego wartości duchowe miały większe znaczenie niż materialne zdobycze. Warto zatem postawić pytanie czy człowiek dwudziestego pierwszego wieku jest zdolny do działania wedle reguły polegania na sobie? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Można odnieść wrażenie, że współczesne społeczeństwa tworzą jednostki skłonne do konformizmu, który nagradzany jest możliwością zaspokojenia potrzeb materialnych. Brak duchowości i jej poszukiwanie jest tematem bardzo istotnym we współczesnym świecie zachodnim⁶²⁵.

Nie stracił na aktualności problem sztucznych potrzeb, poruszany przez amerykańskich transcendentalistów. Współczesne społeczeństwa nastawione są na konsumpcję, a zdolność do niej stanowi o wartości człowieka. Jednostki

⁶²⁵ Vide: Ch. Handy, *Głód ducha. Poza kapitalizm. Poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie*, przeł. J. Pieńkiewicz, Wrocław 1999.

skupiają się na pracy, która ma przynieść zaspokojenie potrzeb luksusowych. Ludzie zapominają przy tym o rozwoju duchowym, koncentrując się jedynie na prostej konsumpcji dóbr. Postępowanie takie prowadzić miało, zdaniem transcendentalistów, do pustki duchowej i poświęcenia całego życia na zdobywanie przemijających dóbr. Zamiast żyć, współczesny człowiek, oglądany oczami transcendentalistów, uczestniczy w wyścigu, którego celem nie jest pogłębianie swojej duchowości, ale desperacka pogoń za luksusem i zmieniającą się modą.

Transcendentaliści przestrzegali także przed skutkami rozwoju gospodarki przemysłowej, który doprowadzi do dewastacji środowiska przyrodniczego. Dzięki konsekwentnej postawie piewców natury zostali uznani za duchowych ojców współczesnej ekologii. Głoszona przez Thoreau idea utworzenia parków narodowych, w celu ochrony dzikiej przyrody, została wcielona w życie. Dyskusje, których obserwatorami jesteśmy niemal każdego dnia, dowodzą, że problem ochrony dziedzictwa natury jest wciąż aktualny.

Transcendentaliści nawoływali także do skromności w sposobie życia, czego dowodem były eksperymenty wspólnotowe Alcotta i Thoreau, którzy postanowili wytwarzać potrzebne im do życia dobra w najprostszy sposób. Rezygnowali z „dobrodziejstw” postępu w imię prostoty, która w ich przekonaniu, poza efektywnością ekonomiczną, przynosiła także korzyści duchowe. Cena, jaką społeczeństwo płaciło za zdobycze techniki, była, ich zdaniem, zbyt wysoka. Podobne twierdzenia pojawiają się także współcześnie. W książce *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu* Jean Gimpel dowodzi, że postęp technologiczny, pomimo obietnic polepszania ludzkiego życia, daje często przeciwny efekt. Wskazuje, że niejednokrotnie lepsze efekty przynosił powrót do prostszych metod, niż poszukiwanie coraz bardziej skomplikowanych czy wyszukanych⁶²⁶.

Transcendentalizm był przede wszystkim filozofią wolności, potępiającą wszelkie formy zniewolenia jednostki oraz wskazującą zagrożenia dla niej ze strony społeczeństwa i państwa. Transcendentaliści uważali, że ludzie powinni dbać o swoją wolność, gdyż cena jej uzyskania jest wysoka. Współczesny człowiek chętnie rezygnuje z wolności w imię bezpieczeństwa, na przykład ochrony przed zagrożeniem terrorystycznym. Wprawdzie nawet transcendentaliści przyznawali, że obowiązkiem państwa jest zapewnienie jednostkom bezpieczeństwa, jednak nie sądzę, by byli skłonni przyznać państwu prawo do tak dalekiej ingerencji w prywatność obywateli, jak przyznaje sobie współczesne państwo amerykańskie czy państwa Unii Europejskiej. Bezpieczeństwo było dla transcendentalistów ważne, jednak to wolność była wartością nadrzędną. Warto przypomnieć sobie transcendentalny punkt widzenia, obserwując współczesną debatę dotyczącą konieczności ograniczania wolności w imię bezpieczeństwa.

⁶²⁶ Vide: J. Gimpel, *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*, przeł. B. Panek, Wrocław 1999.

Transcendentaliści postulowali wycofanie się ze społeczeństwa w celu realizacji swoich życiowych ideałów. Uczynił tak Thoreau, a pozostali transcendentaliści, pomimo pozostawania w obrębie życia społecznego, trzymali się na uboczu, koncentrując się na własnym rozwoju duchowym. Także współcześnie można zauważyć zjawisko dobrowolnego odsuwania się od społeczeństwa bądź przesunięcia się na jego margines. Przykładem może być dobrowolna bezdomność, powodowana chęcią uniknięcia krępujących i ograniczających więzów społecznych.

Ostatnią ważną kwestią, na którą zwracają uwagę transcendentaliści, jest prawo jednostki do oporu wobec państwa łamiącego zasady moralności i sprawiedliwości. Prawo do nieposłuszeństwa jest gwarancją zachowania możliwie dużej sfery wolności. Współcześnie idea obywatelskiego nieposłuszeństwa jest przywoływana dość często, nie zawsze jednak zgodnie z intencjami Thoreau. Przypomnijmy: zakłada ona jawne naruszenie kwestionowanego przepisu prawa oraz gotowość poniesienia za to kary. Nieposłuszeństwo, jak dowiodła historia, może być skuteczną metodą walki o prawa obywatelskie⁶²⁷. Współcześnie koncepcja ta odżyła wśród przeciwników amerykańskiej interwencji w Iraku, jednak nie została wcielona w życie. Do idei tej nie wprost odwołuje się także ruch „Oburzonych”.

Wspomniane powyżej elementy myśli społeczno-politycznej amerykańskiego transcendentalizmu warto ponownie przeanalizować, która może doprowadzić do nowych, twórczych wniosków. Na koniec warto zadać sobie pytanie o przydatność refleksji amerykańskich transcendentalistów dla społeczeństwa polskiego. Stefan Bratkowski we wstępie do polskiego wydania *Esejów* Emersona pisał: „kiedy dziś obserwujemy w Polsce zjawiska, które tak raziły Emersona w Ameryce przed stu dwudziestu laty, widać, jak bardzo brakuje nam własnego Emersona”⁶²⁸. Filozof ten był, zdaniem Bratkowskiego, krytykiem rodzącego się społeczeństwa amerykańskiego, wskazującym mu błędy, które mogły je sprowadzić na złą drogę. Społeczeństwo polskie wciąż buduje swoją nową tożsamość, jednak brak mu krytyków formatu Emersona i pozostałych transcendentalistów.

W tym kontekście koniecznie trzeba zadać sobie pytanie o rolę intelektualistów w życiu społecznym. Transcendentaliści byli przekonani o pozytywnej roli mędrca w życiu organizmu społecznego. Współczesne społeczeństwa coraz częściej zapominają o filozofii. Intelektualista przestał być powszechnie szanowaną osobą, z opiniami której należy się liczyć. Nie jest to miejsce, by rozważać przyczyny takiego stanu, jednak taka sytuacja niepokoi.

Współczesne społeczeństwa coraz rzadziej także odwołują się do ideałów, zadowolając się rzeczywistością. Określenie kogoś mianem idealisty, byłoby poczytane jako obraza. Ludzie, głęboko zanurzeni w rzeczywistości,

⁶²⁷ Szczególnie wyrazisty jest tu przykład działalności Mahatmy Gandhiego czy Martina Luthera Kinga.

