

Agnieszka Czarnecka
(Uniwersytet Jagielloński)

ŻYCIE W LESIE, CZYLI O WOLNOŚCI HENRY'EGO DAVIDA THOREAU

ABSTRACT

LIFE IN THE WOODS: HENRY DAVID THOREAU ON FREEDOM

In order to become a member of the Transcendental Club, established in 1836 by Ralph Waldo Emerson, one had to be a free-spirited person. The author argues that Henry David Thoreau not only satisfied the required criterion, but he also made his own contribution to the philosophy of freedom. In this paper, Thoreau's conception of freedom is interpreted in economic, social, moral, and political terms. The author argues that for Thoreau philosophy was a highly practical activity and for this reason his vision of freedom refers to the broader context of living a good life. The first part of the article problematizes the philosopher's critical attitude toward the free market economy, as well as his solutions (simple maxims and practices) intended to help people save two aspects of their freedom, namely the ability to choose one's own idea of a good life and work-life balance in the nineteenth-century society. The second part is focused on the analysis of one among Thoreau's particular prescriptions, that is walking, understood as the need for "wilderness" (independent thinking and action) within social freedom. The two following parts of the paper concern political issues, in particular, civil disobedience and abolitionism. At this point, the role of the conscience and its superiority over positive law are discussed.

KEYWORDS: Henry David Thoreau, freedom, conscience, slavery, Nature, good life, civil disobedience

SŁOWA KLUCZOWE: Henry David Thoreau, wolność, sumienie, niewolnictwo, Natura, dobre życie, nieposłuszeństwo obywatelskie

Ekonomia wolności wg Thoreau

Nietrudno zauważyć, że tytuł artykułu stanowi grę słów nawiązującą do: *Walden, czyli życie w lesie*¹. W moim przekonaniu książkę Thoreau tylko do pewnego stopnia można potraktować jako zapis doświadczeń amerykańskiego filozofa z jego samotnego pobytu w leśnym domku nad stawem. Próżno doszukiwać się w *Walden* pamiętnika mizantropa, który w geście buntu zdecydował się uciec od społeczeństwa, by od tej pory wieść żywot z dala od rodzinnego miasteczka. Dla Thoreau, zdającego sobie sprawę z tego, że nie da się trwale zerwać z cywilizacją, ten ponad dwuletni waldeński epizod stanowił eksperyment, poprzez który usiłował on zrozumieć, jak można ocalić ludzką wolność żyjąc „w świecie”. Patrząc zatem z perspektywy zasadniczej idei utworu, aż chciałoby się przewrotnie zmienić jego tytuł na: *Walden, czyli życie w świecie*.

Polityczny i ponadindywidualny cel przedsięwzięcia Thoreau uzasadniają z jednej strony symboliczna data, 4 lipca², wybrana na dzień przeprowadzki do domku w lesie. Z drugiej zaś, sposób postrzegania roli filozofa-poety, jaki zaproponował w swojej książce:

Być filozofem to nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyśleniom ani nawet stworzyć nowy system, ile tak kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowadzić życie proste, niezależne, wielkoduszne i ufne. To rozwiązywać niektóre problemy życiowe, nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie³.

Manifest ten, wyrastający z fascynacji starożytnymi szkołami filozoficznymi⁴, świadczył o postrzeganiu przez Thoreau filozofii nie jako

-
- 1 H.D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Rebis, Poznań 1999. W dalszej części artykułu będę posługiwać się skróconą wersją tytułu – *Walden*.
 - 2 Pobyt Thoreau w Waldenie trwał od 1845 do 1847 r. Nieznane są dokładne przyczyny przerwania eksperymentu akurat w tym terminie. Zgodnie z oficjalnym wyjaśnieniem filozof musiał na powrót zamieszkać w miasteczku, by pod nieobecność Ralpha Waldo Emersona, udającego się do Europy, zaopiekować się rodziną przyjaciela.
 - 3 *Ibidem*, s. 36.
 - 4 Thoreau nazywano „starożytnym Grekiem, który został transcendentalnym ekonomistą”, H. Cieplińska, *Przedmowa*, [w:] H.D. Thoreau, *Walden... , op. cit.*, s. 16. Concordzki myśliciel dał się poznać jako miłośnik kultury starożytnej Grecji – od czasu studiów w Harvardzie z zapałem studiował grekę, by z czasem przekładać na język angielski dzieła Ajschylosa czy Pindara. Oprócz nawiązań do filozofii greckiej w twórczości Thoreau można odnaleźć szereg inspiracji filozofią starożytnych

wyłącznej domeny akademików, lecz dziedziny, która z uwagi na swój przedmiot – troska o dobre życie – dotyczy w istocie każdego. W kolejnych częściach artykułu postaram się przybliżyć rozumienie dobrego życia wg Thoreau, bezpośrednio zresztą powiązane z wolnością. Nie bez przyczyny użyłam określenia „filozof-poeta”. Wydaje się, że Thoreau nie czynił rozróżnienia pomiędzy oboma pojęciami, skoro za najważniejsze z poetyckich „dzieł” uznawał samo życie⁵.

Walden stanowi cenne źródło dla historyka idei z uwagi na tkwiące w centrum refleksji napięcie pomiędzy ludzką wolnością a zarabianiem na życie. Thoreau łączył zjawisko niewolnictwa nie tylko z ludnością czarnoskóra, ale odnosił je również do białych mieszkańców Ameryki, którzy w warunkach gospodarki rynkowej doświadczali „tyranii ekonomicznej”⁶. Za jedną z miar wolności amerykański transcendentalista uznawał możliwość dokonania wyboru własnej koncepcji dobrego życia. Licznymi przykładami ilustrował łatwość, z jaką ludzie rezygnują z tego uprawnienia, by wpasować się w modele powszechnie akceptowane przez opinię publiczną; skoro za próżniaka uchodzi osoba, która kilka godzin dziennie spaceruje po lasach, zaś spekulant spędzający całe dnie na wycince drzew to wzór przedsiębiorczego obywatela, niewielu ma odwagę wybrać pierwszy z modeli życia.

Thoreau mierzył wolność człowieka również w inny sposób, tzn. proporcją czasu pracy do odpoczynku. Obserwacje mieszkańców rodzinnego miasteczka skłoniły go do następujących wniosków:

Zastanówmy się nad tym, jak żyjemy. Świat ten jest targowiskiem. To krzątania niemająca końca! [...]. Nie ma niestety szabasu. Wspaniale byłoby ujrzeć choć raz odpoczywającą ludzkość⁷.

Chin i Indii, por. B. Walker, *Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation*, „The American Political Science Review”, vol. 92, nr 4 (December 1998), s. 849–854.

