KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 2, 2015
PL ISSN 1230-4050

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ
(Gliwice)

JOSIAH ROYCE: OD IDEALISTYCZNEGO PANTEIZMU DO IDEALISTYCZNEGO PERSONALIZMU

Josiah Royce należy, obok kilku pragmatystów, do ścisłej czołówki amerykańskich „klasycznych" (jak lubią ich nazywać sami Amerykanie) filozofów. W Polsce jest jednak prawie całkiem nieznany i nietłumaczony, co może nieco dziwić, jeśli zważyć, że Royce, podobnie jak i znaczna część amerykańskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku, pozostawał pod silnym wpływem filozofii niemieckiej, ta zaś była w Polsce zawsze bardzo chętnie i uważnie czytana i interpretowana. Ponadto niektóre dzieła Royce'a , a zwłaszcza jego traktat z filozofii moralnej *The Philosophy of Loyalty* (1908), wyrażają bliskie polskiej kulturze szlachecko-romantyczne ideały wierności i lojalności wobec *sprawy*, wyrosłej na wspólnotowym gruncie i zakorzenionej w Transcendencji.

W artykule tym zamierzam przedstawić interesującą ewolucję od idealistycznego panteizmu do teistycznego personalizmu, jaką przeszła filozofia Josiaha Royce'a. Dodatkową komplikacją jest fakt, że sam Royce nigdy nie używał wobec swojej późnej filozofii tego pojęcia, nazywając ją czasem rodzajem etycznego indywidualizmu, niektórzy zaś interpretatorzy – idealizmem osobowym. Dwaj badacze twórczości Royce'a, Dwayne A. Tunstall i Randall Auxier[1], zwrócili ostatnio uwagę, że późny idealizm autora *The Philosophy of Loyalty* jest w istocie personalizmem i tak też powinien być określany; tezę swoją szczegó-

[1] D. A. Tunstall, *Yes, But Not Quite. Encountering Josiah Royce's Ethico-Religious Insight*, New York 2009; R. E. Auxier, *Time, Will, and Purpose. Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce*, Chicago 2013.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

łowo uzasadnili w dwóch oddzielnych książkach. Tunstall tłumaczy ponadto, dlaczego Royce sam nie zdecydował się na używanie wobec swojej filozofii tego pojęcia. Pierwszym powodem było głęboka identyfikacja Royce'a z neokantyzmem w stylu Lotzego. Po drugie, „personalizm jako zwarty system filozoficzny nie istniał przez większość kariery Royce'a"[2] i pojawił się na dobre w 1908 roku za sprawą Bordena Parkera Bowne'a.

1. W OKOWACH PANTEISTYCZNEGO IMPERSONALIZMU

W 1867 roku zaczynają w Stanach Zjednoczonych formalnie działać tzw. hegliści z St. Louis, siedem lat później powstaje Klub Kantowski. Kształtują się rozmaite nurty wywodzące się z niemieckiego idealizmu, a wśród nich „idealizm osobowy". Określenie to użyte za Georgem Holmesem Howisonem przez Fredericka Coplestona wobec takich myślicieli, jak Josiah Royce, wspomniany Howison i Borden Parker Bowne ma oczywiście podkreślać szczególne znaczenie, jakie w ich systemach odgrywa osoba[3]. Jednak w odniesieniu do filozofii tego ostatniego przyjęło się stosować nazwę „personalizm", wprowadzoną zresztą przez samego Bowne'a w tytule jego dzieła (*Personalism* 1908), a później wykorzystywaną przez personalistów ze szkoły bostońskiej (m.in. Edgar Sheffield Brightman) i szkoły kalifornijskiej (m.in. Ralph Tyler Flewelling).

Zdziwienie może budzić umieszczenie przez Coplestona pod jednym szyldem dwóch oponentów: Howisona i Royce'a, uczestników słynnej w filozofii amerykańskiej debaty *Conception of God* przeprowadzonej na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley (1895) i nazwanej przez „New York Times" „bitwą gigantów"[4]. Howison, odchodząc od „panteistycznej" interpretacji Hegla i głosząc idealizm osobowy, uważał się jednak w dalszym ciągu za heglistę.

> Hegel jest dla niego obrońcą pojęcia osób indywidualnych. W 1885 roku przed słuchaczami [na uniwersytecie] w Berkeley nadal utrzymywał, że Hegel nie był panteistą[5].

---

[2] D. A. Tunstall, dz. cyt., przypis 4, s. 153.

[3] Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8, Warszawa 1989, s. 272 i n.

[4] G. R. Aldin, *Late Royce: An Interpretative Formulation*, s. 2, w: http://www.roycesociety.org/Meetings/2007-Harvard/Aldin.pdf

[5] J. McLachlan, *George Holmes Howison: The Conception of God Debate and the Beginnings of Personal Idealism*, "Personalist Forum" 11.1 (Spring 1995), s. 5, cyt za: D. A. Tunstall, dz. cyt., New York 2009, s. 13–14.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Zarzut panteizmu był w ustach wyznawcy osobowego idealizmu jednym z najcięższych oskarżeń. W uniwersyteckiej debacie o Bogu Howison określił Royce'a właśnie mianem panteisty. Już nieco wcześniej, w liście do jednego z założycieli Klubu Kantowskiego, H. S. Harrisa, Howison mówił o systemie Royce'a jako o „beznadziejnym panteizmie", stwierdzając dalej, że:

> Royce nie ma właściwego szacunku dla ludzkiej natury, oraz że zdaniem Royce'a jedyną prawdziwą nieskończoną jaźnią jest jaźń transcendentna[6].

Opór Howisona wywołał zwłaszcza Royce'a dowód na istnienie Boga, prowadzący do „panteistycznych" konsekwencji. Royce nazwał swój dowód dowodem z niewiedzy (w innej, wcześniejszej wersji – dowodem z możliwości błędu[7]). Opiera się on na znanemu każdemu człowiekowi poczuciu niepełności i ograniczeniu własnego, indywidualnego doświadczenia. Próbą wyeliminowania tej fragmentaryczności ludzkiego bezpośredniego poznania jest poznanie pośrednie, czyli nauka, która usiłuje przezwyciężyć przypadkowość i zmienność empirii. Jednak, jak zauważa Royce, „ten idealny świat [nauka] nie jest światem arbitralnym. Jest połączony z naszym rzeczywistym doświadczeniem poprzez fakt, że jego koncepcje stanowią możliwie najdokładniejsze przedstawienia systemów możliwego doświadczenia"[8]. Innym dążeniem do przezwyciężenia niewiedzy jest poleganie na wiedzy innych, czyli społeczności. Nasza wiedza istnieje zawsze w relacji do wiedzy otaczających mnie osób, zawsze odnosi się i naśladuje wiedzę zastaną. W argumencie z niewiedzy zawarty jest wcześniejszy argument z moż-

---

[6] J. McLachlan, *George Holmes Howison: "The City of God" and Personal Idealism*, "Journal of Speculative Philosophy" 2006, Vol. 20, No. 3, s. 228.

[7] Niektórzy autorzy utrzymują, że są to dwa różne dowody. Dowód z możliwości błędu sformułowany został w 1885 roku w książce *Religious Aspect of Philosophy*. Royce twierdzi tu, że błąd – jak wynika z doświadczenia – jest częścią empirycznej rzeczywistości. Aby jednak zrozumieć, jak błąd jest możliwy, należy założyć istnienie niedającej się zrelatywizować prawdy, wobec której każdy błędny sąd musi być oceniany. Zatem warunkiem zaistnienia błędu jest istnienie Absolutu. Gary L. Cesarz (*A World of Difference: The Royce-Howison Debate on the Conception of God*, "Personalist Forum" 15.1 Spring 1999), a za nim Dwayne A. Tunstall dz. cyt., uważają, że w odróżnieniu od późniejszego dowodu z niewiedzy, który ma za przedmiot egzystencjalnie pojęte doświadczenie niekompletności ludzkiego poznania, dowód z możliwości błędu wychodzi od „epistemicznie niezaprzeczalnej realności błędu" (D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 19).

[8] J. Royce, *The Conception of God. Address by Professor Royce*, w: *Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, New York 1897, ed. G. H. Howison, s. 27.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

liwości błędu. Błąd jako realnie istniejące i dające się stwierdzić zjawisko jest możliwy ponieważ stanowi odstępstwo od istniejącej realnie Prawdy. Royce pojmuje Prawdę jako byt, a ściślej – jako Boga. Podobnie nasza niewiedza i dążenie do osiągnięcia możliwie całościowej wiedzy da się realizować wyłącznie dzięki temu, że przynależy do obszaru Absolutnego Doświadczenia, to jest tego doświadczenia, w którym zawiera się zarówno obecne i realne w danej chwili dla nas doświadczenie (z którego wywodzi się każda wiedza), jak i doświadczenie, które choć w danej chwili pozostaje poza naszym zasięgiem poznawczym, jednak jest możliwe. Rozumowanie to prowadzi do istotnego wniosku. Royce twierdzi mianowicie, że:

> [...] każda skończona niepełność i każde zmaganie okazują się częścią całości, w której fragmenty znajdują swoje prawdziwe miejsce, idee – realizację, dążenie – spełnienie, a nasze całe życie – swoją prawdę, czyli wieczny odpoczynek, a zatem pokój, który wykracza poza burze życiowego bólu i niepokoju. Albowiem ból ten i niepokój są wcieleniem niepełnego doświadczenia i skończonej wiedzy[9].