⁶²⁸ S. Bratkowski, *Wstęp*, w: R.W. Emerson, *Eseje* [I], s. 28.

nie chcą spojrzeć na świat z innej perspektywy. A właśnie patrzenia na świat z perspektywy duchowej mogą współczesnych nauczyć nowoangielscy idealisci. „Transcendentaliści byli idealistami – podsumowuje swoje rozważania poświęcone transcendentalizmowi Vernon Louis Parrington – nie mogli jednak uniknąć zetknięcia się z otaczającą ich rzeczywistością, z instytucjami, prawami, społeczeństwem, z samym wreszcie państwem. Znacznie bardziej interesowali się tym, co boskie, niż tym, co cesarskie, dochodząc do przekonania, że nie potrafią pogodzić tych nader często sprzecznych wymogów. Gdy cesarz próbował narzucić im swą wolę, gdy zagrażał ich ideałom domagając się posłuszeństwa prawom, których nie aprobowali, transcendentaliści spokojnie odmawiali uznania jego władzy i szli własną drogą. Na takich ludzi nie było sposobu. Samo ich życie było osądem i krytyką Nowej Anglii i Ameryki. Bywało, że transcendentalizm doprowadzał do niepoważnych wyskoków, lecz nigdy nie zamykał oczu na rozdzźwięk między rzeczywistością a ideałem. Był to osąd, być może, surowy, lecz za to rzetelny i rozumny, była to rzetelna i rozumna krytyka, której Ameryka bardzo potrzebowała”⁶²⁹. Współczesność, w moim przekonaniu, także domaga się podobnej krytyki oraz pokazania, że wolność i samotność mogą stanowić wartości, które pomogą uczynić ludzkie życie bardziej świadomym i pełniejszym.

⁶²⁹ V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej...*, s. 544.

Bibliografia

Monografie

- A Historical Guide to Henry David Thoreau*, ed. William E. Cain, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Albanese Catherine L., *Corresponding Motion. Transcendental Religion and the New America*, Temple University Press, Philadelphia 1977.
- Albrecht Robert C., *Theodore Parker*, Twayne Publishers, Inc., New York 1971.
- The American People. Creating Nation and a Society*, ed. Gary B. Nash, Julie Roy Jeffrey et al., Longman, New York 2000.
- The American Puritans. Their Prose and Poetry*, ed. Perry Miller, Doubleday, Garden City–New York 1956.
- American Transcendentalism. An Anthology of Criticism*, ed. Brian M. Barbour, University of Notre Dame Press, Notre Dame–London 1973.
- The American Whigs: An Anthology*, ed. Daniel Walker Howe, John Willey and Sons Inc., New York 1973.
- The American Writer and the European Tradition*, ed. Margaret Denny, William H. Gilman, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1950.
- Arendt Hannah, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. Anna Łagodzka, Wojciech Madej, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999.
- Banach Andrzej, *O szczęściu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.
- Beitzinger Alfons J., *History of American Political Thought*, Dodd, Mead & Company, New York–Toronto 1972.
- Bell Margaret, *Margaret Fuller. A Biography*, Charles Boni Paper Books, New York 1930.
- Berlin Isaiah, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, red. Henry Hardy, przeł. Anna Bartkowicz, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004.
- Bobbio Norberto, *Liberalizm i demokracja*, przeł. Paweł Brawo, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998.
- Boller Paul F. Jr., *American Transcendentalism 1830–1860. An Intellectual Inquiry*, G.P. Putnam's Sons, Capricorn Books, New York 1974.
- Borradori Giovanna, *Rozmowy amerykańskie*, przeł. Krzysztof Brzechczyn, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1999.
- Brisbane Albert, *Social Destiny of Man: or, Association and Reorganization of Industry*, C.F. Stollmeyer, Philadelphia 1840.

- Bronson Alcott's *Fruitlands*, com. Clara Endicott Sears, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press, Boston 1915.
- Brooks Van Wyck, *The Flowering of New England 1815–1865*, E.P. Dutton & Co, Inc., [s.l.] 1940.
- Brown Arthur W., *Margaret Fuller*, Twayne Publishers, Inc., New York 1964.
- Brownson Orestes Augustus, *The Early Works*, ed. Patrick W. Carey, Vol. 1–4, Marquette University Press, Milwaukee 2000–2007.
- Brownson Orestes Augustus, *The Works*, ed. Henry F. Brownson, Vol. 1–20, AMC Press, Inc., New York 1966.
- Buell Lawrence, *Emerson*, Belknap Press, Cambridge, MA. 2003.
- Buell Lawrence, *Literary Transcendentalism. Style and Vision in the American Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca–London 1973.
- Canby Henry Seidel, *Thoreau*, Houghton Mifflin Company–The Riverside Press Cambridge, Boston 1939.
- Carpenter Frederic Ives, *Emerson Handbook*, Hendricks House, New York 1953.
- Chesebrough David B., *Theodore Parker. Orator of Superior Ideas*, Greenwood Press, London 1999.
- Christy Arthur, *The Orient in American Transcendentalism. A Study of Emerson, Thoreau, and Alcott*, Octagon Books Inc., New York 1968.
- Commager Henry Steele, *Theodore Parker*, Little, Brown and Company, Boston 1936.
- Conkin Paul K., *American Originals. Homemade Varieties of Christianity*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill–London 1997.
- Critical Essays on American Transcendentalism*, ed. Philip F. Gura, Joel Myerson, G.K Hall & Co., Boston 1982.
- Curtis Edith Roelker, *A Season in Utopia. The Story of Brook Farm*, Nelson, New York 1961.
- Dahlstrand Frederick C., *Amos Bronson Alcott. An Intellectual Biography*, Farleigh Dickinson University Press–Associated University Presses, East Brunswick–N.J.–London–Toronto 1982.
- Douglas Ann, *The Feminization of American Culture*, Anchor Press, Doubleday, New York 1988.
- Dyboski Roman, *Wielcy pisarze amerykańscy*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958.
- Edel Leon, *Henry D. Thoreau*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1970.
- Elkins Stanley M., *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1976.
- Ellis Charles Mayo, *An Essay on Transcendentalism*, ed. Walter Harding, Scholar's Facsimile & Reprints, Gainesville, FL 1954.
- Emerson. A Collection of Critical Essays*, ed. Milton R. Konvitz, Stephen E. Whicher, Prince-Hall Inc., Englewood Cliffs–N.J. 1962.
- Emerson Ralph Waldo, *The Early Lectures*, ed. Stephen E. Whicher, Robert E. Spiller, Wallace E. Williams, Vol. 1–3, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1966–1972.
- Emerson Ralph Waldo, *Emerson's Antislavery Writings*, ed. Len Gougeon, Joel Myerson, Yale University Press, New Haven–London 1995.
- Emerson Ralph Waldo, *Eseje [I]*, przeł. Andrzej Tretiak, Wydawnictwo Test, Lublin 1997.