- 5 Por. H. Cieplińska, *Przedmowa*, [w:] H.D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Rebis, Poznań 2006, s. 13–14.
- 6 „Nawet jeżeli założymy, że Amerykanin uwolnił się spod tyranii politycznej, ciągle pozostaje niewolnikiem tyranii ekonomicznej i moralnej”, H.D. Thoreau, *Życie bez zasad i inne eseje*, tłum. H. Cieplińska, Rebis, Poznań 2011, s. 47. *Życie bez zasad* powstało jako tekst prelekcji wygłoszonej po raz pierwszy 6 grudnia 1854 r. Początkowo jego tytuł brzmiał: *Bo cóż za korzyść* i stanowił początek cytatu z Ewangelii św. Łukasza: „Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?”, (Łk 9, 25), *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2003.
- 7 *Ibidem*, s. 20–21.

Pracujący człowiek [...] ma czas tylko na to, aby być maszyną⁸.

Zdaniem Thoreau styl życia Amerykanów połowy XIX wieku niewiele miał wspólnego z wolnością – otaczający go ludzie wykonywali pracę z bezduszną właściwą automatom. Większość współczesnych filozofów Amerykanów przestała zastanawiać się nad tym czy lubi dane zajęcie, czy wypełnia swe obowiązki z należytą starannością albo czy umożliwiają im one rozwój. Wysokość zarobków stała się jedynym kryterium uwzględnianym przy wyborze pracy. Za najbardziej drastyczny przykład podporządkowania życia żądzy zysku Thoreau uznał gorączkę złota⁹. Drugie oblicze zniewolenia ekonomicznego – brak czasu wolnego – miało związek z obliczem pierwszym, tzn. ludzką skłonnością do kształtowania własnej aktywności zawodowej w oparciu o wzorce narzucone przez opinię publiczną. Jednostki, z którymi zetknął się myśliciel nie potrafiły wyrwać się z „błędnego koła”. Ponieważ wydawało im się, że są pozbawione możliwości wyboru, tkwiły w utartych schematach myślowych, tzn. godziły się na los maszyn. Ilekroć zaś ktoś usiłował dać im do zrozumienia, że wyuczony schemat postępowania to nie dogmat, a zerwanie z nim nie skutkuje świętokradztwem, raczej nie spotykał się z aprobatą z ich strony. W odczuciu Thoreau więzienia, w którym dała się zamknąć – z pozoru tylko wolna – ludzkość strzegło aż dwóch „strażników”. Pierwszy to opinia publiczna, drugiemu zaś na imię własne wyobrażenie o sobie¹⁰. Nie powinno nas zatem dziwić, dlaczego filozof bardziej interesował się losem nie tyle budowniczych największych zabytków świata, lecz tych, którzy w czasach im współczesnych mieli odwagę ich nie budować¹¹.

Jako że Thoreau usiłował odrodzić starożytną tradycję pojmowania filozofii jako nauki zorientowanej na dostarczanie praktycznych rozwiązań

⁸ H.D. Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, s. 28.

⁹ Tych, którzy w taki właśnie sposób zdecydowali się zarabiać na życie Thoreau uznała za towarzyszy niegodnych nawet wieprzów, bo tym ostatnim przyświecają szlachetniejsze cele: ryją w ziemi w poszukiwaniu pożywienia. Więcej na temat uwag Thoreau poświęconych gorączce złota, *idem*, *Życie...*, *op. cit.*, s. 30–35.

¹⁰ „Opinia publiczna to żaden tyran w porównaniu z własnym mniemaniem o sobie. To, co człowiek myśli na swój temat, decyduje o jego losie, czy raczej go określa. Ach, wyzwolić się od siebie samego [...], który by tego dokonał?”, *idem*, *Walden...*, *op. cit.*, s. 29–30.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 77.

problemów życia codziennego, toteż jego dążeniem stało się opracowanie strategii obrony wolności w warunkach gospodarki rynkowej. Osiągnięcie wolności ekonomicznej, zgodnej z definicją filozofa, wymagało zapanowania nad lękiem o nasze długoterminowe bezpieczeństwo materialne. W praktyce oznaczało to przeprowadzenie swoistego „rachunku wolności” – chodziło o ustalenie listy naszych faktycznych potrzeb, tzn. tych, od których zależy nasze przetrwanie (żywność, schronienie, odzież, opał)¹². Rzetelna kalkulacja potrzeb wiązała się z rezygnacją z przyzwyczajęń konsumenckich, które z biegiem lat rosły się z nami niczym druga natura¹³. Choć eksperyment ten nie należał do łatwych, to jego pomysłodawca przekonywał o konieczności odważenia się na rewolucję pod hasłem: „Prostota, prostota i jeszcze raz prostota!”¹⁴, ilekroć stawką jest nasza wolność. Thoreau – jako filozof o ukierunkowaniu praktycznym – na własnym przykładzie objaśniał zastosowanie „rachunku wolności”:

Przypuszczam, że gdyby moje potrzeby znacznie wzrosły, praca, dzięki której byłbym w stanie je zaspokoić, stałaby się harówką. Gdybym, podobnie jak większość ludzi, odsprzedał całe swoje ranki i popołudnia społeczeństwu, pewien jestem, że nie pozostałoby dla mnie samego nic, dla czego warto byłoby żyć. Zatem ufam, że nigdy nie sprzedam swego pierworództwa za miskę soczewicy¹⁵.

Wymóg oczyszczenia ludzkiego życia z potrzeb wtórnych to tylko jeden z pomysłów transcendentalisty na rozwój wolności. Mając świadomość tego jak krucha jest wolność, Thoreau postulował konieczność wykształcenia bazującego na wolności etosu życia codziennego. Skoro wolność ekonomiczną ujmował łącznie jako swobodę wyboru własnej koncepcji dobrego życia oraz jako równowagę na linii: czas pracy-czas wolny, wierzył, że w zerwaniu z obecną tyranią i oswojeniu jednostek

¹² Por. *ibidem*, s. 34.

¹³ W tym kontekście Walker podkreśla aktualność uwag Thoreau dotyczących wpływu opinii publicznej na kształtowanie naszych zachowań konsumenckich. Chodzi o wzbudzanie w ludziach fałszywego przekonania o potrzebie nabycia określonych dóbr (Thoreau określa je luksusowymi), co zmusza ich, np. do zaciągnięcia kredytu na ich zakup a tym samym do przeznaczania więcej czasu na pracę, B. Walker, *op. cit.*, s. 852.

¹⁴ H.D. Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, s. 109.