Innymi słowy, jesteśmy częściami większej całości, którą jest Bóg, i bez której nie potrafimy istnieć jako samodzielne byty, z niezależnymi uczuciami i niezależnym poznaniem. Howison wyraża to jeszcze mocniej. Jego zdaniem, Royce'a pojęcie osoby ludzkiej zostaje utożsamione z Bogiem, co całkowicie pozbawia człowieka jakiejkolwiek wolności. Jeśli Bóg jest jedynym realnym podmiotem, co począć z ludzką niezależnością etyczną, odpowiedzialnością i obowiązkiem?[10] Howison dowodzi ponadto, że jeśli – jak tego chce Royce – ludzie mają mieć tę samą naturę, co Bóg, wtedy okazuje się, że każdy jest bogiem (politeizm) i w konsekwencji – Boga nie ma (ateizm)[11]. Tymczasem „dla Howisona rzeczywistość musi być nieredukowalnie pluralistyczna [...]. Howison twierdzi, że gdyby nie byłoby ludzkich osób, Bóg nie byłby osobowym Bogiem i dlatego nie byłby bogiem w ogóle"[12]. Całość zarzutów Howisona pod adresem Royce'a da się zatem sprowadzić do oskarżenia o panteizm i impersonalizm.

---

[9] Tamże, s. 47.

[10] G. H. Howison, *The Conception of God. Comments by Professor Howison* [w:] *Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, New York 1897, ed. G. H. Howison, s. 99.

[11] Zob. I. K. Skrupskelis, *The Royce-Howison Debate*, „Transanctions of the Charles. S. Peirce Society" 1994, Vol. XXX, No. 4, s. 796.

[12] Tamże, s. 797.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W podobnym duchu interpretowany był Royce przez pragmatystów i filozofów analitycznych. W swoim *Pragmatyzmie* William James wymieniał Royce'a w jednym szeregu z Bradleyem i Greenem jako bezlitosnych dla ludzkiej jednostkowości panteistów i monistów[13], w *Filozofii wszechświata* zaś dowodził, że Royce oraz inni podobni mu idealiści (zwłaszcza Bradley) ogarnięci są prawdziwą racjonalistyczno-antypluralistyczną obsesją konstruowania pomiędzy pojedynczymi bytami skomplikowanych sieci wzajemnych zależności i relacji, w celu połączenia ich w logicznie konieczną Jedność[14]. Bardziej wyważoną opinię o autorze *The Philosophy of Loyalty* miał John Dewey. Wyrażał się z uznaniem o jego koncepcji wspólnoty i komunikacji, podkreślał oryginalność jego myśli na tle całej tradycji idealistycznej. Jednak to właśnie tę tradycję uznał ostatecznie za przyczynę wszystkich domniemanych filozoficznych porażek Royce'a:

> [...] idealistyczna tradycja, od której Royce zaczął swoje dzieło ciągle go krępowała i stawała na przeszkodzie pełnego rozwoju jego wrodzonej genialności[15].

Jest paradoksem, że jeden z największych osobistych przyjaciół Royce'a, choć jego filozoficzny adwersarz – William James – przyczynił się do ugruntowania opinii o nim jako o bezrefleksyjnym naśladowcy Hegla. Jak pisze John Kaag, Royce stał się ofiarą sporu pomiędzy z jednej strony dezawuującymi Hegla i heglizm pragmatystami i filozofami analitycznymi (B. Russell, G. E. Moore) a idealistami (Bradley, Bosanquet) z drugiej strony. Kaag pisze:

> Chociaż poglądy Royce'a różniły się znacząco od poglądów innych ówczesnych idealistów – co jasno pokazał spór Royce'a z Bradleyem dotyczący [dzieła Royce'a] *World and the Individual* (1902) – został on zaszufladkowany jako „heglista", razem

---

[13] Zob. W. James, *Pragmatyzm*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998, s. 50, 57 i 125.

[14] Zob. W. James, *Filozofia wszechświata*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 31–35.

[15] F. M. Oppenheim, *Dewey on Royce: a Recently Discovered MS, and a Response*, „Transanctions of the Charles S. Peirce Society", Spring 2001, Vol. XXXI, No.2, s. 214. Słowa te znalazły się w rękopisie Deweya z roku 1930 pt. *The World of Appreciation, the World of Description* opublikowanym przez wybitnego badacza twórczości Royce'a Franka M. Oppenheima. W komentarzu do zacytowanego fragmentu z tekstu Deweya Oppenheim pisze z przekąsem: „Czyż nie byłby to przypadek kotła, który przyganiał garnkowi? Albowiem współczesne badania w coraz większym stopniu ujawniają, że bystrość myśli Deweya w latach 20., 30. i 40. ożywiał *Geist* heglowskiego idealizmu. Zapewne Dewey nie chciał tu zasugerować, że jego własna «wrodzona genialność» była krępowana przez pęta heglizmu" (F. M. Oppenheim, dz. cyt.,s. 217).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z brytyjskimi idealistami i dowodzonymi przez Williama Torreya Harrisa heglistami z St. Louis[16].

Ralph Barton Perry w swojej słynnej monografii o życiu i twórczości Williama Jamesa (1938) „szydził z Royce'a za importowanie filozofii «od wytwórców mody z kontynentalnej Europy». Rezultatem była, twierdził Perry, filozofia «racjonalistyczna i *a priori*» oraz filozof, który komplikował to, co proste"[17]. Trzeba jednak podkreślić, że wszystkie te interpretacje, a przede wszystkim uwagi poczynione przez Howisona, mają mocne podstawy we wczesnych dziełach Royce'a, zwłaszcza w *The Religious Aspect of Philosophy* (1885). Z tego tomu pochodzi wspomniany dowód na istnienie Boga z możliwości błędu, a także takie oto dobitne stwierdzenie:

> Ty i ja, sąsiedzie, nie mamy w tym świecie żadnych praw jako jednostki. Jesteśmy instrumentami. [...] I musimy być gotowi poświęcić się dla Całości[18].

Ignas K. Skrupskelis cytuje z kolei fragment z niefilozoficznego, wczesnego dzieła Royce'a o Kalifornii. Royce przedstawia tu sytuację panującą w Kalifornii po odkryciu złota jako:

> [...] walkę społeczeństwa o narzucenie nieobliczalnym i ślepym jednostkom prawdziwie godnych i majestatycznych wymagań, a jednocześnie walkę pojedynczego człowieka, by – niczym głupiec – uciec przed moralnymi zobowiązaniami wobec społeczeństwa. Jest to stara walka i stare społeczeństwa nie uchylają się przed nią. Albowiem każdy człowiek bez wyjątku rodzi się z iluzją, że porządek moralny jest jego własnością[19].

Skrupskelis słusznie zauważa, iż są to prawdopodobnie najbardziej antyindywidualistyczne w swej wymowie słowa Royce'a we wczesnym okresie jego twórczości. I dodaje, że po debacie w Berkeley zapewne by ich nie powtórzył[20].

2. ODKRYWANIE OSOBY

Ostatnie interpretacje filozofii Royce'a pokazują nie tylko jej oryginalność, jak tego chciał już Dewey. Odchodzą one od utożsamiania

---

[16] J. Kaag, *American Interpretations of Hegel: Josiah Royce's Philosophy of Loyalty*, "History of Philosophy Quarterly" 2009, vol. 26, nr 1, s. 85.

[17] W. Conser Jr., *The Reassessment of Josiah Royce*, „American Studies" 1986, vol. 27, no. 2, s. 54–55.

[18] J. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, Boston 1885, s. 215–216.

[19] J. Royce, *California from the Conquest in 1846 to the Second Vigilance Committee in San Francisco*, Boston 1876, s. 273, cyt. za: I. K. Skrupskelis, dz. cyt., s. 800.

[20] Zob. I. K. Skrupskelis, dz. cyt., s. 800–801.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

idealizmu Royce'a z aprioryzmem i racjonalizmem, z deterministycznym panteizmem i impersonalizmem. Oznaką tego może być wspomniane określenie przez Coplestona filozofii Royce'a jako „idealizmu osobowego" przy jednoczesnym zastosowaniu tego samego terminu wobec poglądów jego oponenta, Howisona. Faktem jest, że debata z 1895 roku odmieniła Royce'a i dała mocny impuls do stworzenia przez niego metafizyki wspólnoty[21]. Ignas K. Skrupskelis twierdzi, że „w dyskusji tej Royce dojrzał jako filozof"[22]. William H. Werkmeister widzi w debacie główną przyczynę powstania dzieł, takich jak *Supplementary Essay* (zawarty w *The Conception of God* i będący bezpośrednią odpowiedzią udzieloną Howisonowi), *World and The Individual* czy *The Philosophy of Loyalty*. W pracach tych Royce „rozpoczyna linię argumentacji, która ostatecznie prowadzi w *The Problem of Christianity* do sformułowania filozofii życia, która pod wieloma względami uderzająco podobna jest do filozofii Howisona"[23].