- Emerson Ralph Waldo, *Eseje [II]*, przeł. Olgierd Dylis, Franciszek Lyra, Andrzej Tretiak, Stanisław Wyrzykowski, Wydawnictwo Test, Lublin 1997.
- Emerson Ralph Waldo, *Essays and Lectures*, ed. Joel Porte, Library of America, New York 1983.
- Emerson Ralph Waldo, *The Heart of Emerson's Journal*, ed. Bliss Perry, Houghton Mifflin Company, Boston 1926.
- Emerson Ralph Waldo, *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. William H. Gillman et al., Vol. 1–16, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1960–1982.
- Emerson Ralph Waldo, *The Letters*, ed. Ralph L. Rusk, Vol. 1–6, Columbia University Press, London–New York 1939.
- Emerson Ralph Waldo, *Uncollected Writings. Essays, Adresses, Poems, Reviews and Letters*, The Lamb Publishing Company, New York 1912.
- Emerson Ralph Waldo, *The Vision*, ed. Richard Geldard, Element, Rockport–Shaftesbury–Brisbane 1995.
- Filipowicz Stanisław, *Ameryka. Alfabet nadziei*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1991.
- Filipowicz Stanisław, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1997.
- Filozofia amerykańska dziś, red. Tomasz Komodziński, Andrzej Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999.
- Flower Elizabeth, Murphey Murray G., *A History of Philosophy in America*, Vol. 1, Capricorn Books, G.P. Putnam's Sons, New York 1977.
- Francis Richard, *Transcendental Utopias. Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, Cornell University Press, Ithaca–London 1997.
- Fromm Erich, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. Anna Tanalska-Dułęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
- Frothingham Octavius Brooks, *George Ripley*, The Riverside Press–Houghton Mifflin Company, New York–Boston 1882.
- Frothingham Octavius Brooks, *Transcendentalism in New England. A History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1959.
- Fuller Margaret, *The Portable*, ed. Mary Kelley, Penguin Books, [s.l.] 1994.
- Gandhi Mahatma, *Selected Writings*, selected and introduced Roland Duncan, The Beacon Press, Boston 1951.
- Gimpel Jean, *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek zachodu*, przeł. Bogusław Panek, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.
- Goddard Harold Clarke, *Studies in New England Transcendentalism*, Hillary House Publishers Ltd., New York 1960.
- Gohdes Clarence H., *The Periodicals of American Transcendentalism*, Duke University Press, Durham 1931.
- Golembo Henry L., *George Ripley*, Twayne Publishers, Boston 1977.
- Gromczyński Wiesław, *Emerson. Codziennność i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1992.
- Gura Philip F., *American Transcendentalism: A History*, Hill and Wang, New York 2007.
- Handy Charles, *Głód ducha. Poza kapitalizm. Poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie*, przeł. Jowita Pieńkiewicz, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.

- Hinds William Alfred, *American Communities and Cooperative Colonies*, Charles H. Kerr & Company, Chicago 1908.
- Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 1–5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Hodge David Justin, *On Emerson*, Thomson Learning, Wadsworth, New York 2003.
- Holmes Oliver Wendell, *Ralph Waldo Emerson*, Houghton Mifflin Company–The Riverside Press, Boston–Cambridge 1885.
- Hutchison William R., *The Transcendentalist Ministers. Church Reform in the New England Renaissance*, Beacon Press, Boston 1965.
- James William, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Janion Maria, Zmigrodzka Maria, *Romantyzm i historia*, wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.
- Kern Alexander, *The Rise of Transcendentalism 1815–1860*, w: *Transitions in American Literary History*, ed. Harry Hayden Clark, Octagon Books Inc., New York 1967.
- Kołąkowski Leszek, *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, Wydawnictwo Aneks, Londyn 1988.
- Kopcewicz Andrzej, Sienicka Marta, *Historia literatury Stanów Zjednoczonych w zarysie. Wiek XVII–XIX*, PWN, Warszawa 1973.
- Koster Donald N., *Transcendentalism in America*, Twayne Publishers, Boston 1975.
- Kuderowicz Zbigniew, *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2004.
- Lang Wiesław, Wróblewski Jerzy, *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo w doktrynie politycznej USA*, PWN, Warszawa 1984.
- Lapati Americo D., Orestes A. Brownson, Twayne Publishers, Inc., New York 1965.
- Lee Maurice S., *Slavery, Philosophy, and American Literature, 1830–1860*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo 2005.
- Leighton Walter L., *French Philosophers and New-England Transcendentalism*, Greenwood Press, Publishers, New York 1968.
- Let Freedom Ring. A Documentary History of the Modern Civil Rights Movement*, ed. Peter B. Levy, Praeger, Westport CT. 1992.
- Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wyb. i oprac. Alina Kowalczykowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Marr David, *American Worlds Since Emerson*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988.
- Martin Luther King, Jr. A Profile*, ed. C. Eric Lincoln, Hill and Wang, New York 1993.
- Matthiesen Francis Otto, *American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Oxford University Press, London–Toronto–New York 1941.
- The Memorial History of Boston 1630–1880*, t. 4: *The Last Hundred Years Part II. Special Topics*, ed. Justin Winsor, James Osgood and Company, Boston 1883.
- Meyer Michael, *Several More Lives to Live. Thoreau's Political Reputation in America*, Greenwood Press, Westport–London 1977.
- Mill John Stuart, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, przeł. Amelia Kurlandzka, De Agostini Polska–„Altaya”, Warszawa 2003.
- Mills Josephine, *Ralph Waldo Emerson*, University of Minesota Press, Minneapolis 1964.
- Muzudmar Haridas T., *Mahatma Gandhi. Peaceful Revolutionary*, Charles Scribner's and Son's, New York 1952.

- Nash Roderick, *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, New Haven–London 1982.
- Newman Lance, *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, Transcendentalism, and the Class Politics of Nature*, Palgrave Macmillan, New York–Basingstoke, 2005.
- Nietzsche Friedrich, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków [s.a./2003].
- Nietzsche Friedrich, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Nineteenth-Century American Women Writers. A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*, ed. Denise D. Knight, Emmanuel S. Nelson, Greenwood Press, Westport–CT. 1997.
- The Norton Anthology of American Literature*, ed. Nina Baym, Vol. B: 1820–1865, W.W. Norton & Company, New York–London 2003.
- Dwieście lat USA. Idealy i paradoksy historii amerykańskiej*, wyb. i wstępem opatrzył Lawrence D. Orton, przeł. Alicja Adamowicz et al., Czytelnik, Warszawa 1984.
- Osiatyński Wiktor, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, PWN, Warszawa 1983.
- Parker Theodore, *An Anthology*, ed. Henry Steele Commager, Beacon Press, Boston 1960.
- Parrington Vernon Louis, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800–1860*, przeł. Henryk Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Pastusiak Longin, *Prezydenci*, t. 1, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987.
- Pavur Claude Nicholas, *Nietzsche Humanist*, Marquette University Press, Milwaukee 1998.
- Persons Stow, *American Minds. A History of Ideas*, Robert E. Kreger Publishing Company, Huntington–New York 1975.
- The Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and Shelley*, Reginald James White, Cambridge University Press, Cambridge 1953.
- Redpath James, *The Public Life of Capt. John Brown*, Thayer and Eldridge, Boston 1860.
- Reich Charles A., *Zieleni się Ameryka*, przeł. Daniel Passent, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Reynolds Larry J., *European Revolutions and the American Literary Renaissance*, Yale University Press. New Haven–London 1988.
- Richardson Robert D. Jr., *Emerson. The Mind on Fire*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995.
- Riley Woodbridge, *From Puritanism to Pragmatism and Beyond*, Henry Holt and Company, New York 1923.
- Romanticism in America. Papers Contributed to a Symposium Held at the Baltimore Museum of Art*, ed. George Boas, Russel & Russel, New York 1961.
- Rose Ann C., *Transcendentalism as a Social Movement, 1830–1850*, Yale University Press, New Haven–London 1981.
- Sanborn Franklin Benjamin, Harris William T., *A. Bronson Alcott. His Life and Philosophy*, Vol. 1–2, Biblio and Tannen Booksellers and Publishers, Inc., New York 1965.
- Sanborn Franklin Benjamin, *The Life of Henry David Thoreau Including Many Essays Hitherto Unpublished and Some Account of his Family and Friends*, Houghton Mifflin Company, Boston–New York 1927.
- Schlesinger Arthur M. Jr., *The Age of Jackson*, Eyre & Spottiswoode, London 1947.

