

Paweł Cieślarek

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Ład wewnętrzny a ład polityczny. Pojęcie wolności w świetle humanizmu Irvinga Babbitta

19/2015

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2015.020>

Niewinność niemowląt polega na słabości ciała, a nie na niewinności duszy. Na własne oczy widziałem zazdrość małego dziecka: jeszcze nie umiało mówić, a pobladłe ze złości spoglądało wrogo na swego mlecznego brata.

św. Augustyn¹

Dziecko rodzi się z naturalną potrzebą, by dawać coś z siebie, by działać, to znaczy, by służyć. Gdy z tej tendencji nie czyni się pożytku, gdy warunki zewnętrzne są takie, że inne motywy zajmują jej miejsce, reakcja przeciwko postawie społecznej jest większa, niż moglibyśmy się spodziewać [...].

John Dewey²

Abstract:

In the light of Irving Babbitt's (1865–1933) humanistic approach modern views on the problem of political order are menaced by an imaginative error twisting the truth of the inner dualism of

human consciousness. Visions of an order that unveils itself spontaneously on the grounds of “enlightened self-interest” or gushes out of a natural sentiment of “universal sympathy” are based – as Babbitt claims – on misguided views on the conditions necessary to erect a just political community. The article provides an introduction to the main threads of Babbitt's intellectual stance and proposes an interpretation of his humanistic philosophy as contrasted with “naturalistic” doctrines equipped with a concept of liberty understood as a freedom to realize one's expansive appetites.

W 1908 roku pewien wyróżniający się dziesiętnastoletni student Harvardu zdobył się na zaskakujący – przynajmniej z perspektywy bliższych naszemu doświadczeniu standardów – akt intelektualnej odwagi i zaangażowania. Żywiołowe tyrady wygłaszane przez znanego z obfitej gestykulacji i ostrych sądów wykładowcę literatury francuskiej i porównawczej nie pozostawiły młodzieńca chłodnym, zwłaszcza że tym razem uderzyły bezpośrednio w jego postępowe zapatrywania. Student poczuł się zobligowany do protestu i wystosował do swego nauczyciela oficjalny list, w którym

1 św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, ZNAK, Kraków 2009, ks. 1., rozdz. 7., s. 34–35.

2 J. Dewey, *Ethical Principles Underlying Education*, [w:] tegoż, *John Dewey. The Early Works, 1882–1898*, t. V, Southern Illinois University Press, Carbondale 1972, s. 64. Wszystkie cytaty z dzieł anglojęzycznych zostały podane w przekładzie autora niniejszego artykułu.

w uporządkowany sposób i z polemicznym zacięciem zabrał się do obalania wygłaszanych *ex cathedra* tez. „Jestem uczestnikiem Pańskiego kursu z literatury porównawczej. – czytamy w korespondencji datowanej na 7 października – Byłem obecny na wykładzie poświęconym Rousseau, podczas którego zaatakował Pan socjalizm. [...] Proszę wybaczyć te słowa, ale żaden człowiek o szerszych horyzontach społecznych, rozumiejący cokolwiek ze współczesnej filozofii socjalistycznej w wersji głoszonej na przykład przez angielskich fabianów, nigdy nie popełniłby błędu łączenia russowskiego humanitaryzmu z socjalizmem naukowym. Co więcej, umiarkowana wiedza z zakresu ekonomii wskazuje, że bezpośrednim spadkobiercą doktryny Rousseau była szkoła manchesterska. Ci ludzie, wyznawcy leseferyzmu i «uprawnień jednostki» są jego bezpośrednimi potomkami w sferze gospodarczej. Wzorem Rousseau, powzięli anarchistyczne założenie, [...] że wystarczy jedynie pozwolić jednostce działać wedle własnego upodobania, a wszystko będzie się miało jak «najlepiej na tym najlepszym z możebnych światów»³. Wytknąwszy nauczycielowi błędy w jego wykładzie historii idei, student przedłożył kolejny argument przeciw twierdzeniom profesora. „Socjalizm – kontynuował – wyrasta bezpośrednio z krytyki tej anarchistycznej filozofii. Odrzuca tezę o «naturalnej dobroci człowieka» jako absurdalną, lecz z jednakim zapałem odrzuca również tę o jego «naturalnym zepsuciu». Stanowisko swe opiera na biologicznym badaniu wpływu warunków środowiskowych na kształtowanie się jednostki. Wbrew Pańskim

założeniom nie twierdzi, że człowiek jest z natury dobry, lecz zakłada, że za wyjątkiem rzadkich wpływów dziedziczenia ludzka natura jest formowana przez otoczenie”⁴. Wreszcie, zarzucając jeszcze wykładowcy wykorzystywanie profesorskiego autorytetu do zasiewania „przesądów” w umysłach uczniów college’u, student przeszedł do ostatniego argumentu mającego tym razem obnażyć obskurantyzm i wsteczność prezentowanych przez profesora poglądów. W odpowiedzi na wygłoszoną zapewne podczas wykładu obronę własności prywatnej ustawił swojego nauczyciela w pozycji ofiary zafalszowanej świadomości klasowej. Pojście profesora do koncepcji Proudhona obnażyć miało prawdziwą naturę jego tyrady, która w ocenie studenta okazała się niczym więcej niż obroną klasowych przesądów spod znaku „gentlemańskiej tradycji”. „Z całą pewnością, – kontynuował – jeśli potraktować je powierzchownie, twierdzenie, że własność prywatna jest kradzieżą, musi przerażać grupę ludzi wyrosłych w przekonaniu, że jest ona rzeczą świętą. Podobne przerażenie wzbudzać musiał pogląd, że królowie nie sprawują rządów z boskiego nadania, gdy został wyłożony po raz pierwszy”⁵.

Przed Walterem Lippmannem, nadawcą przywołanego wyżej listu, malowała się świetlana przyszłość. Jego nazwisko wkrótce miało zyskać rozgłos, by w końcu, zdobne w laur Nagrody Pulitzera, trwale zapisać się w gronie najlepiej rozpoznawalnych amerykańskich pisarzy. Irving Babbitt (1865–1933), adresat polemiki, w wieku 43 lat wciąż tkwiący na stanowisku profesora-asystenta, kilka miesięcy wcześniej opublikował swoją pierwszą książkę⁶ wyznaczającą począ-

3 Walter Lippmann do Irvinga Babbitta, 7 października 1908 r., cyt. za T. R. Nevin, *Irving Babbitt. An Intellectual Study*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1984, przyp. 60, s. 171.

4 Tamże.

5 Tamże.

6 I. Babbitt, *Literature and the American College. Essays in Defense of the Humanities*, Houghton Mifflin Company, Boston 1908.

tek programowej popularyzacji rozwijanej przez niego latami, tak w ciszy harwardzkich i sorbońskich bibliotek, jak w ogniu przyjacielskich dyskusji z Paul'em Elmerem More'em (1864–1937), humanistycznej doktryny. Cel był ambitny – zapoczątkować ruch intelektualny, który odmieni oblicze Ameryki oraz powstrzymać kulturowy dryf, który na fali sentymentalnego i scjentystycznego naturalizmu nieodzwrotnie miał wieść kraj na manowce, niepostrzeżenie przeobrażając republikę w dekadencje imperium.