Dwayne A. Tunstall dowodzi, że natychmiast po ataku Howisona

> Royce usiłował przeformułować swój idealizm tak, aby zachować nieredukowalną indywidualność ludzkich osób, przy jednoczesnym podkreśleniu ich zależności od jakiegoś absolutnego doświadczenia[24].

Niemal identycznie widzi konsekwencje starcia Royce-Howison Randall E. Auxier, który nazywa wynik całej debaty „rodzajem Waterloo dla Royce'a"[25]. Zarówno Tunstall, jak i Auxier wprowadzają ponadto kategorię, niestosowaną dotąd w badaniach nad twórczością autora *The Philosophy of Loyalty* – personalizm. Można zadać pytanie: jak jest możliwe przypisywanie myślicielowi posądzanemu (zasadnie!) o panteizm i impersonalizm, głoszenie kultu osoby, charakterystycznego dla personalizmów? Zanim kwestia ta będzie mogła być szczegółowo podjęta, należy przyjrzeć się bezpośredniej odpowiedzi Royce'a na zarzuty Howisona, zawartej w *Supplementary Essay*, a następnie słów kilka powiedzieć o kwestii indywidualizmu poruszonej we wspomnianej już, wcześniejszej pracy *Religious Aspect of Philosophy*. W obu

---

[21] Zob. D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 11.

[22] I. K. Skrupskelis, dz. cyt., s. 800.

[23] W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, New York 1949, s. 134. Werkmeister ma tu na myśli przede wszystkim Royce'a koncepcję Umiłowanej Wspólnoty i Howisona Wieczną Republikę.

[24] Zob. D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 30.

[25] R. E. Auxier, dz. cyt., s. 45.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tych tekstach będzie można prześledzić wyłanianie się tego, co Auxier i Tunstall zdecydowali się nazwać personalizmem.

2.1. *SUPPLEMETARY ESSAY*: W POSZUKIWANIU *PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS*

Na wstępie swego *Supplementary Essay* Royce określa cały problem, który stał się udziałem dyskutantów w panelu *Conception of God*, kontrowersją pomiędzy monistycznym idealizmem a etycznym indywidualizmem i podkreśla, że jego zamiarem jest pogodzenie tych dwóch, wydawałoby się sprzecznych, stanowisk filozoficznych. Royce dowodzi, że fenomen jednostkowości został jak dotąd słabo zbadany, ponieważ istnienie i ważność jednostki wydają się wręcz oczywiste. Podręczniki logiki roztrząsają szczegółowo kwestie ogólnych pojęć, klas, zaniedbując – jako niemal trywialną – problematykę jednostkowości. Podobnie metafizyka, która mierzy się z uniwersalnymi zasadami, z Rzeczywistością, z Nieskończonością i Skończonością, z Prawem i Przyczyną, z Wiedzą i Iluzją, jednostkę traktując jako coś, co tkwi niejako immanentnie we wszelkich założeniach[26]. Royce omawia scholastyczną dyskusję o jednostkowości, wyróżniając pogląd św. Tomasza, który w pewnej mierze stał się dla niego punktem wyjścia. Uznanie przez św. Tomasza za *principium individuationis* tzw. *materia signata* (materii ilościowo określonej) prowadzi wszelako do pewnych trudności związanych z Tomaszowym pojmowaniem poznawalności materii. Materia bowiem z samej swej natury niedostępna jest poznaniu intelektualnemu, co czyni całą jednostkę niepoznawalną intelektualnie, za wyjątkiem jej części wspólnej wszystkim ludziom, tj. formy-duszy. Jednak poza ludzką jednostką istnieją jeszcze inne, pośród których są wyższe rodzaje jednostek, odznaczające się daleko doskonalszym od ludzkiego poznaniem. Zarówno Bóg, jak i aniołowie (przekonuje św. Tomasz) poznają całość istnienia jedynie w akcie intelektu. Dlatego

> [...] cielesne jednostki są dla nas, chociaż nie dla Boga ani dla aniołów, ani same w sobie, niedefiniowalnymi i zasadniczymi faktami znanymi nam tylko o tyle, o ile komunikowalna forma zostanie wcielona w jedną przestrzennie określoną i zmysłowo obserwowalną materię, tworząc w efekcie złożona naturę, ,,pojedynczą i niekomunikowalną"[27].

---

[26] Zob. J. Royce, *Supplementary Essay*, w: *Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, s. 218–219.

[27] Tamże, s. 230.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Royce w gruncie rzeczy zgadza się takim stanowiskiem, jest bowiem przekonany, że zwykła empiria nie pozwala na rzeczywiste uchwycenie jednostkowości rozumianej jako indywidualność, lecz jedynie na zdanie sprawy z segmentowości poznawanego świata. Pojawia się pytanie: w jaki sposób myśl może nadać danemu segmentowi rzeczywistości status wyjątkowości, a więc uczynić go jednostkowością? Otóż uchwytywane w bieżącym doświadczeniu „to" bywa interpretowane jako posiadające jednostkową zawartość. Dzieje się tak dlatego, wyjaśnia Royce, że zakładamy uprzednią znajomość jakiegoś faktu czy zindywidualizowanej całości, w odniesieniu do którego „to" zostaje wtórnie zdefiniowane jako pełnokrwista jednostka[28]. Można rzec, że dana jednostka „pożycza" jednostkowość od innych, wcześniej uznanych za jednostki, bytów. Zjawisko to występuje również w odniesieniu do jednostkowej jaźni empirycznej, kształtującej się zawsze w kontrastującym odniesieniu wobec innych jednostkowych jaźni. To podmiot poznający, a więc człowiek, indywidualizuje przedmioty swego poznania. Royce podkreśla, że jednostka daje się opisać tylko wtedy, gdy założy się istniejące uprzednio jednostki, z którymi wchodzi ona w relację. Jednostkowość (indywidualność), powiada amerykański filozof, jest jak ferment lub epidemia:

> Wprowadź jego bakcyl do świata poznania, a wkrótce – jak na drożdżach – wyroi się uniwersum, a jednostkowość rozpleni się wszędzie[29].

Royce sądzi, że tę szczególną indywidualizującą moc otrzymał człowiek od Boga, który również jest jednostką i również posiada władzę indywidualizowania bytów i poznawania ich jako jednostki. Władza ta, w ujęciu Royce'a, ma charakter ściśle etyczny.

W ten sposób poszukiwania właściwego znaczenia jednostkowości zaprowadziły autora *The Problem of Christianity* z płaszczyzny epistemologiczno-ontologicznej w stronę rozważań etyczno-religijnych. Zresztą, zdaniem Royce'a, jakiekolwiek rozpatrywanie jednostki, czy to jako bytu, czy to w aspekcie poznawczym musi zawsze dotykać kwestii etycznych. Zasadą indywidualizującą zarówno człowieka, jak i całą rzeczywistość jest więc, dowodzi Royce, to, co czasami zwane jest Wolą, czasami – Miłością. Spośród morza bodźców niektóre z nich stopniowo zaczynają być wyróżniane jako budzące emocje, zwłaszcza silne emocje pozytywne. Taką indywidualizującą rolę odgrywa za-

[28] Zob. tamże, s. 249.

[29] Tamże, s. 258.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

równo działanie Woli boskiej, jak i woli każdej ludzkiej jednostki. Wyłania się jednak trudność wskazująca na hipotetyczną niemożność pogodzenia ścierających się ze sobą licznych jednostkowych woli. Trudność ta nabiera znajomych kształtów, gdy przeciwstawi się sobie wolę człowieka i Wolę Boga, a staje się jeszcze ostrzejsza, gdy weźmie się pod uwagę zidentyfikowaną u Royce'a przez Howisona panteistyczną relację Boga i człowieka. Royce przygotowuje grunt pod rozwiązanie tej antynomii już wcześniej, gdy przekonuje, że jednostki zawierające te same treści, a zatem ukształtowane jakby z tej samej materii, mogą stać się – dzięki odrębnym dążeniom i celom – całkowicie różne (co jest szczególnym rozwinięciem Tomaszowego konceptu materii jako *principium individuationis*). Konkludując swój *Supplementary Essay*, Royce stwierdza, że możliwa jest do pomyślenia taka struktura ontologiczna, w której Wola Absolutna, pozostając odrębna od woli ludzkich jednostek, wciela się w istniejące byty, używając ich jako swoistego narzędzia wyrazu, a te – każdy na swój wolny i niezależny sposób – realizują ujawnione im absolutne idee moralne. Tak oto, pisze Royce, „moralna jednostka może powiedzieć: «jestem wolna» i «jestem częścią boskiej Woli»"[30], co jest wyrazem zachowania z jednej strony jedności Absolutu i całego istnienia, z drugiej – wolności i autonomii jednostek ludzkich.

