

ŁUKASZ NYSLER
Uniwersytet Wrocławski

Natura ludzka – jaźń – indywidualność. Filozoficzno-antropologiczne i etyczne podstawy koncepcji demokracji Johna Deweya

Głównym celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja założeń z zakresu antropologii filozoficznej i etyki, które legły u podstaw koncepcji demokracji stworzonej przez Johna Deweya (1859-1952) w późniejszym, naturalistycznym okresie jego twórczości¹. Poza znaczeniem czysto historyczno-filozoficznym, rekonstrukcja taka ma moim zdaniem ważniejszy, bardziej aktualny sens. Problem filozoficznych podstaw czy założeń demokracji wydaje się być dzisiaj równie istotny, co w nieodległych przecież czasach, gdy żył Dewey. Sformułowane przez tego filozofa poglądy ciągle mogą być dla nas cennym źródłem inspiracji w poszukiwaniu właściwego kształtu dla naszego indywidualnego i społecznego życia. Dające się zauważyć nie tylko w Stanach Zjednoczonych odnowione i stale rosnące zainteresowanie filozofią Deweya jest dobitnym potwierdzeniem aktualności jego myśli².

Podjmując rozważania na temat filozoficzno-antropologicznych i etycznych podstaw Deweyowskiej koncepcji demokracji przeciwstawiam się jednak odczytaniu tej koncepcji propagowanemu przez Richarda Rorty'ego (ur. 1931), najbardziej chyba wpływowego spośród współczesnych filozofów nawiązujących do myśli Deweya. W swym znanym eseju *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* Rorty przypisuje Deweyowi pogląd, zgodnie z którym „polityka nie wymaga jakiegos wstępu

¹ Metafizyczne, filozoficzno-antropologiczne i etyczne założenia, na których Dewey opierał swoją koncepcję demokracji we wczesnym okresie swej twórczości, gdy pozostawał jeszcze pod wpływem neoheglowskiego idealizmu absolutnego, omawiam w: Ł. Nysler, *Demokracja i absolutny idealizm we wczesnej filozofii Johna Deweya*, „Edukacja Filozoficzna” 39 (2005), s. 235-249.

² Por. np. nawiązujące do filozofii Deweya artykuły zamieszczone w tomie: *Democracy and the Post-Totalitarian Experience*, L. Koczanowicz, B.J. Singer, F.R. Kellog, Ł. Nysler (eds.), Amsterdam-New York 2005, czy w dwóch tomach będących pokłosiem spotkań Środkowo-Europejskiego Forum Pragmatycznego: *Pragmatism and Values: The Central European Pragmatist Forum*, Vol. I, J. Ryder, E. Višňovský (eds.), Amsterdam-New York 2004; *Deconstruction and Reconstruction: The Central European Pragmatist Forum*, Vol. II, J. Ryder, K. Wilkoszewska (eds.), Amsterdam-New York 2004. Recenzję z tych dwóch ostatnich tomów zamieściłem w kwartalniku „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 1 [29] 2005, s. 165-170.

w postaci takiej dyscypliny jak ‘antropologia filozoficzna’, lecz jedynie historii i socjologii”³. Twierdzi on tam także, iż „ze względu na cele teorii społecznej możemy pominąć takie tematy, jak ahistoryczność natury ludzkiej, natura jaźni, pobudki zachowania moralnego i sens ludzkiego życia. Traktujemy je jako tematy nie mające związku z polityką (...)”⁴. Autor *Przygodności, ironii i solidarności* chce widzieć w Deweyowskiej koncepcji demokracji pierwowzór „liberalizmu politycznego” Johna Rawlsa, tzn. koncepcji odnoszącej się do „głównych instytucji politycznych, społecznych i ekonomicznych społeczeństwa”, która „zostaje przedstawiona jako pogląd nie oparty już na szerszej podstawie”⁵ rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych. Wedle Rorty’ego obaj filozofowie – tak Rawls, jak i rzekomo poprzedzający go pod tym względem Dewey – pokazują nam „w jaki sposób demokracja liberalna może obyć się bez założeń filozoficznych”⁶.

Na przekór sugestiom Rorty’ego twierdzą, iż Deweyowska koncepcja demokracji – tak w swojej wczesnej, idealistycznej, jak i późnej czy dojrzałej, naturalistycznej postaci – jest nieodłączną częścią pewnej „rozległej koncepcji moralnej”⁷. Osadzona jest też ona w ramach określonej antropologii filozoficznej, a nawet metafizyki. Tematy takie, jak „ahistoryczność natury ludzkiej, natura jaźni, pobudki zachowania moralnego i sens ludzkiego życia” należą do najistotniejszych wątków tej koncepcji. Proponowana przez Rorty’ego interpretacja niezwykle Deweyowską koncepcję zubaża, pozbawia ją filozoficznej głębi oraz dominującego w niej wymiaru etycznego. Jestem przekonany, iż adekwatna rekonstrukcja antropologiczno-filozoficznych i etycznych założeń tej koncepcji pozwala pełniej ukazać jej teoretyczną i praktyczną wartość.

W kolejnych częściach niniejszego artykułu zajmuję się: (1) Deweyowską naturalistyczną koncepcją człowieka, (2) opartą na tej koncepcji naturalistyczną etyką samorealizacji oraz (3) głównymi rysami Deweyowskiej koncepcji demokracji, wyrosłej na gruncie tych naturalistycznych, antropologiczno-filozoficznych i etycznych założeń. W ostatniej części artykułu (4) próbuję ukazać aktualność myśli Deweya poprzez zasygnalizowanie, w jaki sposób zrekonstruowane przeze mnie jej wątki odnoszą się do toczonych współcześnie sporów w filozofii człowieka, etyce czy filozofii społecznej i politycznej.

³ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 270.

⁴ *Ibid.*, s. 267-268. Fragment ten cytuję we własnym, nieco zmienionym przekładzie, który jednak również odpowiada oryginałowi: angielski termin ‘selfhood’ tłumaczę jako ‘jaźń’. Zob. R. Rorty, *The priority of democracy to philosophy* [w:] R. Rorty, *Objectivism, relativism, and truth*, Cambridge 1991, s. 180.

⁵ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 42-43.

⁶ R. Rorty, *Pierwszeństwo...*, s. 266.

⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 45. Rawls wprowadza tu następujące rozróżnienia: „Dana koncepcja moralna jest ogólna, jeśli stosuje się do szerokiego zakresu przedmiotów, a w postaci granicznej do wszystkich przedmiotów w ogóle. Jest rozległa, gdy zawiera koncepcje tego, co ma wartość w ludzkim życiu, oraz ideały charakteru jednostki, a także ideały przyjaźni i więzi rodzinnej oraz stowarzyszeniowej, i życia jako całości. Dana koncepcja jest w pełni rozległa, jeśli obejmuje wszystkie uznane wartości i cnoty w jednym, dostatecznie ściśle wyartykułowanym systemie; jest zaś rozległa tylko częściowo, gdy obejmuje liczne, bynajmniej jednak nie wszystkie cnoty niepolityczne i jest raczej luźno wyartykułowana”.

1. Naturalistyczna koncepcja człowieka

Po odrzuceniu idealistycznej metafizyki Absolutnej Jaźni Dewey przeformułuje swoją koncepcję człowieka zgodnie ze stanowiskiem antydualistycznego, nieredukcyjnego naturalizmu. Przede wszystkim więc amerykański filozof odrzuca istnienie w człowieku jakichkolwiek elementów nadprzyrodzonych, w rodzaju duszy nieśmiertelnej czy oddzielonego od ciała umysłu, z którymi związane były tradycyjne dualizmy w pojmowaniu człowieka, opowiada się natomiast za zasadniczą „jednością istoty ludzkiej”⁸.

Dewey stanowczo przeciwstawia się hipostazowaniu czy substancjalizowaniu specyficznie ludzkich form aktywności, co zwykle prowadziło do dualistycznej antropologii. Według niego „osobowość, jaźń, podmiotowość są funkcjami, które pojawiają się w ramach złożonych, wysoce zorganizowanych, organicznych i społecznych interakcji”⁹. Zamiast więc pojmować osobowość czy jaźń człowieka jako jakieś odrębne, trwałe substancje, Dewey traktuje je raczej jako pewien szczególny rodzaj oddziaływań, charakterystyczny dla społecznej płaszczyzny interakcji. Podobnie umysł, jego zdaniem, jest „pewną dodatkową własnością przybraną przez odczuwającą istotę, gdy osiąga ona ten stopień zorganizowanej interakcji z innymi żywymi stworzeniami, który jest językiem, komunikacją”¹⁰. Podkreślając to fundamentalne znaczenie języka i komunikacji językowej, a więc zjawisk *par excellence* społecznych, dla istnienia człowieka i ludzkiej psychiki, Dewey pisze: „bez obawy możemy stwierdzić, że język jest jednym z warunków istnienia zdarzeń psychicznych, o ile tylko są one czymś więcej niż reakcją stworzenia zdolnego do odczuwania bólu i nieokreślonego zadowolenia. (...) Pierwotniejszym wobec tych zdarzeń podłożem są oczywiście pewne organiczne, psychofizyczne czynności. Te ostatnie stają się możliwymi do zidentyfikowania obiektami, zdarzeniami o określonym, wyróżniającym się charakterze tylko wtedy, gdy osadzą się w dyskursie”¹¹.

Źródła wszystkich tradycyjnych dualizmów (dusza – ciało, umysł – ciało, świadomość – ciało) i ich współczesnych odpowiedników (struktura – funkcja, mózg – reszta ciała, centralny układ nerwowy – wegetatywny układ nerwowy) Dewey upatruje w fundamentalnym dualizmie: organizm – otoczenie. Jeśli nawet tradycyjnie przyznawano, że na poziomie fizycznym i biologicznym istnienie człowieka zależy od nieustannej wymiany, interakcji z otoczeniem, to zazwyczaj uważano, że specyficznie ludzkie formy aktywności (np. aktywność intelektualna czy przeżycia emocjonalne) dokonują się zupełnie niezależnie od otoczenia. Wbrew temu

⁸ Por. J. Dewey, *The Unity of Human Being*, 1939, LW13, s. 323-324. Wszystkie cytaty z prac Deweya dokumentuję podając odniesienia do krytycznego wydania jego dzieł zebranych *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1967-1991, które ukazało się w trzech seriach: *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, 5 tomów (dalej jako EW), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, 15 tomów (dalej jako MW) i *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, 17 tomów (dalej jako LW). W odniesieniach podaję kolejno: oryginalny tytuł publikacji, rok, w którym po raz pierwszy się ukazała, oznaczenie serii dzieł zebranych, w której dana publikacja została przedrukowana (odpowiednio: EW, MW lub LW), numer tomu tej serii i numer strony. Wszystkie cytaty z dzieł Deweya przytaczam we własnym przekładzie.