Pierwsze dzieło Babbitta spotkało się z chłodnym przyjęciem. Pomimo starań wspomnianego More'a zajmującego prestiżową posadę redaktora magazynu „The Nation”, szersza publiczność przeszła obojętnie obok polemicznego zbioru esejów⁷, zaś płomienna krytyka, której ostrze mierzyło w trendy kształtujące od kilkudziesięciu już lat nowe oblicze amerykańskiego systemu wyższej edukacji, nie mogła przysporzyć autorowi wielu sojuszników w środowisku uniwersyteckim. Skazywała go raczej na postępującą izolację oraz wznosiła coraz to nowe przeszkody na drodze jego kariery aka-

7 Babbitt liczył, że na łamach kierowanego przez More'a poczytnego pisma jego książka doczeka się poważnego potraktowania. Wybrany na recenzenta Paul Shorey nie spełnił tych nadziei. W swoim krótkim omówieniu tego – jak to ujął – „przyjemnego w lekturze i w podziwu godny sposób napisanego tomiku” ograniczył się do „serdecznych” wyrazów sympatii wobec zawartej w nim ogólnej krytyki amerykańskiego college'u, jednocześnie wskazując, że autor zbyt często posuwa się do niesprawiedliwych generalizacji. Tematem recenzji uczynił wątki będące dla Babbitta w istocie tylko pretekstami, *clou* pracy – tezę o naturalistycznym dryfie Zachodu – całkowicie zaś pomiął, zob. P. Shorey, recenzja *Literature and the American College*, „The Nation”, vol. 86, nr 2235 (30 kwietnia 1908), s. 403–404. Babbitt dał wyraz swemu niezadowoleniu w jednym z listów do More'a – „Tego właśnie typu głodne kawałki pomagają książkom popaść w zapomnienie” – napisał, zarzucając przyjacielowi popełnienie taktycznego błędu, cyt. za T. R. Nevin, *Irving Babbitt...*, s. 22.

demickiej. Pozostało Babbittowi testować argumenty na studentach, dzięki czemu zyskał na Harvardzie kontrowersyjny rozgłos efektownego wykładowcy. Z czasem wreszcie doczekał się rozpoznawalności jako jeden z liderów środowiska, które zaznaczyło swoją obecność w życiu intelektualnym Ameryki lat 20. i 30. XX wieku⁸. Koniec końców nie przypadło mu jednak w udziale porównywalne z osiągniętym przez Lippmanna miejsce w świadomości amerykańskiej i światowej publiki, o szerszym oddziaływaniu jego doktryny na masową wyobraźnię nie wspominając. W 1948 roku na kartach *The American Democracy* Harold Laski orzekł, że Babbitt najprawdopodobniej nigdy nie doczekał się uczniów z prawdziwego zdarzenia⁹.

8 Znaczenie współtworzonego przez Babbitta ruchu humanistycznego jest przedmiotem frapującej kontrowersji. W literaturze napotykamy zarówno świadectwa wskazujące istotne miejsce tzw. „nowego humanizmu” w intelektualnym pejzażu Ameryki pierwszych trzech czy czterech dekad XX wieku, jak również narracje bagatelizujące jego rolę, włącznie z twierdzeniem, że tak z racji swego ekskluzywizmu i eklektyzmu, jak za przyczyną niedomagań interpersonalnych dwóch głównych protagonistów, ruch nazwany tym imieniem istniał jedynie jako produkt wyobrażeń nielicznej grupy towarzyskiej rzadko rozsianych po kraju intelektualistów pozostających w osobistej relacji do Babbitta i More'a. Argumenty na rzecz tej ostatniej tezy znajdzie czytelnik w T. R. Nevin, *Irving Babbitt...*, zaś bardziej umiarkowaną interpretację w konkurencyjnej biografii intelektualnej: S. C. Brennan, S. R. Yarbrough, *Irving Babbitt*, Twayne Publishers, Boston 1987.

9 H. J. Laski, *The American Democracy. A Commentary and An Interpretation*, Viking Press, New York 1948, s. 425. W tym samym miejscu mylnie przypisuje się More'owi rolę jedyne go ucznia – błąd do dziś nierzadko powielany. Relacja między tymi myślicielami była dalece bardziej złożona i z całą pewnością nie miała charakteru mistrz-uczeń. Sąd Laskiego został później zaadaptowany przez Russella Kirka na potrzeby efektu retorycznego i zyskał szerszą cyrkulację w wersji nieco odbiegającej od oryginału: „Babbitt nie pozostawił po sobie żadnych uczniów”. W postaci takiego kategorycznego twierdzenia przytoczona wypowiedź najczęściej bywa cytowana w literaturze przedmiotu,

A przecież jednak miał Babbitt swój udział w kształtowaniu umysłów wybitnych przedstawicieli przynajmniej dwóch pokoleń amerykańskich myślicieli i intelektualistów. Co więcej, nie wszyscy z nich podążyli za jego „taktyczną” wskazówką, by do tego wpływu się publicznie nie przyznawać¹⁰. O swoim intelektualnym długu wobec Babbitta wielokrotnie zaświadczał, tak w publicznych wystąpieniach¹¹, jak w prywatnej korespondencji¹², chociażby Thomas Stearns Eliot, ale trzeba tu podkreślić, że budował on swój samodzielny dorobek na drodze stopniowego wyzwalań się spod wpływu starego mistrza¹³. Dla innych, jak dla wspomnianego Lippmanna, który poza cytowanym młodzieńczym listem i później wdawał się ze swym daw-

nym profesorem w publiczne już wymiany poglądów¹⁴, doktryna Babbitta stanowiła poważne wyzwanie krytyczne i to nierzadko w jej aporiach szukali miejsca na rozwijanie własnych ujęć. Treść jego humanistycznej filozofii była komentowana przez autorów zajmujących najrozsławniejsze pozycje intelektualne¹⁵, a echa toczonych na łamach amerykańskich wydawnictw dyskusji docierały daleko poza granice Stanów Zjednoczonych¹⁶. Wreszcie, już w drugiej połowie XX wieku, Babbitt, w roli swego rodzaju purytańskiego cowboya-filozofa czy jankesa-erudyty łączącego cnoty bostońskiego gentlemana z krzepkim charakterem ukształtowanym tak przez wiejskie życie na prowincji Środkowego Zachodu,

zob. R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Henry Regnery Company, Chicago 1960, s. 477; tenże, *Foreword*, [w:] I. Babbitt, *Democracy and Leadership*, Liberty Fund, Indianapolis 1979, s. 12.

10 Ze względu na obiegowe opinie, coraz bardziej nieprzychylnie, które krążyły na temat jego filozofii, Babbitt miał sądzić, że młodzi humaniści lepiej się urządzią, jeśli nie będą wspominać jego nazwiska w swoich pracach, zob. G. R. Elliott, *Irving Babbitt as I Knew Him*, „The American Review”, vol. 8, nr 1 (listopad 1936), s. 57–59.

11 Zob. *Irving Babbitt: Man and Teacher*, red. F. Manchester, O. Shepard, Greenwood Press, New York 1969, s. 103–104.

12 Zob. T. S. Eliot do F. McEachrana, 12 lipca 1929 r., [w:] *The Letters of T. S. Eliot*, t. IV (1928–1929), red. V. Eliot, J. Haffenden, Yale University Press, New Haven 2013 [wydanie elektroniczne], s. 669; T. S. Eliot do redaktora „The Bookman” (Sewarda Collinsa), 31 marca 1930 r., [w:] *The Letters of T. S. Eliot*, t. V (1930–1931), red. V. Eliot, J. Haffenden, Faber & Faber, London 2014 [wydanie elektroniczne], s. 239–240.

13 Spór między Babbitem a Eliotem dotyczył rzecz jasna stosunku humanizmu do religii, zob. T. S. Eliot, *The Humanism of Irving Babbitt*, [w:] tegoż, *Selected Essays. New Edition*, Harcourt, Brace & World, New York 1964, s. 419–428; tamże, *Second Thoughts about Humanism*, s. 429–438; tenże, *Religion without Humanism*, [w:] *Humanism and America. Essays on the Outlook of Modern Civilisation*, red. N. Foerster, Farrar and Rinehart, New York 1930, s. 105–112.