2.2. KRYTYKA INDYWIDUALIZMU – PRODUKTU SAMOWOLI

Problem indywidualizmu, nie będąc dla Royce'a kwestią zasadniczą, pojawia się w niektórych książkach jako ważny punkt dyskusji nad usytuowaniem jednostki. W *The Religious Aspect of Philosophy*, pracy wydanej w 1885 roku, a więc przed ukazaniem się *Supplementary Essay*, Royce twierdzi, że indywidualizm, który ma jego zdaniem ścisły związek z utylitaryzmem i hedonizmem, polega przede wszystkim na dążeniu do uszczęśliwieniu lub zadowalaniu oddzielonej od innych jednostki – mojej jaźni lub jaźni osoby mi bliskiej[31]. W tej ogólnej formule mieści się najbardziej, rzec by można, pierwotny i intuicyjny pierwszy rodzaj indywidualizmu, a mianowicie skrajnie egoistyczny indywidualizm bezrefleksyjnego człowieka sukcesu, ze światem dzielonym na to, „co, moje" i „co, nie moje". W kontaktach z innymi jaźń tego rodzaju poszukuje takich osobowości, które w jej przekonaniu mogą posłużyć do zmultiplikowania jej samej pod postacią innych ludzi – ci nazy-

[30] J. Royce, *Supplementary Essay*, s. 315.

[31] Zob. J. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 195.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wani są „przyjaciółmi", pozostali – „wrogami"[32]. Ujmując rzecz jeszcze inaczej, a blisko sposobowi myślenia Lèvinasa, zarówno w sferze epistemologicznej, jak i aksjologicznej indywidualista tego typu porusza się wyłącznie po kole i za każdym razem dociera do samego siebie. Jednakże, zauważa Royce, jaźń nie zawsze jest w stanie skutecznie panować nad rzeczywistością pozapodmiotową, albo raczej – skutecznie podtrzymywać złudzenie panowania. Royce pisze wprost:

> Większość ludzi nie potrafi utrzymać tej formy iluzji indywidualizmu. Spędza większość swojego życia w rozczarowaniu. [...] Uparty świat zaznacza wobec nas swoją dominację. Odczuwamy małość naszych sił i planów. Złamana i zdesperowana jaźń musi szukać azylu gdzie indziej[33].

O ile wcześniej jaźń żyła złudą panowania nad światem, projektując w istocie siebie samą na otoczenie, o tyle teraz, odczuwając skrajne wyobcowanie ze świata, kreuje nową fikcję, w której widzi siebie jako jestestwo obdarzone niezwykłymi przymiotami ducha i umysłu i jednocześnie niedoceniane i niezrozumiane przez zimne otoczenie. Tak wyłania się nowa postać indywidualizmu nazwana przez Royce'a romantyczną i uważana przez niego za szlachetniejszą formę egoizmu i hedonizmu. Wiele jest literackich przykładów romantycznego indywidualizmu. Royce wymienia Fausta i Hamleta, a także historyczne czy legendarne postaci świętych i męczenników. Istnieją dwa rodzaje romantycznego indywidualizmu: sentymentalizm i heroizm. Sentymentalny indywidualista, kładąc szczególny nacisk na pielęgnowanie wewnętrznego, emocjonalnego życia, podkreśla nie tylko wyjątkowość i odrębność własnej jaźni, ale akceptuje również takie cechy u innych, z tym wszakże zastrzeżeniem, że każdy, kontemplując wyrafinowane przyjemności estetyczne, powinien dochodzić do własnej doskonałości, zwanej zbawieniem, w całkowitej izolacji. Taka koncepcja życia po pierwsze z pewnością nie zadowoli moralisty (z którym Royce się w pełni utożsamia), po drugie zaś podlega dość łatwemu obaleniu i to bynajmniej nie w czysto teoretycznym wywodzie:

> Najlepszą jej otwartą refutacją jest poczucie humoru na tyle silne, by pozwolić wrażliwej i pięknej duszy raz na jakiś czas ujrzeć, jak komiczna jest jej pełna powagi pogoń za tymi subiektywnymi zjawami. Ten nieszczęsny żywot głębokich wewnętrznych ekscytacji i tęsknot, jakże absurdalny wydaje się jakiemukolwiek krytykowi, który, stojąc z boku, nie widzi w nim niczego więcej niż pustotę, i złudzenie, i hipokryzję[34].

---

[32] Zob. tamże, s. 203.

[33] Tamże.

[34] Tamże, s. 204.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Royce sądzi, że sentymentalista podąża prostą drogą do piekła, tam bowiem kończą wszyscy egocentrycy pozbawieni dystansu do samego siebie.

Za mniej niebezpieczną i bardziej wartościową postać indywidualizmu romantycznego Royce uważa heroiczny tytanizm, którego najlepszym przedstawicielem jest mitologiczny Prometeusz. Ideałem będzie tu człowiek niezaznający wiele szczęścia, ale mający „wiele ducha i energii, który jest zbyt zajęty i zbyt zdrowy, by być sentymentalny, który bardzo mało wie o poezji, który nigdy nie słyszał o Prometeuszu, ale wie, jak bronić własnych racji w walce ze światem. [...] [który] wierzy w dobrą nowinę wiecznej wojny ze wszystkim, co wydaje mu się złem”[35]. Pomimo wielu wspaniałych przymiotów charakteru indywidualista heroiczny podziela z sentymentalistą katastrofalne złudzenia (typowe dla każdego indywidualizmu) co do swoich relacji ze społecznością i swojej dumnej samotności. Podziwu godne cechy charakteru i chwalebne czyny mają znaczenie tylko wtedy, gdy będą przez innych właśnie podziwiane i akceptowane. Zabierzcie herosowi jego otocznie, powiada Royce, a całe bohaterstwo zniknie. Życie heroicznego indywidualisty ma zatem sens tylko wtedy, gdy przestaje być indywidualne, a staje się uniwersalne, przepełnione uniwersalnymi wartościami i odniesieniami. Dlatego Royce mówi o tkwiącej w tytanizmie sprzeczności:

> Twierdzi on, że ja, znikoma i ograniczona jaźń, która w każdym przejawie swojego życia uzależniona jest od związku z innymi ludźmi, musi stać się doskonała, niezależna, praktycznie – nieskończona. Ale prosić o to [by jaźń taką się stała], to prosić, bym zniszczył zarazem samego siebie i mój tytanizm[36].

Książka, z której pochodzą te cytaty, powstała we wczesnym, będącym podstawą krytyki Howisona, okresie twórczości Royce’a. Chociaż Royce przyznaje tu niektórym formom indywidualizmu pewne zalety, ostatecznie potępia je jednak jako pod względem moralnym szkodliwe, epistemologicznie zaś fałszywe i logicznie sprzeczne. Jego stanowisko jest radykalnie antyindywidualistyczne i holistyczne. Przypomnijmy cytowane już stwierdzenie: „ludzie są tylko instrumentami Absolutu”. I dodajmy jeszcze inne:

> [...] musimy służyć, jak umiemy, sztuce, nauce, prawdzie, państwu nie tak jakby były to maszyny do dawania ludziom przyjemnych odczuć, ale dlatego, że służą jednoczeniu ludzi[37].

---

[35] Tamże, s. 206.

[36] Tamże, s. 210–211.

[37] Tamże, s. 216.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Dążyć zaś do niezależności charakteru jest naszą powinnością, bo ta niezależność jest czasowym środkiem do osiągnięcia ostatecznego celu, jakim jest jedność wszystkich ludzi. Cel zaś ostateczny będzie osiągnięty, bo jak kategorycznie oświadcza Royce:

> Jedna Wola musi zwyciężyć[38].

3. LOJALNOŚĆ A INDYWIDUALIZM

3.1. LOJALNOŚĆ JAKO CNOTA

W książce *The Philosophy of Loyalty* (1908), zaliczanej do późnego okresu twórczości Royce'a, znalazł się cały rozdział zatytułowany *Individualism*. Idee indywidualistyczne zostają w nim skonfrontowane ze szczegółowo przedstawioną filozofią moralną, która stanowi interesujące, dokonane w duchu personalistycznym, rozwinięcie holistycznego (i *de facto* panteistycznego) idealizmu „wczesnego Royce'a". Amerykański myśliciel konstruuje osnutą wokół centralnej dla niego idei lojalności etykę, mającą wszelkie znamiona etyki cnót sprzężonej z etyką teleologiczną, z jasno określonym kierunkiem i celem, do którego powinien zmierzać moralny rozwój człowieka. Słowo „lojalność", pisze Royce, jest słowem starym, o mocno ugruntowanej tradycji, chociaż nieposiadającym dokładnej definicji. Mimo to już na początku swego dzieła Royce próbuje po swojemu wstępnie zdefiniować lojalność:

> Człowiek jest lojalny kiedy, po pierwsze, ma jakąś *sprawę*, wobec której jest lojalny; kiedy, po drugie, *dobrowolnie* i *całkowicie* poświęca się tej sprawie; i kiedy, po trzecie, wyraża swoje poświęcenie w *sposób trwały i praktyczny*, poprzez stałe działanie na rzecz swojej sprawy[39].

Sprawą może być wierność narodowi (patriotyzm), krajowi, religii. Jak podkreśla Royce, nie są to czyste abstrakcje, wiążą się bowiem zawsze z wypełniającymi je konkretną treścią ludźmi, dlatego mamy tu do czynienia z relacjami na poły osobowymi, choć z drugiej strony – ze względu na to, że relacja dotyczy większej ilości osób – można o nich mówić, że mają charakter częściowo nieosobowy lub raczej ponadosobowy. Dla Royce'a *sprawa* nie musi wiązać się wyłącznie z uczuciami patriotycznymi czy religijnymi. Może nią być jakakolwiek wspólnota czy idea jej dotycząca. Całe życie ludzkie stanowi jedną wielką próbę

[38] Tamże, s. 217.

