

LOJALNOŚĆ I ZBAWIENIE. JOSIAHA ROYCE'A DROGA DO UTOPII

- Zbigniew Ambrożewicz -

W niniejszej rozprawie przedstawię poglądy amerykańskiego filozofa Josiaha Royce'a (1855-1916) na kwestie etyczne i społeczne. Royce, który cieszył się za życia sporą popularnością, a jego książki i idee szeroko były niegdyś dyskutowane, po śmierci został dosyć szybko zapomniany i zaszufiadkowany jako jeden z niemodnych neoheglistów. Dopiero lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte zeszłego stulecia przyniosły w Stanach Zjednoczonych, trwający do dzisiaj, stały wzrost zainteresowania jego myślą. W filozofii Royce'a zaczęto odkrywać nieoczekiwane intelektualne antycypacje i paralele, nie zapominając wszakże o idealistycznym rodowodzie filozofa.

Dla Royce'a bowiem, inspirującego się – zwłaszcza w pierwszym okresie twórczości – Heglem, wielkie całości metafizyczne (był jako taki, Duch) i społeczne stanowią punkt wyjścia i dojścia. Jednak, co postaram się pokazać, Royce – szczególnie w końcowym okresie twórczości – częściowo odchodzi od fascynacji heglizmem, zbliżając się do pewnych koncepcji Schopenhauera i Kanta, sytuując się wręcz w pobliżu niektórych idei romantyzmu¹. Royce (także pod wpływem krytyki personalistów amerykańskich i Williama Jamesa) zaczyna w coraz większym stopniu doceniać znaczenie jednostki, a problem dwóch rodzajów indywidualizmów stanie się dla niego jednym z podstawowych zagadnień. Jednakże jednostka ma dla niego sens jedynie w kontekście wspólnoty i Absolutu; z drugiej strony wszakże zarówno wspólnota, jak i Absolut stają się sobą wyłącznie dzięki wolnej aktywności jednostek. Szczególnego rodzaju utopijna idea pojawia się u Royce'a jako niezwykle splot heglizmu, chrześcijaństwa, pewnych poglądów Schopenhauera, kantyzmu i pragmatyzmu. Utopijna intencja projektu amerykańskiego idealisty wzmocniona zostaje dydaktycznym i moralizatorskim (niektórzy

¹ Autor monografii poświęconej życiu i twórczości Royce'a, John Clendenning, nazywa tę późną retorykę omawianego myśliciela, „egzystencjalną” i dodaje: „Samotność, nędza, wina sprawiają, że ludzkie istoty krzyczą o odkupienie i zbawienie” (Clendenning [1999] s. 351). Myślę jednak, że retorykę tę nazwać też można „romantyczną”, bowiem Royce, który znał dobrze literaturę romantyczną, nie tylko brytyjską, ale i niemiecką, znajdował się pod (nieuświadomianym w pełni przez niego samego) wpływem stylistyki i idei romantycznych.

komentatorzy używali określenia: „kaznodziejskie”) zacięciem widocznym zwłaszcza w *The Philosophy of Loyalty* oraz – w dużej mierze – w *The Problem of Christianity*.

PROBLEM HEGLA I SCHOPENHAUERA

Royce uznawany jest powszechnie za najbardziej znanego przedstawiciela amerykańskiego idealizmu inspirowanego głównie filozofią Hegla. Sam filozof przyznawał się co prawda do związków z Heglem, jednak heglistą siebie nie nazywał. We Wstępie do *The Problem of Christianity* podkreślał, że na miano „heglowskiej” zasługuje jedynie myśl samego Hegla i jego bezpośrednich zwolenników, sam zaś, mimo całego szacunku i podziwu dla Hegla, może myśleć o sobie raczej jako o zwolenniku Schopenhauera niż uczniu Hegla². Znający osobiście Royce'a, George Santayana uważał, że odszedł on dość daleko od Hegla, zwłaszcza w filozofii moralnej. Royce zawsze starał się stać po stronie dobra, pisze z lekką ironią Santayana, i dodaje: „Był niczym wrażliwy amator odrzucający rolę łotra, chociaż błyskotliwą i dla sztuki konieczną”³. Zdaniem Santayany, tym, co zepsuło niewzruszony spokój Royce'owskiego panteistycznego systemu, było tkwiące głęboko w duszy autora *The Problem of Christianity* sumienie oraz poczucie obowiązku i prawdziwie demokratyczny amerykański duch... Cechy te szczególnie wyraźnie ujawniły się w mowie, którą Royce wygłosił w rocznicę zatopienia w 1915 roku przez niemiecką marynarkę wojenną brytyjskiego liniowca pasażerskiego o nazwie Lusitania. Zginęło ponad tysiąc pasażerów, a Royce w niezwykle emocjonalnych słowach jednoznacznie potępił tę zbrodnię, nazywając Niemców wrogami ludzkości⁴. Ortodoksyjni hegliści, jak sądzi Santayana, winni dowodzić, iż zdarzenie to należałoby rozpatrywać z „filozoficznego”, a nie zwykłego przyziemno-moralnego punktu widzenia. Czyż nie spotykają się tu w antytetycznym starciu amerykańska cnota samoutwierdzenia się z taką cnotą niemiecką, dążąc do nieuniknionej syntezy w postaci wyższego stopnia rozwoju świata? Czy nie na tym polega działanie Ducha rozdwojonego na „takich oto Niemców i takich oto Amerykanów, by osiągnąć samoświadomość przez nienawiść, wzajemną walkę i przewyciężanie się”⁵? I dlatego „obowiązkiem” Amerykanów było wpadać

² Zob. Royce [1913] s. xi.

³ Santayana [1922] s. 123.

⁴ Zob. Royce [1916] s. 98.

⁵ Santayana [1922] s. 124. Royce zresztą zapewne zgodziłby się z tymi słowami Santayany, choć pozbawiłby ich żądla ironii. O poruszanej tu kwestii pisał z patosem: „Absolut heglowskiej *Fenomenologii* nie jest, by tak rzec, absolutem na paradzie, nie jest Bogiem, który ukrywa się za chmurami i ciemnościami, ani też Najwyższym Bytem, który pieczołowicie utrzymuje się czystym i nie

w gniew, tak jak „obowiązkiem” Niemców – być bezlitosnym... Santayana usiłuje pokazać zatem pewną niekonsekwencję, jeśli nie sprzeczność w postawie Royce'a, a w istocie nieprzystawalność „panteistycznych” abstrakcji heglowskich do realnego życia. Jednak jak zobaczymy, chociaż zapewne o ortodoksyjny heglizm trudno Royce'a posądzać, jego sposób myślenia o wojnie nie we wszystkim aż tak bardzo odbiegał od heglowskich idei. Z drugiej wszakże strony, trzeba uważniej przyjrzeć się enuncjacom samego Royce'a, przyznającego się do znacznego wpływu filozofii Schopenhauera.

To co jest, zdaniem amerykańskiego idealisty, najgłębiej prawdziwe w pesymizmie, to bezkompromisowe patrzenie na zło. Zło nie jest iluzją, pozorem dotykającym jedynie świata zjawisk. Kwestię tę Royce omówił dokładniej w eseju *The Problem of Job*, gdzie zło przedstawione zostało jako integralny element naszego świata. Wzorem pragmatystów Royce protestuje tu przeciw traktowaniu dobra i zła niczym w platońskiej metafizyce, jako radykalnie odseparowanych od siebie fenomenów. Nie zgadza się również, by przyczyn zła szukać w wolnej woli ludzkiej, co prowadzi jego zdaniem do zgoła absurdalnych konsekwencji. Wyobraźmy sobie bowiem, powiada Royce, że A cierpi, a B to obserwuje. A błaga o pomoc, B zaś kierując się żelazną logiką odpowiada:

Cóż, cierpisz z powodu swoich złych uczynków. Dlatego nie mogę ci ulżyć. Taka jest Boża sprawiedliwość na ziemi. [...] Jesteś głodny, spragniony, nagi, chory, w więzieniu. Cóż mogę z tym zrobić? Wszystkie twoje czyny powracają do ciebie, Bóg - choć cię karze, nie jest autorem tego zła⁶.