¹⁵ *Idem*, *Życie...*, *op. cit.*, s. 26–27.

z nowym etosem będą pomocne określone maksymy i praktyki. Czerpiąc po raz kolejny z doświadczeń mędrców starożytności (tu w szczególności szkoły hellenistyczne, buddyzm, konfucjanizm), Thoreau docenił tym razem wartość uczenia się na pamięć maksym¹⁶ – dostarczają one bowiem moralnej orientacji na co dzień, a także, jako środki utrwalania pożądanых postaw i praktyk, pozwalają uniezależnić się od cudzych wizji dobrego życia. Katalog praktyk składających się na etos zgodny z rozumieniem wolności ekonomicznej przez Thoreau obejmował – wydawałoby się – prozaiczne i zaniedbywane przez zapracowanych ludzi formy aktywności, takie jak: wędrówki, spotkania z przyjaciółmi, czytanie książek i pisanie. Zatem jednostka, która zaakceptowałaby ekonomiczne konsekwencje wynikające z drastycznego ograniczenia potrzeb, mogłaby pracować mniej. Zyskany czas wolny posłużyłby z kolei do dokonania wyboru własnego modelu dobrego życia, w którym udział większy niż do tej pory miałyby działania niezwiązane z pracą. Dzięki uwewnętrznieniu pewnych maksym i praktyk autonomia stawałaby się nową naturą jednostki. W dalszej części artykułu – z uwagi na szczególne miejsce, jakie zajmowała w twórczości Thoreau – poddam analizie jedną z wymienionych praktyk – „sztukę chodzenia”¹⁷.

Sztuka chodzenia sztuką myślenia

Zgodnie z utrwaloną tradycją interpretacyjną zwykło się klasyfikować *Sztukę chodzenia* jako esej z dziedziny historii naturalnej, co prawda zwiastujący narodziny ruchu ekologicznego¹⁸, ale poza tym rzekomo pozbawiony znacze-

-
- 16 Przykładowe maksymy: „Pracując, ludzie kierują się błędnym założeniem. W krótkim czasie lepsza część człowieka zostaje worana w ziemię i zamienia się w kompost”, *idem, Walden...*, *op. cit.*, s. 27; „Najpiękniejsze wartości naszej natury, podobnie jak meszek na owocach, można zachować jedynie dzięki najbardziej troskliwej pielęgnacji”, *ibidem*, s. 28; „[...] na ogół ludzie bardziej usilnie pragną mieć modne albo przynajmniej czyste i nie łatane ubranie aniżeli czyste sumienie”, *ibidem*, s. 43.
- 17 *Idem, Sztuka chodzenia*, tłum. P. Madej, Bractwo Trojka, Poznań 2013. Początkowo był to tekst wystąpienia, pt. *The Wild*, wygłoszonego przez Thoreau 23 kwietnia 1851 r. w concordzkim Liceum. Z czasem *The Wild* zostało rozbudowane o kolejne części, a jego tytuł zmieniony na *Walking*. Esaj opublikowano po raz pierwszy w *Atlantic Monthly* (1862) już po śmierci Thoreau.
- 18 Interpretatorzy twórczości Thoreau podkreślają, że m.in. w *Sztuce chodzenia* można znaleźć zapowiedź idei tworzenia parków narodowych, W. Lewandowski, *op. cit.*, s. 118.

nia politycznego¹⁹. Postaram się wykazać, że podobny sposób odczytywania książki Thoreau znacząco upraszcza jej treść, pomijając to, co – jak sądzę – stanowi jej istotę o ważkich konsekwencjach społeczno-politycznych. *Walden* ideowo skrywa szereg podobieństw ze *Sztuką chodzenia*. Pierwszą wskazówką świadczącą o politycznym wydźwięku eseju, który powstał jako tekst przemówienia wygłoszonego w concordzkim Liceum w 1851 r., jest posłużenie się apostrofą „obywatele”²⁰. Tak jak w *Waldenie* przedmiot refleksji stanowiła troska o ochronę wolności, tak i w *Sztuce chodzenia* autor już od pierwszych zdań nie pozostawił wątpliwości, co do problematyki tekstu:

Chcę napisać parę słów o Naturze, o absolutnej wolności i uczuciu dzikości i stany te przeciwstawić wolności i kulturze tworzonej przez cywilizację i wychowanie, chcę spojrzeć na człowieka jako na mieszkańca i rdzenną część Natury, a nie jako członka społeczeństwa. Chcę dojść do radykalnych wniosków, by podkreślić to, co istotne²¹.

O ile w *Waldenie* Thoreau usiłował wykazać, że dumni ze swej wolności Amerykanie w istocie doświadczają niewoli ekonomicznej, o tyle w *Sztuce chodzenia* skonfrontował to, co nazywamy wolnością w społeczeństwie z „dziką” wolnością, by udowodnić, że pierwsza z nich odcięta od drugiej staje się jedynie karykaturą wolności. Aby uchwycić sedno tej opozycji porównał mieszkańców Concord, którzy całe dni spędzają w zamknięciu swych mieszkań, biur, sklepików²² z własnym postępowaniem – filozof wielokrotnie podkreślał, że potrzebuje włączyć się bez celu po polach i lasach minimum przez cztery godziny dziennie.

Poprzez waldencki eksperyment Thoreau chciał się nauczyć „żyć świadomie, stawiać czoło wyłącznie najbardziej ważkim kwestiom”²³, nie zaś pożegnać na zawsze z cywilizowanym światem. Podobnie scharakteryzował cel swojej misji w *Sztuce chodzenia*; codzienne wyprawy na łono Natury miały pozwolić mu odnaleźć i „podkreślić to, co istotne”²⁴. W obu

¹⁹ O czym świadczy chociażby nieuwzględnienie eseju w: N. Rosenblum, *Thoreau: Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

²⁰ Por. H.D. Thoreau, *Sztuka...*, *op. cit.*, s. 21–22.

²¹ *Ibidem*, s. 3.

²² „Sądzę, że należy im się uznanie za to, że nie popełnili do tej pory samobójstwa”, *ibidem*, s. 5.

²³ H.D. Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, s. 108.

²⁴ *Idem*, *Sztuka...*, *op. cit.*, s. 3.

przypadkach zawieszenie społecznego wymiaru istnienia miało charakter tymczasowy²⁵, a jednocześnie służyło celom praktycznym – trosce o lepsze (wolne) życie. Przeciwwstawiając wolność naturalną wolności społecznej, Thoreau w rzeczywistości krytykował skłonności ludzi cywilizowanych do postępowania zgodnie z wyuczonymi zachowaniami – stan ten ilustrował m.in. metaforami uśpienia czy podążania ubitym traktem. W odróżnieniu od obywateli przywiązanych do jednego miejsca, naturę wędrowców cechuje brak zakorzenienia (fr. *sans terre*)²⁶. Zatem opanowanie sztuki chodzenia należałoby interpretować jako synonim niezależności w myśleniu i działaniu. Starając się przemówić do wyobraźni odbiorców z rodzimego kręgu kulturowego, filozof nazwał większość jemu współczesnych ludźmi, którzy za bardzo wpatrzyli się w Stary Świat a tym samym zaniedbali swe powinności wynikające z dziedzictwa pionierów:

Iść na wschód to poznawać historię i studiować literaturę i sztukę, podążając śladami naszej rasy; iść na zachód to patrzeć w przyszłość w duchu nowości i przygody. Atlantykt to rzeka zapomnienia, po której przekroczeniu mieliśmy możliwość zapomnieć Stary Świat i jego instytucje [...]. Tylko taki kierunek to rozwój! Inaczej po co było odkrywać Amerykę!²⁷.