14 Zob. W. Lippmann, *Humanism as Dogma*, „The Saturday Review of Literature”, vol. 6, nr 34 (15 marca 1930), s. 817–819; I. Babbitt, *Experience and Dogma*, „The Saturday Review of Literature”, vol. 7, nr 15 (1 listopada 1930), s. 287.

15 W 1930 roku spór osiągnął punkt kulminacyjny w postaci dwóch antologii: pomyślanej jako manifest humanistów *Humanism and America* (Farrar and Rinehart, New York 1930) pod redakcją Normana Foerstera oraz wrogiej Babbittowi i More’owi *The Critique of Humanism* (Brewer and Warren, New York 1930) pod redakcją Clintona Hartley’a Grattana.

16 W Polsce myśl Babbitta jeszcze przed II wojną światową wprowadził do obiegu intelektualnego Bogdan Suchodolski. Obok opublikowania na jego temat kilku artykułów i recenzji dokonał jedynej jak dotychczas próby całościowego opracowania twórczości amerykańskiego myśliciela (zob. B. Suchodolski, *Studia nad humanizmem współczesnym. Irving Babbitt*, Instytut Literacki, Warszawa 1936), która jednakowoż domaga się dziś rewizji i krytyki. Na uwagę zasługuje również bardziej udana próba przeszczepienia „nowego humanizmu” na grunt chińskiej humanistyki podjęta w czasach republikańskich przez pochodzących z Państwa Środka uczniów Babbitta, zob. *Literary Societies of Republican China*, red. K. A. Denton, M. Hockx, Lexington Books, Lanham 2008; *Chinese Hermeneutics in Historical Perspective. Interpretation and Historical Change*, red. Ching-I Tu, Transaction Publishers, New Brunswick 2005; a także cztery artykuły zebrane w *Irving Babbitt’s Influence in China. Four Perspectives*, „Humanitas”, vol. 17, nr 1–2 (2004), s. 5–82.

jak doświadczeniem przygody w dzikich ostępach stanu Wyoming czy pracy gaziarza na ulicach Nowego Jorku, został wciągnięty do panteonu amerykańskiej tradycji konserwatywnej spod znaku Russella Kirka jako „jeden z najbardziej rodzimych Amerykańskich pisarzy”, w którym „Amerykański konserwatyzm osiągnął swój wiek dojrzały”¹⁷. Tutaj jego myśl doczekała się umiarkowanego renesansu, a być może została nawet ocalona od zupełnej zagłady, przynajmniej na gruncie amerykańskim, choć można ważyć raczej odnośnie adekwatności tego nowszego odczytania. Z perspektywy czasu wyrok Laskiego należy chyba ocenić jako zbyt surowy lub uznać za przejaw zwykłego braku sympatii. Słusznie wypada zrównoważyć go sądem Austina Warrena, który u progu lat 60. XX wieku w pogłoskach o wymarciu przedstawicieli „nowego humanizmu”, do których jako bezpośredni uczeń Babbitta sam się zaliczał, dostrzegł „prostą błąd”. Jego zdaniem humaniści mieli przejść do „podziemia” i swą partyzancką niemalże działalnością wywierać wpływ na amerykańskie życie intelektualne¹⁸. Babbitt przez blisko 40 lat¹⁹ wykładał przed audytorium złożonym z kolejnych poko-

leń najlepszych młodzieńców wielkiego kraju. W istocie, uznać, że myśl takiego człowieka przepadła wraz z jego śmiercią zupełnie bez śladu, byłoby nieporozumieniem, które jeśli nie tłumaczy się niezyczliwością lub retoryczną przesadą, to jedynie brakiem zrozumienia zwykłego zjawiska ruchu idei. Jednakowoż zastępy oddanych uczniów i wybitnych odszczepieńców, obrosłe legendą środowiskowe anegdoty i przechowane wspomnienia, a także, choć coraz mniej wartki, ale wciąż sączący się wąską stróżką strumień nowych publikacji nie przesądza ją jeszcze sprawy. Kierunek, w którym potoczyły się dzieje Zachodu sprawia, wbrew zamierzeniom samego Babbitta, który „swoistą niechęcią” miał darzyć „ponure spekulacje na temat przyszłości społeczeństwa”²⁰, że wysnute przez niego w pierwszych trzech dekadach XX wieku wnioski z krytyki XIX-wiecznych niepowodzeń dziś uderzają swą aktualnością. Jeśli trwają gdzieś potomkowie „nowych humanistów”, to ich przedstawiciele nie stworzyli ruchu intelektualnego na miarę wyobrażeń mistrza. Nie musi to jednak oznaczać, że jego wystąpienie należy widzieć wyłącznie jako podziwu godną porażkę. Być może więcej pożytku przyniesie nam, jeśli spojrzymy nań jak na ziarno, które dotychczas nie przyniosło spodziewanych plonów. Innymi słowy, otwarte pozostaje pytanie o to, czy firmowany nazwiskiem Babbitta humanizm można traktować jako coś więcej niż fakt historyczny godny odnotowania jedynie z punktu widzenia badacza dziejów amerykańskiego konserwatyizmu?

W niniejszym szkicu stawia się tezę, że rozwijana przez Babbitta diagnoza nowożytności może stanowić żywy punkt odniesienia we współczesnych nam debatach, również tych, które do-

17 R. Kirk, *The Conservative Mind...*, s. 477. Formułowany przez Kirka pogląd o „rdzennej amerykańskości” filozofii Babbitta nie jest oczywisty i stanowi jeszcze jedno źródło kontrowersji interpretacyjnych. Ciekawe napięcie wywołuje w tym kontekście fakt, że już w kolejnym akapicie, poświęconym „istocie systemu intelektualnego Babbitta”, Kirk przytacza Babbittowską interpretację buddyjskiej doktryny woli (s. 477–478). Na przeciwnym biegunie stoi w tej kwestii wspomniany już Nevin. W swojej pracy podkreśla fakt intelektualnego, a w pewnym sensie również środowiskowego wyobcowania Babbitta, którego źródeł upatruje m. in. w jego nie dość amerykańskiej formacji intelektualnej, zob. H. T. R. Nevin, *Irving Babbitt...*, s. 148.

18 A. Warren, *The 'New Humanism' Twenty Years After*, „Modern Age”, vol. 3, nr 1, s. 81.

19 Babbitt wykładał na Harvardzie od 1894 roku aż do swojej śmierci w 1933 roku.

20 T. R. Nevin, *Irving Babbitt...*, s.102.

tyczą problemu ładu politycznego oraz znaczenia wolności zarówno w indywidualnych dążeniach jednostki do szczęścia, jak i dla projektowania sprawiedliwej wspólnoty politycznej. Unikając pokusy widzenia w nim jedynie zsekularyzowanego purytanizmu przyprawionego nieco egzotycznym grecko-buddyjskim sosem, do „nowego humanizmu” można sięgać w celach wykraczających poza próby porządkowania naszej wiedzy na temat historii intelektualnej Stanów Zjednoczonych. Babbitt był duchowym kosmopolitą, myślicielem czerpiącym z kontekstów daleko wykraczających poza amerykańskie doświadczenie początków dwudziestego stulecia, zarazem jednak, jego myśl w istotnym sensie pozostaje produktem swoich czasów, podejmuje bowiem próbę przerzucenia mostu między wyobraźnią nowoczesnego człowieka a wielką humanistyczną tradycją minionych epok. Można podnieść w tym miejscu pytanie, czy to kapitalne przedsięwzięcie nie pozostaje również właściwym zadaniem współczesnej humanistyki. Filozofia Babbitta wydaje się przy tym wyznaczać ciekawy punkt odniesienia dla podejmowanych na łamach bieżących „Dialogów Politycznych” rozważań dotyczących prób budowy ładu politycznego w oparciu o aksjomat wolności rozumianej jako swoboda realizacji ekspansywnych apetytów jednostki.