Gdy A prosi chociaż o współczucie lub o poradę, jak stać się dobrym, B z niezmiernym spokojem odpowiada, że tylko Bóg mógłby to uczynić, a on, B, nie może, ponieważ to, jakim się jest i co się robi, wybiera każdy samodzielnie, mocą własnej woli. Nikt nikomu nie może pomóc, nikt nikogo nie może urazić, każdy odpowiada wyłącznie za siebie i żyje w konstytuowanym przez własną wolę, oddzielnym świecie indywidualnych intencji i czynów. Tłumaczenie zła jako skutku wolnej woli pozostaje w całkowitej sprzeczności z Royce'owskim ideałem człowieka – bytu społecznego, członka wspólnoty. Co więcej, taka interpretacja umacnia skrajnie indywidualistyczne tendencje w rozwiniętych społeczeństwach prowa-

niepokojonym w zakamarkach niedostępnej nieskończoności. Nie, Absolut Hegla jest, powtarzam to, człowiekiem wojny. Są na nim pył i krew wieków ludzkiego duchowego życia. Kroczy przed nami podziurawiony i poraniony, ale triumfujący, Bóg, który przewyciężył sprzeczności, a który jest po prostu ogólną duchową świadomością, która wyraża, obejmuje, jednoczy i znajduje upodobanie w całym bogactwie naszej ludzkiej lojalności, hartu i namiętności” (Royce [1892] s. 216).

⁶ Royce [1906] s. 12.

dząc do nowego zła, grzechu oddzielenia od społeczności. Zło pozostaje immanentnym składnikiem świata jako czegoś niegotowego, znajdującego się nieustannie *in statu nascendi*, naznaczonego rzec można augustiańskim (choć w tym przypadku, bardziej plotyńskim) brakiem.

Royce nie neguje istnienia moralnego wyboru między dobrem i złem. Ale to nie wybór kreuje zło. Jeśli bowiem świadomie wybieramy, wybieramy coś, co już istnieje i coś o czym wiemy, czym jest. Tu Royce wygłasza ironiczną filipikę przeciw heglizującym moralistom, którzy rozprawiają o cnotach wielkich ludzi:

Postawmy takiego nauczyciela [cnoty] na miejscu Aleksandra, i cóż zrobi on z Dariuszem i Azją? Któż na to odpowie? On sam nie potrafi powiedzieć, a to dlatego, że jest ignorantem, zarówno jeśli chodzi o pokusy Aleksandra, jak i cnoty, które Aleksander mógł być posiadać, ale których on być może nie posiada⁷.

Cóż się wie o złu, mówi Royce, gdy nie ma się pokus? Dobry człowiek, ten o którym pisał zapewne Santayana, nie jest niewinną i bezmyślną osobą, lecz pełnym wiedzy, gorącokrwistym i namiętym sługą dobra⁸. Przecistawiając się „heglowskiemu nauczycielowi cnót” Royce powołuje się na słowa samego Hegla: „Cnota nie istnieje bez konfliktu, lecz raczej jest najwyższym, spełnionym konfliktem”. Ale chociaż to właśnie Hegel znakomicie pokazał wzajemne uwikłanie dobra i zła, jednak Royce nazywa go „zjadliwym, zimnym i zdecydowanie nieromantycznym Szwabem”⁹ i wreszcie stwierdza: „Jego największy filozoficzny i systemowy błąd polega nie na wprowadzeniu logiki do namiętności, lecz na uznaniu logiki namiętności jedynie za logikę”¹⁰. W pesymistycznej filozofii Schopenhauera Royce znajduje drastyczne wyjście poza czystą logiczność chłodnego rozumu.

Zarówno Hegel jak i Schopenhauer opisują podobną rzeczywistość, rzeczywistość nazywaną przez Royce'a „kapryśną”, tj. trudną do przewidzenia, pełną tragicznych zakrętów i powikłań. Dla Hegla tragedia ta ma wymiar boski wszystko doświadczonego Logosu, znajdującego radość ponad smutkami tego świata; dla Schopenhauera, tragiczność należy wyłącznie do tego świata, jest ślepa, wyzbyta boskości (*undivine*) i niedająca żadnej nadziei. Dlatego Royce nazywa filozofię Schopenhauera „bezlitosną”, pokazującą w najprawdziwszy sposób nędzę ludzkiego istnienia niezmiennie dążącego do własnego unicestwienia. Bo też dą-

⁷ *Ibidem*, s. 100.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 101.

⁹ Royce [1892] s. 203.

¹⁰ *Ibidem*, s. 226-227.

żenie jako cecha świata wydaje się, zdaniem Royce'a, tym, co łączy koncepcje Hegla i Schopenhauera. Wedle Royce'a, Schopenhauer zdaje się mówić:

Jeśli istniejesz, pragniesz, jeśli pragniesz, dążysz do ucieczki od swej obecnej natury. To właśnie istotą woli jest ciągle pragnienie zmiany. Jeśli Wola tworzy świat, jest pewne, [...] że Wola będzie bez końca ze swego świata niezadowolona¹¹.

Taki jest powód ciągłego ludzkiego cierpienia na ziemi. Ale niepokój, nastrój beznadziejności i ciągły brak zaspokojenia tkwiące w samej istocie świata i prowadzące do Schopenhauerowskiej rezygnacji, wszystkie te złe nastroje są wbrew wielkiemu pesymiście niezbędne do wykształcenia prawdziwego życia duchowego. Nie ma życia duchowego, głosi Royce, bez cnoty wytrwałości, która pozwala przezwyciężyć zło.

To, co prowadzi Schopenhauera do pesymizmu, Heglowi daje powód do optymizmu. Centralnym miejscem w swoim systemie uczynił bowiem Hegel aktywnego i triumfującego w swym dążeniu ducha. Jego działanie ma wszakże inny wymiar, niż dążenie Schopenhauerowskiej Woli. Royce pisze: „Absolut Hegla [...] pozostaje niezadowolony wszędzie w swoim skończonym świecie, ale jest triumfująco zadowolony z jego całości, właśnie dlatego, że jego bogactwo jest skończone [i pełne]”¹². Hegel i Schopenhauer to dwie strony idealizmu Royce'a, obydwie oparte na paradoksie:

Kapryśna jest wola człowieka, sądzi Schopenhauer, i dlatego nieskończenie paradoksalna i irracjonalna. Paradoksalna jest sama ludzka świadomość, i stąd też – sam ludzki rozum, uważa Hegel: i dlatego tam, gdzie jest ten paradoks, nie ma nierozumu, lecz przejaw części prawdziwego duchowego życia, które mogłoby nie być duchowe, gdyby nie było przepełnione konfliktem¹³.

¹¹ *Ibidem*, s. 259.

¹² *Ibidem*, s. 260.

¹³ *Ibidem*, s. 261. Oto jak Royce wyjaśnia heglowski paradoks świadomości ludzkiej: „Aby zdać sobie sprawę, czym jestem, muszę, jak zauważam, stać się czymś więcej, niż jestem, lub czymś więcej niż sam wiem o sobie, że jestem. Muszę powiększyć siebie samego, wyobrazić siebie jakby w zewnętrznych relacjach, wyjść poza moją prywatną podmiotowość, założyć istnienie życia społecznego, wkroczyć w konflikt i wygrywać go, zbliżyć się do osiągnięcia jedności z moim głębszym ja. Ale do rzeczywistego zrozumienia tego procesu dochodzi tylko wtedy, według Hegla, gdy zauważysz, że próbując tak oto poszerzyć się w celu samorozumienia, powtarzasz idealnie w swojej własnej osobie ewolucję ludzkiej cywilizacji” (Royce [1892] s. 215).

I jeszcze z innej strony komentując tę swoistą syntezę, Royce napisze: „Hegel wchłania niejako pesymizm Schopenhauera, podczas gdy Schopenhauer obrazuje paradoks Hegla”¹⁴.