- Schlesinger Artur M. Jr., *A Pilgrim's Progress: Orestes A. Brownson*, Little Brown and Company, Boston–Toronto 1966.
- Shakespeare William, *Koriolan*, przeł. Stanisław Barańczak, „W drodze”, Poznań 1995.
- Skwara Marta, *Krag transcendentalistów amerykańskich w literaturze polskiej XIX i XX wieku. Dzieje recepcji, idei i powinowactw z wyboru*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004.
- Stoehr Taylor, *Nay-Saying in Concord. Emerson, Alcott, and Thoreau*, Archon Books, Hamden 1979.
- Szacki Jerzy, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.
- Szłanszok Iwona, *Literatura amerykańska. Przegląd pisarzy od wieku XVI do czasów współczesnych*, Ex libris, Chicago–Warszawa 2001.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 2–3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Tatarkiewicz Władysław, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1985.
- The Thoreau Centennial. Papers Marking the Observance in New York City of the One Hundreth Anniversary of the Death of Henry David Thoreau*, ed. Walter Harding, State University of New York Press, Albany 1964.
- Thoreau Henry David, *A Week on Concord and Merrimack Rivers*, Penguin Books, New York 1998.
- Thoreau Henry David, *Collected Essays and Poems*, ed. Elizabeth Hall Witherell, Library of America, New York 2001.
- Thoreau Henry David, *Journal*, ed. Robert Sattlemeyer, Vol. 1–5, Princeton University Press, Princeton 1981–1997.
- Thoreau Henry David, *Sztuka chodzenia, czyli o wolności i dzikości*, przeł. Piotr Madej, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 2003.
- Thoreau Henry David, *The Heart of Thoreau's Journal*, ed. Odell Shepard, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press, Boston–New York 1927.
- Thoreau Henry David, *The Major Essays*, ed. Robert Dillman, Whitston Publishing Company, Inc. Albany–New York 2001.
- Thoreau Henry David, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. Halina Cieplińska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999.
- Thoreau Henry David, *Życie bez zasad. Eseje*, wyb. i przekł. Halina Cieplińska, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Thoreau. Man of Concord*, ed. Walter Harding, Holt, Rinehart and Winston, New York 1960.
- Thoreau. The Century of Criticism*, ed. Walter Harding, Southern Methodist University Press, Dallas 1954.
- Tocqueville Alexis de, *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, przeł. Marcin Król, Barbara Janicka, Społeczny Instytut wydawniczy Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1996.
- Tokarczyk Roman, *Współczesna amerykańska myśl polityczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981.
- Transcendentalism and Its Legacy*, ed. Myron Simon, Thornton H. Parsons, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1966.
- Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.

- The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Vogel Stanley M., *German Literary Influences on the American Transcendentalists*, Archon Books, [Hamden, Conn.] 1970.
- Ward John Williams, *Andrew Jackson. Symbol for an Age*, A Galaxy Book, Oxford University Press, New York 1962.
- Whicher George F., *The Transcendentalist Revolt against Materialism*, D.C. Heath and Company, Boston 1949.
- Whicher Stephen E., *Freedom and Fate. An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1953.
- Wiley Basil, *Nineteenth Century Studies. Coleridge to Matthew Arnold*, Columbia University Press, New York 1949.
- Wilson Leslie Perry, *Thoreau, Emerson, and Transcendentalism*, IDG Books Worldwide, Inc., Foster City–Chicago–Indianapolis–New York 2000.
- Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli, wyb., oprac. i wstęp Wiktor Osiatyński, przeł. Andrzej Jaraczewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Wolf William J., *Thoreau. Mystic, Prophet, Ecologist*, A Pilgrim Press Book–United Church Press, Philadelphia 1974.
- Worster Donald, *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York–New Rochedale–Melbourne–Sydney 1977.
- Żyro Tomasz, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, PWN, Warszawa 1994.

Rozdziały w monografiach

- Aaron Daniel, *Emerson as Democrat*, w: *Ralph Waldo Emerson. A Profile*, ed. Carl Bode, Hill and Wand, New York 1968.
- Albrecht Robert C., *Theological Responce to the Civil War*, w: *American Transcendentalism. An Anthology of Criticism*, ed. Brian M. Barbour, University of Notre Dame Press, Notre Dame–London 1973.
- Alcott Louisa May, *Transcendental Wild Oats*, w: *The Norton Anthology of American Literature*, ed. Nina Baym, Vol. B: 1820–1865, W.W. Norton & Company, New York–London 2003.
- Arendt Hannah, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, w: Hannah Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. Anna Łagodzka, Wojciech Madej, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999.
- Bosmajian Haig A., *The Letter from Birmingham Jail*, w: *Martin Luther King, Jr. A Profile*, ed. C. Eric Lincoln, Hill and Wang, New York 1993.
- Bratkowski Stefan, *Wstęp*, w: *Ralph Waldo Emerson, Eseje [I]*, przeł. Andrzej Tretiak, Wydawnictwo Test, Lublin 1997.
- Brownson Orestes Augustus, *Introductory Remarks*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Brownson Orestes Augustus, *Norton's Evidence*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Brownson Orestes Augustus, *The Labouring Classes*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.

- Cain William E., *Henry David Thoreau 1817–1862. A Brief Biography*, w: *A Historical Guide to Henry David Thoreau*, ed. William E. Cain, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Carpenter Frederic Ives, *Transcendentalism*, w: *American Transcendentalism. An Anthology of Criticism*, ed. Brian M. Barbour, University of Notre Dame Press, Notre Dame–London 1973.
- Channing William Ellery, *Likeness to God*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Child Lydia Maria, [*Transcendentalism*], w: *Critical Essays on American Transcendentalism*, ed. Philip F. Gura, Joel Myerson, G.K Hall & Co., Boston 1982.
- Cieplińska Halina, *Przedmowa*, w: Henry David Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. Halina Cieplińska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999.
- Cayton Andrew R.L., *Amerykańska ekspansja terytorialna w latach 1783–1848*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Dickens Charles, [*Boston Transcendentalism*], w: *Critical Essays on American Transcendentalism*, ed. Philip F. Gura, Joel Myerson, G.K Hall & Co., Boston 1982.
- Emerson Ralph Waldo, *Address at the Woman's Rights Convention*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Emerson Ralph Waldo, *Letter to Martin Van Buren (14 May 1838)*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Emerson Ralph Waldo, *Nature*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Emerson Ralph Waldo, *Sermon CLXII (The Lord's Supper)*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Emerson Ralph Waldo, *The Editors to the Reader*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Fiesta Melissa J., *Reconstructing Home in Early Feminist Rhetorics: The Religious Discourses of Protestantism and Transcendentalism as Sites of Production for Sarah Grimke and Margaret Fuller*, w: *Rhetoric, the Polis, and the Global Village. Selected Papers from the 1998 Thirtieth Anniversary Rhetoric Society of America Conference*, ed. C. Jan Swearingen, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah–NJ–London 1999.
- Filipowicz Stanisław, *Recepcja i rekonstrukcja. Geneza nowożytnego projektu republikańskiego*, w: Stanisław Filipowicz, Nina Gładziuk, Sławomir Józefowicz, *Republika. Rozważania o przemianach archetypu*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1995.
- Garrow David J., *Walka o równouprawnienie Murzynów*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Gougeon Len, *Historical Background*, w: Emerson Ralph Waldo, *Emerson's Antislavery Writings*, ed. Len Gougeon, Joel Myerson, Yale University Press, New Haven–London 1995.
- Howard Leon, *Americanization of European Heritage*, w: *The American Writer and the European Tradition*, ed. Margaret Denny, William H. Gilman, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1950.
- Howe Daniel Walker, *Introduction*, w: *The American Whigs: An Anthology*, ed. Daniel Walker Howe, John Wiley and Sons Inc., New York 1973.