Natura ze względu na swe nieskończone przestrzenie i obfitość niekniętych ludzką ręką terytoriów stanowiła zdaniem transcendentalisty idealne środowisko umożliwiające człowiekowi odnalezienie dzikości w samym sobie²⁸. Aby przedsięwzięcie zorientowane na ocalenie naturalnej wolności miało szansę powodzenia, człowiek musi zaufać swemu wewnętrznemu głosowi – ten „poprowadzi go we właściwym kierunku”²⁹. Obranie „właściwego kierunku” oznacza zgodę na podążenie w nieznaną, na zagubienie się w lasach, czyli gotowość na przełamanie schematu

25 „Nasze wyprawy to jedynie wycieczki kończące się każdego wieczoru w tym samym miejscu, z którego wyruszyliśmy”, *idem, Sztuka..., op. cit.*, s. 4.

26 Por. *ibidem*, s. 3.

27 *Ibidem*, s. 14, 18.

28 Por. „Sądzę, że klimat ma duży wpływ na człowieka – tak jak to coś w górskim powietrzu, co odżywia ducha i napełnia natchnieniem. Czy tak wspaniałe tło nie uczyni człowieka doskonalszym duchowo i fizycznie? [...] Wierzę, że żyjąc otoczeni przez dziką naturę, będziemy mieli czystsze myśli, bogatszą, świeższą, nieograniczoną wyobraźnię jak niebo”, *ibidem*, s. 17–18.

29 *Ibidem*, s. 13.

i rutyny w naszym codziennym życiu w zamian za odzyskanie na nowo kontaktu ze zmysłami, rozwój wyobraźni i otwarcie na doświadczenie czegoś nowego.

Chcąc dodatkowo uwypuklić różnicę pomiędzy wolnością niepełną (społeczną) a wolnością absolutną (dziką), Thoreau posłużył się analogią z nadawaniem imienia. Społeczności cywilizowane nadają imiona swoim członkom z chwilą ich narodzin, a tym samym nie pozostawiają im żadnego wpływu na ich wybór – rola jednostki sprowadza się do przyjęcia imienia, niezależnie od tego czy odczuwa się z nim jakąkolwiek więź. Mądrość niektórych plemion indiańskich polegała zdaniem myśliciela na przekonaniu, że każdy musi samodzielnie odnaleźć dla siebie imię – pewność, że dane imię stanowiło wyraz czyjejs tożsamości osiągało się „zapracowując” na nie, tzn. mierząc się z jakimś nowym wyzwaniem. Ponownie widać tu związek z głosem wewnętrznym, który tak jak ma wyprowadzić jednostkę poza obręb tego, co wytworzone przez społeczeństwo, po podołaniu nowemu doświadczeniu „podpowiada” wybór autentycznego imienia³⁰.

Pośród interpretacji *Sztuki chodzenia* można znaleźć także i takie, które doszukują się podobieństw pomiędzy tym, kim był Thoreau dla Concord a rolę, jaką odgrywał w Atenach Sokrates³¹. Nawiązanie to wydaje mi się uzasadnione m.in. z uwagi na wzmiankowany już w poprzedniej części artykułu sposób, w jaki Thoreau postrzegał zadania filozofa. Misja filozofa jako tego, który troszczy się, aby jemu współcześni przemyśleli na nowo zasady według których żyją, została dodatkowo uwydatniona w zakończeniu *Sztuki chodzenia* poprzez posłużenie się alegorią pieśni koguta: tak jak piejący kogut budzi mieszkańców ze snu, tak i filozof stara się wytrącić ich z życiowego letargu, by w godzinie śmierci nie odkryli, że nie żyli³². W koncepcji Thoreau synonimem dobrego życia jest życie świadomie kształtowane przez człowieka każdego dnia. Zatem kogut codziennie zwiastujący początek nowego dnia to symbol wezwania do wysilenia się nad jego jakością tu i teraz³³. Kogut Thoreau jako figura

30 Por. *Ibidem*, s. 27–28.

31 Por. B. Klug, *Thoreau's Word for Nature*, „The Personalist Forum”, vol. 14, nr 1, (Spring 1998), s. 2–24; J. Montgomery, *The Apology of a Moss-Trooper: (How) Is “Walking” Political?*, vol. 14, nr 1, (Spring 1998), s. 25–48.

32 Por. H.D. Thoreau, *Walden...*, *op. cit.* s. 108.

33 „Ponad wszystko nie możemy pozwolić sobie na to, by nie żyć teraz”, *idem*, *Sztuka...*, *op. cit.*, s. 34; „Największą sztuką jest wpływanie na jakość dnia. Każdy człowiek ma

filozofa przypomina Sokratejskiego gza, który kwestionując przyzwyczajenia myślowe Ateńczyków, zmuszał ich do codziennego poszukiwania prawdy. Zdaniem amerykańskiego filozofa wyłącznie człowiek wolny ma szansę poddać refleksji własne życie, zaś warunkiem wolności jest pielęgnowanie w sobie dzikości. Bezkrytyczne uwewnętrznienie społecznych reguł postępowania, a tym samym całkowite stłumienie naszej niezależności skutkuje tym, że: „Nasze skrzydlate myśli stały się już drobiem. Nie potrafią już wznosić się ku niebu i jedynie pretendują do bycia dobrymi przedstawicielami kurzej rasy”³⁴.

Wolność moralna przed polityczną

Bez wolności moralnej, zdaniem filozofa z Concord, wolność polityczna staje się jedynie wydmuszką. Po raz kolejny pożyteczna okazuje się metafora maszyny jako synonimu człowieka zniewolonego. Thoreau posłużył się nią w eseju: *Obywatelskie nieposłuszeństwo* przy okazji charakterystyki, dominujących w Ameryce, modeli relacji obywatel-państwo. Myśliciel krytycznie oceniał większość obywateli, którzy służą państwu albo wyłącznie swoimi ciałami (armia, policja, strażnicy więzienni), albo głowami (prawnicy, politycy, urzędnicy), nie angażując pełni swojego człowieczeństwa, tzn. sumień³⁵.