PROBLEM CHRZEŚCIJAŃSTWA

Rozważania o naturze zła nieuchronnie prowadzą Royce'a do refleksji nad problemem chrześcijaństwa, refleksji, w której Hegłowski Logos niepostrzeżenie przeobraża się w chrześcijańskiego Boga. Oto bowiem zdjęcie z wolnej woli ciężaru odpowiedzialności za zło, skłania do postawienia pytania o realnego sprawcę nieszczęść i cierpień: jeśli nie jest nim człowiek, to kto? Czyżby Bóg? Royce podchodzi do tego zagadnienia z innej strony – nie przyczyny szuka, lecz celu, dla którego zło istnieje. Przede wszystkim (zapewne pod wpływem Hegła, ale też blisko tradycji wywodzącej się od Ojców Kościoła), podkreśla bliskość natur ludzkiej i boskiej. Ty i Bóg, mówi Royce, jesteście jednością, On jest duszą twojej duszy. Stąd też: „Kiedy ty cierpisz, twoje cierpienia są cierpieniami Boga. [...] W tobie cierpi sam Bóg, tak samo cierpi jak ty, i tak jak ty, zainteresowany jest w pokonaniu nieszczęścia”¹⁵. Po cóż jednak Bogu cierpienie? Odpowiedź wydaje się bardzo heglowska: „Ponieważ bez cierpienia, bez krzywdy, bez nieszczęścia, zła, tragedii życie Boga nie mogłoby być doskonałe”¹⁶. Bóg w tym ujęciu nie jest idealnym bytem istniejącym poza skończonymi niedoskonałościami, lecz bytem, którego jedność polega na zawieraniu w sobie zarówno ponadczasowych przymiotów, jak i determinowaniu i uczestniczeniu we wszelkich brakach dysharmonii skończonego świata. Bóg, można by rzec, całym sobą tkwi w świecie doczesnym, ale też całym sobą go przekracza. Cierpienie i grzech są zatem konieczne, by je móc pokonać, bo im głębszy upadek, tym większy triumf; im więcej upadków, tym więcej triumfów – na tym ma polegać niepowstrzymany, ale też nigdy nieskończony pochód do doskonałości – Boga, świata i człowieka. Doskonały człowiek, prawdziwy święty, zdaniem Royce'a, powinien wiedzieć, czym jest zło, powinien być tym, kto poznał jego naturę i zdołał mu się oprzeć.

Rozważania o roli odgrywanej przez człowieka w dramacie dobra i zła zostały znacznie rozbudowane w jednym z najważniejszych dzieł Royce'a, w *The Problem of Christianity* (1913). Na uwagę zasługuje fakt, że w 1915 roku, a zatem już w dwa lata po amerykańskiej premierze, ukazała się w „Przeglądzie Filozoficz-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 14.

¹⁶ *Ibidem*.

nym” bardzo obszerna recenzja książki Royce'a¹⁷. Autorem był Czesław Znamierowski, który w niezwykle drobiazgowy sposób zrelacjonował treść książki, a następnie dokonał jej krytycznego rozbioru, uznając tezy Royce'a za odbiegające od chrześcijańskiej ortodoksji i zbliżające się do chrześcijańskiego modernizmu. Wnioski Znamierowskiego były, jak sądzę, całkowicie uprawnione, Royce bowiem związany z protestancką tradycją religijną świadomie starał się traktować współczesne chrześcijaństwo jako rezultat szczególnego nawarstwienia interpretacji całych pokoleń wyznawców, a osobę Jezusa (nazywanego często „założycielem”) jedynie jako swego rodzaju zmitologizowany symbol. Słusznie zauważa Znamierowski, że nauczanie Jezusa nie stało się dla Royce'a punktem wyjścia, bowiem „zbyt mało akcentuje moment zbiorowości”. Centralną postacią, decydującą o kierunku rozwoju chrześcijańskiej idei, był natomiast, zdaniem Royce'a, św. Paweł. Słynne słowa św. Pawła z *Hymnu o miłości* w liście do Koryntian Royce interpretuje przede wszystkim w kategoriach socjologicznych, polemizując przy okazji z tezą Williama Jamesa o wyłącznie indywidualnym charakterze religijnego doświadczenia¹⁸:

Całe doświadczenie musi być co najmniej indywidualnym doświadczeniem; jeśli jednak nie jest również doświadczeniem społecznym i jeśli doświadczenie to nie jednoczy całej religijnej wspólnoty, staje się ono zaledwie „jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący”¹⁹.

Etyka i filozofia społeczna Royce'a nieustannie obracają się wokół pojęć wspólnoty i lojalności. Jednostka, zdaniem amerykańskiego idealisty, zdobywa samoświadomość, tożsamość i poczucie odrębności własnego „ja” jedynie w ramach wspólnoty, najlepszą zaś jej postacią jest wspólnota chrześcijańska, osadzona mocno w transcendentnym kontekście. Z kolei zbawczą moc nadaje wspólnocie cnota lojalności, pierwszym zaś jej nauczycielem był Chrystus. Badaczka twórczości Royce'a następująco pisze o społeczności chrześcijańskiej: „Taka wspólnota nie może zostać stworzona przez zwykłą wolę społeczną, lecz jedynie przez akt miłości, łaski ze strony jednostki, a w przypadku chrześcijaństwa, przez akt Jezusa Chrystusa”²⁰. Jednostka, która jest założycielem i przywódcą, nadaje wspólnocie realność i siłę istnienia, a założyciel tak szczególny jak Jezus obdarza stworzoną

¹⁷ Znamierowski [1915] s. 272-304.

¹⁸ Teza ta stanowi osnowę dzieła Williama Jamesa *The Varieties of Religion Experience* (1902); w polskim przekładzie: *Doświadczenie religijne* (1958).

¹⁹ Royce [1913] s. xvi.

²⁰ Kegley [2008] s. 94.

przez siebie wspólnotę szczególną, bo nadprzyrodzoną łaską. Stąd też lojalność wobec tej wspólnoty sprawia, że staje się ona społecznością ludzi zanurzonych w łasce Boga. Dlatego zasadnicze kwestie dotyczące chrześcijaństwa – „religii lojalności”, wiążą się, według Royce'a z „ideą duchowej wspólnoty, w jedności z którą jednostka zdobywa zbawienie”, następnie z „ideą rozpaczliwego pełnego winy brzemienia jednostki ludzkiej, pozbawionej pomocy boskiej łaski”²¹ i wreszcie – z ideą pokuty. Idea wspólnoty u Royce'a znacznie zatem wykracza poza rozważania czysto socjologiczne uprawiane przez współczesnego amerykańskiego myśliciela Emile'a Durkheima²². Royce uważa ziemską wspólnotę za ważny etap w rozwoju duchowym zarówno człowieka, jak i Boga–Absolutu, w ich wspólnej wędrówce do Królestwa Bożego; takie ujęcie ma niewątpliwie swe źródło w patrzeniu na pisma św. Pawła przez heglowskie okulary. Dlatego, jak sądzę, tak wielkiego znaczenia nabiera w etyce Royce'a niezwykle ważna z punktu widzenia wspólnoty cnota lojalności, której amerykański filozof poświęcił nie tylko znaczną część *The Problem of Christianity*, ale przede wszystkim oddzielną rozprawę *The Philosophy of Loyalty*.

PROBLEM LOJALNOŚCI

Royce definiuje lojalność jako „dobrowolne poświęcenie się jakiejś sprawie”²³ i świadomie wywodzi lojalność z tradycji rycerskiej, chociaż zaznacza, że współcześnie dostępna może ona być każdemu, najzwyczajszemu człowiekowi. Można być lojalnym wobec grona najbliższych przyjaciół, wobec rodziny, ale też wobec kraju ojczystego czy jakiejś idei. To, co stanowi przedmiot lojalności, to, co łączy w jedno wiele jednostek ludzkich, nazywa Royce „sprawą” (*a cause*). Wolny akt lojalności nadaje jednostce ludzkiej cel, wyznacza kierunek jej życiowych dążeń i powoduje, że poprzez służbę sprawie, staje się ona w pełni osobą, osiągając w ten sposób spójność i integralność. Ale lojalność nie byłaby możliwa, gdyby jednostka nie była poddawana ciągłemu społecznemu szkoleniu i nauce. Nieustanny proces socjalizacji sprawia, że jednostka uczy się – będąc stworzeniem społecznym, a więc imitującym cudze zachowania – nie tylko sposobu bycia z innymi, ale też bycia sobą i ze sobą. Royce, idąc za niemieckimi idealistami, dowodzi, że jaźń konstytuuje się zawsze w opozycji do swego zewnątrz. Każda skończona świadomość posiada swoje – jak to określa Royce – Wewnętrzne Znaczenie,

²¹ Royce [1913] t. 1, s. 44.