- James William, *Address at the Emerson Centenary in Concord*, w: *Emerson. A Collection of Critical Essays*, ed. Milton R. Konvitz, Stephen E. Whicher, Prince-Hall Inc., Englewood Cliffs–N.J. 1962.
- Joyaux Georges J., *Victor Cousin and American Transcendentalism*, w: *American Transcendentalism. An Anthology of Criticism*, ed. Brian M. Barbour, University of Notre Dame Press, Notre Dame–London 1973.
- Kelley Mary, *Introduction*, w: Margaret Fuller, *The Portable*, ed. Mary Kelley, Penguin Books, [s.l.] 1994.
- King Martin Luther Jr., *The Letter from Birmingham Jail*, w: *Let Freedom Ring. A Documentary History of the Modern Civil Rights Movement*, ed. Peter B. Levy, Praeger, Westport CT. 1992.
- Madison James, *Federalista nr 51*, w: *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, wyb., oprac. i wstęp Wiktor Osiatyński, przeł. Andrzej Jaraczewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Mayhew Jonathan, *A Discourse Concerning Unlimited Submission*, w: *The American Puritans. Their Prose and Poetry*, ed. Perry Miller, Doubleday, Garden City–New York 1956.
- Middlekauff Robert, *Rewolucja amerykańska*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Morgan Edmund S., *Niewolnictwo i wolność: amerykański paradoks*, w: *Dwieście lat USA. Idealy i paradoksy historii amerykańskiej*, wyb. i wstępem opatrzył Lawrence D. Orton, przeł. Alicja Adamowicz et al., Czytelnik, Warszawa 1984.
- Myerson Joel, *Introduction*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Nietzsche Friedrich, *Krytyka chrześcijaństwa*, w: Zbigniew Kuderowicz, *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2004.
- Norton Andrews, *A Discourse on the Latest Form of Infidelity*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Norton Andrews, *Letter to the Editor*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Norton Andrews, *The New School in Literature and Religion*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Parker Theodore, *A Sermon of the Public Function of Women, Preached at the Music Hall, March 27, 1853*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Parker Theodore, *The Previous Question between Mr. Andrews and His Alumni*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Peabody Elizabeth Palmer, [Woman], from «*The Conversations of Margaret Fuller*», w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Perry Lewis C., *Era ruchów reformatorskich*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Pyzik Teresa, *Dyskusje o dramacie i teatrze w okresie kolonialnym*, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.

- Remini Robert V., *Nacjonalizm, partykularyzm i rozwój demokracji*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Ripley George, *Discourses on the Philosophy of Religion*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Ripley George, *From Letter to the Editor*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Ripley George, *Herder's Theological Opinions and Services*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Ripley George, *Martineau's Rationale*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Ripley George, *Prospectus and «Introductory Note» for the Harbinger*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Ripley George, *The Latest Form of Infidelity Examined*, w: *The Transcendentalists. An Anthology*, ed. Perry Miller, Harvard University Press, Cambridge–London 1978.
- Ripley George, *Woman*, w: *Transcendentalism. A Reader*, ed. Joel Myerson, Oxford University Press, Oxford–New York 2000.
- Rozbicki Michał J., *Kultura okresu rewolucji i wczesnej republiki*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Salt Henry S., *Gandhi and Thoreau*, w: *Thoreau. The Century of Criticism*, ed. Walter Harding, Southern Methodist University Press, Dallas 1954.
- Scheiber Harry N., *Rozwój gospodarki amerykańskiej w latach 1789–1848*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Sears Clara Endicott, *Introduction*, w: *Bronson Alcott's Fruitlands*, com. Clara Endicott Sears, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press, Boston 1915.
- Skurowski Piotr, *Walden, czyli jak żyć i po co*, w: *W kanonie prozy amerykańskiej. Od Nathaniela Hawthorne'a do Joyce Carol Oates*, red. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich, Wydawnictwo SWPS „Academica”, Warszawa 2007.
- Stevenson Robert Louis, *Henry David Thoreau: His Character and Opinions*, w: Robert Louis Stevenson, *Familiar Studies of Men and Books*, Dodd, Mead and Company, New York 1887.
- Thomas Laurence, *The Moral Self in the Face of Injustice*, w: *Social and Political Philosophy. Contemporary Perspectives*, ed. James P. Sterba, Routledge, London–New York 2001.
- Wawrzyczek Irmína, *System niewolniczy brytyjskiej Ameryki*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Weisberger Bernard A., *Wojna secesyjna 1861–1865*, w: *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, red. Andrzej Bartnicki, Donald T. Critchlow, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Artykuły w czasopismach

- Abbott Philip, *Henry David Thoreau, the State of Nature, and the Redemption of Liberalism*, „The Journal of Politics” 1985, February, Vol. 47, No. 1.

- Adams R.P., *Romanticism and the American Renaissance*, „American Literature” 1952, January, Vol. 23, No. 4.
- Allstrom Sydney A., *The Scottish Philosophy and American Theology*, „Church History” 1955, September, Vol. 24, No. 3.
- Birch Thomas D., Metting Fred, *The Economic Design of Walden*, „The New England Quarterly” 1992, December, Vol. 65, No. 4.
- Bloom Harold, *Emerson: amerykańska religia*, przeł. Marcin Szuster, „Literatura na Świecie” 2003, nr 9–10.
- Bode Carl, *The Sound of American Literature a Century Ago*, „Proceedings of the British Academy” 1961, Vol. 47.
- Boynton Percy H., *Emerson in His Period*, „International Journal of Ethics” 1929, January, Vol. 39, No. 2.
- Brown Stuart Gerry, *Emerson’s Platonism*, „The New England Quarterly” 1945, September, Vol. 18, No. 3.
- Capper Charles, *«A Little Beyond»: The Problem of the Transcendentalist Movement in American History*, „The Journal of American History” 1998, September, Vol. 85, No. 2.
- Carpenter Frederic Ives, *William James and Emerson*, „American Literature” 1939, March, Vol. 11, No. 1.
- Carter George E., *Martin Luther King: Incipient Transcendentalist*, „Phylon” 1979, 4th Quarter, Vol. 40, No. 4.
- Carton Evan, *The Price of Privilege: «Civil Disobedience» at 150*, „American Scholar” 1998, Vol. 67, No. 4.
- Crowe Charles R., *This Unnatural Union of Phalansteries and Transcendentalists*, „Journal of the History of Ideas” 1959, October–December, Vol. 20, No. 4.
- Detweiler Robert, *Emerson and Zen*, „American Quarterly” 1962, Autumn, Vol. 14, No. 3.
- Dewey John, *Emerson – The Philosopher of Democracy*, „International Journal of Ethics” 1903, July, Vol. 13, No. 4.
- Ding Zhaoguo, *From Self-reform to Social Reform: a Study of Thoreau’s Social and Political Thoughts/de la Réforme Du Soi À la Réforme Sociale Une Étude Sur la Pensées Sociale et Politique de Thoreau*, „Canadian Social Science” 2008, Vol. 4, No. 4.
- Earhart Amy E., *Representative Man, Slave Revolt, and Emerson’s «Conversion» to Abolitionism*, „American Transcendental Quarterly: 19th Century American Literature and Culture” 1999, Vol. 13, No. 4.
- Egdell David P., *Charles Lane at Fruitlands*, „The New England Quarterly” 1960, September, Vol. 33, No. 3.
- Faust C.H., *The Background of the Unitarian Opposition to Transcendentalism*, „Modern Philology” 1938, February, Vol. 35, No. 3.
- Fellman Michael, *Theodore Parker and the Abolitionist Role in the 1850s*, „The Journal of American History” 1974, December, Vol. 61, No. 3.
- Feltenstein Rosalie, *Mary Moody Emerson: The Gadfly of Concord*, „American Quarterly” 1953, Autumn, Vol. 5, No. 3.
- Gohdes Clarence, *A Brook Farm Labor Record*, „American Literature” 1929, November, Vol. 1, No. 3.
- Guarneri Carl J., *Importing Fourierism to America*, „Journal of the History of Ideas” 1982, October–December, Vol. 43, No. 4.