[39] J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, s. 9.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i ćwiczenie lojalności. Dzieciństwo pełne jest okazji doznania i okazania lojalnościowych uczuć i zachowań. Dziecko bowiem kształtuje się w ciągłych interakcjach zachodzących w rozmaitych grupach rówieśniczych, wymagających od swych członków solidarności i wierności. Ważna jest również młodzieńcza wrażliwość na przemawiające do wyobraźni wzorce osobowe czerpane z historii lub literatury. Niebagatelną rolę odgrywają w życiu młodego człowieka organizacje sportowe, a w ich ramach tak istotny w wychowaniu moralnym autorytet, jakim jest w tym wypadku trener. Tylko pozornie przesadnie wyglądają te oto słowa Royce'a:

> Trener czy inna ważna osobistość szkolnego sportu, dla której *fair play* nie jest najważniejszą troską, jest wprost zdrajcą naszej młodzieży i naszego narodu[40].

Od właściwego wychowania młodzieży zależy stan moralności całego społeczeństwa, a przede wszystkim zdolność jego członków do bycia lojalnym. Wykorzystać tu trzeba właściwe całemu gatunkowi ludzkiemu, a zwłaszcza jego młodszej części, zamiłowanie do naśladownictwa. Royce podkreśla niezwykle istotną dla formowania się ludzkiej osobowości zdolność do imitacji, która nie tylko umożliwia nam właściwe funkcjonowanie wobec tego, co zewnętrzne, czyli budowanie wszelkich relacji moralnych i społecznych, łącznie z zabawą, mówieniem i działaniem zgodnym z powszechnymi normami. Imitacja, naśladowanie obserwowanych zachowań uczy postępowania wobec naszego własnego wnętrza:

> [...] społeczne zachowania są jedynymi, które pierwsze zmierzają do organizowania wszystkich naszych instynktów, do nadania jedności naszym namiętnościom i impulsom, do przemiany naturalnego chaosu pragnień w jakiś rodzaj porządku[41].

Ponadto, ten nowy porządek mojego wnętrza musi znaleźć swój zewnętrzny, społeczny wyraz, i tego również uczymy się przez imitację. „Z natury" bowiem rządzą nami chaotyczne pragnienia i „samowola". Zatem, to czego się uczymy, co daje nam społeczność, nazywa się wolą, ponieważ tak właśnie określa się zdolność wprowadzania ładu w swoim życiu psychicznym i realizowania własnych pragnień i zamierzeń. Co więcej – to, czego te pragnienia mogą dotyczyć, jak mają być wyrażone, jakie jest moje powołanie, co mogę w życiu robić – to wszystko przychodzi do mnie z zewnątrz i jest przeze mnie naśladowane. Wyła-

[40] Tamże, s. 124.
[41] Tamże, s. 17.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nia się mój osobisty plan życiowy, chociaż , jak podkreśla Royce, każdy może posiadać takich planów kilka. Plan życiowy stanowi bardzo ważny czynnik formowania się zintegrowanej i dojrzałej osobowości, pozwala jednostce zyskać własną tożsamość.

Trzeba jednak zauważyć, że takie usytuowanie jednostki wobec ogółu stawia ją w pozycji zależnej od całości i stanowi w gruncie rzeczy kontynuację cytowanego stwierdzenia z wcześniejszej pracy Royce'a: „Jedna Wola musi zwyciężyć". W *The Philosophy of Loyalty* na pytanie o istotę sumienia Royce dowodzi, że mieć sumienie, to mieć *sprawę*, wobec której jest się lojalnym[42]. Bycie lojalnym, z jednej strony, buduje tożsamość jednostki, formuje jej plan życiowy, a zatem przyczynia się do stworzenia jednostkowej tożsamości i moralnej osobowości. Z drugiej jednak strony, bycie lojalnym to cnota wyuczona i związana mocno z daną grupą ludzką. Także komponenty mojej jaźni, takie jak wola i sumienie, są skutkiem działania zdolności imitacyjnych, co znaczy, że zostały ukształtowane pod przemożnym wpływem mojego otoczenia. Jednakże Royce zmierza do przezwyciężenia holistycznej jednostronności wczesnego okresu i dlatego w *The Philosophy of Loyalty* znacznie modyfikuje swój pogląd na temat roli jednostki w społeczności, a także dowartościowuje indywidualizm. Twierdzi oto (podobnie jak Nietzsche, Simmel i Durkheim), że co prawda jednostka i jej jaźń są w dużej mierze tworem społecznym, ale realizującym w całkowicie odrębny sposób wpojone mu zasady i wartości. Pisze o tym następująco:

> O ile wielu z nas jest współtowarzyszami w służbie tej samej sprawie, a nade wszystko, o ile wielu z nas – jeśli zostali oświeceni – jest współtowarzyszami w służbie jednej sprawie uniwersalnej lojalności, o tyle rzeczywiście mamy udział w tym samym sumieniu. O ile jednak nie ma dwóch osób, które mogą żyć jednym i tym samym życiem, czy też być jedną i tą samą jednostkową ludzką jaźnią, o tyle nie ma dwóch osób, które mogą posiadać identyczne sumienia; i nikt nie powinien sobie takiej sytuacji życzyć. Twoje sumienie nie jest moim; jednak dzielę z tobą tę samą sferę moralnej prawdy, i jesteśmy poddani tym samym wymogom lojalności dla lojalności[43].

W tym obszernym fragmencie widać, że Royce uznaje przede wszystkim numeryczną odrębność jednostek jako bytów i tego rodzaju

---

[42] „Moja sprawa więc, w naszej filozofii lojalności, jest moim sumieniem – moja sprawa intepretowana w świetle idei mojego osobistego życia. Sprawa, kiedy jest przedmiotem mojej troski, zaopatruje mnie w sumienie; albowiem stawia ona przede mną plan czy ideę życia, a następnie nieustannie każe mi porównywać ten plan, tę ideę, z moimi przelotnymi, chwilowymi impulsami" (tamże, s. 81).

[43] Tamże, s. 85.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odrębność decyduje o odrębnej drodze życiowej, ta zaś z kolei rzutuje na różny sposób interpretowania wspólnej wszystkim „sfery moralnej prawdy".

3.2. INDYWIDUALIZM PONOWNIE

To, co moralne ma więc, zdaniem Royce'a, dwa zasadnicze aspekty: pierwszy, wspólnotowy, łączący jednostki – przejawia się pod postacią lojalności, czy zwłaszcza – lojalności dla lojalności. Ten ostatni rodzaj lojalności ma szczególne znaczenie, gdy następuje konflikt lojalności. Cnota lojalności wobec lojalności domaga się uszanowania cudzej lojalności, by nie dopuścić do największego możliwego zła – do wzajemnego zwalczania się lojalności. Drugi aspekt tego, co moralne, łączy się z jednostkowością. W *The Philosophy of Loyalty* Royce powraca do problemu indywidualizmu, próbując przedstawić go teraz jako ideę w zasadniczych swych zrębach zgodną z jego nauką moralności, a tylko w niektórych przypadkach wrogą idei lojalności. W rozdziale zatytułowanym *Individualism* rozważa kilka indywidualistycznych koncepcji. Na początku zaprezentowane zostają argumenty nieznanego z imienia „żarliwego młodzieńca, syna rosyjskich emigrantów", który w dyskusji z amerykańskim myślicielem ostro przeciwstawił się idei lojalności jako narzędziu tyranów w walce z jednostkową niezależnością myśli i wolnością działania. Ten rodzaj indywidualizmu ma wiele wspólnego z opisywanym w *Religious Aspects of Philosophy* indywidualizmem tytanicznym. Zdaniem Royce'a, ów „żarliwy młodzieniec" – niejako wbrew swoim intencjom – jest w istocie znakomitym przykładem na przepełnionego duchem lojalności, oddanego sprawie człowieka. Sprawą tą jest walka z wszelką opresją. Nie istnieją więc różnice pomiędzy tego rodzaju indywidualistycznym stanowiskiem a zaleceniami Royce'a, cały spór zaś wynika z błędnego utożsamienia lojalności ze ślepym posłuszeństwem wobec opresyjnej władzy. Inny zwolennik indywidualistycznej filozofii zarzuca Royce'owi (według jego relacji), że wychowanie młodzieży w duchu lojalności w stosunku do rozmaitych organizacji czy społeczności może skutkować zrzuceniem na całą grupę wszelkiej odpowiedzialności za własne postępowanie. Innymi słowy, lojalność może stanowić wymówkę dla braku poczucia własnego obowiązku i sumienia i stać się prawdziwym zniewoleniem jednostki. Ale i tu Royce stosuje argumentację podobną do sytuacji poprzedniej. Człowiek, który martwił się stanem moralności młodzieży, był nauczycielem, dobrowolnie poświęcił się sprawie kształcenia i wychowania

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

młodego pokolenia i „niewolniczo" stał się jej lojalny. Dlaczego więc teraz odmawia młodym ludziom okazji do podobnego poświęcenia[44]? Argumentacja Royce'a zmierza zatem wyraźnie do wykazania, że w obu opisanych przypadkach indywidualistyczna krytyka lojalności jest nieporozumieniem i że tak naprawdę cnota lojalności stanowi istotę każdej niemal moralności, także tej, dla której wolność i/lub jednostkowa odpowiedzialność to wartości zasadnicze.