²² Na pokrewieństwo to zwrócił uwagę już Znamierowski we wspomnianej recenzji.

²³ Royce [1995] s. 56-57.

które ulega nieustannemu kształtowaniu się i dopełnianiu przez znajdujące się poza daną świadomością Znaczenie Zewnętrzne. Royce tłumaczy to następująco:

Przed wszystkim kontrast między Ja i nie-Ja jawi się nam jako kontrast pomiędzy Wewnętrznym i Zewnętrznym znaczeniem tego oto chwilowego, obecnego celu. [...] jaźń jest po prostu twoim własnym terazniejszym, niedoskonale wyrażonym pulsowaniem znaczenia i celu – to dążenie, ta miłość, ta nienawiść, ta nadzieja, ten strach, to poznanie, ta wewnętrzna mowa nagłej woli, ta myśl, ten czyn, to pragnienie – krótko: to idea ujęta jako Wewnętrzne Znaczenie²⁴.

Prawdziwe znaczenie swoich emocji jaźń znajduje dopiero w konfrontacji ze znaczeniem Zewnętrznym. W podobny sposób Royce wyraża się o woli. Dopóki nie obejmie mnie ukierunkowująca działalność edukacyjna mojej społeczności, dopóty mogę o sobie powiedzieć, że jestem jedynie „ofiara mego pochodzenia, zlepkim prastarych emocji i impulsów”²⁵. Stopniowo, przez naśladowanie powszechnie akceptowalnych zachowań, uczę się wyrażać i używać swojej woli, uczę się być odrębną jednostką.

Nie tylko wola, lecz i sumienie stanowi, zdaniem Royce'a, ostateczny skutek społecznego treningu. Sumienie bowiem utożsamione zostaje ze sprawą, wobec której jednostka pozostaje lojalna. Jeśli jednak tak jest, w jaki sposób można usprawiedliwić sumienia ludzi wiernych sprawom, które niszczą lojalność innych ludzi? Zdaniem Royce'a, sprawdzianem prawdziwej lojalności jest stosowanie zasady lojalności wobec lojalności. Nie wystarczy być lojalnym wobec własnej sprawy, trzeba pojąć, że „obustronnie wyniszczający konflikt lojalności jest najwyższym złem”²⁶. Prowadzi on przecież do pomniejszenia lojalności w świecie, a skoro ta jest najwyższym dobrem, każdy z nas winien pracować nad jej pomnżaniem. Koncepcja bycia lojalnym wobec lojalności pokazuje wyraźnie kierunek, w którym podąża myśl Royce'a. Eliminacja postaw „drapieźnych”, tj. fanatycznych, nietolerancyjnych i agresywnych ważna jest ze względu na cel, do którego winno się zmierzać. Idea lojalności dla lojalności nie stawia mnie w opozycji wobec innych lojalnych, lecz wobec tych, którzy zaślepieni są swoją lojalnością i tych, którzy dopuszczają się zdrady i nielojalności. Dlatego czyni mnie członkiem większej społeczności ludzi lojalnych, ogarniętych nie tylko samą ideą lojalności, ale i misją szerzenia jej pośród jak największej ilości ludzi na ziemi. Najwyższym celem ma być bowiem Królestwo Boże na Ziemi – najdoskonalsza wspólnota.

²⁴ Royce [1901] s. 272.

²⁵ Royce [1913] t. 1, s. 16.

²⁶ Royce [1995] s. 55.

Praktykowanie lojalności dla lojalności nie wymaga specjalnych i niezwykłych działań. Wystarczy mówić prawdę, bo „gdy mówię prawdę, akt ten jest bezpośrednio aktem lojalności wobec osobistej więzi, łączącej mnie od razu z człowiekiem, do którego zgadzam się mówić”²⁷. Ponadto, ktokolwiek mówi prawdę, poprzez ten swoisty akt zaufania „robi wszystko, co może, by pomóc każdemu innemu powiedzieć prawdę”²⁸. W ten sposób buduje się prawdziwie kantowska wspólnota istot moralnych, u Royce'a wszakże ma ona wymiar nie tylko postulatowy.

Kształtowanie jednostki, jej woli, sumienia, zasad moralnych może zatem mieć miejsce jedynie, gdy kształtowana jest cnota lojalności. Z kolei o lojalności można mówić tylko w odniesieniu i tylko w kontekście wspólnoty. Jednak zarówno wspólnota, jak i lojalność mają dla Royce'a zawsze sens duchowy. Inaczej być nie może, skoro ostatecznym celem rozwoju wszelkich wspólnot ma być Królestwo Boże. Widać to znakomicie w rozpatrywanym w *The Philosophy of Loyalty* szczególnym rodzaju lojalności – lojalności dla straconej sprawy. Stracone sprawy w pełni ujawniają ostateczny cel jednostek i społeczności – transcendentną rzeczywistość. Jako wielkie przykłady lojalności dla straconej sprawy Royce przywołuje sytuację pierwszych chrześcijan, a także losy trzech narodów: Żydów, Polaków i Irlandczyków²⁹. W ten sposób próbuje sprecyzować, czym jest stracona sprawa: „to jest coś, co w znacznym stopniu wykracza poza siłę zwykłego przyzwyczajenia”, to sprawa, której doczesne losy wydają się przegrane”³⁰. Słowa te

²⁷ *Ibidem*, s. 66.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Zainteresowanie Royce'a losami tak egzotycznego dla Amerykanina narodu, jak Polacy, można tłumaczyć przede wszystkim silną więzią z Europą – Royce przez rok studiował w Niemczech. Znał znakomicie nie tylko brytyjską literaturę, ale i niemiecką; czytywał Tolstoja i Dostojewskiego; żywo interesował się historią i sytuacją polityczną Europy: dobrze znał na przykład przyczyny ówczesnych polsko-rosyjskich animozji. W eseju *Race Questions and Prejudices* Royce, w związku ze znaczeniem terminu *rasa*, pisze: „Termin «rasa» używany jest powszechnie w sposób nieprecyzyjny. Nie tak dawno, podczas niepokojów w Polsce, gazety powiadały, że rosyjscy żołnierze okazali w Warszawie «rasową niechęć» w konflikcie z ludnością. Wszyscy jednakże wiemy, że wzajemna nienawiść Rosjan i Polaków bierze się głównie z politycznych i religijnych przyczyn” (Royce [2009] s. 58). Z kolei, opór małej Belgii podczas I wojny światowej stał się dla Royce'a symbolem obrony ogólnoludzkich wartości wobec antyludzkich działań państwa niemieckiego (zob. esej *The Hope of the Great Community* w zbiorze *Hope of the Great Community* z 1916 roku). Co ciekawe, wiedza Royce'a o politycznych dziejach Polaków zaczerpnięta była w jakiejś mierze z lektury dzieła Henryka Sienkiewicza. W jednym z przypisów do eseju *The Knowledge of Good and Evil* czytamy: „Błyskotliwy literacki przykład moralnego uzdrowienia i heroicznej odbudowy zgruchotanego życia, znaleźć można w wybitnej powieści Sienkiewicza, *Potop*, ostatnio przetłumaczonej z języka polskiego przez pana Curtina. Kmita [chodzi rzecz jasna o Kmicica! – przyp. Z.A.], bohater tej powieści, jest wspaniałym przykładem dla etyka” (Royce [1906] s. 118).

³⁰ Royce [1995] s. 129.

lokują stracone sprawy poza obserwowalną rzeczywistością i wskazują na najistotniejszą inspirację Royce'owskiego pojęcia lojalności: słowa Jezusa z Ewangelii św. Jana „Królestwo moje nie jest z tego świata”.