- Gura Philip, *Henry Thoreau and the Wisdom of Words*, „The New England Quarterly” 1979, March, Vol. 52, No. 1.
- Herr William A., *Thoreau: A Civil Disobedient?*, „Ethics” 1974, October, Vol. 85, No. 1.
- Hettne Bjørn, *The Vitality of Gandhian Tradition*, „Journal of Peace Research” 1976, Vol. 13, No. 3.
- Howe Daniel Walker, *The Cambridge Platonists of Old England and the Cambridge Platonists of New England*, „Church History” 1988, Vol. 57, No. 4.
- Hummel Hermann, *Emerson and Nietzsche*, „The New England Quarterly” 1946, March, Vol. 19, No. 1.
- Hutchinson Jamie, *Faithful Thinkers: Emerson, Barfield, and the New American Adam*, „Renascence: Essays on Values in Literature” 2009, Vol. 61., No. 4.
- Hyde Lewis, *Henry Thoreau, John Brown and the Problem of Prophetic Action*, „Raritan: a Quarterly Review” 2002, Fall, Vol. 22, No. 2.
- Jones Howard Mumford, *The Influence of European Ideas in Nineteenth-Century America*, „American Literature” 1935, November, Vol. 7, No. 3.
- Kern Alexander, *Emerson and Economics*, „The New England Quarterly” 1940, December, Vol. 13, No. 4.
- Kolodny Annette, *Inventing a Feminist Discourse: Rhetoric and Resistance in Margaret Fuller’s Woman in the Nineteenth Century*, „New Literary History” 1994, Spring, Vol. 25, No. 2.
- Ladu Arthur I., *Channing and Transcendentalism*, „American Literature” 1939, May, Vol. 11, No. 2.
- Ladu Arthur I., *Emerson: Whig or Democrat*, „The New England Quarterly” 1940, September, Vol. 13, No. 3.
- Ladu Arthur I., *The Political Ideas of Orestes A. Brownson, Transcendentalist*, „Philological Quarterly” 1933, July, Vol. 12, No. 3.
- Ladu Arthur I., *The Political Ideas of Theodore Parker*, „Studies in Philology” 1941, January, Vol. 37, No. 1.
- Lewandowski Wojciech, *Poleganie na sobie i obywatelskie nieposłuszeństwo jako formy odpowiedzialności w myśli politycznej amerykańskiego transcendentalizmu*, „Civitas Hominibus. Rocznik filozoficzno-polityczny” 2009, Vol. 1(4).
- Lewandowski Wojciech, *Problem niewolnictwa w myśli politycznej amerykańskiego transcendentalizmu*, „Homo Politicus. Rocznik politologiczny” 2009, Vol. 1(4).
- Manning Clarence A., *Thoreau and Tolstoy*, „The New England Quarterly” 1943, June, Vol. 16, No. 2.
- McQuiston Raymer, *The Relation of Ralph Waldo Emerson to Public Affairs*, „Bulletin of the University of Kansas” 1923, April 15, Vol. 24, No. 8 („Humanistic Studies”, Vol. 3, No. 1).
- Miller Perry, *Jonathan Edwards to Emerson*, „The New England Quarterly” 1940, December, Vol. 13, No. 4.
- Montgomery David, *The Working Classes of the Pre-Industrial American City, 1780–1830*, „Labour History” 1968, Winter, Vol. 9, No. 1.
- Morse George L., *Puritanism and Reason of State in Old and New England*, „William and Mary Quarterly” 1952, January, Third Series, Vol. 9, No. 1.
- Myerson Joel, *A Calendar of Transcendental Club Meetings*, „American Literature” 1972, May, Vol. 44, No. 2.

- Neufeldt Leonard, *Emerson and the Civil War*, „Journal of English and German Philosophy” 1972, Vol. 71, No. 4.
- Ostrander Galman M., *Emerson, Thoreau, and John Brown*, „The Mississippi Valley Historical Review” 1963, March, Vol. 39, No. 4.
- Padover Saul K., *Ralph Waldo Emerson: Moral Voice in Politics*, „Political Science Quarterly” 1959, September, Vol. 74, No. 3.
- Reid Alfred S., *Emersonian Ideas in the Youth Movement of the 1960's*, „American Transcendental Quarterly” 1971, Vol. 9, No. 4.
- Riley I. Woodbridge, *Transcendentalism and Pragmatism: A Comparative Studies*, „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 1909, May 13, Vol. 6, No. 10.
- Riley I. Woodbridge, *Two Types of Transcendentalism in America*, „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 1918, 23 May, Vol. 51, No. 11.
- Ryan Barbara, *Emerson's «Domestic and Social Experiments»: Service, Slavery, and the Unhired Man*, „American Literature” 1994, September, Vol. 66, No. 3.
- Salter William M., *Emerson's Views of Society and Reform*, „International Journal of Ethics” 1903, July, Vol. 13, No. 4.
- Schiff Martin, *Neo-Transcendentalism in the New Left Counter-Culture: A Vision of the Future Looking Back*, „Comparative Studies in Society and History” 1973, March, Vol. 15, No. 2.
- Scott Susan, *Walden Lives: The Legacy Left by Thoreau Continues to Inspire*, „Alternatives Journal” 2008, March–April, Vol. 34, No. 2.
- Smith Donald H., *An Exegesis of Martin Luther King, Jr.'s Social Philosophy*, „Phylon” 1970, 1st Quarter, Vol. 31, No. 1.
- Steinkraus Warren E., *Martin Luther King's Personalism and Non-Violence*, „Journal of the History of Ideas” 1973, January–March, Vol. 34, No. 1.
- Story Ronald, *Class and Culture in Boston: The Athenaeum, 1807–1860*, „American Quarterly” 1975, May, Vol. 27, No. 2.
- Thomas John L., *Romantic Reform in America, 1815–1865*, „American Quarterly” 1965, Winter, Vol. 17, No. 4.
- Thompson Frank T., *Emerson and Carlyle*, „Studies in Philology” 1927, July, Vol. 24, No. 3.
- Thompson Frank T., *Emerson's Indebtedness to Coleridge*, „Studies in Philology” 1926, January, Vol. 23, No. 1.
- Todd Edgeley Woodman, *Philosophical Ideas at Harvard College, 1817–1837*, „The New England Quarterly” 1943, March, Vol. 16, No. 1.
- Tolles Frederick B., *Emerson and Quakerism*, „American Literature” 1938, May, Vol. 10, No. 2.
- Venediktova Tatiana, *Communication «In the Higher Sense»: Young Thoreau and Young Dostoyevski*, „American Studies International” 2003, February, Vol. 41, No. 1/2.
- Walicki Andrzej, *Problematyka filozoficzna w mickiewiczowskich prelekcjach paryskich*, „Znak” 1998, grudzień, nr 12.
- Walker Brian, *Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation*, „The American Political Science Review” 1998, December, Vol. 92, No. 4.

Źródła internetowe

Delano Sterling F., *Thoreau's Visit to Brook Farm*, „Thoreau Society Bulletin” Fall 1997/Winter 1998, 221/222, <http://www.walden.org/society/publications/tsb/tsb221.htm>.

Woodlief Ann, «*Tempest in a Washbowl*»: *Emerson vs. The Unitarians*, From a talk given at the First Unitarian Church of Richmond, <http://www.vcu.edu/engweb/transweb/-ondsaddress.htm>.

Indeks osób*

- Aaron Daniel 92
Ahlstrom Sydney 41
Albrecht Robert C. 93p, 170
Alcott Abigail 106, 108, 181
Alcott Amos Bronson 13, 16, 29, 32, 36, 47, 49, 89, 100, 106–108, 146, 178, 180–181, 189, 212
Alcott Louisa M. 108
Arendt Hannah 141p, 142
Arnold Matthew 184
Augustyn, św. 200
- Ballou Hosea 72
Bancroft George 26, 49p
Bartlett Robert 49
Bartol Cyrus A. 49, 53p
Bentham Jeremy 199p
Blodgett Levi zob. Parker Theodor
Bode Carl 30
Boller Paul F. Jr. 36
Borradori Giovanna 205
Bosmajian Haig A. 200p
Bower Samuel 106
Bratkowski Stefan 213
Brisbane Albert 43, 102
Brooks Charles T. 49p
Brooks Preston 165p
Brown John 159, 165–169, 201
Brown Thomas 40
Brownson Orestes Augustus 13, 15, 26, 31, 49, 69, 71–73, 77, 82, 89–90, 92–96, 98–99, 114, 123–129, 132, 135, 146
Buckminster Joseph Stevens 36
Bumpo Nathaniel 31
Burns Anthony 164, 165
- Cain William E. 79
Calhoun John C. 156, 157p
Cameron Kenneth Walter 53
Carlyle Thomas 34–39, 48, 52–53, 83, 126, 184, 202, 206
Carpenter Frederic Ives 46, 183–184, 186–187, 205–207
Carter George E. 200, 201
Cavell Stanley 205
Channing William Ellery 49p, 58, 59p, 72, 76–77, 79, 131, 149p, 155–156
Channing William Henry 49p, 51p, 52p
Chauncy Charles 45
Child Lydia Maria 51
Christy Arthur 47
Chrystus zob. Jezus Chrystus
Cieplińska Halina 34, 46
Clark William 23
Clarke James Freeman 49, 51
Clogh Arthur Hugh 184
Coleridge Samuel Taylor 34–38, 52
Commager Henry Steele 28, 168
Constant Benjamin 34
Conway Moncure 49p, 51p
Cooper James Fenimore 31

* Strony, na których nazwisko danej osoby pojawia się wyłącznie w przypisach, oznaczono literą „p”.