W trzecim typie indywidualizmu Royce jednak nie znajduje miejsca na lojalność. To idea bardzo zbliżona do omówionego w *Religious Aspects of Philosophy* hedonistycznego indywidualizmu egoistycznego. Tym razem autor *The Philosophy of Loyalty* zauważa, iż indywidualizm ten nie tylko ulega epistemologicznemu subiektywizmowi (podział na „to, co moje" i „to, co nie moje"), ale również buduje hedonistyczną etykę, w której naczelnymi wartościami są samorozwój, autoekspresja i dominacja praw indywidualnych nad obowiązkami. Nie jest to już tylko pierwotny, intuicyjny egocentryzm, lecz świadomie konstruowana i uzasadniana etyka egoizmu. Royce komentuje z lekką ironią: „boskie prawo bycia egoistą nigdy jeszcze nie było bardziej pomysłowo bronione, w imię najwznioślejszej duchowej godności"[45]. Na końcu omówiona zostaje czwarta wersja indywidualizmu, niemal tożsama z tą, nazwaną niegdyś przez Royce'a indywidualizmem sentymentalnym. Nie lojalności, lecz duchowości, kontemplującego panowania nad sobą, wewnętrznego spokoju i poszukiwania wewnętrznej prawdy – tego potrzebuje człowiek, powiadają zwolennicy sentymentalizmu. W obliczu takich wartości zwyczajna lojalność dla zwyczajnych rzeczy wydaje się zgoła nieistotna.

Wszystkie cztery typy indywidualizmów Royce traktuje jako bardziej lub mniej zdecydowaną opozycję wobec swojej idei lojalności, przyznaje jednak, że niektóre z indywidualistycznych konceptów robią pozytywne wrażenie, zwłaszcza jeśli odnieść je do tych miejsc argumentowania autora *The Problem of Christianity*, gdzie dowodzi się, że:

> [...] lojalność jest szczególnie znaczącym dobrem dla samego człowieka lojalnego, a nie tylko dla sprawy, wobec której jest lojalny, nie tylko dla ludzi, którzy z tej lojalności mogą odnieść pożytek[46].

To kolejna już próba znalezienia z indywidualizmem miejsc wspólnych. Po stwierdzeniu, że pewnym wyznawcom indywidualizmu łatwo

[44] Zob. tamże, s. 31.

[45] Tamże, s. 33.

[46] Tamże, s. 34.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przypisać można cnotę lojalności, teraz sugeruje Royce, że być może główna wartość lojalności polega na kształtowaniu osobowości człowieka lojalnego. Ale Royce idzie jeszcze dalej. W *Religious Aspects of Philosophy* utrzymywał, że indywidualizm opiera się na subiektywistycznych iluzjach. Teraz dowodzi, że ta „iluzja nie jest tylko iluzją"[47], lecz należy do prawdziwej natury rzeczy i nie musi bynajmniej prowadzić do egoistycznej patologii. Odmienność widzenia, wartościowania i interpretacji świata przez różne podmioty poznania ma umocowanie w porządku świata, zwłaszcza świata moralnego. Nie istnieje dobra teoria moralna, która jest teorią bezosobową, impersonalną. Pierwszą zasadą indywidualistycznej etyki, pisze Royce, będzie więc autonomia każdej rozumnej osoby – reguła ta stanowi świadome nawiązanie do Kanta.

Jeśli jednak przyjąć wszystkie założenia Royce'a , otrzymamy dość niepokojący, pełen napięć obraz wzajemnych relacji jednostki i społeczeństwa (obraz zresztą bardzo podobny do opisów dokonywanych przez socjologów, takich jak G. Simmel, E. Durkheim, A. Giddens). Jednostka podlega z jednej strony ciągłym, nieustannym formującym naciskom, na które odpowiada przede wszystkim zachowaniami imitującymi, dostosowując się do wymagań ogółu. Z drugiej wszakże strony, działania otoczenia doprowadzają do ukształtowania jaźni obdarzonej wolą i nastawionej coraz bardziej krytycznie wobec siebie i innych. Mamy do czynienia z paradoksem. Im lepiej zorganizowane społeczeństwo, tym bardziej bezosobowa jest presja kształtująca jednostkę. Z kolei, im silniejsza ta bezosobowa presja lub inaczej – im lepsze, bardziej wszechstronne wychowanie, tym głębiej ukształtowana jaźń i tym silniejszy jej opór wobec zewnętrznych wpływów[48]. Rezultatem ścierania się tych sił jest jednostka ludzka obdarzona cechą, którą Kant nazwał „aspołeczną towarzyskością" (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*)[49], a zatem jednostka, która nie może żyć bez społeczności, ale i ciągle dąży do jakiejś formy izolacji. Powoduje to nieustanną emocjonalną szarpaninę, uczucie niepokoju i chaosu. Royce rozwija tu słowa św. Pawła: „Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj!"(Rz, 7)[50] i intepretuje je następująco: „im więcej

[47] Tamże, s. 37.

[48] Zob. J. Royce, *The Problem of Christianity*, New York 1913, s. 143.

[49] Zob. I. Kant, *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 179.

[50] Tłumaczenie: *Biblia Tysiąclecia*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zewnętrznego prawa w naszym wychowaniu, tym więcej wewnętrznego buntu w jednostkach"[51]. Mamy tu – w ludzkim wnętrzu – do czynienia z konfliktem pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem, pogłębiającym się wraz ze wzrostem społecznego uporządkowania. Jako kolektywista człowiek

> [...] nalega na nakładanie coraz to nowych obciążeń w postaci społecznej kontroli, ale takiej kontroli, którą w zamierzeniu inni mają raczej odczuć niż on sam. Jako indywidualista pragnie uciec, być może od ekonomicznych trosk, być może od więzów małżeńskich, jako zdolny agitator może buntowniczo przemawiać przeciw wszelkim ograniczeniom, ogłaszać Nietzschego swoim prorokiem i przedstawiać się jako Nadczłowiek, tak jakby wcale nie był społecznym zwierzęciem[52].

Dla kogoś, kto pragnie być autentycznym indywidualistą, wyzwoleniem z tej zniewalającej sytuacji rozdwojenia, z tego ograniczającego „przeznaczenia" mogłoby być opanowanie własnego przeznaczenia przez zwielokrotnienie swojej Mocy. Royce pisze:

> [...] moc dla Nietzschego, podobnie jak dla wszystkich znaczących etycznych indywidualistów, jest mocą wysubtelnioną w skutecznym społecznym działaniu i postrzeganą jako mniej lub bardziej niejasne marzenie o całkowicie doskonałym i idealnym, ale z pewnością społecznym, jednostkowym człowieku[53].

Trzeba tu zwrócić uwagę, że Royce określa Nietzschego jako „etycznego indywidualistę", co świadczy o nieczęstym na początku XX wieku dość wnikliwym rozumieniu filozofii autora *Antychrysta*. Zdaniem amerykańskiego myśliciela, wielkim błędem jest określanie Nietzschego jako tego, który gloryfikował jedynie pierwotny egoizm. Royce widzi w Nietzschem człowieka skazanego, za sprawą swej wyjątkowej wrażliwości, na samotność i marzącego jednocześnie o oddziaływaniu na swych ziomków, po to, by wcielić w życie swe etyczne idee. Jednak indywidualizm wyrażający się w dążeniu do osiągania mocy, a w konsekwencji – do władzy, zostaje przez Royce'a odrzucony. Najtrafniejszym argumentem przeciw dążeniu do mocy wydaje się uwaga Royce'a, że dążenie to nie może być nigdy zaspokojone, co więcej – napotykając zawsze na siły od siebie znaczniejsze – istnieje w stanie ciągłego konfliktu i w konsekwencji zmierza do samozagłady. Zgoła inaczej dzieje się, gdy celem dążenia staje się lojalność. „Lo-

---

[51] J. Royce, *The Problem of Christianity*, vol. 1, s. 151.

[52] J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, s. 154–155.

[53] Tamże, s. 41.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jalność jest zawsze u siebie", powiada Royce. Oznacza to oddanie się w służbę czegoś większego od jednostki ludzkiej, czegoś, co nie musi być osiągnięte tu i teraz. Dlatego klęska nigdy nie będzie pojmowana jako przegrana ostateczna, podczas gdy niepowodzenie w dążeniu do mocy i panowania stanie się osobistą katastrofą. Lojalność przygotowana jest na wszystko, łącznie ze śmiercią, wie bowiem, że *sprawa* ma wymiar wykraczający poza doczesność, a przynajmniej – poza wymiar jednego, indywidualnego życia.