Lojalność dla straconej sprawy ma podstawy w silnych emocjach, przede wszystkim w żalu i wyobraźni. Żal z powodu utraty państwa, zniewolenia narodu, niesprawiedliwego oskarżenia ukochanego przywódcy; żal za tym, co zostało nagle odebrane, rodzi namiętne pragnienie odzyskania straty, a wraz z nim, mocą marzenia i wyobraźni kreuje fantastyczne obrazy wspaniałej przyszłości, ubarwione dawnymi mitami i legendami. Lojalność osiąga tu najwyższe natężenie emocjonalne i największą głębię duchową. obrońcy sprawy gotowi są do bezprecedensowych poświęceń, ożywiani niezachwianą wiarą, że ich sprawa stracona została wyłącznie z winy nędzy tego świata, niegodnego przyjęcia sprawy. Tak oto więzi między obrońcami przestają być zwykłymi relacjami społecznymi; stają się związkiem idealnym i duchowym, lojalność bowiem prowadzi do całkowitej przemiany naszej natury. To kontynuacja Chrystusowej drogi zbawienia, drogi do nieba poprzez piekło straconej sprawy, poprzez cierpienie i ból. Ale nie sposób zauważyć w całej tej konstrukcji myślowej inspiracji pesymistyczną rezygnacją Schopenhauera i optymistycznie triumfującym absolutnym duchem Hegla. Idea lojalności dla straconej sprawy w pełni ujawnia sens idealizmu Royce'a, jego uwikłanie z jednej strony w niemiecką myśl pokantowską, z drugiej – silne zakorzenienie w chrześcijańskich kategoriach winy, cierpienia i pokuty. To chrześcijaństwo nazywane przez Royce'a religią lojalności stało się dla niego swego rodzaju wzorem dla wszelkiej wspólnoty. Lojalność we wspólnocie chrześcijańskiej, jak wspomniano, ma ze swej natury charakter pozadoczesny. Wkracza w stronę wieczności.

Definicja lojalności mówiąca, że jest ona poświęceniem się jakiejś sprawie, wydaje się teraz niewystarczająca. Royce formułuje ją na nowo w następujący sposób: „Lojalność jest wolą ukazania – tak dalece jak to jest możliwe – Wieczności, która jest świadomą i ponadludzką jednością życia, [ukazania jej] pod postacią aktów jednostkowej jaźni”³¹. Nieco później lojalność nazwana zostaje (za słynnym określeniem Williama Jamesa) Wolą Wiary w coś wiecznego, wolą wyrażoną w praktycznym życiu. Royce pisze wprost o metafizyce lojalności polegającej na takim oglądzie rzeczy, który postrzegałby nasze doświadczenie jako związane realną jednością z wszelkim ludzkim doświadczeniem, i dzięki tej jedności nadającej naszym ideom skuteczność, a zatem i prawdziwość. Prawda bowiem – tu Royce zgadza się z pragmatystami – jest wypełnieniem potrzeb. Ale za główną

³¹ *Ibidem*, s. 166.

duchową potrzebę człowieka uważa Royce potrzebę dążenia do jedności z całością istnienia, z czymś, co Royce nazywa ponadludzkim i wiecznym. Niestety, na ogół jesteśmy skazani na obcowanie jedynie z prawdami cząstkowymi, wyłaniającymi się z naszego pokawałkowanego doświadczenia ogarniającego dostępną nam zaledwie we fragmentach rzeczywistość.

Dlatego tworzymy idee – bardzo zawodne idee – jakiejś jedności doświadczenia, jedności takiej jak nasza idea nauki, sztuki, czy zjednoczonej ludzkości lub jakiejś wspólnoty czy jakiegokolwiek innej sprawy, jakiegokolwiek innej jedności wielorakiego ludzkiego doświadczenia³².

Idee są zawodne i muszą być weryfikowane w procesie konfrontacji z doświadczeniem. Nie może być to jednak doświadczenie fragmentaryczne, lecz wspomniane doświadczenie całościowe ludzkości, doświadczenie powszechne. Gdy Royce mówi o doświadczeniu, ma na myśli nie tylko rejestrowanie faktów przez nasze zmysły; ma na myśli wszelkiego rodzaju realność:

[...] fizyczny fakt lub moralny fakt, fakt z naszego możliwego ludzkiego doświadczenia, albo fakt z ponadludzkiego typu doświadczenia, cel, pragnienie, przedmiot naturalny lub przedmiot idealny, system mechaniczny lub wartość³³.

Ponieważ, jak sądzi Royce, każde doświadczenie zostaje zapisane w świadomości, dlatego „cokolwiek jest rzeczywiste, rzeczywiste jest jako treść obecna w jakimś świadomym bycie”³⁴. Royce postuluje zatem istnienie świadomości powszechnej, wykraczającej w doświadczeniu poza fragmentaryczne doświadczenie ludzkiego bytu i w konsekwencji poza cząstkowe prawdy, w stronę „prawdy wiecznej”. Jak jednak podkreśla, terminu „wieczna prawda” nie używa on w znaczeniu krytykowanym przez pragmatystów, tj. by mówić o czymś, co istnieje pierwotnie i co stanowi dla czasowego trwania wzór do kopiowania. Wieczna prawda zostaje przez Royce'a utożsamiona z całością doświadczenia, zawierającą wszystkie czasowe zdarzenia, wszystkie zmiany w znaczeniu podanym wyżej. Dążenie do poznania wszelkich faktów w świetle wiecznej prawdy obecnej w ponadludzkiej świadomości utożsamia Royce z lojalnością. Zgodnie z podaną wcześniej definicją lojalności, każdy rodzaj lojalności czyni wszystkich oddanych jakiegokolwiek sprawie poszukiwaczami prawdy, prowadząc ich do jedności, czyli do Wielkiej

³² *Ibidem*, s. 159.

³³ *Ibidem*, s. 171.

³⁴ *Ibidem*.

Wspólnoty podobnej do wspólnoty chrześcijańskiej, albowiem zdaniem Royce'a, każda prawdziwa lojalność – tak jak lojalność dla straconej sprawy – nabiera z czasem charakteru zarówno społecznego jak i religijnego, stając się lojalnością powszechną. Tak oto wyglądające początkowo na empiryczne twierdzenie o wartości doświadczenia dla prawdy, niepostrzeżenie staje się poglądem w pełni idealistycznym, zamykającym w holistycznym kręgu wiecznego trwania wszelkie fakty ze świata i jaźni.

PROBLEM WSPÓLNOTY

Zagadnienie wspólnoty należy do jednej z najczęściej podnoszonych przez Royce'a kwestii w jego etyce i filozofii społecznej. Rozważania na ten temat filozof nazywa „metafizyką wspólnoty” podpartą intuicją wiary. Pierwszą wspólnotą, stanowiącą wzór dla innych, jest obdarzona łaską Boga, zbawiająca wspólnota chrześcijańska. Ten rodzaj wspólnoty stał się dla Royce'a punktem odniesienia dla projektowania kilku rodzajów wspólnot, niesystematycznie opisanych głównie w *The Problem of Christianity*. Badacz problemu, M.L. Briody przedstawia trzy warunki, których spełnienie konieczne jest do zaistnienia prawdziwej Royce'owskiej wspólnoty³⁵. Pierwszym jest obecność zintegrowanych, silnych osobowości wnoszących swój niepowtarzalny wkład w dobro wspólnoty. Trzeba tu dodać, że Royce uważał indywidualizm za niezwykle pożądaną postawę w społeczeństwie pod warunkiem, że wykorzystywana zostaje ona w służbie lojalności wobec wspólnoty. Skrajny indywidualizm, negujący potrzebę społecznych więzi lub wręcz postrzegający je jako zniewolenie, uważał Royce za grzech bardzo niebezpieczny dla wspólnotowego życia, a więc i dla zbawienia. Grzech skrajnego indywidualizmu zagraża bardzo istotnej dla wspólnoty komunikacji pomiędzy jaźniami, którą Briody wskazuje jako drugi warunek istnienia prawdziwej wspólnoty. Komunikowanie się nie jest bowiem czymś zastanym, czymś niezależnym od jednostek; przeciwnie – wymaga nie tylko umiejętności, ale i pełnego zaangażowania, czegoś, co Royce nazwie „interpretacją”. Ostatnim warunkiem prawdziwej wspólnoty jest wspólna przeszłość (mówimy wtedy o wspólnocie pamięci) i wspólne perspektywy na przyszłość (nazwane przez Royce'a wspólnotą nadziei).