- Cousin Victor 34, 42
 Cranch Christopher 49p
 Crane Hart 184
 Crowe Charles R. 104
 Cudworth Ralph 36
- Dahlstrand Frederick C. 106p
 Dana Charles A. 102
 Dew Thomas R. 156
 Dewey John 184, 187–189
 Dickens Charles 53
 Douglas Ann 172
 Dwight John Sullivan 49, 51
 Dyboski Roman 57
- Edel Leon 147
 Edwards Jonathan 35, 45
 Elkins Stanley M. 157–158, 162
 Emerson Edward 38p
 Emerson Lidian 159, 177–179
 Emerson Ralph Waldo 12–15, 17, 20, 26, 30–32, 35–51, 53, 58–61, 63–67, 69–70, 73–94, 97–99, 101, 104, 109, 113–114, 123–136, 143–146, 153, 157, 159–166, 169–173, 175–180, 183–193, 197, 202–210, 213
 Emerson William 179
 Everett Abraham 106
 Everett Edward 36
- Ferguson Adam 41
 Fichte Johann Gottlieb 34, 35
 Fields J.T. 147
 Filipowicz Stanisław 21
 Fitzhugh George 156
 Flint, farmer 116
 Fourier Charles 35, 43–44, 102, 104
 Francis Convers 49
 Francis Richard 114
 Frost Robert 184
 Frothingham Octavius Brooks 33–34, 49p, 50, 73, 104–105
 Fuller Margaret 13, 29, 39, 40p, 44, 49–51, 89p, 153, 171–175, 177–178, 202
 Furnes William Howard 49p
- Gandhi Mahatma 17, 143, 184–185, 194–197, 199, 202, 213p
 Garrison William Lloyd 155
 Gimpel Jean 212
 Goddard Harold Clarke 34, 44, 56p
 Goethe Johann Wolfgang 34–35, 39
 Gohdes Clarence H. 51p, 104
 Górski Artur 203
 Grayson William J. 156p
 Gromczyński Wiesław 56, 60, 77, 80, 85, 160, 188p, 189, 203
- Hawthorne Nathaniel 31–32, 102–103, 184
 Hecker Isaac 106
 Hedge Frederic Henry 40p, 48–49
 Henry Caleb Sprague 49p
 Herder Johann Gottfried 63
 Herr William A. 141–143
 Hettne Bjørn 195, 196
 Higginson Thomas Wentworth 49p
 Hinds William Alfred 100
 Hobbes Thomas 199p
 Holmes Oliver Wendell 184
 Howard Leon 41
 Howe Daniel Walker 36
 Hume David 33, 52
 Hummel Hermann 205p
 Hutchinson Francis 41
 Hutchison William R. 57–58, 66, 69p
 Hyde Lewis 167p
- Jackson Andrew 20, 25–26, 121–123
 Jackson Francis 168, 169
 Jacobi Friedrich Heinrich 34
 James Henry Sr. 186
 James William 184–187, 189
 Janion Maria 83, 204
 Jefferson Thomas 21, 95, 98, 120, 124, 136
 Jezus Chrystus 44, 46, 54, 58–66, 68, 70, 75, 80, 127, 167
 Johnson Samuel 49p
 Jones Howard Mumford 34
 Jouffroy Theodore 34, 42
 Judd Sylvester 49p

- Kant Immanuel 34–36, 39–40
 Kelley Abby 174, 177
 Kelley Mary 174
 Kern Alexander 14, 35, 49p, 54, 90, 94
 King Martin Luther Jr. 17, 143, 184–185, 193–194, 197–202, 213p
 Kirkland John T. 57
 Kołakowski Leszek 191
 Kopcewicz Andrzej 58
 Koster Donald N. 34
 Kuderowicz Zbigniew 207

 Ladu Artur I. 121–123, 134
 Laertius 131
 Lane Charles 106–108, 178, 180–181
 Lang Wiesław 140p, 141–143
 Larned Samuel 106
 Lenin Włodzimierz 199p
 Lewis Meriwether 23
 Lincoln Abraham 171
 Locke John 26, 29, 33, 35, 39–41, 52, 54, 58, 61, 133
 Longfellow Samuel 49p

 Madame de Staël (właśc. Anne-Louise Germaine Necker) 34, 43
 Madison James 22, 131
 Marcuse Herbert 191, 193
 Marks Karol 193, 199p
 Marsh James 37, 49p
 Martineau Harriet 184
 Martineau James 62
 May Samuel J. 145
 Mayhew Jonathan 45, 136
 McQuiston Raymer 91, 126
 Melville Herman 31, 184
 Meyer Michael 201p
 Mickiewicz Adam 17, 184–185, 202–205
 Middlekauf Robert 154
 Mill John Stuart 131, 199p
 Miller Perry 45
 Milton John 38p
 Monroe James 136p
 More Henry 36
 Morgan Edmund S. 154
 Mott Lucretia 46

 Mozoomdar Protap Chunder 47
 Muzudmar Haridas T. 194p, 195
 Myerson Joel 19

 Nash Roderick 118
 Neufeldt Leonard 171
 Newcomb Charles King 49p
 Newton Isaac 54
 Nietzsche Friedrich 17, 86p, 184–185, 199p, 202, 205–210
 Norton Andrews 53, 58, 62–63, 66–69, 129

 Osgood Samuel 42, 49p
 Osiatyński Wiktor 25, 155–156
 Ossoli Giovanni 202p
 Ostrander Galman M. 165, 166
 Owen Robert 100

 Paige Ann 106, 107p
 Paley William 54
 Parker Theodor (pseud. Levi Blodgett) 13, 32p, 41, 49, 51, 69–72, 74–75, 89–91, 93–94, 96–97, 99, 114, 122p, 127, 130–132, 135, 140, 143, 145–146, 159–160, 163–165, 168–170, 172, 174–177, 192, 201
 Parks Rosa 198
 Parrington Vernon Louis 11, 33, 52, 53p, 123, 125–126, 139p, 214
 Pavur Claude Nicholas 205, 206
 Peabody Elizabeth Palmer 49
 Penn William 45p
 Persons Stow 58
 Pieniążek Paweł 206p
 Pike Zebulon 23
 Plater Emilia 174
 Platon 34–36, 44, 52, 127, 173
 Poe Edgar Allan 31
 Polk James K. 24

 Reed Sampson 49p
 Reich Charles A. 192
 Reid Albert S. 190–193
 Reid Thomas 41
 Richardson Robert D. Jr. 41
 Richter Johann Paul Friedrich 34, 39