⁹ J. Dewey, *Experience and Nature*, 1925, LW1, s. 162.

¹⁰ *Ibid.*, s. 198.

¹¹ *Ibid.*, s. 134-135.

rozpowszechnionemu pogładowi Dewey twierdzi, że „musimy badać i pojmować te wewnętrzne procesy i ich wzajemne powiązanie z punktu widzenia ich interakcji z tym, co dzieje się na zewnątrz skóry człowieka – z tym, co nazywamy otoczeniem – jeśli chcemy wypracować prawdziwą koncepcję jedności istoty ludzkiej”¹².

Dla adekwatnego zrozumienia jedności człowieka musimy zwłaszcza brać pod uwagę jego „ludzkie otoczenie, tzn. to, które jest ukształtowane przez kontakty i relacje z innymi istotami ludzkimi”¹³. Tylko taka ekologiczna, *kontekstualistyczna, interakcjonistyczna* perspektywa, w której *wszystko*, co dzieje się „w” człowieku jest dynamicznie powiązane z tym, co dzieje się „na zewnątrz”, w jego otoczeniu, może uwolnić nas od traktowania niektórych form aktywności człowieka jako „nadprzyrodzonych”, „duchowych” czy chociażby czysto „psychicznych”, i od przeciwstawiania ich bardziej „naturalnym”, biologicznym czy fizjologicznym czynnościom.

a. Natura ludzka. Wydaje się, że w dojrzałej, naturalistycznej filozofii Deweya miejsce kategorii „Absolutnej Jaźni” przynajmniej do pewnego stopnia zajmuje kategoria „natury ludzkiej”. Jeśli wedle wczesnej, idealistycznej antropologii Deweya poszczególne osoby są wyrazem, manifestacją czy realizacją Absolutnej Jaźni, to w perspektywie późniejszego Deweyowskiego naturalizmu można powiedzieć, że poszczególni ludzie urzeczywistniają potencjalne możliwości natury ludzkiej. Natura ludzka, w porównaniu z Absolutną Jaźnią, jest jednak mniej określona, bardziej otwarta i plastyczna. Jej urzeczywistnianie to w dużej mierze proces przygodny, zależny od aktywności własnej urzeczywistniających ją osób, jak i od szczególnych, zmiennych, fizycznych i społecznych czy kulturowych warunków, w których one żyją. Nie jest to natomiast proces konieczny, nieuchronny, jak to było w przypadku empirycznej realizacji Absolutnej Jaźni.

Stanowisko Deweya odnośnie natury ludzkiej można określić mianem „miękkiego esencjalizmu”. Amerykański filozof wydaje się pojmować naturę ludzką jako zbiór czy zasób wspólnych wszystkim ludziom potencjalnych możliwości. Natura ludzka ma charakter aktywny, dynamiczny, składające się na nią potencjalne możliwości niejako domagają się swego urzeczywistnienia, „napierają” na nas, przybierają postać pewnych tendencji. Jednak zgodnie z Deweyowskim rozumieniem kategorii „potencjalności”, potencjalne możliwości konstytuujące naturę ludzką mogą być zaktualizowane, urzeczywistnione jedynie w interakcjach człowieka z innymi ludźmi i z jego fizycznym, organicznym oraz kulturowym otoczeniem. Co więcej, dopiero za sprawą tych interakcji potencjalne możliwości natury ludzkiej uzyskują w pełni określoną formę. Według Deweyowskiej naturalistycznej metafizyki nie istnieje bowiem żadna immanentna, niezmienna, z góry określona forma, która miałaby niejako *a priori* determinować istnienie i działanie jakiegokolwiek bytu. Aktualna forma danego bytu zawsze jest wytworem pewnego ciągu, pewnej historii interakcji i może zostać zmodyfikowana, o ile byt ten wejdzie w jakieś nowe interakcje. Wprawdzie zakres i charakter tych modyfikacji nieustannie są ograniczane przez wcześniej zaistniałe, stare formy danego bytu, jednak nigdy nie można z góry, *a priori* z całą pewnością przewidzieć, jaką formę w przyszłości przybierze dany byt.

¹² J. Dewey, *The Unity of Human Being*, LW13, s. 326.

¹³ *Ibid.*, s. 328.

W związku z powyższym można powiedzieć, że choć potencjalne możliwości natury ludzkiej cechuje pewna tendencyjność, a więc aktywność i ukierunkowanie, to mają one także, przynajmniej do pewnego stopnia, plastyczny i otwarty charakter. Wymagają dookreślenia i dopełnienia w procesie interakcji z fizycznym, organicznym, społecznym i kulturowym otoczeniem jednostki. Stąd Dewey sugeruje, że w ogóle powinniśmy przestać myśleć o naturze ludzkiej wyłącznie w kategoriach jakiejś wewnętrznej, wrodzonej, gotowej, niezmiennej konstytucji (ang. *make-up*) jednostki. Adekwatne ujęcie natury ludzkiej zawsze powinno uwzględniać jej niezbywalny historyczny, społeczny, kulturowy charakter¹⁴. Dewey pisze: „koncepcja kultury, znana nam z prac badawczych antropologów, prowadzi do wniosku, że jakiegokolwiek by nie były wrodzone komponenty natury ludzkiej, kultura danego okresu historycznego i danej grupy społecznej wywiera determinujący wpływ na ich kształt i układ; to ona właśnie określa wzory zachowania charakterystyczne dla działań jakiegokolwiek grupy, rodziny, klanu, narodu, sekty, frakcji, klasy. Równie prawdziwe jest twierdzenie, zgodnie z którym aktualny stan kultury określa porządek i kształt wrodzonych tendencji, jak twierdzenie, że to natura ludzka, aby osiągnąć własne spełnienie, wytwarza jakiś szczególny zbiór czy system zjawisk społecznych. Rzeczywisty problem polega na tym, żeby rozpoznać, w jaki sposób elementy danej kultury wzajemnie oddziałują na siebie i w jaki sposób elementy natury ludzkiej oddziałują na siebie pod wpływem warunków wyznaczonych przez ich interakcję z ich aktualnym otoczeniem”¹⁵.

Powyższe tezy można zilustrować materiałem empirycznym z dziedziny psychologii, jaki wykorzystuje sam Dewey. Jego zdaniem za podstawowe elementy natury ludzkiej można uznać pewne wspólne wszystkim ludziom potrzeby. Potrzebę Dewey definiuje jako „wewnętrzny wymóg, który ludzie czynią ze względu na swą konstytucję”¹⁶. W pismach amerykańskiego filozofa nie znajdziemy szczegółowo i wyczerpująco opracowanego katalogu takich powszechnych potrzeb, przykładowo wymienia on jednak „potrzebę pokarmu i napoju, potrzebę poruszania się”, ale też takie potrzeby, jak „potrzeba kontaktu społecznego; potrzeba wydatkowania energii, wywierania wpływu na otoczenie; potrzeba kooperacji, wspierania bliźnich i wzajemnej pomocy, jak i potrzeba walki; potrzeba jakiegoś rodzaju estetycznej ekspresji i satysfakcji; potrzeba kierowania innymi oraz posłuszeństwa; etc.”¹⁷. Do natury ludzkiej należą więc, według Deweya, nie tylko potrzeby fizjologiczne, ale i tzw. potrzeby psychiczne i społeczne człowieka. Potrzeby te wyznaczają „pewne tendencje, stanowiące na tyle integralną część natury ludzkiej, że przestałaby ona być naturą ludzką, gdyby tendencje te uległy zmianie”¹⁸. Jednak sposób, w jaki te wrodzone potrzeby manifestują się i są zaspokajane zależy od przyjętych w danej społeczności czy kulturze i uwewnętrznionych przez jednostki zwyczajów czy wspól-

¹⁴ Wyraźnie tutaj daje o sobie znać wpływ, jaki na myśl Deweya wywarli F. Boas i inni przedstawiciele stworzonej przez niego szkoły antropologii kulturowej, z którymi Dewey zetknął się na Uniwersytecie Kolumbijskim w Nowym Jorku. Por. G. Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*, Carbondale and Edwardsville, s. 123.

¹⁵ J. Dewey, *Freedom and Culture*, 1939, LW13, s. 75-76.

¹⁶ J. Dewey, *Does Human Nature Change?*, 1938, LW13, s. 286.

¹⁷ *Ibid.*, s. 286.

¹⁸ *Ibid.*, s. 287.

nych nawyków. Dotyczy to nawet podstawowych potrzeb fizjologicznych: „Potrzeba pokarmu jest tak imperatywna, że osoby stale odmawiające przyjmowania pożywienia uważamy za psychicznie chore. A jednak rodzaj pożądanego i wykorzystywanego pożywienia jest kwestią nabytego nawyku, wyznaczonego zarówno przez otoczenie fizyczne, jak i społeczne zwyczaje. (...) Znane są dobrze udokumentowane przypadki osób wymagających pomocy, ponieważ odmawiały one przyjmowania jadalnych i pożywnych pokarmów, do których nie były przyzwyczajone; nieznanie pożywienie wydawało się tym osobom na tyle ‘nienaturalne’, że wolały raczej głodować niż je zjeść”¹⁹. Konstytuujące naturę ludzką potrzeby w swej pierwotnej postaci są zatem niekompletne, plastyczne, niedookreślone. Żeby mogły zostać wyrażone i zaspokojone, muszą najpierw być podjęte i rozwinięte, dopełnione, dookreślone i utrwalone w procesie uczenia się, w interakcji jednostki z jej społecznym i kulturowym otoczeniem.