Briody, stosując kryterium funkcjonalności w teleologicznym systemie Royce'a, wyróżnił, dające się zidentyfikować w pismach amerykańskiego idealisty, dwie kategorie wspólnot: wspólnota jako środek i wspólnota jako cel. Wspólnota, która wedle Royce'a jest ostatecznym celem ziemskiej wędrówki człowieka, nosi nazwę Umiłowanej Wspólnoty (*The Beloved Community*) i zdaniem Briody'ego po-

³⁵ Briody [1969] s. 225.

winno się ją utożsamiać z pojawiającym się dosyć często określeniem Królestwo Niebieskie (*The Kingdom of Heaven*). Umiłowana Wspólnota to zatem eschatologiczny stan wiecznotrwałego szczęścia, traktowanego wszakże przez Royce'a nie jako indywidualnie pojmowane zbawienie, lecz jako swego rodzaju zabsolutyzowanie ziemskich wspólnot złożonych z silnych indywidualności. Różne ziemskie wspólnoty podpadają pod kategorię wspólnoty jako środka. Wielka Wspólnota (*The Great Community*) to wspólnota całej ludzkości, której nadejście, jak mniemał Royce, od dwóch stuleci staje się coraz bardziej realne. Postęp nauki, sztuki a także moralności pozwala żywić nadzieję na rychłe pojawienie się takich instytucji i struktur, które w pełni odzwierciedlałyby ducha ogólnoludzkiego braterstwa. Nie sposób nie zgodzić się z Briody'em, że Royce jest tutaj zaskakująco optymistyczny, jeśli wziąć pod uwagę, że idea Wielkiej Wspólnoty zrodziła się w czasie Pierwszej Wojny Światowej. Niemniej jednak Royce wydaje się paradoksalnie konsekwentny: to przecież tylko skrajne upodlenie, cierpienie i rozpacz mogą zaprowadzić nas do zbawienia. Wojna ujawnia w ludziach ciemne strony charakteru. Ale wojna, powiada Royce, generuje też olbrzymie pokłady niekłamanej lojalności wobec lokalnych społeczności, lojalności, którą zapewne z trudem, ale mimo to z dużym prawdopodobieństwem da się przekształcić w tak pożądaną lojalność powszechną.

Drugim rodzajem ziemskiej wspólnoty wiodącej do Królestwa Niebieskiego jest Wspólnota Interpretacji (*The Community of Interpretation*). Jej pomysł zaczerpnął Royce od Ch. S. Peirce'a – z jego koncepcji wspólnoty naukowców i teorii znaku. W zamyśle Royce'a, każdy akt poznawczy mający skutkować sądem pretendującym do opisu obiektywnego stanu rzeczy stanowi interpretację i odwołuje się do wspólnoty interpretacji. W przypadku faktów naukowych mówimy o odwoływaniu się do wspólnoty naukowców: „Izolowane obserwacje jednostek, nawet jeśli jednostki te są wysokiej klasy ekspertami, zawsze są niezadowolające. A uznane fakty z dziedziny nauk przyrodniczych są własnością wspólnoty”³⁶. Innymi słowy: w ocenie wartości dokonanych przez mnie odkryć zawsze, bezwiednie lub nie całkiem świadomie nawet, odwołuję się do zastanego doświadczenia całej wspólnoty naukowców z danej dziedziny. Royce rozszerza znaczenie interpretacji na każdą wspólnotę. Jeśli między jakimikolwiek dwoma ideami lub jaźniami zachodzi antytetyczna relacja, to by rozwiązać sprzeczność, czyli – jak to formułuje Royce – znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest Rzeczywistość, należy dokonać serii niekończących się aktów interpretacji, pośredniczących między dwoma skrajnościami. Interpretacje przeprowadza element pośredni zwany przez Royce'a

³⁶ Royce [1913] t. 2, s. 248-249.

interpretatorem. Dzięki interpretacji, dwie antytetyczne idee lub jaźnie oświetlają się wzajemnie i wyjaśniają. W ten sposób powstaje Wspólnota Interpretacji łącząca niegdyś oddzielne i pozornie wykluczające się elementy. To, co podlega interpretacji, Royce za Peircem nazywa znakiem. „Znak może być nazwany wyrazem umysłu”³⁷ – powiada Royce, a nawet może zostać nazwany samym umysłem lub quasi-umysłem, czyli przedmiotem spełniającym funkcje umysłu. Znak domaga się interpretacji, której ma dokonać jakiś umysł pośredniczący pomiędzy owym znakiem (lub jego twórcą) a kimś, kto znak pragnie odczytać. Z kolei, interpretacja staje się nowym znakiem wywodzącym się z umysłu interpretatora, znakiem wołającym o następną interpretację... Nasze istnienie jako jednostek i nasze istnienie jako wspólnoty ogarnięte jest i konstytuowane przez nieskończoną ilość aktów interpretacji odnoszących się do idei, celów, umysłów. Każde twierdzenie, które ma zostać uznane za prawdziwe, musi zostać skonfrontowane z istniejącym doświadczeniem zbiorowym.

Interpretacja, co nieustannie podkreśla Royce, jednoczy społeczność i jednostki zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym. Dzięki nieustającej interpretacji przeszłość i przyszłość stają się integralnymi momentami teraźniejszości. Zresztą przeszłość dostępna nam jest wyłącznie pod postacią pamięci, która jest w istocie znakiem przeszłości, podobnie jak oczekiwanie – znakiem przyszłości. Jednocześnie Royce zaprzecza, jakoby interpretacja była jakąś dowolną grą pośród niemających ontycznego ugruntowania znaków. Każdy nasz czyn pozostaje nieodwołalnie zły lub nieodwołalnie dobry, „każdy fakt jest wyrazem indywidualnej decyzji i dlatego jest faktem absolutnym”³⁸. Jedyne, co pierwotnie dla nas realne, to świat moich indywidualnych celów wyznaczanych przez moją wolę. Każdy z nas posiada własny obszar takich dążeń. Ale nie można mówić, zdaniem Royce'a, że każdy pozostaje zamknięty we własnym, solipsystycznym świecie kreowanym przez indywidualne wole. Jak wiemy, zarówno świadomość i wola, jak i życiowe cele jednostek powstają w nieustannej interakcji z innymi jednostkami i całą społecznością. Podobnie weryfikacja tego, co pretenduje do miana prawdy odbywa się w procesie ciągłej interpretacji i sprawdzania konsekwencji idei i czynów. W tym miejscu ujawniają się niewątpliwe pokrewieństwa teorii Royce'a z pragmatyzmem. Trafnie zauważa Leszek Koczanowicz, że „cała pragmatyczna koncepcja Jamesa może być rozpatrywana jako fragment koncepcji Royce'a”³⁹, choć – dodajmy – jedynie w znaczeniu logicznym, a nie historycznym,

³⁷ *Ibidem*, s. 282.

³⁸ *Ibidem*, s. 294.

³⁹ Koczanowicz [1994] s. 81.

bo przecież to nie James inspirował się Roycem, lecz Royce czerpał z pragmatyzmu Jamesa. Stąd też, jak wyjaśnia Koczanowicz, dla Royce'a, pragmatycznego idealisty „świat fizyczny jest konstrukcją [...] powstającą jako rozwiązanie sytuacji problemowej napotykaną przez społeczność”⁴⁰.

W swej najwyższej postaci wola dążąca do interpretacji dokonywanej dla, poprzez i we wspólnocie, to w istocie Pawłowa miłość (*charity*), bez której niemożliwe jest istnienie społeczności, a zatem niemożliwe jest zbawienie. Cały nieskończony proces interpretacji budzi jednak również uzasadnione skojarzenia z Heglowskim pochodem dochodzącego do samoświadomości Ducha, chociaż niektórzy czytelnicy Royce'a widzą tu zaskakujące podobieństwa do hermeneutyki⁴¹. Pamiętać też należy o silnej inspiracji konceptem wiecznie niezaspokojonej Schopenhauerowskiej woli. Sam autor *The Philosophy of Loyalty* nazywa to postępującym, nieskończonym zbawianiem świata, w ciągłych zapasach ze złem, wypełnionych czynami miłości i pokuty⁴².