- Ripley George 13, 16, 29, 41–43, 48–49, 51, 62–63, 66–69, 80, 89–90, 99–105, 127, 146, 152, 179
- Ripley Sophia 49p, 100–102, 173, 179
- Robinson Edwin A. 184
- Salt Henry S. 194
- Sanborn Franklin Benjamin 49
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 35
- Schiff Martin 192
- Schiller Friedrich 39
- Schlegel August Wilhelm 39
- Schlegel Friedrich 39
- Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 34
- Schlesinger Arthur M. Jr. 25p, 26, 95, 99
- Sears Clara Endicott 106, 108
- Shakespeare William 148p
- Shelley Percy Bysshe 52
- Sienicka Marta 58
- Sims Thomas 163, 164
- Skwara Marta 203p, 205
- Smith Donald H. 198
- Smith Jedediah Strong 23
- Sokrates 131
- Steinbeck John 184
- Steinkraus Warren E. 199
- Stetson Caleb 49p
- Stewart Dugald 40–41
- Sturgis Hooper Ellen 49p
- Sturgis Tappan Caroline 49p
- Sumner Charles 165
- Szacki Jerzy 97, 100, 105
- Thayer Caroline C. 169
- Thoreau Henry David 13, 16, 24, 26, 31–34, 37, 41, 44–47, 49, 51, 79, 86, 88p, 89–90, 99, 108–119, 125, 133p, 134, 136–143, 146–151, 158–159, 163–165, 167–168, 178p, 180, 182–
- Roland Manon 174
- Rose Ann C. 103, 178–180
- Rousseau Jean-Jacques 199p
- Ruskin John 184, 194
- Ryan Barbara 179, 180
185, 190–202, 212–213
- Tieck Johann Ludwig 39
- Tocqueville Alexis de 131, 139
- Tołstoj Lew 184, 194, 195p, 197
- Townsend Harvey Gates 186
- Van Buren Martin 144
- Vega Lope de 206
- Very Jones 49p
- Vogel Stanley 40
- Walicki Andrzej 204
- Walker Brian 147–149
- Ware Henry 58
- Wasson David 49p
- Wawrzyczek Irmina 153
- Webster Daniel 155, 163–164
- Weiss John 49p
- Wheeler Charles Stearns 49
- Whitman Walt 31, 184
- Whittier John Greenleaf 162, 184
- Willey Basil 37, 38p,
- Williams Roger 52
- Wolf William J. 115, 149–150
- Woodlief Ann 61
- Wordsworth William 34, 36, 52
- Worster Donald 115, 117p
- Wright Henry 106
- Wróblewski Jerzy 140p, 141–143
- Yeats William Butler 184
- Żmigrodzka Maria 83, 204
- Żyro Tomasz 48, 100p, 102–103, 105, 137

Freedom and Loneliness

Social and Political Thought of American Transcendentalism

ABSTRACT*

The book reconstructs the social and political thought of American transcendentalism, its fundamental assumptions and their consequences. American transcendentalism resulted from the opposition to the existing social and political order of the United States, which, according to transcendentalists, restricted human development. Political ideas of the American transcendentalism were a proclamation of ideal relations between an individual and the community.

Issues of freedom and loneliness were central to the thought of transcendentalists. These notions, however differently interpreted by the movement members, enabled them to create a vision of the individual and his relations with the society. The most important social and political ideals of American idealists included: the idea of the economic freedom (limitation of the influence of economic environment on the life of individual) and the idea of independence from the political community resulting in the assumed right to resist unjust acts of the state (doctrine of civil disobedience). Transcendentalists' participation in the abolition and women emancipation movements constitute examples of acting upon these ideals in practice.

The book describes American transcendentalism as a current in nineteenth century American social and political thought. Social, economic and intellectual sources of New England Transcendentalism are analysed. Reconstruction of the concept of human nature and of the proposed form of human contact with the Absolute in the writings of the Transcendentalists reveals the philosophical and religious basis of the movement. The transcendental vision of the situation of an individual in the dynamic capitalist society is presented as an example of how ethical ideals become means of critical analysis of hard reality. The most important out of economic experiments run by transcendentalists are described.

The New England Transcendentalism is also shown as a movement demanding to secure rights of an individual in the face of an increasing interference from the political community. The roots of the doctrine of civil disobedience are presented. Finally, the analysis of the attitude of transcendentalists towards the issues

* Tłumaczenie abstraktu i spisu treści na język angielski: Wojciech Lewandowski.

of Abolitionist movement and emancipation of women illustrates the meaning of the movement for nineteenth century America.

The book presents the political and social thought of American transcendentalism as a heritage of contemporary United States. New England idealism was the first original American philosophical system, was a manifesto of American originality, the call for intellectual independence of the young society. To reflect on the social and political thought of American transcendentalism meant also to take the effort to reconstruct values which constituted the American way of thinking about the individual and its place in the society and the state.

Furthermore, the thought of American idealists influenced political and social thought of the nineteenth and twentieth centuries in different parts of the world. Popularity of the civil disobedience doctrine (Gandhi, Martin Luther King) and of transcendentalist vision of human being (Nietzsche) are exemplary here.

Libertad y soledad

Concepto socio-político de trascendentalismo americano

RESUMEN*

La presente obra reconstruye el concepto socio-político del trascendentalismo americano, sus supuestos principales, y también, sus consecuencias. El trascendentalismo americano era el resultado del veto ante el orden social y político de Estados Unidos, el cual, según los representantes de esta tendencia, limitaba las posibilidades del desarrollo humano. Las ideas políticas del trascendentalismo americano formaban una proposición de las relaciones ideales entre el hombre y la comunidad.

Los elementos principales del concepto trascendental eran la cuestiones de libertad y de soledad. Estos términos, a pesar de diferentes interpretaciones de los representantes del concepto, permitieron crear una visión del individuo y de sus relaciones con la comunidad. A los ideales socio – políticos más importantes de los idealistas americanos pertenecían: la libertad económica (la limitación de la influencia de la economía capitalista en la vida de los individuos) y la libertad ante las actividades de la comunidad política junto con el derecho de resistencia ante las actividades inmorales del estado (la doctrina de desobediencia civil). La expresión práctica de estos ideales eran la participación de los trascendentalistas en el movimiento abolicionista, y también, en el movimiento a beneficio de la igualdad de derechos de las mujeres.

La obra caracteriza el trascendentalismo como una de las tendencias del concepto social y político del siglo XIX. Se analizan los fondos socio-económicos y también intelectuales del trascendentalismo nuevo-inglés. La reconstrucción de la concepción del hombre y de la propuesta manera de su contacto con el Absoluto nos enseña los fundamentos filosóficos y religiosos. El autor de la obra muestra la visión trascendentalista de la situación del individuo en una sociedad capitalista que se desarrolla con dinamismo, como un ejemplo de la aplicación de los ideales éticos a la descripción crítica de una realidad concreta. Se presentan los experimentos económicos más importantes de los efectuados.

El trascendentalismo nuevo-inglés está descrito también como un movimiento que postula un aseguramiento de los derechos individuales del individuo ante la creciente ingerencia de la comunidad política. Se presentan las raíces de la doctrina de desobediencia civil. Por fin, análisis de la actitud trascendentalista ante el

* Tłumaczenie abstraktu i spisu treści na język hiszpański: Ewa Jastrzębska.

abolicionismo y también ante el movimiento a beneficio de la emancipación de las mujeres muestran la importancia de esta tendencia para la América de entonces.

La obra presenta el concepto socio-político del trascendentalismo americano como el patrimonio intelectual de los Estados Unidos de hoy. Pues, el idealismo nuevo-inglés era el primer sistema político con las raíces americanas, era el manifiesto de la originalidad americana, el llamamiento a la autonomía de la sociedad joven. La reflexión ante la filosofía del trascendentalismo americano es, a la vez, una prueba de la reconstrucción de los valores que forman la manera americana de pensar sobre la entidad y su posición en la comunidad y en el estado.

Además, las ideas de los idealistas americanos tenían la influencia en la idea social y política de los siglos XIX y XX en diferentes partes del mundo. El testimonio de esta influencia pueden ser la popularidad de la idea de desobediencia civil (Gandhi, Martin Luther King), y también, de la visión del individuo (Nietzsche).