Czytając przywołany we wstępie list, można odnieść wrażenie, że oto mamy do czynienia ze sporem pomiędzy młodym lewicującym demokratą a starym konserwatywnym liberałem, między zagorzałym radykałem-humanitarystą a zwolennikiem wolności gospodarczej i purytańskiego wychowania. Pobieżna lektura kilku odpowiednio zestawionych fragmentów pism Babbitta mogłaby nawet wzmocnić to przekonanie. W jego dziełach znajdujemy ustępy poświęcone

wskazywaniu zalet wychowawczej dyscypliny sąsiadujące z żarliwą obroną indywidualizmu i własności prywatnej²¹. Ten obrazek do pewnego stopnia może być jednak mylący. Babbitt nie był – którejkolwiek z definicji tej etykiety byśmy się nie uchwycili – konserwatywnym liberałem łajającym studentów przesiąkniętych postępowymi ideałami z nadzieją, że wybije im z głowy młodzieńcze socjalistyczne iluzje. Więcej nawet, był przekonany, że choroba wyobraźni, która miała dręczyć człowieka Zachodu, nie przejawiała się wyłącznie w równościowych postulatach socjalistów. Jej symptomy zdradzać mieli przedstawiciele wszystkich najważniejszych nurtów intelektualnych kształtujących oblicze Zachodu u progu XX stulecia. Krótko mówiąc, leseferyzm, etatyzm, prawica, lewica, wszyscy trafili do jednego worka, zadenuncjowani jako „naturaliści” w sferze oglądu ludzkiej natury oraz wyznawcy „użytkowo-naukowej” lub „sentymentalnej” wersji „humanitaryzmu”²².

Lippmann miał oczywiście rację, wskazując na kluczowe miejsce Rousseau w Babbittowskiej diagnozie. Mylnie jednak sądził, że idee Jana Jakuba traktował Babbitt jako właściwe źródło tej czy innej z późniejszych teorii ekonomicznych, społecznych, czy politycznych. W warstwie retorycznej Babbitt miał skłonność do formułowania chwytliwych generalizacji. Potrafił zawrzeć sedno swej myśli w kilku zgrabnych figurach, wokół których koncentrycznie budował cały wywód. W ramach tego specyficznego stylu często operował aforyzmem i parabolą, co wystawiało go na

21 Zob. rozdz. *True and False Liberals*, [w:] I. Babbitt, *Democracy and Leadership...*, s. 211–263.

22 Zob. tenże, *Two types of Humanitarians. Bacon and Rousseau*, [w:] tegoż, *Literature and the...* s. 32–71.

zarzut „dogmatyzowania”. Nie oznacza to jednak, by jako „badacz ogólnych tendencji” w istocie sprowadzać miał nowożytną historię intelektualną Zachodu do nazwisk Bacona i Rousseau. Tropiąc nowożytnie źródła sentymentalnej, „rus-sowskiej” wersji naturalizmu, wskazywał, że z punktu widzenia historii idei ważniejszym prekursorem był tutaj III earl Shaftesbury Anthony Ashley-Cooper (1671–1713) oraz jego uczeń Francis Hutcheson (1694–1746)²³. Sam Ro-

usseau był dla Babbitta emblematem. Analizując jego myśl, nie tyle wskazywał ją jako źródło idei „naturalnej dobroci człowieka”, co ukazywał za jej pomocą zestaw zapatrywań wyznaczających warunki brzegowe dla naturalistycznego dryfu, który stopniowo miał prowadzić do zapoznania prawdy o podstawowym fakcie psychicznym ludzkiej świadomości – indywidualnych zmaganiach moralnych konstytuujących życie wewnętrzne i stanowiących przedmiot wewnętrznej pracy każdego człowieka²⁴, zmagani między „żywotnym impulsem” a „żywotną kontrolą”²⁵, między życiem ekspansywnym a życiem koncentrycznym. To ostatnie miało być życiem umiarkowanym na poziomie „światowym”, zaś na poziomie religijnym przyjąć charakter czysto kontemplatywny²⁶. Podjęta przez Babbitta próba przywrócenia związku między ekonomią, polityką, filozofią i religią²⁷, między problemem sprawiedliwej i szczęśliwej jednostki a sprawiedliwością i szczęściem wspólnoty politycznej²⁸, stawia go w rzędzie nowoczesnych myślicieli, do których warto wracać szczególnie dziś, gdy kwestia moralności i polityki tak często sprowadzana bywa do zagadnienia „kultury politycznej”, zaś związku między życiem politycznym a życiem religijnym nierzadko nie potrafimy już rozpatrywać inaczej, niż w kontekście relacji państwa do Kościoła.

23 Tenże, *Rousseau and Romanticism*, Houghton Mifflin Company, Boston 1919, s. 43–45. Cechą charakterystyczną znanej na Zachodzie odmiany „naturalizmu sentymentalnego” jest zerwanie z dwiema tradycjami: klasyczną i chrześcijańską. U źródeł przewrotu – jak chce Babbitt – leży jednak protest przeciwko tylko pewnej interpretacji klasycyzmu oraz pewnej interpretacji chrześcijaństwa. Choć opór wobec ekstremum „mechanicznego naśladownictwa” czy „sztucznego decorum” oraz doktryny „całkowitego zepsucia” można do pewnego stopnia uznać za uzasadniony, w konsekwencji doprowadził on do przeciwnego ekstremum – z jednej strony do całkowitego zerwania z próbą żywotnej interpretacji pojęć naśladownictwa oraz *decorum*, a z drugiej do odrzucenia doktryny grzechu pierworodnego i łaski. Motyw oscylacji pomiędzy skrajnościami jest charakterystyczny dla Babbittowskiego wykładu historii idei. O ile genezy nowożytnej odsłony „naturalizmu sentymentalnego” szuka Babbitt w osiemnastowiecznym deizmie, to jego elementy, w rozmaitych proporcjach wymieszane z innymi typami myślenia, manifestować się mogą w różnych epokach i kostiumach historycznych. Jako przykład starożytnej wersji protestu przeciw doktrynie „całkowitego zepsucia”, który w konsekwencji groził zanegowaniem dualistycznej wizji natury ludzkiej, wskazywał Babbitt wystąpienie Pelagiusza (tamże, s. 44), do którego i później odwoływali się atakujący ortodoksyjne chrześcijaństwo nowożytni już naturaliści pokroju Ernsta Renana (zob. I. Babbitt, *The Masters of Modern French Criticism*, Houghton Mifflin Company, Boston 1912, s. 274). Na marginesie warto nadmienić, na osobny wywód zostawiając próbę rozstrzygnięcia tej kwestii, że zdaniem Jacka Bartyzela humanizm samego Babbitta w pewnych aspektach „może sprawić wrażenie” świeckiej odmiany „teologicznego pelagianizmu”, zob. J. Bartyzel, *Humanizm*, [w:] *Encyklopedia białych plam*, t. VIII, red. Artur Winiarczyk i in., Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 119.

24 I. Babbitt, *What I Believe. Rousseau and Religion*, [w:] tegoż, *Spanish Character and Other Essays*, Houghton Mifflin Company, Boston 1940, s. 234.