PROBLEM UBEZPIECZEŃ JAKO ZBAWCZEJ UTOPII

Zagadnienie wspólnoty interpretacji pojawia się w eseju *War and Insurance*. Royce próbuje w nim najpierw odpowiedzieć na pytanie, co może być przyczyną wojen i konfliktów. Idzie tu za stwierdzeniem Kanta, że człowiek z natury ani nie może ścierpieć swego sąsiada, ani też nie może bez niego żyć. Dwóch, żyjących obok siebie ludzi, choćby nie wiedzieć jak przyjacielsko nastawionych, prędzej czy później wejdzie ze sobą w konflikt; miłość jest tak samo naturalna jak antypatia. Para ludzi, czyli diada, jak się wyraża Royce, zostaje przez niego określona jako „niebezpieczna ze swej istoty wspólnota”⁴³. Dlatego przyczyną wszelkich wojen jest, zdaniem Royce'a, powstawanie takich niebezpiecznych diadycznych związków między całymi społecznościami lub narodami. Państwa, jako oddzielne jednostkowe byty, preferują bowiem niemal wyłącznie wchodzenie ze sobą w relacje bilateralne. Stąd też w przełamaniu tej dwoistości widzi Royce remedium na zagrożenie wojnami. Jeśli osobnik A chciałby nawiązać stosunki biznesowe z osobnikiem C, a z pewnych powodów (odległość, bariera językowa czy kulturowa, brak czasu) nie może tego osobiście uczynić, znajduje wtedy człowieka B, który staje się pośrednikiem, „interpretatorem” zarówno zamiarów A, jak i C. Powstaje wspomniana już, triadyczna wspólnota interpretacji. Pośrednik B odgrywa w niej

⁴⁰ *Ibidem*, s. 82.

⁴¹ Zob. Corrington [1984] s. 279-301.

⁴² Zob. Royce [1913] t. 2, s. 376-377.

⁴³ Royce [2003] s. 30.

niezmiernie istotną rolę, utrzymując wspólnotę w harmonii, zapobiega ewentualnym konfliktom, wyraża nie tylko swój własny interes i wolę, ale przede wszystkim niejako odkrywa i jednoczy wolę A i C⁴⁴. Tak oto, dzięki działaniom pośrednika, potencjalnie niebezpieczna diada staje się harmonijnie działającą triadą. Instytucja pośrednika, jak uważa Royce, stanowi istotę współczesnego społeczeństwa. Swoistym wzorem jest tu rodzina. Mężczyzna i kobieta tworzą potencjalnie niebezpieczną diadę; dopiero pojawienie się dziecka jako elementu pośredniczącego i scalającego, diametralnie zmienia wzajemne relacje, nadając im nową jakość i cele. We współczesnym świecie Royce dostrzega trzy (oprócz rodziny) – zarazem praktyczne jak i idealne – wspólnoty interpretacji, bez których trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie nowoczesnego społeczeństwa: wspólnota sądownicza (*the judicial community*), wspólnota bankierska (*the banker's community*) i wspólnota asekuracji (*the community of insurance*). Dwie pierwsze, zapobiegają szukaniu sprawiedliwości w niekończącej się spirali zemsty oraz niwelują niebezpieczeństwo niekontrolowanego i częstego w przeszłości popadania w uzależnienie lub niewolę za długi. Wspólnota trzecia, stosunkowo najmłodsza, najbardziej dla Royce'a interesująca jest wspólnotą, w której pośrednik kalkuluje ryzyko podejmowane przez ubezpieczającego oraz korzyści wynikające z całego układu zarówno dla ubezpieczającego, jak i ubezpieczonego⁴⁵. Oczywiście mowa tu o szczególnych rodzajach ubezpieczeń takich jak ogniowe przy kupnie domu na hipotekę, czy też ubezpieczenie kredytu kupieckiego na wypadek niewypłacalności kontrahenta⁴⁶. Jednak najistotniejszym typem asekuracji są dla Royce'a ubezpieczenia wzajemne. Ten typ związku mógłby skutecznie, jeśli nie wyeliminować, to w znacznym stopniu ograniczyć niebezpieczeństwo wybuchu wojny. Elementem B, pośredniczącym, uczynił Royce fundusz utworzony przez państwa członkowskie, zarządzany przez całkowicie niezależne i indyferentne politycznie towarzystwo powiernicze. Niepożądanym ingerencjom ze strony państw miał zapobiec, wedle Royce'a, skład

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 38-39.

⁴⁵ Biograf Royce'a czyni następującą uwagę: „przedsiębiorczość ubezpieczeniowa miała dla Royce'a jakieś szczególne, prawie mistyczne znaczenie. Dlaczego nie bankowość, nieruchomości, służby informacyjne? Royce nigdy nie odpowiedział na to oczywiste pytanie, być może jednak spodobał mu się paternalistyczny aspekt ubezpieczeń. Koncepcja narodu chronionego przez ubezpieczeniową korporację przypomina poniekąd ochronę, jakiej wymaga ze strony ojca bezbronne niemal dziecko, ochronę, której we wczesnych swych latach Royce był pozbawiony” (Clendenning [1999] s. 364).

⁴⁶ Celnie opisuje Royce'owski sposób rozumienia ubezpieczeń jeden z komentatorów: „Royce widzi w ubezpieczeniach środek wytwarzający i wzmacniający lojalność podmiotów wobec zbiorowych interesów. Kiedy ubezpieczyciele pokrywali krajowe straty, przyczyniali się do wzrostu mentalności otwartej na ubezpieczenia społeczne [*a social welfare mentality*] uwidoczniając wzajemne zależności między obywatelami i finansując wszelkie usługi i prace naprawcze” (Simon [2003] s. 63).

radę nadzorczą złożoną z wybitnych finansistów pochodzących z wielu krajów. Kompetencje funduszu miały być ograniczone jedynie do wydawania decyzji o naturze finansowej, rzadziej prawnej, ale zawsze miały mieć moc obowiązującą każdy kraj i były nieodwołalne. Zadaniem funduszu miała być finansowa pomoc państwom poszkodowanym w klęskach żywiołowych. Jednak główny jego cel widział Royce w utrzymywaniu pokoju. Kraje, którym udowodniono rozpoczęcie działań wojennych miałyby zostać pozbawione pomocy w postaci odszkodowań powojennych, kraj napadnięty otrzymywałby pełne odszkodowanie, składki zaś kraju podbitego przechodziłyby na rzecz pozostałych, niewikłanych w konflikt państw. Utworzona w ten sposób „wspólnota asekuracji” stać by się miała prawdziwą szkołą lojalności dla zaangażowanych w przedsięwzięcie krajów. I dlatego, uważa Royce,

[...] gdy tylko ubezpieczanie narodów przez narody dla narodów rozpocznie się, nigdy już z ziemi nie zniknie, ale pocznie sprawiać, że widzialnych kształtów nabierze dla nas święte miasto wspólnoty całej ludzkości⁴⁷.

Projekt międzynarodowych ubezpieczeń sprawia wrażenie przemyślanej i opartej na kalkulacji ekonomiczno-socjologicznej utopii. Pojęcia „utopia” użył sam Royce w *War and Insurance* twierdząc, że w obliczu olbrzymiej energii wkładanej przez narody w kultywowanie nastrojów wojennych i produkcję broni „możemy ujrzeć, jak odległa jest utopia powszechnego pokoju”⁴⁸. Słowo „utopia” funkcjonuje tu zatem w sensie pozytywnym, jako pewien pożądany, lecz niezmiernie trudny do osiągnięcia stan. Trzeba jednak zapytać, czy w postaci opisanej przez Royce'a, jest to stan w ogóle osiągalny. Jonathan Simon uważa, że w porównaniu z innymi, współczesnymi autorami piszącymi o ubezpieczeniach, Royce przywiązywał zbyt wielką wagę do regulującego lokalny rynek ubezpieczeń udziału państwa, nie dostrzegając mącej sielankowy obraz, realnej, ostrej, rynkowej konkurencji pomiędzy prywatnymi ubezpieczycielami. Amerykański idealista podkreślał też jedynie pomocowy aspekt działalności towarzystwa ubezpieczeniowego, zapominając jakby o tym, że jest ono przedsiębiorstwem nastawionym na zysk i chętnie szukającym pretekstu do niewypłacenia należnych pieniędzy. Ponadto w udziale państwa widział jedynie idealistyczny cel zwiększania zakresu lojalności, w niewielkim stopniu dostrzegając niebezpieczeństwo nadmiernego ekonomicznego zainteresowania państwowej administracji, a także

⁴⁷ Royce [2003] s. 40.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 22.

politycznego uwikłania ubezpieczyciela⁴⁹. Zarzuty dotyczące nie tyle samej Royce'owskiej idei ubezpieczeń, ile koncepcji antywojennego wzajemnego międzynarodowego ubezpieczenia formułuje Leslie Armour. Sądzi on, że zarządzająca międzynarodowymi pieniędzmi agencja ubezpieczeniowa natrafiałaby na poważną opozycję ze strony zainteresowanego zbrojeniami tzw. wojskowo-przemysłowego kompleksu. Pozbawiona realnego wsparcia politycznego agencja musiałaby skupić się w istocie nie na tym, do czego została powołana, lecz głównie na obronie własnej pozycji. Niemożliwością nieomal byłoby uciec tu od polityki, bo jak słusznie zauważa Armour, niezmiernie trudno byłoby szybko i jednoznacznie ustalić, kogo uznać za agresora, i w konsekwencji kogo finansowo ukarać... Nie zawsze bowiem wina leży po stronie dokonującej zbrojnego ataku⁵⁰.