Plastyczność i otwartość natury ludzkiej Dewey ukazuje także w swojej koncepcji impulsu (ang. *impulse*) i nawyku (ang. *habit*). Jego zdaniem wrodzone, organiczne tendencje natury ludzkiej przejawiają się na poziomie świadomości i zachowania w postaci niekompletnej – jako impulsy. Są to „wysoce elastyczne zaczątki aktywności, które ulegają zróżnicowaniu w zależności od sposobu ich wykorzystania. Każdy impuls może zostać zorganizowany w niemal każdą dyspozycję, w zależności od sposobu, w jaki wzajemnie oddziałują on z otoczeniem”²⁰. Impulsy, choć mogą odznaczać się dużą siłą, nie spełniają samodzielnej funkcji motywacyjnej. Aby pełnić taką funkcję, muszą zostać podjęte i uformowane w nawyk. Nawyki natomiast, „jako zorganizowane czynności, są czymś wtórnym i nabytym, a nie wrodzonym i pierwotnym”²¹, „tworzą się dzięki plastyczności ludzkiej natury”²². Wprawdzie częściowo „wyrastają one z niewyuczonych form aktywności, stanowiących część ludzkiego wyposażenia danego człowiekowi już w chwili urodzenia”²³, jednak w większym stopniu są określone przez istniejące społeczne zwyczaje i wzory zachowania. Jak pisze Dewey: „Często wydaje się nam, że instytucje, zwyczaje (ang. *customs*) społeczne, zbiorowe nawyki zostały uformowane poprzez spójenie nawyków indywidualnych. W przeważającej mierze twierdzeniu temu przeczą fakty. W pewnym stopniu zwyczaje albo rozpowszechnione podobieństwa nawyków istnieją dlatego, że jednostki zostają postawione wobec takich samych sytuacji i reagują na nie w podobny sposób. Jednak w o wiele większym stopniu zwyczaje istnieją ponieważ jednostki formują swoje osobiste nawyki w warunkach wyznaczonych przez wcześniej istniejące zwyczaje”²⁴.

Podsumowując te rozważania, trzeba więc jeszcze raz powtórzyć, że zdaniem Deweya natura ludzka jest plastyczna, niedookreślona, niekompletna, otwarta oraz wymaga dopełnienia, dookreślenia, rozwinięcia i uformowania w procesach interakcji jednostki z jej fizycznym, organicznym, a przede wszystkim z jej społecznym

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ J. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, 1922, MW14, s. 49.

²¹ *Ibid.*, s. 65.

²² J. Dewey, *Democracy and Education*, 1916, MW9, s. 54.

²³ J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW14, s. 65.

²⁴ *Ibid.*, s. 43.

oraz kulturowym otoczeniem.

b. Nawyk. Wspomniane wyżej pojęcie „nawyku” jest kluczowym pojęciem Deweyowskiej naturalistycznej koncepcji człowieka. „Nawyk” Dewey definiuje jako „ten rodzaj ludzkiej aktywności, który jest określony przez uprzednie czynności i w tym sensie nabyty; który polega na uporządkowaniu albo systematyzacji pomniejszych elementów działania; który odznacza się wybiegającą w przyszłość, dynamiczną jakością, stałą gotowością do zewnętrznej manifestacji; i który w jakiś podporządkowany, drugorzędny sposób ma wpływ na działanie, nawet jeśli w danej chwili bezpośrednio nie dominuje aktywności człowieka”²⁵. Nawyki są utrwalonymi czynnościami, które „umożliwiają wzajemne przystosowanie jednostki i jej otoczenia”, przy czym adaptacja ta, „to proces polegający w równej mierze na adaptacji otoczenia do naszych czynności, jak i na ich adaptacji do otoczenia”²⁶. Amerykański filozof porównuje wręcz nawyki do funkcji fizjologicznych organizmu, takich jak trawienie czy oddychanie i twierdzi, że podobnie jak one, tak i nawyki „wymagają kooperacji organizmu i otoczenia”²⁷. Dotyczy to w szczególności otoczenia społecznego. Nawyki są, o czym była już mowa, w dużej mierze wspólne, podzielane przez członków danej społeczności. Kształtują się pod wpływem przyjętych w określonej zbiorowości zwyczajów, wzorów zachowania. Ponadto „postępowanie człowieka jest zawsze z kimś dzielone; na tym polega różnica między nim a procesem fizjologicznym”²⁸. Specyficznie ludzkie, typowe dla człowieka działanie jest zawsze *współdziałaniem*, interakcją *społeczną*. Stąd nawyki mają naturę społeczną. Nawet jeśli jakieś „wybitnie osobiste, subiektywne czynniki odgrywają pewną rolę w nawyku”²⁹, to i one „wyrastają z obiektywnej sytuacji”³⁰; żeby zostały utrwalone, muszą znaleźć oparcie w obiektywnych (choćby bezosobowych, pozaludzkich) warunkach, muszą też w końcu zostać uznane, zaaprobowane przez innych ludzi. Ostatecznie więc nawyki można pojmować jako utrwalone sposoby interakcji pomiędzy człowiekiem a jego fizycznym, biologicznym i społecznym otoczeniem. Nawyki są też aktywne, dynamiczne: „Każdy nawyk oznacza pewną *skłonność*, tzn. pewną aktywną preferencję i wybór określonych sposobów wykonywania nawykowej czynności. (...) nawyk aktywnie poszukuje okazji do pełnego przejawiania się w działaniu”³¹. Dewey pisze jednakże, iż „rola nawyku nie ogranicza się do jego wykonawczego i motorycznego aspektu. Nawyk oznacza również formowanie się intelektualnej i emocjonalnej dyspozycji (...) nawyk oznacza (...) dyspozycję intelektualną, znajomość tworzywa i narzędzi, z którymi dana czynność jest związana”³². W nawyku przejawiają się „określone sposoby rozumowania, obserwacji i refleksji”³³. W niemal każdym nawyku zawarty jest pewien „element intelektu-

²⁵ *Ibid.*, s. 31. Dewey dopuszcza, z pewnymi zastrzeżeniami, możliwość używania jako synonimów pojęcia „nawyk” oraz terminów „postawa” i „dyspozycja”.

²⁶ J. Dewey, *Democracy and Education*, MW9, s. 51-52.

²⁷ J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW14, s. 15.

²⁸ *Ibid.*, s. 16.

²⁹ *Ibid.*, s. 20.

³⁰ *Ibid.*

³¹ J. Dewey, *Democracy and Education*, MW9, s. 53. Kursywa w oryginale.

³² *Ibid.*, s. 52-53.

³³ *Ibid.*, s. 53.

alny”, który sprawia, że „można go stosować w zróżnicowany i elastyczny sposób, co otwiera drogę do ciągłego rozwoju”³⁴. Dewey przeciwstawia się tym samym redukowaniu nawyku do bezmyślnego powtarzania określonych czynności, „przy jednoczesnym pomijaniu intelektualnych i moralnych postaw” z nimi związanych³⁵. Innymi słowy, inteligencja ma swój udział w nawykach, nawyki pozbawione tego udziału to rutyna, czyli nawyki sztywne (ang. *fixed*), bezmyślne, które cechuje brak świeżości, oryginalności, bądź tzw. „złe nawyki”, czyli nałogi, które „są tak dalece pozbawione pierwiastka rozumowego, że stoją w sprzeczności w stosunku do wniosków podsuwanych przez świadomą rozważę i występują wbrew powziętym decyzjom”³⁶. Jednak „element intelektualny” obecny w każdym nawyku to wiedza typu know how, a nie wiedza typu know that³⁷. Ta ostatnia, czyli inteligencja, myślenie, poznanie w paradygmatycznym sensie tych słów, pojawia się w momentach zakłócenia nawykowej aktywności człowieka i jest „pewną subtelną kombinacją nawyku i impulsu”³⁸.

c. Jaźń. Nawyki działania konstytuują osobowość, jaźń czy charakter człowieka³⁹. Z twierdzenia tego wynikają niezwykle istotne konsekwencje dla pojmowania ludzkiej jaźni⁴⁰. Po pierwsze, jaźń nie istnieje niezależnie od swego otoczenia, w szczególności „niezależnie od kontaktów i relacji społecznych”⁴¹. Nieustannie oddziałuje ona z rzeczami i innymi osobami, przy czym jej istnienie polega właśnie na tych nawykowych wzajemnych oddziaływaniach.

Po drugie, „pomiędzy jaźnią i jej działaniami zachodzi istotna jedność”⁴². Oznacza to, że poza konstytuującymi jaźń nawykami działania nie istnieje już żadna trwała, niezmienna substancja, żadne podłoże (oprócz – rzecz jasna – żywego organizmu, nad którego czynnościami niejako „nadbudowana” jest jaźń). Utożsamienie jaźni ze zbiorem czy układem nawyków działania prowadzi także do wniosku, iż „jaźń, podobnie jak jej życiowa podstawa – organizm, jest zawsze aktywna; (...) działa ona na mocy swej własnej konstytucji (...). Obserwacja dziecka, choćby niemowlęcia, przekona obserwatora, że normalna istota ludzka, gdy tylko nie śpi, zaangażowana jest w jakąś aktywność; jest ona zbiornikiem nieustannie przelewającej się energii. Organizm porusza się, sięga, chwyta, ciągnie, uderza, drze, mnie, wygina, patrzy, słucha etc. Bezustannie, gdy nie śpi, bada swoje najbliższe otoczenie, ustanawia nowe kontakty i związki. (...) To nie działanie wymaga wyjaśnienia, lecz raczej zaprzestanie aktywności”⁴³.

Po trzecie, podobnie jak nawyki działania nieustannie zmieniają się, ulegają rekonstrukcji wobec nowych warunków otoczenia, tak i jaźń człowieka zmienia się,

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Por. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW14, s. 124-125.

³⁸ *Ibid.*, s. 124.

³⁹ Por. *ibid.*, MW14, s. 21.

⁴⁰ W Polsce Deweyowską koncepcję jaźni badał już m.in. L. Koczanowicz, por. jego *Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994, zwłaszcza rozdział: *Antropologia filozoficzna Johna Deweya*, s. 87-119.

⁴¹ J. Dewey, *Ethics*, 1932, LW7, s. 298.

⁴² *Ibid.*, s. 288.