25 Tenże, *Interpreting India to the West*, [w:] tegoż, *Spanish Character and...*, s. 157; tenże, *What I Believe...*, s. 241.

26 Tenże, *President Eliot and American Education*, [w:] tegoż, *Spanish Character and...*, s. 203–204.

27 Tenże, *Democracy and Leadership...*, s. 23.

28 Tamże, s. 223; Tenże, *What I Believe...*, s. 247.

Przypomnijmy dobrze znany passus z listów Jana Jakuba będący zdaniem Babbitta najbardziej wpływowym *credo* nowej humanitarnej religii, która niepostrzeżenie zaraziła błędem wyobraźni nowożytny rozum polityczny²⁹:

„[...] gdybym kiedykolwiek potrafił opisać czwartą część tego, com ujrzał i odczuł pod tym drzewem, z jakąż jasnością ukazałbym wszelkie sprzeczności systemu społecznego, z jaką siłą przedstawiłbym wszelkie nadużycia naszych instytucji, z jaką prostotą bym wyłożył, że człowiek jest z natury dobry i że to jedynie przez owe instytucje ludzie stali się zli.”³⁰

Z punktu widzenia oświeceniowych filozofów prawda o dualizmie natury ludzkiej wyrażona w chrześcijańskiej doktrynie grzechu pierworodnego i łaski, a którą – zdaniem Babbitta – jednostka jest zdolna rozeznac samodzielnie jako „fakt psychiczny” dostępny bezpośrednio intuicji³¹, prawda o dualizmie, który sytuuje walkę między dobrem a złem w „piersiach jednostki”, jest tylko sztuczną konwencją³². „Wojna domowa w jaskini” – jak nazwał tę konwencję Diderot³³ – w istocie rozgrywa się na linii człowiek-instytucje. Te ostatnie są źródłem opresji ograniczającej swobodną ekspresję,

jeśli już nie naturalnej dobroci, to – by posłużyć się odniesieniem bliższym nieco współczesnej wyobraźni – dyspozycji popędowych, których zaspokojenie jest „ekonomicznym zadaniem naszego życia”³⁴, warunkiem szczęścia rozumianego jako „program zasady rozkoszy”³⁵ realizowany w ramach rozwiązywania problemu „indywidualnej ekonomii libido”³⁶. Niezależnie od tego, czy pozostajemy w ramach „dobra” i „zła”, czy ludzkie działania umieścimy już zupełnie poza moralnością³⁷, „niedoskonałość instytucji” staje się „źródłem cierpień”³⁸, a indywidualna wolność jednostki do zaspokajania popędów (również popędu do agresji), postrzegana jako podstawowe źródło szczęścia, jawi się jako ofiara złożona na ołtarzu wspólnoty politycznej³⁹. Cnota, tradycyjnie rozumiana jako „uzda” czy „jarzmo” powściągające z pożytkiem dla szczęścia jednostki i wspólnoty ekspansywne apetyty, została w ramach nowoczesnej etyki zaopatrzona w nową definicję i wyobrażona jako „ostroga”⁴⁰. Tak swe życie rozpocząć miały półprawdy zawiadujące wyobraźnią nowoczesnego człowieka. Jego szczęście zostało utożsamione z nieskrępowaną re-

29 Tamże, s. 227.

30 J. J. Rousseau, *Drugi list do Malesherbesa*, [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim; Przedmowa do „Narcyza”; List o wdowiskach; List o opatrności; Listy moralne; List do arcybiskupa de Beaumont; Listy do Malesherbesa*, przeł. B. Baczek i in., PWN, Warszawa 1966, s. 722 n.

31 I. Babbitt, *What I Believe...*, s. 234.

32 I. Babbitt, *The Bicentenary of Diderot*, [w:], tenże, *Spanish Character and...*, s. 107–108.

33 Tamże, s. 108; por. D. Diderot, *Le Supplément au voyage de Bougainville, ou dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, [w:] *Oeuvres de Denis Diderot. Philosophie*, t. II, J. L. J. Brière, Libraire, Paris 1821, s. 417.

34 S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] tegoż, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, red. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 43.

35 Tamże, s. 20.

36 Tamże, s. 29.

37 Ruch to konsekwentny, wszak moralność sama w sobie nie sięga tu poza zestaw konwencji. Nie trzeba przy tym odwoływać się do Fryderyka Nietzschego, już w podtytule *Le Supplément au voyage de Bougainville* Diderota czytamy o wadach łączenia idei moralnych z „pewnymi działaniami”, które komponentu moralnego są pozbawione (zob. przyp. 33 niniejszej pracy).

38 S. Freud, *Kultura jako źródło...*, s. 31.

39 Tamże, s. 42, 70; tenże, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tegoż, *Kultura jako źródło...*, s. 100–101, 104. Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 37–38.

40 I. Babbitt, *The Masters of Modern...*, s. 7–8.

alizacją naturalnych instynktów, którym na drodze stają wrogie indywidualności instytucje.

Humanitarnemu sentymentalizmowi chodzi o emocjonalną ekspansję, ucieczkę od tego co „normalne”, „standardowe”, czy „reprezentatywne” w osobistą idiosynkratyczną transgresję przy jednoczesnym roszczeniu do uznania jego dryfu za wartościowy, zasługujący na sympatię – pasywną akceptację lub aktywne wsparcie innych jednostek, a nawet specjalnie powołanych do tego nowych instytucji. Zjawisko to może przybierać również postać zachowań o stadnym charakterze, a roszczenia charakter roszczeń grupowych. Jednakowoż ten sentymentalny dryf, który można – upraszczając – skonstruować z tzw. „lewicową wrażliwością” w istocie gra na korzyść utylitarysty. Ekscentryczne – indywidualne bądź grupowe – idiosynkrazje są niewyczerpanym rezerwuarem apetytów konsumpcyjnych, paliwem dla maszyny ekonomicznego wzrostu. Lippmann, broniąc socjalizmu, wskazywał Babbittowi leseferyzm jako bardziej adekwatny cel ataku. Nie rozumiał, że dla jego profesora spór między socjalizmem a kapitalizmem, między – jak powiedzielibyśmy dziś – państwem opiekuńczym a państwem minimalnym – ma drugorzędne znaczenie. Obydwa nurty są częścią tego samego strumienia naturalizmu, który spycha Zachód z wyżyn cywilizacji w otchłań barbarzyństwa. „Usuńmy tylko państwo na bok (...) – parafrazował Babbitt ustawionego w roli arcykapłana utylitarysty Adama Smitha – i dajmy człowiekowi wolną rękę (...). Nie nadużyje on swojej wolności wiedziony zasadą oświeconego egoizmu”⁴¹. Tak oto w ramach nowożytnego sentymentalizmu umieszczone poza moralno-

⁴¹ Tenże, *Democracy and Leadership...*, s. 239.

ścią oraz otoczone opieką przyrodzone pasje stają się nieomylnymi drogowskazami ku szczęściu, zaś w oczach naukowego utylitarysty wady usposobienia, dawne deficyty moralne charakteru, czy po prostu grzech i występność podniesione zostają do rangi ekonomicznych cnót. Kontrowersja leseferyzm *versus* etatyzm traci tutaj swe zrytualizowane oblicze. Rozmywa się. Utylitarysta, oczekując by przywary, które potępia się na poziomie cech indywidualnego charakteru – zachłanność, chciwość, nieumiarkowanie – stały się publicznymi cnotami⁴², z pozoru postulował aksjomat powszechnej schizofrenii, ale w istocie wprzęgał jednostkę w tryby maszyny ekonomicznej, oferując pożyteczne z tego punktu widzenia ujście dla naturalnych instynktów. Sentymentalista czyniący zaspokajanie zmysłowej pożądliwości prawem człowieka (zabezpieczanym czasem przez aparat państwowego przymusu), głoszący powszechną sympatię i „braterstwo ludzkości”, jawi się tutaj jako nieunikniona konsekwencja i jedno z możliwych – obok doktryny „oświeconego egoizmu” – antidotów wychodzących na przeciw podstawowej trosce jednostki o ratowanie własnej skóry.