Któryś ze zwolenników wymienionych wyżej indywidualizmów może jednak podtrzymywać swoje zastrzeżenia wobec idei lojalności, twierdząc, że nie jest w stanie ona zapewnić tego, co dla człowieka najważniejsze – moralnej autonomii, osobistej niezależności i „aktywnego samoposiadania". Royce odpowiada: jakaż jest wartość tej niezależności, jeśli cię ona izoluje, jeśli robi z ciebie osobliwe stworzenie, którego zapatrywań nikt nie podziela[54]? Prawdziwa autonomia i prawdziwe samoposiadanie człowieka, będącego przecież bytem społecznym, polegają na niezdeterminowanym, swobodnym wyborze swojej, wyjątkowej lojalności: „Jedyny sposób, by być praktycznie autonomicznym, to być wolnym w wyborze lojalności"[55]. Podobną odpowiedź szykuje Royce tym indywidualistom, dla których najwyższym dobrem jest wewnętrzna doskonałość, objawiająca się duchowym spokojem. Amerykański filozof dowodzi, że nie może chodzić w tego rodzaju postawie indywidualistycznej, którą nazywa również „etycznym indywidualizmem", wyłącznie o bezjakościowy spokój podobny do apatii. Etyczny indywidualista tego typu nie powinien poprzestać na biernym zanurzeniu się we wszechogarniającym spoczynku. Albowiem „twój własny spokój ducha będzie bez znaczenia, jeśli nie będzie to spokój kogoś, kto dobrowolnie oddaje się sprawie"[56]. Konkluzja tego poświęconego indywidualizmowi rozdziału *The Philosopy of Loyalty* stanowi skrótowe ujęcie stosunku Royce'a do wszystkich rodzajów indywidualizmu. To, co piszą nowocześni indywidualiści etyczni, poeci i eseiści, tacy jak Walt Whitman, Ibsen, a zwłaszcza Nietzsche, wydaje się na początku niezwykle poruszające. Ale, jak wyznaje Royce, uczucie wzruszenia stopniowo zamienia się w zniecierpliwienie. Stwierdza się, że przecież bycie jednostką, indywidualnością nie przeszkadza w podjęciu jakiegoś zadania i działania. Pojawia się pytanie: „Po cóż te niekończące

[54] Zob. tamże, s. 44.

[55] Tamże, s. 45.

[56] Tamże, s. 46.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się, wstępne gestykulacje? Porzuć grymasy i [coś] rozpocznij”[57]. Prawdziwy indywidualizm wypełnia się bowiem w byciu lojalnym. Pogląd Royce’a na ludzką jednostkowość można zatem oddać krótko: ze społeczności się wywodzisz i by zostać sobą, do społeczności musisz powrócić. Rzec by można, iż stanowi to swoiste sparafrazowanie poglądu św. Augustyna na związek człowieka z Bogiem, poglądu wyrażonego w słynnym zdaniu:

> Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie[58].

4. PERSONALIZM TEISTYCZNY: LOJALNA JEDNOSTKA WE WSPÓLNOCIE

Analogia ta nie jest całkiem przypadkowa – przywołuje pośrednio ważną dla Royce’a ideę chrześcijaństwa. Oto najistotniejszą, modelową i najbardziej zaawansowaną wspólnotą, która kształtuje jednostkę jest, wedle autora *The Philosopy of Loyalty*, wspólnota chrześcijańska. W *The Problem of Christianity* (1913) czytamy:

> Po pierwsze, chrześcijaństwo jest w swej istocie najbardziej typową, i jak dotąd, najwyżej rozwiniętą religią lojalności w ludzkich dziejach. Po drugie, sama lojalność jest doskonale konkretną formą i wyrazem duchowego życia ludzkości[59].

I co niezmiernie ważne:

> [...] idee chrześcijańskie oparte są na głęboko metafizycznych prawdach, których znaczenie jest większe od ludzkiego[60].

Służba w imieniu lojalności zakorzenia więc jednostkę ludzką nie tylko we wspólnocie, ale i w boskiej transcendencji. Najlepiej zostało to wyrażone, zdaniem Royce’a, w chrześcijaństwie. Kwestii ścisłego związku lojalności, wspólnoty, chrześcijaństwa i kształtowania się jaźni poświęcona została w całości książka *The Problem of Christianity*.

4.1. ROYCE A PERSONALIZM BOSTOŃSKI

Nietrudno zgodzić się z Dwaynem A. Tunstallem, że właśnie problematyka religijna oraz etyczna – o czym często zapominają interpretatorzy Royce’a – stanowi jądro filozofii autora *The Philosophy of*

---

[57] Tamże, s. 47.

[58] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 5.

[59] J. Royce, *The Problem of Christianity*, vol.1, s. XVIII–XIX.

[60] Tamże, s. XX.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Loyalty. Tunstall cytuje jednego z pierwszych badaczy Royce'a, Franka Oppenheima SJ, który wyczerpująco podjął ten aspekt myśli amerykańskiego idealisty. O etyczno-religijnej intuicji Royce'a Oppenheim pisał:

> Boskość postrzegana jest jako nadludzki osobowy Podmiot, różny od każdej skończonej jaźni, będący jednak dla każdej jaźni ostatecznym ośrodkiem identyfikacji, albowiem każda jaźń uważa Nieskończone Alter Ego za swoją własną Inną Jaźń. [...] Ta relacja z Nieskończonym Alter Ego przebiega przez całość ludzkiej społeczności jako [...] nieindywidualne, wspólne życie, które jest pośrednikiem pomiędzy każdym z członków [tej społeczności] a Nieskończonym Alter Ego[61].

Cytat ten nie tylko trafnie umieszcza Royce'a w kręgu filozofii inspirowanej tradycją religijną, ale stanowi również dobry punkt wyjścia dla omówienia postawionej przez Tunstalla tezy o personalistycznym charakterze myśli amerykańskiego idealisty. Spotykane sporadycznie, zaraz po śmierci Royce'a, określanie jego filozofii personalizmem zostało obecnie całkowicie zarzucone, co Tunstall uważa za zjawisko niefortunne i sądzi, że Royce winien znaleźć właściwe sobie miejsce obok Bowne'a i personalistów ze szkoły bostońskiej. Pisząc o personalizmie, autor ten ma więc na myśli przede wszystkim jego amerykańską wersję, inspirowaną w dużej mierze niemiecką filozofią klasyczną. Za czesko-amerykańskim filozofem Erazimem Kohakiem, związanym luźno z bostońską szkołą, Tunstall próbuje określić, czym powinien się wyróżniać spośród innych rodzajów filozofii personalizm. Zasadniczym jego rysem jest oczywiście prymat nieredukowalnych kategorii osobowych, czyli dominacja znaczenia nad przyczyną, szacunku nad siłą, wartości moralnej nad wydajnością, rozumienia nad wyjaśnianiem. Wydaje się, że zasady te znajdują zastosowanie w idealizmie Royce'a.

Tunstall odnosi Royce'owski idealizm do bostońskiego personalizmu i konstatuje, że spośród wymienionych przez R. Burrowa[62] dziesięciu rysów personalizmu bostońskiego Royce przyjmuje za swoje osiem, jeden akceptuje z zastrzeżeniami, jeden całkowicie odrzuca. Oto te wspólne dla Royce i bostończyków osiem cech personalizmu:

> [...] (1) centralne znaczenie osób, zarówno metafizyczne, jak i etyczne; (2) fundamentalnie i gruntownie idealistyczny sposób filozofowania; (3) obsesja wolności ['freedomistic']; (4) teizm; (5) koherencyjne kryterium prawdy (tj. fallibilistyczne pojęcie prawdy, gdzie wszystkie systemy przekonań poddane są zmianie zależącej od najnow-

[61] F. M. Oppenheim SJ, *Royce's Voyage Down Under*, University Press of Kentucky 1980, s. 25, cyt. za: D. A. Tunstall, dz. cyt., s. X.

[62] R. Burrow Jr, *Personalism: A Critical Introduction*, St. Luis 1999.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

szej dostępnej wiedzy o świecie, nie zaś statyczna korespondencyjna teoria prawdy, gdzie próbujemy uczynić nasze idee 'korespondującymi' z określonymi stanami rzeczy, niezależnymi od nas samych); (6) 'synoptyczno-analityczna' metoda; (7) centralna filozoficzna teza, że rzeczywistość jest na wskroś społeczna i relacyjna; i (8) że jakakolwiek mająca związek z życiem filozofia powinna być radykalnie empiryczna, albowiem taki rodzaj filozofii wydaje się najwierniejszy naszemu życiowemu doświadczeniu[63].

Punkt, w którym Royce mógłby się również zgodzić z personalizmem bostońskim, dotyczy roli Boga jako ontycznej podstawy świata, chociaż amerykański idealista zajmował niejasne stanowisko w kwestii stwórczych działań Boga. Z pewnością jednak nie twierdził, jak np. Howison, że osoby są *causa sui*. Wreszcie elementem personalizmu bostońskiego, który miałby, jak sugeruje Tunsdall, w całości niemal przez Royce'a zostać odrzucony, będzie aktywistyczna i dualistyczna personalistyczna epistemologia. O ile aktywizm poznawczy trzeba uznać za zgodny z twierdzeniami Royce'a (nie przyjmował on bowiem – będąc kontynuatorem Kantowskiego, ale i pragmatystycznego modelu poznania – wizji człowieka jako biernego odbiorcy bodźców zewnętrznych), o tyle reprezentowany przez bostończyków dualizm poznawczy zostałby zapewne zdecydowanie przez autora *The Problem of Christianity* odrzucony. Dualizm ten głosi, że:

[...] moja idea przedmiotu i sam przedmiot nie są całkowicie identyczne, chociaż istnieje pomiędzy nimi jakaś relacja[64].