⁴³ *Ibid.*, s. 189.

podlega przekształceniom: „Poza przypadkami zahamowanego rozwoju, nie istnieje nic takiego, jak jakaś niezmienna, gotowa, ukończona jaźń. Każda żywa istota powoduje jakieś działania i jest zwrótnie określana przez to, co robi. Każde świadome działanie jest przekształcaniem jaźni, ponieważ stwarza ono nowe pragnienia, pobudza do nowych przedsięwzięć, przynosi ze sobą nowe okoliczności, z których wyłaniają się nowe cele. Naszą tożsamość osobową stanowi nić ciągłego rozwoju, która spaja ze sobą te zmiany. Ściśle rzecz ujmując, niemożliwe jest, żeby jaźń trwała w bezruchu, ona staje się, niezależnie od tego, czy staje się czymś lepszym, czy czymś gorszym”⁴⁴.

Po czwarte, ze względu na wielość i różnorodność konstytuujących ją nawyków działania, jaźń człowieka nigdy nie jest prosta, niezłożona, całkowicie spójna i w pełni zintegrowana: „błędne jest przekonanie jakoby jaźń była czymś trwale określonym i niezłożonym – pogląd rozpowszechniany przez (...) teologów wraz z ich dogmatem o jedności, gotowej, skończonej całości i pełni duszy. (...) jaźń (o ile nie zamknęła się w pancerzu rutyny) znajduje się w procesie ciągłego stwarzania. (...) każda jaźń może zawierać w sobie wiele niespójnych jaźni, niezharmonizowanych dyspozycji. (...) Niespójności i zmiany charakteru są naszym najbardziej powszednim doświadczeniem. Tylko brzemień tradycyjnej koncepcji jedności i niezłożoności duszy czy jaźni sprawia, że nie potrafimy dostrzec względnej płynności i różnorodności elementów konstytuujących jaźń. Nie istnieje jakaś jedna, gotowa jaźń poza różnymi czynnościami. Istnieją jedynie złożone, zmienne, przeciwstawne postawy, nawyki, impulsy, które stopniowo przystosowują się do siebie i przyjmują pewną spójność w swoim układzie, choćby rozładowując dzielące je niespójności poprzez umieszczenie się w różnych, nieprzepuszczalnych przegródkach i oddzielne, naprzemienne podejmowanie bądź zakłócanie działania”⁴⁵. Spójność, integracja, jedność jaźni zawsze są czymś osiągniętym, wypracowanym i jedynie względnie trwałym, a nie czymś pierwotnym, danym i niezmiennym.

d. Indywidualność. Trzecią, obok „natury ludzkiej” i „jaźni”, podstawową kategorią Deweyowskiej naturalistycznej antropologii jest kategoria „indywidualności”⁴⁶. Indywidualność można pojmować jako swoistą, niepowtarzalną jakość. W tym sensie indywidualnością naznaczone jest każde zdarzenie zachodzące w przyrodzie, w tym każda czynność będąca wyrazem któregośkolwiek z konstytuujących ludzką jaźń nawyków. Nie o taką jednak indywidualność chodzi tylko Deweyowi, gdy pisze on o indywidualności człowieka. Za najbardziej charakterystyczne przejawy ludzkiej indywidualności uważa on inicjatywę, kreatywność, odpowiedzialność za podejmowane wybory, czy w miarę spójne i konsekwentne postępowanie⁴⁷. Tak pojęta indywidualność nie jest jakąś pierwotną daną, jej przejawy „nie są jakimiś

⁴⁴ *Ibid.*, s. 306.

⁴⁵ J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW14, s. 96.

⁴⁶ Deweyowską koncepcję indywidualności oraz związany z nią projekt „Nowego Indywidualizmu” szerzej omawiam w: Ł. Nysler, *John Dewey: o Nowy Indywidualizm i Odrodzony Liberalizm*, [w:] *Indywidualizm – Wspólnotowość – Polityka*, M.N. Jakubowski, A. Szahaj (red.), Toruń 2002, s. 317-331.

⁴⁷ Por. J. Dewey, *Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals*, 1923, MW15, s. 242; J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 1920, MW12, s. 191.

darami, lecz osiągnięciami”⁴⁸. Indywidualność każdorazowo musi zostać stworzona, wypracowana przez daną osobę poprzez nadanie jej działaniom, a zatem jej jaźni, pewnej spójności, konsekwencji oraz twórczego, kreatywnego charakteru. Jest to proces przypominający artystyczną kreację, o czym świadczy metafora, którą posługuje się Dewey: pierwotnie będąc „czymś spontanicznym i nieukształtowanym, (...) pewną potencjalnością, zdolnością rozwoju”, indywidualność człowieka „rozwija się, przybiera określony kształt i formę poprzez interakcję z rzeczywistymi warunkami, sama w sobie nie bardziej jest czymś gotowym i skończonym niż tubka farby zanim malarz rozłoży ją na płótnie obrazu”⁴⁹.

To wypracowywanie czy konstruowanie własnej indywidualności nie dokonuje się niezależnie od „medium społecznienia”: „stabilna i zintegrowana indywidualność jest wytworem określonych stosunków społecznych i publicznie uznanych funkcji”⁵⁰. Indywidualność i to, co społeczne, nie są jakimiś antagonistycznymi elementami w człowieku, składają się one raczej na pewną całość, wzajemnie przenikają się i warunkują, tworząc pełną, zintegrowaną istotę ludzką: „*to, co indywidualne* i *to, co społeczne* oznaczają własności istot ludzkich w ich jedności; co więcej, są to własności tak integralnie ze sobą splecione, że tworzą po prostu dwa aspekty człowieka w jego rzeczywistym, aktualnym istnieniu. Własności, które odróżniają ludzi od siebie, jednostkowe czy indywidualne cechy w konstytucji istot ludzkich bez wątpienia były degradowane i tępione. Jednakże zdarzenia, które doprowadziły do tej degradacji związane były z degradacją i rozbięciem społecznych więzów łączących istoty ludzkie. Te ‘społeczne’ więzy nie przynależą ‘jednostkom’; przynależą one istotom ludzkim w samym ich człowieczeństwie. Więzy te tak blisko i głęboko splatają się z tymi własnościami, które odróżniają jedną istotę ludzką od drugiej, że nie sposób pojąć owych indywidualnych własności ani tym bardziej wpływać na nie, o ile nie weźmiemy pod uwagę tych relacji w całej ich pełni”⁵¹.

Raz jeszcze pojawia się tu motyw „uspołecznienia”, niezwykle istotny w całej Deweyowskiej antropologii. Indywidualność, według amerykańskiego filozofa, polega raczej na specyficznym (twórczym, spójnym, konsekwentnym) sposobie działania człowieka w jego społecznym otoczeniu, niż na przeciwstawianiu się temu otoczeniu czy na izolacji od niego.

Można powiedzieć, że Deweyowska triada pojęć: „natura ludzka”, „jaźń” oraz „indywidualność” opisuje trzy aspekty istnienia człowieka. Istnienie potencjalne, zasób wspólnych wszystkim ludziom zdolności czy możliwości, oznacza pierwsze z tych pojęć. „Jaźń”, którą można pojmować jako „urzeczywistnienie potencjalnych możliwości natury ludzkiej”, odnosi się do aktualnego istnienia człowieka. „Indywidualność” jest z kolei kategorią normatywną, wyznaczającą cel rozwoju jaźni człowieka: rozwój jaźni prowadzić ma do stworzenia indywidualności danej osoby. Dynamika rozwoju ludzkiej jaźni oraz związanego z nią procesu stwarzania indywidualności człowieka, zostaną szczegółowo omówione w następnej części

⁴⁸ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW12, s. 191.

⁴⁹ J. Dewey, *Individualism, Old and New*, 1930, LW5, s. 121.

⁵⁰ *Ibid.*, 67.

⁵¹ J. Dewey, *The Crisis in Human History. The Danger of the Retreat to Individualism*, 1946, LW15, s. 210-211. Kursywa w oryginale.

niniejszego artykułu, poświęconej Deweyowskiej etyce samorealizacji.

2. Naturalistyczna etyka samorealizacji

Dewey w swej dojrzałej, naturalistycznej filozofii odrzuca istnienie w przyrodzie jakiegokolwiek innej jaźni poza jaźnią człowieka, która sama też nie jest niczym nadprzyrodzonym, tylko – przypomnę – „funkcją pojawiającą się w ramach złożonych, wysoce zorganizowanych, organicznych i społecznych interakcji”⁵². Jaźń można co najwyżej pojmować jako realizację albo aktualizację potencjalnych możliwości natury ludzkiej. Ta ostatnia jest jednak na tyle plastyczna i otwarta, że nie wyznacza żadnego sztywnego, ściśle ustalonego schematu, żadnej „pustej formy”, której wypełnienie byłoby celem samorealizacji człowieka. Natura ludzka określa pewne ogólne tendencje rozwoju jaźni, dostarcza też surowego materiału dla tego procesu w postaci impulsów i potrzeb. Materiał ten uzyskuje określoną formę za sprawą przygodnych interakcji, w jakie wchodzi człowiek ze swoim fizycznym, biologicznym i społecznym otoczeniem.

Samorealizacja człowieka nie polega na dopasowywaniu jego aktualnie istniejącej jaźni do jakiejś sztywno, z góry określonej jaźni idealnej⁵³. Tym bardziej nie trzeba zakładać, że istnieje jakaś Jaźń Absolutna, żeby wyjaśnić proces ludzkiej samorealizacji. Jest to proces opierający się na przyrodzonych tendencjach, impulsach i potrzebach człowieka oraz na uformowanych w toku społecznych interakcji, a więc kulturowo uwarunkowanych, nawykach działania. Dokonuje się on dzięki naturalnej, spontanicznej aktywności ludzkiej jaźni, albowiem, jak już pisałem, „jaźń, podobnie jak jej życiowa podstawa – organizm, jest zawsze aktywna; (...) działa na mocy swej własnej konstytucji. (...) To nie działanie wymaga wyjaśnienia, lecz raczej zaprzestanie aktywności”⁵⁴.

a. Działanie a samorealizacja. Dewey w następujący sposób przedstawia najogólniejszy schemat przebiegu ludzkiego działania czy postępowania: „w każdym momencie jego aktywności, pełna równowaga pomiędzy organizmem a jego otoczeniem jest nieustannie naruszana i nieustannie przywracana. (...) Całe życie składa się z takich momentów załamań, zachwiań, przerw czy zerwań i odzyskiwania, przywracania równowagi. Niemożliwe jest ciągle załamanie aktywności jednostki. Brak doskonałej równowagi nie jest równoznaczny z całkowitą dezintegracją zorganizowanej aktywności. Kiedy zakłócenie osiąga taki poziom, jaźń po prostu rozpada się na kawałki. Jest to niczym rozbicie muszli. Zazwyczaj jednak środowisko zachowuje na tyle wystarczającą harmonię ze zbiorem zorganizowanych czynności, żeby podtrzymywać większość z nich w ich aktywnej funkcji. Kiedy jakiś nowy czynnik pojawia się w otoczeniu, wyzwala on pewien impuls dążący do zainicjowania odmiennej i niezgodnej z dotychczasowymi formami formy aktywności albo do redystrybucji elementów zorganizowanej aktywności pomiędzy tymi, które dotychczas były centralne i dominujące, a tymi, które były względnie pod-

⁵² J. Dewey, *Experience and Nature*, LW1, s. 162.