Nacisk na rolę sumienia jako narzędzia oceny działań politycznych wynikał z podkreślanej przez Thoreau wyższości prawa moralnego nad prawem stanowionym. Gdyby tylko ludzie potrafili rozeznąć w sobie treść zasad moralnych – poznaje się je poprzez wgląd – i działać na ich podstawie, nie potrzebowaliby państwa. Jednakowoż z uwagi na słabość przynależną naturze ludzkiej, a także skłonność do ulegania namiętnościom, z konieczności funkcjonują w strukturach państwowych. Thoreau krytycznie oceniał działalność rządu – ten choć wybrany w celu wypełniania woli narodu jest skory do nadużyć. Przyczyn tego stanu rzeczy upatrywał w tym, że zamiast oceniać decyzje władz w danej sprawie pod kątem sprawiedliwości, uwzględnia się wyłącznie to czy cieszą się

za zadanie uczynić swoje życie takim – nawet w szczegółach – aby warte było zastanowienia w najwznioślejszej i krytycznej godzinie”, *idem, Walden... , op. cit.*

³⁴ *Idem, Sztuka... , op. cit.*

³⁵ Por. *idem, Obywatelskie... , op. cit.*, s. 20–21.

poparciem większości. Nie powinno zatem dziwić upodobanie Thoreau do słynnej dewizy Thomasa Jeffersona: „Najlepszy rząd to taki, który najmniej rządzi”, od której filozof rozpoczął swój wywód w *Obywatelskim nieposłuszeństwie*.

Gdy mowa o relacji pomiędzy wolnością moralną a polityczną u Thoreau nie sposób pominąć zagadnienie nieposłuszeństwa obywatelskiego³⁶. W lipcu 1846 r. filozof wskutek odmowy zapłaty części podatku wyborczego trafił na noc do więzienia (w ciągu kilku godzin któryś z członków rodziny Thoreau – wbrew jego wiedzy i woli – uiszczył należną opłatę). Myśliciel uważał, że wyłącznie dzięki aktowi biernego oporu paradoksalnie to właśnie w więzieniu miał szansę zachować swą wolność – wolność moralną. Zapłata podatku równałaby się zezwoleniu na zawładnięcie jego sumieniem przez państwo, którego politykę potępiał (niewolnictwo, wojna z Meksykiem). W tym kontekście nie dziwi odpowiedź, jakiej udzielił Emersonowi, kiedy ten odwiedzając go w więzieniu, zapytał: „Henry, dlaczego siedzisz tutaj?”. „A dlaczego ty tutaj NIE siedzisz?” – odrzekł uwięziony przyjaciel.

Dla Thoreau same instytucje demokratyczne powołane do istnienia dzięki osiemnastowiecznym republikanom amerykańskim stanowiły jedynie szkielet państwa, zaś życie mogła nadać mu dopiero, kształtowana przez ludzi, kultura wolności³⁷. „Wiele prawdy kryje się w powiedzeniu, że korporacja jest bez sumienia; ale gdy tworzą ją ludzie prawi, sama też ma sumienie”³⁸. Skoro weźmie się pod uwagę rezerwę, z jaką myśliciel odnosił się wobec rządu oraz jego – motywowane indywidualizmem i republikanizmem – przekonanie, że o kształcie państwa decyduje jakość

36 Kiedy Thoreau nabył bierne prawo wyborcze (wiek 21 lat) odmówił udziału w głosowaniu. Brakuje materiałów źródłowych, na podstawie których można by zrekonstruować bezpośrednią przyczynę tej decyzji. Wyłącznie odwołanie się do późniejszych źródeł pozwala domniemywać, że chodziło o sprzeciw wobec niewolnictwa. Filozof oznajmił, że tak długo jak stan Massachusetts będzie choćby biernie tolerował niewolnictwo, nie będzie on ani głosował, ani płacił podatków na utrzymanie zbrodniczej władzy, por. F.B. Sanborn, *The Life of Henry David Thoreau. Including Many Essays Hitherto Unpublished and Some Account of his Family and Friends*, Houghton Mifflin Co., Boston 1917, s. 468.

37 Podobne stanowisko reprezentowali także inni przedstawiciele transcendentalizmu (Ralph Waldo Emerson, Margaret Fuller, Amos Bronson Alcott), por. L.N. Neufeldt, *Henry David Thoreau's Political Economy*, „The New English Quarterly”, vol. 57, nr 3, (September 1984), s. 359–383.

38 H.D. Thoreau, *Obywatelskie...*, *op. cit.*, s. 19.

składających się na nie ludzi³⁹, łatwiej zrozumieć szczególnie zainteresowanie Thoreau czynnikami kształtującymi kulturę amerykańską. Filozof nie szczędził słów krytyki wobec plotkarstwa i zamiłowania mieszkańców Concord do sensacji prasowych – uznawał to za kalandrię umysłu, który powinien być świątynią myśli⁴⁰. Jego zdaniem naród karmiący się tego rodzaju treściami, a przy tym skoncentrowany na zarabianiu osiąga poziom co najwyżej narodu prowincjonalnego.

Uwagi te moim zdaniem z powodzeniem można zestawić z wizją narodu amerykańskiego zaprezentowaną przez Alexisa de Tocqueville'a w: *O demokracji w Ameryce*⁴¹. Okazuje się, że oprócz podobieństwa diagnozy u obu myślicieli można znaleźć punkty wspólne, jeśli chodzi o zalecaną receptę. Jak wiemy Tocqueville, doceniając kulturotwórczą rolę europejskiej arystokracji, w działalności ciał pośredniczących upatrywał szansy na rozwój wolności społeczeństwa amerykańskiego. Thoreau napisał z kolei:

W kraju naszym miasteczko powinno pod niektórymi względami spełniać rolę europejskiego arystokraty. Powinno zostać mecenasem sztuk pięknych. Jest na to dostatecznie zamożne. Brakuje mu tylko wspaniałości i poloru. Wydaje dosyć pieniędzy na rzeczy cenione przez farmerów i kupców, ale propozycje przeznaczenia jakiejś sumy na sprawy cenione przez ludzi inteligentniejszych uważa za utopię⁴².

Zatem Thoreau, podobnie jak Tocqueville, nie miał na myśli wskrzeszenia arystokracji rodowej, lecz pragnął narodzin arystokracji ducha, za co miały odpowiadać amerykańskie miasteczka takie jak Concord.

39 Z uwagi na prymat dawany prawu moralnemu zdaniem Thoreau każdy z nas jest najpierw człowiekiem, a dopiero później obywatelem, analogicznie sprawiedliwość waży więcej niż prawo, które zresztą nie jest w stanie sprawić, aby obywatele stali się bardziej sprawiedliwi, por. *ibidem*, s. 18–19.

40 „Pragniemy przekopać tunel pod Atlantykiem i przybliżyć Stary Świat do Nowego o kilka tygodni podróży, niewykluczone jednak, że pierwsza wiadomość, która dotrze do wielkiego złaknionego nowin amerykańskiego ucha, będzie dotyczyła kokluszki księżniczki Adelajdy”, *idem, Walden...*, *op. cit.*, s. 71–72; „Rzadko kiedy udaje nam się spotkać człowieka, który może przekazać nam nowiny niewycytane w gazecie lub nieopowiedziane mu przez sąsiada, i przeważnie jedyna różnica między nami a naszym rozmówcą polega na tym, że on miał w ręku gazetę albo był na prozzonej herbatce, my zaś nie”, *idem, Życie...*, *op. cit.*, s. 40.