4.2. PERSONALISTYCZNA TEORIA INTERPRETACJI

W miejsce poznawczego dualizmu Royce proponował triadyczną interpretacyjną epistemologię inspirowaną teorią znaku Peirce'a. Triada składa się z podmiotu interpretującego, mediującego pomiędzy intepretowanym przedmiotem-znakiem a przyjmującym interpretację innym podmiotem. Trzeba powiedzieć, że interpretacyjna triada stanowi najbardziej oryginalną i najciekawszą koncepcję dojrzałego okresu filozofii Royce'a, będąc jednocześnie najlepszym wyrazem tego, co Tunsdall nazwał personalizmem. Posługując się fallibilistycznym pojęciem prawdy, dotyka bowiem niemal wszystkich pozostałych wymienionych wyżej cech personalizmu, zwłaszcza kwestii etycznych, teistycznych i społecznych. O triadzie Tunsdall pisze, że „przypomina nam, iż nie

[63] D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 73.
[64] Tamże, s. 74.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

możemy mówić o czymś w sposób zrozumiały, jeśli rzecz ta nie jest już wcześniej rozpoznana jako dla kogoś znacząca"[65]. Istotnie, człowiek, według Royce'a, porusza się nieustannie w kręgu znaczeń podlegających ciągłym interpretacjom. Człowiek jest zwierzęciem, które interpretuje – powiada Royce – a ponieważ interpretacja jest społecznym procesem poznawczym, człowiek ze swej natury żyje we wspólnocie[66]. Interpretacja jest trzecim, obok konceptualizacji i zmysłowej percepcji, sposobem zdobywania wiedzy, ujawniającym się, gdy musimy dokonać porównania dwóch różnych przedmiotów lub idei. Szczególnym przypadkiem tego rodzaju interpretacji jest mediowanie interpretatora pomiędzy dwoma odrębnymi jednostkowymi umysłami:

> Interpretacja jest „trzecią" lub mediującą ideą. Ta „trzecia" została wzbudzona w umyśle interpretatora poprzez znaki przychodzące do niego z [pierwszego] intepretowanego przezeń umysłu. Kieruje on tę „trzecią" w stronę umysłu [drugiego], dla którego dokonuje interpretacji umysłu pierwszego[67].

Triada stanowi wspólnotę, jednak pod warunkiem, że interpretacja przeprowadzona została szczerze i z miłością do prawdy. To, co interpretator przedstawia nie jest jego własną, prywatną ideą, lecz wysiłkiem mającym na celu możliwie najlepsze zrozumienie idei interpretowanej (jej imitacją), tak by adresat interpretacji mógł ją najlepiej uchwycić. Bez nieustających i krzyżujących się wzajemnie interpretacji wspólnota nie mogłaby istnieć, a siłą napędzającą powszechne interpretacyjne dążenie jest tzw. Wola Interpretowania (*The Will to Interpret*[68]), którą nazwać można by wolą integracji, i to integracji zarówno na płaszczyźnie jednostkowej, jak i społecznej. Tak ukształtowane społeczeństwo nazywa Royce Wspólnotą Interpretacji, podkreślając, że jest ono jednocześnie Umiłowaną Wspólnotą, która dla Royce tożsama jest z jakąś formą idealnego Kościoła na ziemi lub Kościoła triumfującego – tworu ponadludzkiego. Wprowadzenie momentu transcendentno-teistycznego i uznanie, że każdą chrześcijańską wspólnotę przenika idealny i absolutny Interpretator–Chrystus, pozwoliło, jak sądził Royce, pogodzić to, co indywidualne z tym, co uniwersalne, jednostkowość z wielością. Interpretator bowiem interpretuje wszystkich dla wszystkich, każdą jednostkę dla świata, a świat ducha – dla każdej jednostki. W osobie

---

[65] Tamże, s. 76.

[66] Zob. J. Royce, *The Problem of Christianity*, vol. 2, New York 1913, s. 168.

[67] Tamże, s. 204.

[68] Jest to świadome nawiązanie do Jamesowskiej *Will to Believe.*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Interpretatora „Wspólnota, Jednostka i Absolut byłyby w pełni wyrażone, pogodzone i rozróżnione”[69].

Interpretacja ma u Royce również hermeneutyczny sens (Royce powiedziałby zapewne – pragmatyczny, albowiem zawsze uwzględnia wymiar czasowy tego, co interpretowane oraz kontekst, w jakim jest doświadczane:

> Nasze wspomnienia są znakami przeszłości; nasze oczekiwania są znakami przyszłości. Przeszłość i przyszłość są realne o tyle, o ile jako te znaki mają swoją realną interpretację[70].

Spoistość wspólnoty zależy więc od wspólnie postulowanej i intepretowanej pamięci oraz oczekiwań. Ale to samo decyduje o integralności ludzkiej jednostkowej jaźni: „moja idea mnie samego jest interpretacją mojej przeszłości, połączonej również z interpretacją moich nadziei i zamiarów co do przyszłości”[71]. Takie akty interpretacji Tunsdall nazywa aktami woli *par excellance*[72]. Istotnie, Royce często określa swoją filozofię woluntaryzmem, a za specyficzny akt woli uznaje interpretację:

> Człowiek, gdy aktywnie ten świat tworzy, daje w każdym przypadku tylko swoją własną interpretację własnego świata, a interpretacja ta wyraża jego własną wolę[73].

Ale nieco wcześniej, w tym samym eseju, Royce dodaje, że:

> [...] ta wola bycia jakąś jaźnią, posiadania własnego świata, życia w świetle tego świata i akceptowania go jako faktu nie jest żadnym kapryśnym indywidualizmem, lecz jest po prostu lojalną wolą wypełnienia absolutnej woli świata i absolutnie rzeczywistych norm[74].

Zjawisko nazwane przez Tunsdalla personalizmem Royce’a ma zatem jeszcze jedną ważną cechę, poza tymi, które zostały uznane za wspólne z personalizmem bostońskim – woluntaryzm. Jeśli teraz przypomnimy sobie, że wola stanowi dla Royce’a *principium individuationis*, zobaczymy, że proces interpretacji wypływa z samej istoty ludzkiej jaźni, jest dogłębnie osobowy i podmiotowy, a jednocześnie, poprzez

---

[69] Tamże, s. 219.

[70] Tamże, s. 290.

[71] Tamże, s. 43.

[72] D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 114.

[73] J. Royce, *The Reality of the Temporal,* “International Journal of Ethics” 1910, nr 3, s. 268.

[74] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dążenie do zjednoczenia ze wspólnotą, zmierza do boskiej transcendencji. Wydaje się zatem, że idealizm osobowy Royce'a całkowicie zasługuje na określenie go mianem personalizmu. I to nie tylko dlatego, że wykazuje wiele podobieństw do amerykańskiego personalizmu bostońskiego (choć tak naprawdę personalizm ten czerpał z filozofii Royce'a[75]). Również dlatego, że antycypował rozważania takich wybitnych personalistów jak Jacques Maritain i Emmanuel Mounier (rozróżnienie pomiędzy jednostką a osobą; osoba jako część wspólnoty i uczestnik boskości; krytyka jednostki jako istnienia biologicznego, egoistycznego i odseparowanego od innych) czy Karol Wojtyła (krytyka indywidualizmu, kategoria uczestnictwa jako szczególna, „prospołeczna" cecha osoby ludzkiej).

JOSIAH ROYCE: FROM IDEALISTIC PANTHEISM TO IDEALISTIC PERSONALISM

Summary

In the paper I discuss the problem of the evolution of Josiah Royce' s philosophy from a Neo-Hegelian and rather impersonal idealism to a kind of idealistic personalism. I present Royce's views on the relationship between individuals, community, and the Absolute. However, Royce changed his views on these matters. As a result of allegations of being an impersonal pantheist Royce revised his original point of view. Regarding his mature works, following some Roycean scholars, I argue that Royce's late idealism may be considered to be a kind of personalism, although Royce himself never used this term. This personalism has some specific features, such as an ethics of loyalty and a triadic interpretative epistemology.

Zbigniew Ambrożewicz

[75] E. S. Brightman otwarcie przyznawał się do ulegania wpływom Royce'a. Pisał: „Najpierw byłem całkowicie oddanym absolutyzmowi Royce'a, który całkowicie zaakceptowałem na dwa lub trzy lata, dopóki, już na starszych latach, nie pojawił się *Pragmatyzm* Jamesa i nie zwalił mnie z nóg. Pozostawałem w tej pozycji leżącej, dopóki profesor Delabarre nie wskazał mi na pewien błąd, który nastawił mnie krytycznie wobec pragmatyzmu we wszystkich jego formach. Wkrótce potem studia na Uniwersytecie Bostońskim pod kierunkiem Bowne'a wniosły w moje życie personalizm, który wydawał mi się połączeniem prawdy u Royce'a i Jamesa z krytyką błędów każdego z nich" (E. S. Brightman, *Religion as Truth* [w:] *Contemporary American Theology. Theological Autobiographies*, vol. 1, New York 1932, s. 57, cyt za: ks. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996, s. 75.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015