Naturalistyczna pseudoreligijność kulminuje się w humanitarnym wyobrażeniu, że afirmacja czystej ekspansji wyrażonej w swobodnym dążeniu do zaspokajania pożądliwości, żądzy wrażeń zmysłowych (*libido sentiendi*), żądzy wiedzy (*libido sciendi*), czy żądzy panowania (*libido dominandi*) przy jed-

⁴² Zob. Ch. Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W. W. Norton & Company, New York 1991, s. 13–17, 52–55; por. P. Cieślarek, *Pamięć kontra nostalgia – koncepcje przeszłości w krytyce kultury Christophera Lascha*, [w:] *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*, t. I, red. P. Biliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 39–49.

noczesnej sympatii do podobnych dążeń wszystkich pozostałych ludzi wystarczy, by stworzyć racjonalne ramy pokojowej koegzystencji, o stworzeniu i utrzymaniu wspólnoty politycznej realizującej dobro wspólne nie wspominając. Zdaniem Babbitta to humanitarne *credo* nie zdaje „egzaminu z rzeczywistości”, nie znajduje potwierdzenia w „faktach ludzkiego doświadczenia”. Wskazuje on, że braterska jedność „którą zwolennik Rousseau chciałby ustanowić pomiędzy ludźmi na bazie ekspansywnej emocji” wymaga „ucieczki wyobraźni od rzeczywistości tak ludzkiego, jak naturalnego porządku i jako taka istnieje jedynie w krainie snów”⁴³. Humanitarysta, budując swą utopię, próbuje ją uzasadnić przy użyciu racjonalistycznych, mechanicznych lub emocjonalnych środków i zakłada, że ludzie mogą się zjednoczyć, żyjąc ekspansywnie, i spotkać na poziomie swojego życia zwierzęco-naturalnego⁴⁴.

Dla przywoływanego wcześniej Zygmunta Freuda⁴⁵ sama kultura – ten „osobliwy proces” – jest dziełem Erosa, który dąży do libidalnego zjednoczenia jednostek, rodzin, plemion, ludów i narodów

43 I. Babbitt, *What I Believe...*, s. 242.

44 Tenże, *Democracy and Leadership...*, s. 260–261.

45 Pewne peryferyczne podobieństwa i centralne różnice zachodzące między niektórymi koncepcjami Babbitta i Freuda sugerują potencjalne pożytki z przeprowadzenia analizy porównawczej tych autorów. Metoda ta była przy tym rzadko wykorzystywana w pracach poświęconych Babbittowi. Tutaj ograniczono się zaledwie do szkicowego ujęcia tego zagadnienia. Sam Babbitt, rówieśnik Freuda, w swych pracach nieczęsto wzmiankuje austriackiego psychoanalityka (w kontekście zagadnień poruszanych w niniejszej pracy zob. zwłaszcza *Democracy and Leadership...*, s. 255–256), trudno jednak przypuszczać, by nie doceniał nośności freudyzmu. Ze współczesnych mu „modnych” filozofii Babbitt najczęściej atakuje koncepcje Henriego Bergsona i Benedetto Croce, zaś spośród „trzech mistrzów podejrzeń” – Marksa, Nietzschego i Freuda – ten drugi jest przez niego najczęściej przywoływany.

w ludzkość⁴⁶. Babbitt z kolei w swoim rozumieniu kultury odwołuje się do pojęcia „modelu”, „wzorca” podlegającego kreatywnemu naśladownictwu⁴⁷. Tak u Freuda, jak u Babbitta, kultura realizuje się kosztem życia impulsywnego jednostki. U tego pierwszego jednakowoż proces kulturalny rozgrywa się w całości w obrębie życia popędowego – zasadniczo życie samo w sobie jest wiązką popędów – na linii konfliktu między popędem erotycznym a popędem śmierci. Babbitt zaś u podstaw kultury sytuuje akt wolnej woli związany z porządkowaniem relacji między stałym i zmiennym elementem świadomości. Kultura – „w prawdziwym znaczeniu tego mocno nadużywanego słowa” – jest efektem świadomego procesu naśladownictwa, „impozycją formy i proporcji na ekspansywne impulsy jednostki”⁴⁸. Całkowita wolność i szczęście (tj. zaspokojenie dyspozycji libidalnych) są dla Freuda możliwe jedynie w myślanym przez niego stanie przedkulturowym, a zarazem niemożliwe tam do utrzymania ze względu na stale grożące jednostce niebezpieczeństwo utraty życia, czy to z ręki innej jednostki, czy wyrokiem sił nieokiełznanej przyrody⁴⁹. Warunkiem przetrwania jest częściowe wyrzeczenie się zaspokojenia popędowego na rzecz stworzenia wspólnoty, która sama w sobie okazuje się być dziełem popędu erotycznego operującego na wyższym niż tylko jednostkowy poziomie. Babbitt nie prowadził podobnych spekulacji na temat przejścia od hipotetycznego „stanu natury” do „stanu kultury”. Odrzucał również myśl o kulturze jako wykwiecie mającym swe źródło w napię-

46 S. Freud, *Kultura jako źródło...*, s. 70.

47 I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism...*, s. 64.

48 Tamże.

49 S. Freud, *Kultura jako źródło...*, s. 42; tenże, *Przyszłość pewnego złudzenia...*, s. 100.

ciach między przeciwstawnymi popędami. Rozumiał ją nie jako przejaw życia ekspansywnego czy instynktu społecznego, lecz jako pochodną „trudnego i dyscyplinującego” wewnętrznego wysiłku koncentracji, w ramach którego moderowanie impulsów nie polega na znoszeniu jednych przez drugie, ale na woliwnym akcie zawieszenia natychmiastowej realizacji narzucającego się w danej chwili impulsu⁵⁰. W tym właśnie momencie kontroli i powściągu widział istotnie ludzki akt wolności i źródło jednostkowego szczęścia. Stanu, który istnieje niezależnie od ewentualnego bólu wywołanego ograniczeniem rozkoszy⁵¹, a który znajduje przełożenie na szczęście całej wspólnoty. Dla Babbitta być człowiekiem znaczy tyle, co „ogłądać się na rozsądny wzorzec i naśladować go”⁵². Kultura stanowi rezultat tego procesu naśladownictwa, w ramach którego wzorzec staje się czytelny za pośrednictwem symboli dostarczanych wyobraźni przez daną dyscyplinę. Zdaniem Babbitta tylko tak pojęty proces kulturowy może prowadzić do tworzenia wspólnoty: „Coś jednak może być na rzeczy w tradycyjnym przekonaniu, że aby się zjednoczyć, ludzie muszą dostać się pod jarzmo wspólnej dyscypliny”⁵³.