⁵³ Tak pojęta samorealizacja, *nota bene*, przypomina proces neurotyczny opisany przez K. Horney w jej pracy *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*, tłum. Z. Doroszowa, Poznań 1993.

⁵⁴ J. Dewey, *Ethics*, 1932, LW7, s. 289.

porządkowane i drugoplanowe. (...) W takich momentach przekształcania aktywności wyłaniają się i zostają wzmocnione świadome odczucia i myślenie. Zakłócone wzajemne dopasowanie organizmu i jego otoczenia znajduje odzwierciedlenie w przejściowym napięciu, wahanii i konflikcie, które zostają rozwiązane poprzez pogodzenie starego nawyku i nowego impulsu. W tym okresie redystrybucji impuls wyznacza kierunek działania. Wyznacza on punkt, wokół którego dokonuje się reorganizacja. Nasza uwaga, krótko mówiąc, zawsze skierowana jest do przodu, by dostrzec coś, co tkwi już w obecnej sytuacji, a co jeszcze nam umyka. Impuls oznacza właśnie ten moment wyglądania, poszukiwania, badania. Jest on (...) ruchem w nieznaną, ale nie w to wielkie, nieokreślone nieznaną, lecz w nieznaną konkretną, szczególne, specyficzne, które, jeśli zostanie poznane, przywróci porządek i jedność naszemu działaniu. W ciągu tego poszukiwania stary nawyk dostarcza nam treści, wypełnienia, określonego, rozpoznawalnego przedmiotu poznania. W ten sposób dysponujemy pewnym przecuciem, w jakim kierunku zmierzamy. Kiedy zorganizowane nawyki ponownie zostaną zastosowane i uruchomione, niejasna sytuacja przybiera określoną formę, zostaje 'wyjaśniona' – co stanowi najistotniejszą funkcję inteligencji⁵⁵.

Innymi słowy, ciągła nawykowa, zorganizowana aktywność organizmu podlega nieustannym, mniejszym lub większym zakłóceniom. Dynamiczna równowaga pomiędzy organizmem i jego otoczeniem jest nieustannie naruszana. W takich momentach zakłócenia nawykowej aktywności wyzwalone są impulsy, które działają niczym „osie, wokół których dokonuje się reorganizacja czynności, czynniki przynoszące odmianę, nadające nowy kierunek starym nawykom i zmieniające ich jakość”⁵⁶. Każdy człowiek bowiem, zdaniem Deweya, zawsze dysponuje jakimś zasobem nieuformowanych jeszcze w nawyk, plastycznych impulsów. W ten sposób powstają nowe nawyki, a zarazem wyłania się nowa, złożona ze starych i nowopowstałych nawyków, jaźń człowieka: „w każdym momencie możemy odróżnić pewną starą, zrealizowaną (ang. accomplished) jaźń i pewną nową, dopiero stającą się jaźń, jaźń statyczną i jaźń dynamiczną. Ten pierwszy aspekt naszej jaźni konstituują już uformowane nawyki. Nawyk daje nam poczucie sprawności, zawsze też istnieje w nas tendencja, by spocząć na laurach, by oprzeć się na tym, co już udało nam się osiągnąć. To przecież najłatwiejsza droga, czujemy się swobodnie, jak u siebie w domu, w koleinach działania, które ustanowił wcześniej i opanował nawyk. Dlatego też skłonni jesteśmy traktować starą nawykową jaźń tak, jakby była to jaźń jedyna i ostateczna, jakby nowe warunki i nowe wymagania, które z nich wynikają były czymś zupełnie obcym i wrogim”⁵⁷. Zgodnie ze sformułowaną przez siebie wcześniej dyrektywą⁵⁸, zamiast sztywnego przeciwstawienia, dualizmu jakiejś „ak-

⁵⁵ J. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, 1922, MW14, s. 125-126.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 67.

⁵⁷ J. Dewey, *Ethics*, LW7, s. 306.

⁵⁸ Por. J. Dewey, *Self-Realization as the Moral Ideal*, 1893, EW4, s. 43-44. W artykule tym Dewey bierze ostateczny rozbrat z idealistyczną etyką samorealizacji, osadzoną w neoheglowskiej metafizyce Absolutnej Jaźni. W szczególności zrywa on tu z ideą jaźni jako „z góry określonego, założonego schematu czy zarysu” oraz z ideą samorealizacji, która miałaby polegać na „wypełnianiu tego schematu” (EW4, s. 43). Dewey krytykuje też tutaj koncepcję jakiejś „wiecznej, wszechobej-

tualnie istniejącej” i „idealnej jaźni”, Dewey wyróżnia więc tutaj „jaźń statyczną” i „jaźń dynamiczną”, które stanowią dwa, powiązane ze sobą aspekty „działającej, praktycznej jaźni”. Samorealizacja człowieka polega na ciągłym stwarzaniu jaźni, która będzie funkcjonalnie przystosowana do aktualnych warunków jego fizycznego, biologicznego i społecznego otoczenia, zapewniając jednocześnie możliwie najpełniejszą manifestację i realizację zawartych w naturze ludzkiej impulsów i potrzeb.

b. Wybór a samorealizacja. Samorealizacja nie jest jednak procesem ślepyim, przypadkowym. W procesie tym ważną rolę odgrywa myślenie, inteligencja, świadomy wybór. Ten ostatni jest wręcz, zdaniem Deweya, „najbardziej charakterystyczną czynnością jaźni”⁵⁹. Amerykański filozof pisze: „pomiędzy wyborem a jaźnią zachodzi podwójny związek. Odkrywa on istniejącą jaźń i nadaje formę przyszłej jaźni. To, co zostaje wybrane okazuje się najbardziej odpowiadać pragnieniom i nawykom jaźni takiej, jaka już istnieje. Namysł (ang. *deliberation*) pełni ważną funkcję w tym procesie, ponieważ każda z różnych możliwości, o ile zostaje przedstawiona w wyobraźni, odwołuje się do innych elementów w konstytucji jaźni, oferując tym samym wszystkim stronom charakteru danej osoby możliwość odegrania swojej roli w ostatecznym akcie wyboru. Wynikający stąd wybór kształtuje z kolei jaźń, czyniąc ją, przynajmniej do pewnego stopnia, nową jaźnią. Dzieje się tak zwłaszcza w krytycznych punktach zwrotnych życia, ale każdy, nawet najmniejszy wybór w jakiejś mierze wpływa na to, kim się stajemy. Nie wszystkie nasze wybory są tak istotne, jak wybór życiowego powołania czy partnera, z którym spędzimy resztę naszych dni. Każdy jednak wybór dokonuje się na rozwidleniu dróg, zaś obrana ścieżka zamyka przed nami pewne możliwości, otwiera natomiast jakieś inne. Decydując się na jakiś szczególnie kierunek działania, osoba nadaje pewien trwały rys swojemu istnieniu. W konsekwencji można powiedzieć, że wybierając ten raczej niż inny przedmiot, w rzeczywistości wybieramy to, jakim rodzajem osoby czy jaźni będziemy. Powierzchniowo rzecz ujmując, namysł, który w końcu prowadzi do aktu wyboru, dotyczy oceny wartości jakichś konkretnych, szczegółowych celów działania. W głębi jednak okazuje się on być procesem odkrywania, jakiego rodzaju bytem jakaś osoba chce się stać najbardziej. (...) Jaźń odkrywa w swoich wyborach swoją naturę”⁶⁰.

Samorealizacja człowieka, o ile dokonuje się ona za sprawą podejmowanych przez niego świadomych wyborów, które decydują o urzeczywistnionej formie ludzkiej jaźni, jest więc też w pewnej mierze autokreacją. Dewey zbliża się tutaj do my-

„mującej świadomości”, konstytuującej rzekomo pewną z góry i sztywno określoną jaźń idealną, która powinna zostać urzeczywistniona przez człowieka. Porzucając dualizm jaźni idealnej (ang. *ideal self*) i jaźni aktualnie istniejącej (ang. *actual self*), amerykański filozof opowiada się za takim rozumieniem jaźni, zgodnie z którym „jaźń zawsze jest konkretną, specyficzną aktywnością, a co za tym idzie (...) jaźń tożsama jest ze swoją realizacją” (EW4, s. 43). Ta „działająca albo praktyczna jaźń (...) zawiera w rytmie własnego stawania się zarówno ‘urzeczywistnioną’, jak i ‘idealną’ jaźń” (EW4, s. 53). Są to tylko dwa aspekty albo momenty jednej i tej samej, działającej jaźni, wyabstrahowane i zhipostazowane. To właśnie w kontekście tych rozważań dokonuje się zasadniczy zwrot w filozofii Deweya i jego przejście z pozycji neohegłowskiego idealizmu absolutnego na stanowisko nieredukcjonistycznego naturalizmu i pragmatyzmu.

⁵⁹ J. Dewey, *Ethics*, LW7, s. 286.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 286-287.