41 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, PIW, Warszawa 1976.

42 H.D. Thoreau, *Walden...*, *op. cit.*, s. 126.

W tym kontekście warto przypomnieć, że Thoreau, który na sposób praktyczny pojmował filozofię, miał swój wkład w kształtowanie kultury Concord. Po rezygnacji z posady nauczyciela w miejscowej szkole powszechnej (sprzeciwiał się stosowaniu kar cielesnych) wraz z bratem założył własną szkołę, istniejącą w latach 1838–1841⁴³. Bracia Thoreau posługiwali się nowoczesnymi metodami pedagogicznymi: zamiast nauki pamięciowej kładli nacisk na samodzielne kształtowanie poglądów przez swoich wychowanków, raz w tygodniu organizowali wycieczki krajoznawcze, dbali o rozwój praktycznych umiejętności, np. zabierali uczniów do lokalnych warsztatów pracy i instytucji. Innym z przejawów lokalnego zaangażowania Thoreau w rozwój kultury wolności były prelekcje, które wygłaszał w nowoangielskich liceach⁴⁴.

Problem niewolnictwa

Zagadnieniu niewolnictwa poświęcam ostatnią część artykułu nie dlatego, aby było najmniej znaczące w twórczości Thoreau, ale z uwagi na chronologię. Początkowo filozof posługiwał się kategorią niewolnictwa

43 Por. *Classics in Cultural Criticism*, H. Heuermann (red.), Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1990, s. 70.

44 Nie chodzi tutaj o licea we współczesnym tego słowa rozumieniu – w czasach Thoreau pod pojęciem liceum rozumiano stowarzyszenia gromadzące osoby dorosłe pragnące nieustannie uzupełniać swoją wiedzę, w tym głównie o aktualną problematykę. Thoreau rozpoczął aktywną współpracę z concordzkim Liceum (jedno z najbardziej aktywnych w kraju) krótko po powrocie ze studiów w 1837 r. Zanim zaczął wygłaszać odczyty (było ich 19) pełnił funkcje sekretarza i kuratora liceum. Dał się poznać jako utalentowany organizator. Przekonany o kulturotwórczej roli miasteczka zgromadził odpowiednie fundusze (nieco ponad sto dolarów w sezonie zimowym 1842–1843), co umożliwiło mu zaproszenie na wykłady do Concord wielu sław m.in. takich jak: Ralph Waldo Emerson, Theodore Parker, Orestes A. Brownson, Edward Jarvis czy Wendell Phillips. Z czasem sam Thoreau przygotowywał wykłady, które głosił przez pierwsze lata wyłącznie w miejscowym liceum, by z czasem – dzięki pomocy Nathaniela Hawthorne'a – wyruszyć do innych nowoangielskich instytucji tego rodzaju. Pracę wykładowcy traktował jak swoją misję – zyskał szansę rozpowszechnienia swoich koncepcji filozoficznych, co doskonale wpisywało się w jego wizję filozofa-praktyka. Nie zmienia to faktu, że słuchaczy najbardziej interesowały jego teksty humorystyczne oraz przyrodnicze, por. W. Harding, *Thoreau and the Concord Lyceum*, „The Thoreau Society Bulletin”, nr 30 (January 1950), s. 2–3.

w odniesieniu do białej ludności Ameryki – mowa o zanalizowanej w poprzednich rozdziałach niewoli: ekonomicznej, społecznej oraz moralnej⁴⁵. Dopiero w nieco późniejszym okresie problem niewolnictwa *sensu stricto* znalazł odzwierciedlenie w aktywności intelektualnej Thoreau; jednocześnie nie powinno to prowadzić do wniosku, że tematyka niewolnictwa była mu wcześniej zupełnie obca.

Kiedy miał [Thoreau – A.C.] trzy lata Kongres uchwalił Kompromis Missouri [...]. Thoreau miał dwadzieścia lat, gdy proniewolniczy tłum zamordował Elijahą P. Lovejoya w Alton w stanie Illinois i gdy Wendell Phillips wygłosił w akcie protestu swą pierwszą antyniewolniczą mowę. Miał on lat dwadzieścia dziewięć, kiedy rozpoczęto wojnę z Meksykiem, prowadzoną przede wszystkim w celu rozszerzenia niewolnictwa na nowe terytoria. Był trzydziestotrzylatkiem w chwili uchwalenia Fugitive Slave Law [...], zaś czterdziestojedynolatkiem podczas ataku Johna Browna na Harper's Ferry. Trudno wyobrazić sobie, aby osoba tak uwrażliwiona na problem wolności jak Thoreau mogła pozostać neutralna w obliczu równie rażących jej naruszeń⁴⁶.

Należy pamiętać, że filozof wywodził się z rodziny o silnych tradycjach abolicjonistycznych⁴⁷. Pierwszym wyraźnym świadectwem postawy Thoreau wobec kwestii niewolnictwa było zaproszenie Wendella Phillipsa do concordzkiego Liceum, aby w 1842 r. wygłosił odczyt na temat abolicjonizmu⁴⁸. Thoreau był pod tak silnym wrażeniem mówcy, że postanowił przygotować sprawozdania do lokalnej prasy z jego wystąpień.

⁴⁵ Wówczas do niewoli dostają się serca i umysły amerykańskich obywateli, por. H.D. Thoreau, *Journal, I*, [w:] *The Writings of Henry David Thoreau*, Houghton Mifflin Co., Boston 1906, s. 362–363.

⁴⁶ N.A. Ford, *Henry David Thoreau. Abolitionist*, „The New England Quarterly”, vol. 19, nr 3 (September 1946), s. 361–362.

⁴⁷ Chodzi o pomoc zbiegłym niewolnikom w przedostaniu się do Kanady. Wszyscy członkowie rodziny Thoreau byli czytelnikami słynnej, wydawanej w Bostonie przez Williama Garrisona, abolicjonistycznej gazety *The Liberator*. Serdeczną przyjaciółką obu gałęzi rodziny była pułkownikowa Ward, od 1832 r. aktywna członkini concordzkiego Woman's Anti-Slavery Society, por. *ibidem*, s. 361; F.B. Sanborn, *op. cit.*, s. 466–467.

⁴⁸ Sam pomysł zaproszenia abolicjonistycznego aktywisty spotkał się z protestem przedstawicieli bardziej zachowawczych środowisk miasteczka – ostatecznie wykład Phillipsa doszedł do skutku, por. F.B. Sanborn, *op. cit.*, s. 470.