Zarówno libertariańskie wyobrażenie o spontanicznym racjonalizowaniu się stosunków międzyludzkich i trwaniu pokojowej kooperacji po ograniczeniu roli lub usunięciu państwowych instytucji, jak i wiara lewicowego agitatora w to, że

człowiek pozbawiony tradycyjnych (czyli sztucznych) ograniczeń temperujących jego naturalne impulsy zapala instynktowną miłością do całej ludzkości (przy uprzednim rzecz jasna przemodelowaniu fałszującej świadomości struktury społecznej), byłyby zdaniem Babbitta wynikiem jednej i tej samej konfuzji. Postulat ładu politycznego budowanego w oparciu o perwersję rozumu (np. racjonalnie uzasadniane aksjomaty etyczne), perwersji maszynowego zarządzania (np. rozrost biurokracji), czy wreszcie na gruncie idyllicznej wyobraźni sentymentalnej (wolność, równość, braterstwo) jest nie do zaakceptowania dlatego, że po prostu nie może sprawdzić się w praktyce, jest życzeniem, które może spełnić się tylko w „krajnie chimer”. „Wraz z postępującym obumieraniem tradycyjnych standardów – pisał – niezdolność humanitarystów to zapewnienia jakiegoś adekwatnego substytutu staje się coraz lepiej dostrzegalna. [...] Tak racjonalista, jak sentymentalista, są w tej materii bankrutami”⁵⁴. W obrębie opisywanych tu sposobów myślenia popełnia się swego rodzaju błąd atrybucji skutków. Oczekuje się rezultatów, których nie może dostarczyć żadna doktryna negująca „wojnę domową w jaskini”, operująca jedynie ekspansywnym, „centryfugalnym” pojęciem wolności. Sprawiedliwa wspólnota polityczna, ład oraz cywilizacja są dla Babbitta funkcją wewnętrznego uporządkowania jednostek, funkcją charakteru. Ład polityczny i cywilizacja są ciągłym aktem woli, który wchodzi w nawyk⁵⁵, nie rodzą się spontanicznie wyrokiem niewidzialnej ręki rynku ani erotyczną mocą libidinalnego zespolenia. W tym sensie zachowania przypisywane

50 Por. P. E. More, *Definitions of Dualism*, [w:] tegoż, *The Drift of Romanticism. Shelburne Essays Eighth Series*, Houghton Mifflin Company, Boston 1913, s. 247–248, 274.

51 Por. tenże, *Justice*, [w:] tegoż, *Aristocracy and Justice. Shelburne Essays Ninth Series*, Houghton Mifflin Company, Boston 1915, s. 113.

52 I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism...*, s. 64.

53 I. Babbitt, *The Masters of Modern...*, s. 28.

54 I. Babbitt, *Democracy and Leadership...*, s. 261.

55 Tamże, s. 254–255.

przez tej czy innej marki naturalistów działaniu „oświeconego egoizmu” czy „naturalnej dobroci” są w istocie odtwarzaniem nawyków moralnych pozostałych po konwencjach wzniesionych na innym niż naturalistyczny fundament. Działanie etyczne człowieka nie jest tym, które tłumaczy się jako behawioralna pochodna mechanizmów rynkowych ani tym, które ma na myśli Rousseau, gdy mówi o słuszności „pierwszych ruchów natury”⁵⁶. Postępowanie moralne jest tu nawykiem wynikającym z pokornego poddania się standardom umieszczonym poza domeną „prawa naturalnego rzeczowego” (*law for thing*), w dziedzinie „prawa naturalnego ludzkiego” (*law for man*)⁵⁷, na gruncie niedostępnym dla zwykłego *ego* człowieka. „Problem ten – pisze Babbitt – jest obecnie trudno dostrzegalny, ponieważ nawyki moralne epoki, która miała jasno zdefiniowane doktrynę i dyscyplinę trwają jeszcze przez jakiś czas, choć sama doktryna popadła w zapomnienie”⁵⁸.

To, jak projektowany ład polityczny sprawdzi się w praktyce, jest zatem uzależnione od istniejącego uprzednio wewnętrznego ładu moralnego żyjących w danym miejscu i czasie ludzi. Babbittowska wolność koncentryczna jest związana z pracą wewnętrzną, w wyniku której osiąga człowiek – na tyle, na ile to dla niego możliwe – moralną niezależność i kontrolę nad życiem impulsywnym. Zdaniem Babbitta i More’a obszarem tej pracy jest sprawiedliwe porządkowanie relacji między impulsami a wolą, wyobraźnią i rozumem. Szczęście

nie realizuje się w układzie pożądanie-obiekt, lecz jest „wewnętrznym stanem duszy” osiąganym, gdy pod kierownictwem „prawej” woli „rozum doradza, a pożądanie są posłuszne”⁵⁹. Języckiem u wagi pozostaje jednak wyobraźnia, która dostarcza rozumowi – pełniącemu tu funkcję instancji pomocniczej⁶⁰ – treści, na których może wykonywać swe prerogatywy. Wyobraźnia „dąży do ustanowienia jedności”, ta jedność musi następnie zostać przetestowana przez rozum analityczny, który jest narzędziem „dyskryminacji”, różnicowania⁶¹. W przypadku wyobraźni obiektywnej oferującej symbole opisujące świat przyrodniczy, rozum testuje przy użyciu danych dostarczanych przez ludzki aparat sensoryczny zaopatrzone ewentualnie we właściwe nauce nowożytnej ekstensje. Wyobraźnia subiektywna oferuje mniej lub bardziej adekwatny opis natury ludzkiej, który musi zostać przetestowany przy użyciu danych będących zapisem życia wewnętrznego i jego ekspresji w świecie zewnętrznym. Czerpać je można tak z osobistego wglądu, jak sięgając do depozytu tradycji. Adekwatność wyobraźni potwierdza się w doświadczeniu indywidualnym i zbiorowym. W tym aspekcie nauka nowożytna może pochwalić się niemałymi sukcesami, zaś pasożytna na niej pseudoreligia humanitaryzmu, tak w wersji naukowo-utylitarnej, jak sentymentalnej, w miejsce obiecywanych utopii przyniosła owoc w postaci niezdolności do zapobieżenia dwóm wojnom światowym. Sukces nauki nowożytnej i porażkę humanitaryzmu należy rozumieć w tym sensie, że ta pierwsza, dostarczywszy adekwatnego opisu zjawisk natury fizycznej, wywiązuje się ze swej

56 J. J. Rousseau, *Emile, or On Education*, przeł. A. Bloom, Basic Books, New York 1979, s. 92.

57 Sformułowania te zaczerpnął Babbitt z wiersza Ralpa Waldo Emersona pt. *Ode, Inscribed to William H. Channing*.

58 I. Babbitt, *Two types of Humanitarians...*, s. 62–63.

59 P. E. More, *Justice...*, s. 116.

60 I. Babbitt, *Democracy and Leadership...*, s. 252.

61 Tenże, *What I Believe...*, s. 242.

obietnicy coraz doskonalszego panowania nad przyrodą, humanitaryzm zaś, chybiwszy w swej ocenie natury ludzkiej, wyprodukował chociażby niebezpieczne złudzenie zbawienia ludzkości przy pomocy technologii. „Oto przed nami skutki materialnego sukcesu i duchowej klęski ruchu nowożytnego. – pisał Babbitt w 1924 roku – [...] Perspektywy byłyby może weselsze, gdyby pojawiły się jakieś oznaki, że człowiek Zachodu na poważnie stara się nadrobić swoje braki po stronie mądrości. Przeciwnie, sięga niemal automatycznie po więcej i więcej wcióż siły. Jeśli uda mu się uwolnić pokłady energii zamknięte w atomie – a to właśnie zdaje się być najświeższą ambicją naszych fizyków – jego ostatnim wyczynem może być zdmuchnięcie samego siebie z powierzchni planety”⁶².