Pomysł Royce'a, aczkolwiek spotkał się z przychylną oceną niektórych specjalistów od ubezpieczeń, nie miał najmniejszych szans na realizację, głównie ze względów politycznych. Utopijność tego projektu polegała, jak sądzę, nie tylko na swego rodzaju oderwaniu od twardych realiów ekonomicznych i politycznych. Royce, wzorem Kanta, mocno akcentował odrębność bytu i sferę powinności. Podkreślał również, że droga do idealnego społeczeństwa – Wielkiej Wspólnoty, poprzez Wspólnotę Interpretacji, nie ma końca, bo końca nie ma interpretacja i końca nie ma wysiłek ludzkiej woli walczącej ze złem; zła którego być nie powinno, ale którego wyplenić nie sposób. Dopiero Umiłowana Wspólnota ma być ostatecznym, eschatologicznym celem wszelkich ludzkich dążeń i zwycięstwem nad złem. Z drugiej jednak strony, powinność musi zostać wypełniona, wszelkie działania zatem podporządkowane zostają jednej, wyabstrahowanej z rzeczywistego stanu rzeczy moralno-metafizycznej idei – utworzeniu ogólnoludzkiej wspólnoty kierującej się miłością i lojalnością. Temu celowi służą bardzo praktyczne i sprawdzone sposoby działań, które w eseju Royce'a przypominają pedantyczne analizy i wskazania Proudhona czy Marksa. Dobrze przygotowany utopijny projekt powinien opierać się na możliwie ścisłej nauce i solidnie opracowanej prakseologii. Będąc wszakże jedynie konstrukcją czysto teoretyczną i aprioryczną prędzej czy później zderzyć się musi w taki czy inny sposób z rzeczywistością, dzieląc los wszystkich znanych utopii. Interesujące, że to właśnie filozofia

⁴⁹ Zob. Simon [2003], s. 62-64.

⁵⁰ Armour [1992] s. 257. Autor krytykuje też samą diadyczno-triadyczną zasadę, na której opiera się konstrukcja Royce'a. Bo, o ile rzeczywiście bankier zdaje się pełnić rolę pośrednika – „interpretatora” pomiędzy pożyczkobiorcą a osobą składającą swoje pieniądze na bankowym koncie – to już staje się on wyłącznie elementem diady jako strona udzielająca kredytu. Może to państwo powinno wystąpić jako „interpretator”? „Ale czy nie sugeruje to nieskończonego regresu w mnożeniu «trzeciego czynnika»? Kto bowiem stanie pomiędzy państwem i jego klientami?” (*ibidem*).

Hegla stała się, pomimo swojej programowej niechęci do romantycznych fantazji i millenaryzmu, inspiracją dla utopijnych koncepcji, takich jak pomysły Augusta Cieszkowskiego czy Karola Marksa. Na paradoks ten zwrócił już uwagę Leszek Kołakowski, wywodząc go z pewnej sprzeczności tkwiącej w samym heglizmie. Pisał on:

Z jednej strony orientacja heglizmu była nieubłagane anty-utopijna; zawierało się w niej wyraźne potępienie „punktu widzenia powinności”, tj. postawy, która pod adresem rzeczywistej historii wypowiada żądania wyprowadzone z dowolnie wymyślonych ideałów normatywnych, z moralizatorskich założeń i z arbitralnych wyobrażeń o świecie, jakim powinien być. [...] Z drugiej strony, heglowska apologetyka rozumu dawała się odczytać również jako postulat rozumności świata, jako żądanie by rzeczywistość uczynić racjonalną, by empiryczna historia zbiegła się z wymogami ducha dążącego ku wolności⁵¹.

W ten sposób, myślenie o amerykańskim idealizmie dotarło – w quasi-heglowskim ruchu po spirali – do konceptu George'a Santayany z początku naszych rozważań. Santayana bowiem pisał o Royce'owym specyficznym rozdarciu: między głosem sumienia i moralnym obowiązkiem a heglowską afirmacją rozumnej rzeczywistości, między amerykańskim poczuciem demokracji a idealistyczną skłonnością do hierarchii. Listę Santayany można uzupełnić o kilka pozycji: z jednej strony, amerykański indywidualizm i pragmatyzm (także ten filozoficzny), z drugiej – idealistyczny holizm i abstrakcjonizm; i wreszcie – z jednej strony, chrześcijańskie przekonanie o skażonej grzechem naturze człowieka, z drugiej – marzenie o doskonałej wspólnocie przepełnionej lojalnością. Royce nie miał wątpliwości, że taka wspólnota, dzięki realizacji jego koncepcji powszechnego, międzynarodowego ubezpieczenia, stanie się rzeczywistością. Trudno jednak kategorycznie orzec, czy ta przyszła społeczność miała być w intencji Royce'a uleczona z wszystkich braków dotychczasowej ludzkości, czy też stanowić jedynie niedoskonałe wrota do ostatecznego zbawienia... W zakończeniu eseju *War and Insurance* czytamy mgliście wypowiedzianą przepowiednię: „I wspólnota całej ludzkości zacznie przybierać widzialny kształt, obecność i zbawczą siłę”⁵².

⁵¹ Kołakowski [1976] t.1, s. 85-86.

⁵² Royce [2003] s. 49.

Bibliografia

- Armour [1992] – L. Armour, *Josiah Royce and the World Order: Can Insurance Reduce War and Environmental Disaster?*, „Laval théologique et philosophique” 48 (2) 1992.
- Briody [1969] – M.L. Briody, *Community in Royce: an Interpretation*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” (4) 1969.
- Clendenning [1999] – J. Clendenning, *The Life and Thought of Josiah Royce*, Vanderbilt University Press, 1999.
- Corrington [1984] – R.S. Corrington, *A Comparison of Royce's Key Notion of the Community of Interpretation with the Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*, „Transactions of the C.S. Peirce Society” (20) 1984.
- Kegley [2008] – J.A.K. Kegley, *Josiah Royce in Focus*, Indiana University Press, 2008.
- Koczanowicz [1994] – L. Koczanowicz, *Poza głównym nurtem: Absolut, społeczność i jaźń w filozofii Josiaha Royce'a*, [w:] idem, *Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994.
- Kołakowski [1976] – L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Paryż 1976.
- Royce [1892] – J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston 1892.
- Royce [1901] – J. Royce, *The World and the Individual*, New York 1901.
- Royce [1906] – J. Royce, *Studies of Good and Evil: A Series of Essays upon Problems of Philosophy and of Life*, New York 1906.
- Royce [1913] – J. Royce, *The Problem of Christianity*, New York 1913.
- Royce [1916] – J. Royce, *The First Anniversary of the Sinking of the Lusitania. May 7th, 1916*, [w:] idem, *The Hope of the Great Community*, New York 1916.
- Royce [1995] – J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, Vanderbilt University Press, Nashville 1995.
- Royce [2003] – J. Royce, *War and Insurance*, „Connecticut Insurance Law Journal” 10 (1) 2003.
- Royce [2009] – J. Royce, *Race Questions, Provincialism, and Other American Problems (Expanded Edition)*, Fordham University Press, 2009.
- Santayana [1922] – G. Santayana, *Character and Opinion in the United States, with Reminiscences of William James and Josiah Royce*, New York 1922.
- Simon [2003] – J. Simon, *Peace and Insurance: Recovering the Utopian Vision of Insurance in Royce's War and Insurance*, „Connecticut Insurance Law Journal” 10 (1) 2003.
- Znamierowski [1915] – C. Znamierowski, *Metafizyka społeczności*, „Przegląd Filozoficzny” (3/4) 1915.