Stanowisko filozofa w kwestii niewolnictwa analizuję na przykładzie jego stosunku do Prawa o zbiegłych niewolnikach z 1850 r. (*Fugitive Slave Law*) oraz sprawy Johna Browna. Thoreau wyraźnie potępiał prawo nakazujące władzom stanów wolnych zwrot niewolników zbiegłych na ich terytoria – odbywało się to wyłącznie w oparciu o żądanie zgłoszone przez rzekomego właściciela niewolnika; wystarczyło, że ten zadeklarował, iż osoba, o której mowa stanowiła jego własność. Po tym jak władze stanu Massachusetts podejmowały – wbrew opinii publicznej – kolejne decyzje o oddaniu zbiegłych niewolników ich właścicielom (chodzi o sprawy Thomasa Simsa i Anthony'ego Burnsa)⁴⁹, Thoreau postanowił wystąpić 4 lipca 1854 roku na słynnym pikniku abolicjonistów we Framingham z mową o przewrotnym tytule: *Slavery in Massachusetts*. Krytykując *Fugitive Slave Law* posługiwał się głównie argumentem jego niezgodności z fundamentalnym prawem moralnym:

Wiele powiedziano już o niewolnictwie w Ameryce, ale myślę, że wciąż nie zdajemy sobie sprawy, czym ono jest. Gdybym zaproponował Kongresowi, aby wyrabiać z ludzi kielbasę, niewątpliwie większość deputowanych śmiałaby się z mojej inicjatywy, a gdyby ktoś uwierzył, że mówię poważnie, pomyślałby, że proponuję coś o wiele gorszego niż Kongres kiedykolwiek uchwalił. Ale jeśli któryś z nich będzie twierdził, że przerobić człowieka na kielbasę to rzecz o wiele gorsza niż uczynić go niewolnikiem, niż uchwalić ustawę o zbiegłych niewolnikach, oskarżę go o głupotę, o brak mocy intelektualnej, o czynienie rozróżnienia tam, gdzie nie ma różnicy⁵⁰.

Podobnie jak w *Obywatelskim nieposłuszeństwie* filozof zwracał uwagę na ograniczenia wynikające z prawa stanowionego⁵¹ oraz niekompetencję prawników – ci zamiast zastanawiać się nad konstytucyjnością *Fugitive Slave Law*, powinni raczej pytać o to, czy jest ono czymś słusznym (neguje podstawowe ludzkie prawo do wolności)⁵², bowiem najpierw jest się

49 Thomas Sims był szesnastoletnim niewolnikiem, którego władze stanu Massachusetts w 1851 r. zdecydowały się oddać jego właścicielowi z Georgii. Podobny los spotkał trzy lata później Anthony'ego Burnsa – musiał wrócić na plantację do Wirginii, por. W. Lewandowski, *op. cit.*, s. 162–164.

50 H.D. Thoreau, *Slavery in Massachusetts*, [w:] *The Writings...*, *op. cit.*, s. 394.

51 „Prawo nigdy nie uczyni ludzi wolnymi, to ludzie mogą oswobodzić prawo”, *ibidem*, s. 396.

52 „W przypadku tak ważnych zagadnień moralnych jak to, jest czymś równie imperytenckim zadawanie pytania o konstytucyjność prawa, co pytanie o jego opłacalność”, *ibidem*, s. 401.

człowiekiem, a dopiero później Amerykaninem⁵³. Zgodnie z tą logiką ważniejsze od głosów oddawanych w – organizowanych raz na jakiś czas – wyborach, są decyzje podejmowane każdego dnia – to one wpływają na moralną jakość naszego życia⁵⁴. Przykładami złych decyzji były te, w wyniku których gubernator Massachusetts konsekwentnie egzekwując obowiązujące prawo (wspomniany zwrot niewolników), skalał swe sumienie i dlatego filozof nie mógł utożsamić się z jego decyzjami. Thoreau najbardziej ubolewał nad tym, że gubernator jego rodzimego stanu opowiedział się po stronie właścicieli niewolników, a tym samym stracił szansę zapisanie się w historii jako abolicjonista.

Thoreau uważał, że odpowiedzialność za istnienie niewolnictwa ponoszą nie tylko władze stanów wolnych stosujące się do przepisów *Fugitive Slave Law*, ale także amerykańska prasa i sami obywatele, którym bardziej zależy na powodzeniu w interesach niż walce z niesprawiedliwym prawem. Gazeta stała się dla Amerykanina współczesną Biblią – towarzyszy mu w każdym momencie i miejscu jego życia. Z kolei wydawcy gazet stali się odpowiednikami kaznodziejów, z tym, że zamiast głosić prawdę odwołują się do tego, co w naturze ludzkiej najmniej szlachetne⁵⁵. Ostrze krytyki zostało wymierzone we wszystkie tytuły prasowe – poza „*Liberator*” i „*Commonwealth*” – ze względu na ich lojalność wobec władz i poparcie dla Prawa o zbiegłych niewolnikach. Jako wyraz nieposłuszeństwa obywatelskiego zachęcał Amerykanów do wycofania się z subskrypcji prasowych, tak aby gazety odmawiające kilku milionom ludzi prawa do życia w wolności straciły wsparcie finansowe.

Thoreau poświęcił Johnowi Brownowi kilka wystąpień i esejów⁵⁶. Choć filozof miał okazję poznać go osobiście – w styczniu 1857 r. Brown przemawiał w concordzkim Liceum na temat abolicjonizmu – jego fascynacja tą postacią zintensyfikowała się dopiero po nieudanym ataku kapitana na

53 Por., *ibidem*.

54 „[...] nie liczy się ten kawałek papieru [głos], który raz do roku wrzucamy do urny wyborczej, liczy się to, jaki człowiek codziennie rano opuszcza sypialnię i wychodzi na ulicę”, *ibidem*, s. 403.

55 Ludzi uzależnionych od codziennej dawki informacji prasowych Thoreau porównywał do psów, które powracają na miejsce swoich wymiocin, por. *ibidem*, 398.

56 *A Plea for Captain John Brown* oraz *The Martyrdom of John Brown*, [w:] *idem*, *Collected Essays and Poems*, Library of America, New York 2001; *Ostatnie dni Johna Browna*, [w:] *idem*, *Życie...*, *op. cit.*; *After the Death of John Brown*, [w:] *idem*, *The Major Essays*, R. Dillman (red.), Whitston Publishing Co., Albany-New York 2001.

skład amunicji w Harpers Ferry⁵⁷. Tuż po tych wydarzeniach Thoreau napisał *A Plea for Captain John Brown* – po raz pierwszy odczytał ją w Concord 30 października 1859 r.; zamierzał dotrzeć do jak największej liczby amerykańskich miast z misją obrony dobrego imienia tego, którego czcił. Realizację zadania skutecznie utrudniali mu przeciwnicy Browna – jawił im się on raczej jako pozbawiony skrupułów podrzynacz gardel⁵⁸ i fanatyk religijny⁵⁹. Zdaniem Thoreau John Brown, w odróżnieniu od większości Amerykanów, wsłuchawszy się w głos sumienia, znalazł w sobie na tyle odwagi, by podjąć próbę zniesienia niewolnictwa – zła moralnego. W ujęciu Thoreau za duchowych przodków tego bohatera bez skazy powinno uznać się nie tylko republikanów z czasów Cromwella, ale wręcz samego Jezusa Chrystusa. Filozof doszukiwał się paralel pomiędzy losami obu postaci:

Wy, którzy udajecie, że kochacie Chrystusa ukrzyżowanego, rozważcie, co chcecie uczynić temu, który ofiarował się być zbawcą czterech milionów ludzi⁶⁰; „Jakieś tysiąc osiemset lat temu ukrzyżowano Chrystusa, dziś rano, tak się składa, powieszono kapitana Browna. Oto skrajne ogniwa łańcucha, które pozostają powiązane⁶¹.”