Zatem, projektując ład polityczny realizujący ideę wolności, pytać musimy o treści wypełniające wyobraźnię ludzi z tejże wolności mających korzystać. Spoglądając zaś ku przeszłości, w poszukiwaniu rozwiązań, które skutecznie realizowały miłe libertarianom postulaty wolności gospodarczej, wchodzimy w obszar swoistej komparatystyki. W ramach takich porównawczych studiów nad wyobraźnią, obierając za kontekst chociażby wizję „Europy tysiąca Lichtensteinów”, moglibyśmy postawić następujący problem badawczy: czy różnice między człowiekiem średniowiecza a współczesnym Europejczykiem nie wykraczają poza kontekst zewnętrznych uwarunkowań instytucjonalnych?

Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. [...] A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek

[we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach.⁶³

Człowiek dobry i pobożny najpierw we wnętrzu porządkuje zajęcia, których na zewnątrz sam dokonać musi. To nie one jego pociągają w stronę tego, czego pragnie uwikłana w wady skłonność, lecz on je nagina do osądu poprawnego rozumu. Któż się podjął poważniejszej walki, jeżeli nie ten, kto usiłuje nad samym sobą odnieść zwycięstwo?⁶⁴

W myśl humanistycznej doktryny Babbitta dyskusja o ładzie politycznym sprowadza się do sporu o wizję natury ludzkiej, a tu decydujące znaczenie mają symbole zawiadujące wyobraźnią jednostek. Z tej perspektywy wyobraźnię zaopatrzoną w poglądy na człowieka konstruowane w oparciu o rozmaicie popularyzowane maksymy pouczające o „nieomyślności wrodzonych pasji” czy „programie zasady rozkoszy” dzieli przepaść od tej, która dysponuje symbolami dualizmu znajdującymi oparcie w intuicjach moralnych pobrzmiewających chociażby w dwóch przytoczonych powyżej cytatach. Człowiek uwikłany w „wojnę domową w jaskini” jest pierwszą rzeczywistością, z którą zmierzyć się musi teoria polityczna.

Bibliografia

Augustyn św., *Wyznania*, przeł. Z. Ku-biak, ZNAK, Kraków 2009.

Babbitt I., *Literature and the American College. Essays in Defense of the Huma-*

63 Rz 7, 19–23 BT.

64 T. a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. J. Ożóg SJ, WAM, Kraków 2015, rozdz. 3, 17–19, s. 31.

62 Tenże, *Democracy and Leadership...*, s. 167.

- ities, Houghton Mifflin Company, Boston 1908.
- Babbitt I., *The Masters of Modern French Criticism*, Houghton Mifflin Company, Boston 1912.
- Babbitt I., *Rousseau and Romanticism*, Houghton Mifflin Company, Boston 1919.
- Babbitt I., *Democracy and Leadership*, Liberty Fund, Indianapolis 1979 (pierwsze wyd. Houghton Mifflin Company, Boston 1924).
- Babbitt I., *Experience and Dogma*, „The Saturday Review of Literature”, vol. 7, nr 15 (1 listopada 1930), s. 287.
- Babbitt I., *Spanish Character and Other Essays*, Houghton Mifflin Company, Boston 1940.
- Bartyzel J., *Humanizm*, [w:] *Encyklopedia białych plam*, t. VIII, red. Artur Winiarczyk i.in., Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 96–120.
- Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań 2003.
- Brennan S C., Yarbrough S. R., *Irving Babbitt*, Twayne Publishers, Boston 1987.
- Chinese Hermeneutics in Historical Perspective. Interpretation and Historical Change*, red. Ching-I Tu, Transaction Publishers, New Brunswick 2005.
- Cieślarek P., *Pamięć kontra nostalgia – koncepcje przeszłości w krytyce kultury Christophera Lascha*, [w:] *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Studia i szkice kulturoznawcze*, t. I, red. P. Bieliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Dewey J., *Ethical Principles Underlying Education*, [w:] tegoż, *John Dewey. The Early Works, 1882–1898*, t. V, Southern Illinois University Press, Carbondale 1972, s. 54–83.
- Diderot D., *Le Supplément au voyage de Bougainville, ou dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, [w:] *Oeuvres de Denis Diderot. Philosophie*, t. II, J. L. J. Brière, Libraire, Paris 1821, s. 351–421.
- Eliot T. S., *Religion without Humanism*, [w:] *Humanism and America. Essays on the Outlook of Modern Civilisation*, red. N. Foerster, Farrar and Rinehart, New York 1930, s. 105–112.
- Eliot T. S., *The Humanism of Irving Babbitt*, [w:] tegoż, *Selected Essays. New Edition*, Harcourt, Brace & World, New York 1964, s. 419–428.
- Eliot T. S., *Second Thoughts about Humanism*, [w:] tegoż, *Selected Essays. New Edition*, Harcourt, Brace & World, New York 1964, s. 429–438.
- Eliot T. S., *The Letters of T. S. Eliot*, t. IV (1928–1929), red. V. Eliot, J. Haffenden, Yale University Press, New Haven 2013.
- Eliot T. S., *The Letters of T. S. Eliot*, t. V (1930–1931), red. V. Eliot, J. Haffenden, Faber & Faber, London 2014 [wydanie elektroniczne].
- Elliott G. R., *Irving Babbitt as I Knew Him*, „The American Review”, vol. 8, nr 1 (listopad 1936), s. 36–60.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, red. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995.
- Humanism and America. Essays on the Outlook of Modern Civilisation*, red. N. Foerster, Farrar and Rinehart, New York 1930.

- Irving Babbitt: Man and Teacher*, red. F. Manchester, O. Shepard, Greenwood Press, New York 1969.
- Irving Babbitt's Influence in China. Four Perspectives*, „Humanitas”, vol. 17, nr 1–2 (2004), s. 5–82.
- Kempis T. A., *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. J. Ożóg SJ, WAM, Kraków 2015.
- Kirk R., *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Henry Regnery Company, Chicago 1960.
- Lasch Ch., *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W. W. Norton & Company, New York 1991.
- Laski H. J., *The American Democracy. A Commentary and An Interpretation*, Viking Press, New York 1948.
- Lippmann W., *Humanism as Dogma*, „The Saturday Review of Literature”, vol. 6, nr 34 (15 marca 1930), s. 817–819.
- Literary Societies of Republican China*, red. K. A. Denton, M. Hockx, Lexington Books, Lanham 2008.
- More P. E., *Definitions of Dualism*, [w:] tegoż, *The Drift of Romanticism. Shelburne Essays Eighth Series*, Houghton Mifflin Company, Boston 1913, s. 245–302.
- More P. E., *Justice*, [w:] tegoż, *Aristocracy and Justice. Shelburne Essays Ninth Series*, Houghton Mifflin Company, Boston 1915, s. 101–123.
- Nevin T. R., *Irving Babbitt. An Intellectual Study*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1984.
- Rousseau J. J., *Drugi list do Malesherbesa*, [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim; Przedmowa do „Narcyza”; List o widowiskach; List o opatrności; Listy moralne; List do arcybiskupa de Beaumont; Listy do Malesherbesa*, przeł. B. Baczeko i in., PWN, Warszawa 1966.
- Rousseau J. J., *Emile, or On Education*, przeł. A. Bloom, Basic Books, New York 1979.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Shorey P., recenzja *Literature and the American College*, „The Nation”, vol. 86, nr 2235 (30 kwietnia 1908), s. 403–404.
- Suchodolski B., *Studia nad humanizmem współczesnym. Irving Babbitt*, Instytut Literacki, Warszawa 1936.
- The Critique of Humanism. A Symposium*, red. C. H. Grattan, Brewer and Warren, New York 1930.
- Warren A., *The ‘New Humanism’ Twenty Years After*, „Modern Age”, vol. 3, nr 1, s. 81–87.