śli egzystencjalistów, a zwłaszcza Jeana-Paula Sartre'a (1905-1980)⁶¹. Podobnie jak autor *Bytu i nicności*, amerykański filozof twierdzi, że nie istnieje żaden ostateczny, z góry, ściśle określony cel samorealizacji czy rozwoju człowieka: „prawdziwym celem jest sam rozwój”⁶². Nowość, przygodność, będąc, wedle Deweyowskiej naturalistycznej metafizyki, uniwersalnymi rysami charakterystycznymi istnienia, znajdują swój szczególny i dobitny wyraz w istnieniu i rozwoju człowieka. Inaczej jednak niż Sartre, Dewey uznaje istnienie natury ludzkiej, która do pewnego stopnia przynajmniej określa człowieka w jego istnieniu, wyznaczając poprzez zespół uniwersalnych, względnie stałych impulsów i potrzeb ogólne tendencje procesu rozwoju ludzkiej jaźni. W o wiele większym stopniu niż egzystencjaliści Dewey rozpoznaje też i docenia społeczny wymiar istnienia człowieka. Ludzka, indywidualna samorealizacja, nawet w aspekcie indywidualnych wyborów, zawsze dokonuje się w jakimś społecznym otoczeniu, w powiązaniu z nim, poprzez nie i – w pewnej mierze przynajmniej – za jego sprawą: „warunki społeczne w istotny i głęboki sposób kształtują formę charakteru jednostki, tzn. jej pragnienia, cele, do których ona dąży, czy też krytyczne bądź pochwalne sądy, jakie ona wydaje”⁶³. Ten kształtujący wpływ środowiska społecznego dokonuje się poprzez oferowanie określonych możliwości rozwoju, poprzez wydobywanie i stymulowanie określonych władz psychicznych i czynności jednostki, poprzez formułowanie wobec jednostki określonych wymogów czy obowiązków, czy wreszcie – dzięki, paradoksalnie, ograniczeniom, jakie otoczenie społeczne stawia pełnemu i swobodnemu rozwojowi jednostki – poprzez wywoływanie działań zmierzających do zmiany istniejącego *status quo*⁶⁴.

Dewey zachowuje więc w swej dojrzałej, naturalistycznej etyce przekonanie o niezbywalnym społecznym charakterze samorealizacji człowieka. W tym kontekście powinna też być pojmowana wspomniana już wcześniej Deweyowska koncepcja indywidualności. Indywidualność, przypomnę, jest w filozofii Deweya kategorią normatywną, wyznaczającą pewien pożądany kierunek rozwoju czy samorealizacji jaźni. Mamy tu do czynienia z pewną ogólną, formalną charakterystyką, opisującą sposób istnienia i funkcjonowania jaźni. Stająca się indywidualnością jaźni jest coraz pełniejsza, coraz bardziej zintegrowana wewnętrznie, a zarazem ze swoim otoczeniem, coraz bardziej twórcza, kreatywna w swych działaniach, jej aktywność charakteryzują coraz większa spójność i konsekwencja. Wypracowywanie, stwarzanie ludzkiej indywidualności tożsame jest po prostu z pełnym, optymalnym rozwojem jaźni człowieka. Podobnie jak rozwój nigdy nie jest procesem skończonym, zamkniętym, tak i indywidualność nie jest nigdy czymś gotowym, danym, lecz ciągle staje się i rozwija.

c. Relacje a samorealizacja. Podobnie jak to było we wczesnym okresie jego twórczości, tak i w swej dojrzałej, naturalistycznej etyce Dewey bardzo silny nacisk kładzie na relacje, związki jednostki z innymi ludźmi jako niezwykle istotny kontekst, w którym dokonuje się samorealizacja człowieka: „Jaźń, która powstaje

⁶¹ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998.

⁶² J. Dewey, *Ethics*, LW7, s. 306. Kursywa w oryginale.

⁶³ *Ibid.*, s. 343.

⁶⁴ Por. *ibid.*, LW7, s. 342-343.

poprzez działanie uwzględniające nasze związki z innymi, będzie obszerniejsza i pełniejsza niż jaźń, która kształtuje się w izolacji od, czy nawet w opozycji do interesów i potrzeb innych. (...) można powiedzieć, że tylko ten rodzaj jaźni, który wyrasta z wielkodusznej otwartości naszych interesów, ukazuje prawdziwy rozwój i spełnienie jaźni, podczas gdy drugi ze wspomnianych sposobów życia sprawia, że jaźń karłowacieje i ginie, odcięta od kontaktów i związków koniecznych dla jej rozwoju”⁶⁵. Zgodnie z Deweyowską naturalistyczną metafizyką potencjalne możliwości jakiegokolwiek bytu ujawniają się i są aktualizowane jedynie w interakcjach, wzajemnych oddziaływaniach tego bytu z innymi bytami. Stąd rozwój czy samorealizacja człowieka zachodzą poprzez jego interakcje z innymi bytami, a zwłaszcza z innymi istotami ludzkimi. Im pełniejszy i bardziej otwarty charakter takich dynamicznych powiązań między ludźmi, tym pełniejsze są ich rozwój czy samorealizacja. Dewey ostrzega wręcz, że „samorealizacja może być naszym celem w sensie wyniku i kresu prawego działania, nie będąc jednak celem świadomym, który przyświeca nam, gdy podejmujemy takie działanie (ang. *end-in-view*). (...) uczynienie samorealizacji naszym świadomym celem mogłoby uniemożliwić i prawdopodobnie uniemożliwiłoby nam zwrócenie pełnej uwagi na te właśnie relacje i związki, od których zależy możliwie najpełniejszy rozwój jaźni”⁶⁶. Dlatego też Dewey bardzo ostro krytykuje rozpowszechniony w społeczeństwach Zachodu „nieokrzesany indywidualizm” (ang. *rugged individualism*)⁶⁷ jako, wbrew pozorom, ograniczający czy wręcz uniemożliwiający pełny rozwój albo samorealizację jednostki. Przesadny nacisk kładziony w tych społeczeństwach na niezależność, samowystarczalność jednostki może owocować, zdaniem amerykańskiego filozofa, negatywnymi konsekwencjami: „Istnieje zawsze niebezpieczeństwo, że wybujała niezależność jednostki osłabi jej zdolności społeczne. Czyniąc ją samodzielną i polegającą na własnych siłach, doprowadzi do jej pełnej samowystarczalności, do postawy wyniosłej, pełnej rezerwy i obojętności. Owa zbytnia tendencja do niezależności często czyni jednostkę tak bardzo niewrażliwą w jej relacjach z innymi, że nabywa ona złudnego przeświadczenia o możliwości istnienia i działania w zupełnej izolacji od innych. Stanowi to nie nazwaną formę szaleństwa, powodującą na świecie niemało zła i cierpień, których można by przecież uniknąć”⁶⁸. Nieco wbrew dominującemu „duchowi” swojej filozofii, w której zawsze podkreśla on i docenia to, co nowe, zmienne, dynamiczne, w kontekście relacji międzyludzkich, będących nieodzownym „podłożem” samorealizacji człowieka, Dewey kładzie nacisk na potrzebę stałych związków. W jednym z najbardziej przejmujących fragmentów swego dzieła Dewey pisze: „(...) w samej naturze ludzkiej tkwi głęboko coś, co pcha nas w kierunku stałych związków. (...) Szczęście pełne treści, zadowolenia i spokoju możemy odnaleźć jedynie w trwałych więzach łączących nas z innymi, więzach, które sięgają takich głębin pod powierzchnią świadomego doświadczenia, że tworzą jego niewzruszony fundament. Kto wie, ile z naszego powierzchownego podniecenia życiem, z naszego maniakalnego wręcz

⁶⁵ *Ibid.*, s. 302.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Por. J. Dewey, *Individualism, Old and New*, LW5, s. 45. Por. też Ł. Nysler, *John Dewey: o Nowy Indywidualizm...*, s. 323-325.

⁶⁸ J. Dewey, *Democracy and Education*, MW9, s. 49.

dążenia do zmian, z naszego gorzkiego niezadowolenia, z naszej potrzeby sztucznego pobudzania się jest wyrazem poszukiwania czegoś, co wypełniłoby pustkę spowodowaną przez rozluźnienie tych więzi, które spajają osoby w bezpośrednią wspólnotę doświadczenia. Jeśli psychologia ludzka dostarcza nam jakichkolwiek wiarygodnych wskazówek, to możemy stwierdzić, że kiedy człowiek przesyca się już gorączkowym poszukiwaniem tego, co tu i teraz jest mu niedostępne, poszukiwaniem, które wszak nie może przynieść mu żadnej trwałej satysfakcji, to wtedy duch ludzki znów zacznie szukać spokoju i porządku w samym sobie. Te jednak, powtórzmy, możemy odnaleźć wyłącznie w żywych, trwałych i głębokich związkach, istniejących wyłącznie w oparciu na bezpośrednim obcowaniu wspólnocie”⁶⁹.

Taka forma życia społecznego, która stwarza najdogodniejsze warunki indywidualnej samorealizacji, uwzględniając niezbywalny społeczny, wspólnotowy wymiar istnienia i rozwoju człowieka, jest ideałem demokracji. Ideał ten zostanie zaprezentowany w kolejnej części niniejszego artykułu.

3. Koncepcja demokracji

W Deweyowskim rozumieniu ideału demokracji dokonuje się przejście od perspektywy idealistyczno-religijnej do perspektywy naturalistyczno-humanistycznej. Amerykański filozof wprost deklaruje, że wobec załamania się związków z chrześcijaństwem doktryn teologicznych, głoszących istnienie jakiejś nieśmiertelnej, nadprzyrodzonej duszy ludzkiej, obdarzonej nieskończoną wartością, służących legitymizacji demokracji, konieczne jest znalezienie podstaw wiary w demokrację w samej naturze człowieka: „demokracja zawsze sprzysiężona była z humanizmem, z wiarą w potencjalne możliwości natury ludzkiej, obecnie zaś potrzebne jest żywe potwierdzenie tej wiary, wyrażone przy pomocy odpowiednich idei, jak i w postawach praktycznych”⁷⁰.

a. Demokracja a natura ludzka i samorealizacja człowieka. Zdaniem Deweya istnieje więc „bliski i żywotny związek pomiędzy demokracją a naturą ludzką”: „demokracja zakłada, iż instytucje polityczne i prawo powinny opierać się na fundamentalnym ujęciu natury ludzkiej. Powinny dawać jej więcej swobody niż jakiegokolwiek instytucje niedemokratyczne”⁷¹. Ta humanistyczna koncepcja demokracji nie ogranicza się przy tym wyłącznie do sfery polityki, lecz obejmuje wszystkie dziedziny życia człowieka: wychowanie, naukę i sztukę, moralność i religię oraz gospodarkę. Ideał demokracji domaga się od nas, abyśmy „zbadali każdą ze sfer aktywności człowieka i określili, jak wpływa ona na wyzwolenie, dojrzewanie i spełnienie potencjalnych możliwości natury ludzkiej”, każe on nam „sprawdzić, jak działają elementy konstytutywne naszej kultury, a następnie dopilnować, żeby, gdy tylko zajdzie taka potrzeba, uległy one transformacji tak, aby swym działaniem przyczyniały się do wyzwolenia i realizacji potencjalnych możliwości natury ludzkiej”⁷². Względna plastyczność i otwartość natury ludzkiej sprawia, że możliwe są różne formy organizacji życia społecznego. Demokracja tym właśnie różni

⁶⁹ J. Dewey, *The Public and Its Problems*, 1927, LW2, s. 368-369.

⁷⁰ J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW13, s. 151.

⁷¹ *Ibid.*, s. 150-151.

⁷² *Ibid.*, s. 152.

się od form niedemokratycznych, autorytarnych czy totalitarnych, że te ostatnie „ograniczają i krępują naturę ludzką aż do granic jej wytrzymałości”, podczas gdy demokracja „uwalnia ją i wyzwala”⁷³. Na tym polega, zdaniem Deweya, ostateczne uzasadnienie czy legitymizacja demokracji.

Istotą Deweyowskiej demokracji nie są jakieś „organy instytucjonalne”, w rodzaju ciał przedstawicielskich, w których decydującą rolę odgrywa głos większości. Wedle amerykańskiego filozofa są to jedynie środki, najlepsze z dotychczas wynalezionych przez człowieka, ale tylko środki, służące realizacji demokratycznego ideału. Jak wyraźnie pisze Dewey, „same w sobie nie stanowią one jednak ostatecznego celu ani ostatecznej wartości. Należy je raczej oceniać ze względu na wkład, jaki wnoszą do realizacji tego celu. Byłoby to rodzajem idolatrii, gdybyśmy środki podnosili do rangi celu, któremu mają służyć”⁷⁴. W perspektywie głoszonego przez Deweya ideału „rząd, przedsiębiorstwa, sztuka, religia, wszystkie instytucje społeczne posiadają pewien sens, pewien cel. Celem tym jest wyzwolenie i rozwój zdolności jednostek ludzkich niezależnie od ich rasy, płci, klasy czy statusu ekonomicznego. (...) Demokracja ma wiele znaczeń, lecz jeśli posiada ona jakiegokolwiek moralne znaczenie, to opiera się ono na przeświadczeniu, że najwyższym sprawdzianem wszystkich instytucji politycznych i rozwiązań ekonomicznych powinien być ich wkład w pełny i harmonijny rozwój każdego członka społeczeństwa”⁷⁵.

Innymi słowy, w świetle Deweyowskiego ideału demokracji ostatecznym celem wszelkich instytucji czy urzędów społecznych powinno być jak najpełniejsze urzeczywistnienie potencjalnych możliwości natury ludzkiej. Demokracji nie można więc pojmować jako jakiejś „uświęconej formy rządu, która uzyskała konstytucyjną sankcję”⁷⁶. Demokracja w swych konkretnych formach instytucjonalnych opiera się na rozpoznaniu faktu, iż „natura ludzka rozwija się jedynie wtedy, gdy odpowiednie jej elementy biorą udział w zarządzaniu rzeczami, które są wspólne, rzeczami, dla których kobiety i mężczyźni tworzą grupy – rodziny, przedsiębiorstwa, rządy, kościoły, organizacje naukowe etc.”⁷⁷; faktu, iż „samorządne instytucje są środkami, poprzez które natura ludzka może osiągnąć swe najpełniejsze urzeczywistnienie w największej liczbie osób”⁷⁸.

Fakt ten jawi się jako oczywisty w perspektywie Deweyowskiej naturalistycznej antropologii. Przypomnę, że zdaniem amerykańskiego filozofa samorealizacja człowieka, którą można także pojmować jako urzeczywistnianie potencjalnych możliwości natury ludzkiej, dokonuje się za sprawą interakcji, wzajemnych oddziaływań jaźni i jej otoczenia. Społeczne i kulturowe otoczenie człowieka – inni ludzie, zwyczajne, instytucje – odgrywa szczególnie istotną rolę w tym procesie. Formalnym celem procesu samorealizacji jest stworzenie przez jaźń swej indywidualności, tzn. jak najpełniejsze, a zarazem jak najbardziej zintegrowane wyrażenie i spełnienie potencjalnych możliwości natury ludzkiej (impulsów i potrzeb). Możliwe jest to

⁷³ J. Dewey, *What Are We Fighting For?*, 1918, MW11, s. 106.

⁷⁴ J. Dewey, *Democracy and Educational Administration*, 1937, LW11, s. 218.

⁷⁵ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, MW12, s. 186.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 20.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW13, s. 155.

tylko poprzez jak najpełniejszą interakcję jaźni z jej otoczeniem, przy czym w procesie samorealizacji jaźń nie tylko przystosowuje się do swojego otoczenia, jest przez nie kształtowana, ale sama twórczo je przekształca. Ostateczny cel samorealizacji człowieka nie jest ściśle określony, jaki kształt przybierze jaźń w wyniku tego procesu zależy bowiem od wielu przygodnych okoliczności – od zmiennych warunków otoczenia, jak i od własnych, nie dających się z góry ściśle przewidzieć wyborów danej osoby. W efekcie samorealizacja człowieka, czyli aktualizacja, urzeczywistnianie potencjalnych możliwości natury ludzkiej, prowadzi do powstania wielu różnorodnych ludzkich indywidualności. Demokracja stanowić ma takie otoczenie społeczne, które najlepiej sprzyja samorealizacji człowieka. Ma więc to być otoczenie w jak największym stopniu otwarte, podatne na twórcze działania rozwijających się w nim jednostek, zapewniające im jak najliczniejsze i jak najbardziej różnorodne interakcje. Ma ono rozpoznawać i szanować „nieskończone bogactwo natury ludzkiej oraz nieskończoną różnorodność celów, dla których ludzie tworzą związki społeczne. Rozpozna i uszanuje fakt, iż postęp nigdy nie zachodzi w sposób jednoliniowy, lecz wtedy tylko, gdy wiele różnych rzeczy porusza się razem. Przyjmie jako swoje przekonanie, iż ruch ten dokonuje się za sprawą wielorakich interakcji, w których każda siła i każda zasada otrzymuje zielone światło dla swego eksperymentalnego rozwoju”⁷⁹.

W wymiarze instytucjonalnym oznacza to, że „wszyscy, którzy pozostają pod wpływem jakichś instytucji społecznych, muszą mieć swój udział w wytwarzaniu tych instytucji i zarządzaniu nimi. (...) każdy jest kształtowany w swych poczynaniach i doświadczeniach, w tym czym się staje, przez instytucje, pośród których żyje, a zatem (...) każdy powinien mieć głos w kształtowaniu tych instytucji”⁸⁰. Organy przedstawicielskie, cykliczne wybory, odpowiedzialność urzędników sprawujących władzę przed osobami, które ich wybrały i inne urzędnienia czy procedury kojarzone zwykle z demokracją są konkretnymi, historycznymi formami, jakie demokracja przyjęła do tej pory. Nie są one jednak czymś ostatecznym ani doskonałym. Jeśli tylko ludziom uda się wynaleźć jakieś lepsze instytucjonalne formy realizacji demokratycznego ideału, bez wątpienia powinny one zająć miejsce dotychczasowych, albowiem „największą pomyłką, jaką moglibyśmy popełnić odnośnie demokracji, byłoby pojmować ją jako coś ostatecznie określonego [ang. *fixed*], określonego tak w idei, jak i w swych zewnętrznych przejawach. Sama idea demokracji, jej sens, muszą być ciągle od nowa badane, muszą być nieustannie na nowo odkrywane i odkrywane raz jeszcze, przekształcane i reorganizowane, podobnie, jak polityczne, ekonomiczne i społeczne instytucje, które je wcielają muszą być przekształcane i reorganizowane tak, by odpowiadać zmianom dokonującym się wraz z rozwojem nowych potrzeb człowieka i nowych środków służących zaspokojeniu tych potrzeb”⁸¹.

b. Demokracja jako sposób życia. Demokracja jednak, zdaniem Deweya, nie ogranicza się tylko do samych instytucji społecznych. Jak wielokrotnie podkreślał amerykański filozof, jest ona także, a może nawet przede wszystkim, pewnym *spo-*

⁷⁹ J. Dewey, *Social Absolutism*, 1921, MW13, s. 315-316.

⁸⁰ J. Dewey, *Democracy and Educational Administration*, LW11, s. 218.

⁸¹ J. Dewey, *The Challenge of Democracy to Education*, 1937, LW11, s. 182.

sobem życia (ang. *way of life*). Dewey pragnie tym samym zwrócić naszą uwagę na to, że ideał demokracji realizuje się przede wszystkim w naszych codziennych, nieformalnych kontaktach i interakcjach społecznych, w naszych „osobistych relacjach z innymi, w naszych codziennych poczynaniach i rozmowach (...) w spotkaniach sąsiadów na rogu ulicy, (...) w zebraniach przyjaciół (...), w naszej podejmowanej dzień po dniu wspólnej pracy z innymi”⁸². Od tych osobistych, codziennych, najczęstszych kontaktów i interakcji w przeważającej mierze zależy kształt konstytuujących naszą jaźń nawyków działania, a zatem to, kim jesteśmy – nasza samorealizacja po prostu. Demokracja zatem „dostarcza moralnych standardów dla naszego osobistego postępowania”⁸³ i oznacza „posiadanie pewnych postaw, tworzących charakter osoby i określających jej pragnienia i dążenia we wszystkich stosunkach życiowych”⁸⁴.

Najważniejsze spośród tych demokratycznych postaw, nawyków czy cnót, określających codzienne postępowanie człowieka, Dewey wskazuje pisząc: „Ideał demokracji domaga się możliwie jak najpełniejszego rozwoju osobowości u każdej jednostki – niezależnie od jej pochodzenia, zamożności, wyznania czy rasy – poprzez oparte na współpracy zrzeszenie z innymi jednostkami oraz ich wzajemne porozumienie i zgodę”⁸⁵. Demokracja wymaga więc od każdego człowieka wyrobienia w sobie nawyku „przyjaznej współpracy” (ang. *amicable cooperation*), który sprawia, że wszelki konflikt wyrastający z nieuniknionych różnic między jednostkami postrzegany jest przez nie jako „kooperatywne przedsięwzięcie”; okazja, by nauczyć się czegoś od siebie nawzajem, by wzbogacić swoje życiowe doświadczenie⁸⁶. Demokracja zakłada też, iż każdy człowiek wyrobi w sobie postawę życzliwości, „opartą na uświadomieniu tego, co ludziom wspólne, i na proteście przeciwko wszystkiemu, co mogłoby ich niepotrzebnie dzielić”⁸⁷. Fundamentalnym rysem charakterystycznym demokratycznego sposobu życia jest także otwarta, niezakłócona komunikacja między ludźmi, ponieważ „wszystko, co ogranicza swobodę i pełnię komunikacji, ustanawia zarazem bariery, które dzielą ludzi na grupy i kliki, antagonistyczne sekty i frakcje”⁸⁸. Dewey twierdzi przy tym, iż „same prawne gwarancje takich swobód obywatelskich, jak wolność opinii i słowa, czy wolność zgromadzeń mało znaczą, jeśli w naszym codziennym życiu wolność komunikacji, swobodna wymiana idei, faktów, doświadczeń są sparaliżowane przez wzajemną podejrzliwość, wyzwiska, strach i nienawiść”⁸⁹. Stąd gotowość do dzielenia się doświadczeniami, do rozmowy, dialogu należy do kanonu demokratycznych cnót.

Jeszcze innym przejawem demokracji na poziomie indywidualnego życia jest kierowanie się przez jednostkę w swoich działaniach raczej krytyczną inteligencją niż ślepyim impulsem, sztywnym dogmatem czy bezmyślną rutyną: „demokracja oznacza takie wyzwolenie ludzkiej inteligencji, abyśmy mogli czynić z niej niez-

⁸² J. Dewey, *Creative Democracy – The Task Before Us*, 1939, LW14, s. 227-228.

⁸³ J. Dewey, *Freedom and Culture*, LW13, s. 155.

⁸⁴ J. Dewey, *Creative Democracy – The Task Before Us*, LW14, s. 226.

⁸⁵ J. Dewey, *The Forward View: A Free Teacher in a Free Society*, 1937, LW11, s. 538.

⁸⁶ Por. J. Dewey, *Creative Democracy – The Task Before Us*, LW14, s. 228.

⁸⁷ J. Dewey, *Democracy and Education*, MW9, s. 128.

⁸⁸ J. Dewey, *Creative Democracy – The Task Before Us*, LW14, s. 229.

⁸⁹ *Ibid.*

leżny użytek (...). W sposób naturalny wiążemy demokrację z wolnością działania, jednak wolność działania bez wyzwolenia zdolności myślenia prowadzi jedynie do chaosu”⁹⁰. Wzorem powinna być tutaj dla nas nauka, bowiem, jak pisał Dewey, „metody naukowe, którymi posługuje się badacz, pokazują nam w dokładny i konkretny sposób, jak działa ludzka inteligencja, gdy pracuje najefektywniej i w najbardziej sprzyjających warunkach”⁹¹. Warto tutaj podkreślić, że Dewey pojmował naukę nie jako zbiór ustalonych i niezmiennych prawd, lecz raczej jako rodzaj kolektywnego działania, zbiorowego przedsięwzięcia, które opiera się na współpracy i komunikacji, w którym poszczególni badacze korzystają z dorobku poprzednich pokoleń i sami wnoszą weń swój własny, indywidualny wkład. W tej perspektywie staje się zrozumiałe przekonanie Deweya, iż nauka i jej metody są też środkiem prowadzącym do urzeczywistnienia demokratycznego ideału: „jedynie życie oparte na eksperymentalnej inteligencji stwarza dostępną wszystkim możliwość rozwoju bogatego i różnorodnego doświadczenia, jednocześnie zapewniając ciągłą, polegającą na współpracy wymianę i wzajemne porozumienie. (...) Tylko metoda eksperymentalna odpowiada demokratycznemu sposobowi życia”⁹².

4. Podsumowanie: filozofia Deweya dziś

Przedstawiona powyżej rekonstrukcja najważniejszych pojęć z zakresu Deweyowskiej naturalistycznej antropologii filozoficznej i etyki, wraz z zarysem opartej na tych pojęciach koncepcji demokracji pozwalają uznać Deweya za oryginalnego myśliciela, który w swych rozważaniach antycypował wiele spośród sporów toczonych dzisiaj w filozofii człowieka, etyce, filozofii społecznej i politycznej. Jednocześnie Dewey wymyka się wszelkim łatwym klasyfikacjom czy ocenom, często zajmując pozycję „w poprzek” aktualnych podziałów teoretycznych czy ideologicznych. Jako przykłady takich współczesnych kontrowersji, w kontekście których myśl Deweya wydaje się być ciągle aktualna i inspirująca, wymienić można spór naturalistów z antynaturalistami oraz esencjalistów z antyesencjalistami w dziedzinie nauk społecznych, spór liberałów z komunitarianami czy dyskusje dotyczące filozoficznych i moralnych podstaw demokracji. I tak, popełniając pewien anachronizm, można powiedzieć, że w pierwszym z tych sporów Dewey zdecydowanie optuje za naturalizmem i uznaje, że człowiek jako gatunek stanowi część przyrody powstałą w procesie ewolucji. Jednocześnie Dewey opowiada się za naturalizmem nieredukcjonistycznym, tzn. stanowczo sprzeciwia się odmawianiu jakiegokolwiek realności specyficznym ludzkim cechom czy doświadczeniom i wykazywaniu, iż nie są one „niczym więcej niż” własnościami bądź oddziaływaniami charakterystycznymi dla prostszych, fizycznych lub biologicznych tylko form interakcji. Autor *Human Nature and Conduct* uznaje też istnienie uniwersalnej i względnie trwałej natury ludzkiej, której badanie powinno być jednym z głównych zadań filozofów, psychologów, antropologów czy w ogóle przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych – człowiek, według Deweya, nie jest *tabula rasa*!⁹³ Zarazem jednak Dewey dostrzega

⁹⁰ J. Dewey, *Democracy in Education*, 1903, MW3, s. 229.

⁹¹ *Ibid.*, s. 236.

⁹² J. Dewey, *The Underlying Philosophy of Education*, 1933, LW8, s. 101-102.

⁹³ Por. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańsk 2005.

wagę czynników społecznych i kulturowych, nadających każdorazowo konkretną, historyczną formę potencjalnym możliwościom natury ludzkiej.

W kontekście drugiego sporu Dewey występuje pod szyldem „liberalizmu” i broni liberalnych wartości wolności, indywidualności i racjonalności, a zarazem – „w duchu” komunitaryzmu – dostrzega niezbywalny społeczny wymiar istnienia i rozwoju człowieka czy ludzkiej jaźni⁹⁴.

W końcu w kontekście trzeciego z wyżej wzmiankowanych sporów Dewey dostrzega niewystarczalność czysto proceduralnego, formalnego i instytucjonalnego ujęcia demokracji oraz rażąco niedostatki aktualnie istniejących reżymów liberalno-demokratycznych, a zarazem daleki jest od porzucania ideału demokracji w imię jakichś antydemokratycznych, reakcyjnych („prawicowych”) czy rewolucyjnych („lewicowych”) projektów. Jego zdaniem jedynym „lekiem na braki demokracji jest więcej demokracji”⁹⁵ – jedynym lekiem na niedostatki naszego życia społecznego i politycznego jest pełniejsza realizacja demokratycznego ideału we wszystkich sferach tego życia.

Nie miejsce tu na rozwijanie tych – powyżej zasygnalizowanych tylko – aktualnych odniesień filozofii Deweya. Nie są to zresztą wszystkie żywe wątki jego myśli⁹⁶. Oczywiście filozofia Deweya ma też swoje mankamenty. Ustalenia nauk szczegółowych, do których się ona odwołuje, po części się zdezaktualizowały. Doświadczenia historyczne, które stały się udziałem ludzkości w czasach najnowszych wydają się podważać charakterystyczny dla myśli Deweya optymizm i moralny idealizm. Jak wskazywało wielu jego krytyków, amerykański pragmatysta zdecydowanie nie doceniał też twórczej, emancypacyjnej roli, jaką w życiu społecznym i politycznym mogą odgrywać konflikty czy antagonizmy. Moim zdaniem jednak ogólne ramy wyznaczone przez Deweyowską naturalistyczną metafizykę, antropologię filozoficzną, etykę, filozofię społeczną i polityczną całkiem nieźle wytrzymują próbę czasu. Pozostaje tylko dalej podążać – tak w teorii, jak i w praktyce – w wyznaczonym przez Deweya kierunku.

⁹⁴ Spośród uczestników sporu między liberałami i komunitarianami postacią najbliższą Deweyowi wydaje się być C. Taylor wraz z jego koncepcją „holistycznego indywidualizmu”. Por. np. C. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, tłum. P. Rymarczyk [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004, s. 37-69. Jeden z biografów Deweya pisze wręcz, że C. Taylor jest „w dużej mierze Dewey’istą, nie zdając sobie z tego sprawy”; por. A. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York-London 1995, s. 361.

⁹⁵ J. Dewey, *The Public and Its Problems*, LW2, s. 325.

⁹⁶ Współcześnie szczególnie żywo rozwija się myśl estetyczna inspirowana filozofią Deweya. Por. zwłaszcza: R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna*, tłum. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, Wrocław 1998.

SUMMARY

*Human Nature – Selfhood – Individuality. Philosophical Anthropology
and Ethics as Basis of John Dewey’s Concept of Democracy*

In this article I reconstruct some crucial concepts of John Dewey’s naturalistic philosophical anthropology and ethics to show their importance for the Deweyan concept of democracy. In particular, I focus on such concepts, as „human nature”, „selfhood”, „individuality”, and „self-realization”, and argue that these concepts are indispensable if we want to effectively grasp what Dewey intended in his ideal of democracy. In this way I hope to show the vital significance of Dewey’s thought for contemporary controversies in philosophical anthropology, ethics, social and political philosophy.