W pół roku po egzekucji powstało kolejne przemówienie o hagiograficznym wydźwięku: *Ostatnie dni Johna Browna* – Thoreau zamierzał je wygłosić 4 lipca 1860 r. w North Elba w stanie Nowy Jork. W tym krótkim tekście po raz kolejny pojawiło się nawiązanie do zniewolenia obywateli amerykańskich⁶² – stan ten przypisywał wrogom Browna, widzącym w nim brutalnego zbrodniarza. W odczuciu Thoreau przyczyną formułowania tak fałszywego osądu było bezkrytyczne podporządkowanie się rządowi i prawu stanowionemu przy jednoczesnej nieumiejętności dokonania

57 Atak miał miejsce 16 października 1859 r. Jego celem było wywołanie powstania niewolników na Południu Stanów Zjednoczonych. Kilkunastoosobowy oddział towarzyszący Brownowi poddał się po dniu walki, Brown został uwięziony a 2 grudnia 1859 r. wykonano na nim karę śmierci.

58 Por. M. Meyer, *Thoreau's Rescue of John Brown from History*, „Studies in the American Renaissance” (1980), s. 304.

59 Por. C. McIntyre, *The Politics of Thoreau: A Spritual Intent*, „The Thoreau Society Bulletin”, nr 262 (Spring 2008), s. 8–9.

60 H.D. Thoreau, *A Plea...*, *op. cit.*, s. 415.

61 *Ibidem*, s. 416.

62 „Nie każdy człowiek potrafi być nawet człowiekiem wolnym”, *idem*, *Ostatnie...*, *op. cit.*, s. 95.

wglądu w uniwersalne zasady prawa moralnego, których ucieleśnienie stanowił w oczach filozofa kapitan Brown. Autor *Ostatnich dni...* porównał też pośmiertne oddziaływanie czynów Johna Browna do wpływu wywieranego przez świętych; chodziło mu o „nawrócenia”, jakie stały się udziałem tych, którzy za życia abolicjonisty negatywnie oceniali jego działalność⁶³.

W literaturze ugruntowało się przekonanie, że Thoreau bardzo niewiele wiedział o brutalności akcji Browna, m.in. o okrutnym mordzie na pięciu nieuzbrojonych, popierających niewolnictwo, osobach w 1856 r. w Pottawatomie Creek w stanie Kansas⁶⁴. Jednocześnie, wnosząc po ilości informacji publikowanych przez prasę na temat Johna Browna po jego ataku na Harpers Ferry, wydaje się niemożliwe, aby Thoreau – wnikliwy czytelnik gazet – nie zdawał sobie dokładnie sprawy z charakteru zarzutów kierowanych pod adresem Browna⁶⁵. Zresztą zarówno w *A Plea...*, jak i w *Ostatnich dniach...* filozof wspominał, że starał się zapoznać z wszystkimi dostępnymi artykułami z przełomu 1859–1860 r., których treść dotyczyła Browna.

Moim zdaniem Thoreau postanowił albo ignorować, albo nie wierzyć doniesieniom prasowym ukazującym jego bohatera w złym świetle, co niekoniecznie musiało oznaczać brak wiedzy. Filozof za autorytet uznał Jamesa Redpatha – dziennikarza, który w 1856 r. przebywał w Kansas i kwestionował jakąkolwiek odpowiedzialność Browna za masakrę w Pottawatomie Creek. Ponadto, jeśli uświadomimy sobie, że Thoreau wyraźnie przedkładał subiektywizm poznania nad czysto naukową obserwację – szczególnie w ostatnim okresie życia – łatwiej zrozumieć jego stanowisko w tej sprawie.

Człowiek przyjmuje do wiadomości wyłącznie to, co gotów jest przyjąć fizycznie, intelektualnie i moralnie [...]. Poczynione przez niego

63 „Północ, mam na myśli żywą północ, cała stała się nagle transcendentalna. Rozmyślała ponownie nad prawami człowieka, rozmyślała nad oczywistym fiaskiem, uznawała wiekiustą sprawiedliwość i chwałę. Zazwyczaj ludzie żyją zgodnie z kodeksem i są zadowoleni, jeżeli przestrzega się nakazów prawa, ale w tym wypadku powrócili w pewnym stopniu do pojmowania pierwotnego i nastąpiło niejako odrodzenie się starej religii”, *ibidem*, s. 92.

64 Por. W. Harding, *The Days of Henry Thoreau*, Alfred A. Knopf, New York 1965, s. 418; G. Ostrander, *Emerson, Thoreau and John Brown*, „Mississippi Valley Historical Review”, nr 34 (March 1953), s. 719.

65 Por. M. Meyer, *op. cit.*, s. 302.

obserwacje łączą się w swoisty łańcuch. I jednocześnie pomija się zjawiska czy fakty, których nie da się w żaden sensowny sposób połączyć z resztą⁶⁶.

Innymi słowy Thoreau przyswajał te informacje, które potwierdzały jego wyobrażenie na temat Browna jako męczennika gotowego pójść na śmierć w imię szlachetnej zasady – zniesienie niewolnictwa – pomijał zaś źródła przeczące temu obrazowi.

Podsumowanie

Mogłoby się wydawać, że Thoreau oczekiwał od mieszkańców Concord czy od amerykańskich obywateli w ogóle, aby podążyli za jego przykładem, tzn. zamieszkali przez jakiś czas w samotni na wzór Waldenu i tam, dzięki krytycznej refleksji nad własnym życiem, zdefiniowali na nowo jego zasady. Filozof daleki był od formułowania podobnych zaleceń⁶⁷ – przeczyłoby to jednej z jego wizji wolności jako ludzkiej niezależności w wyborze własnej koncepcji dobrego życia. Ponadto Thoreau – piewca empiryzmu idealistycznego i indywidualizmu – przedkładał traktowanie życia niczym eksperymentu, za którego przebieg w całości odpowiadamy, nad podążanie ścieżką wydeptaną przez innych. Ostatnia z uwag odnosi się też do rezerwy, z jaką myśliciel podchodził do autorytetu starszych pokoleń – to, że ich życie się kończy nie oznacza, że zostało „przeżyte” w rozumieniu Thoreau.

Idealistyczny wymiar jego empiryzmu dotyczył postrzegania Natury jako doskonałej Całości rządzącej się uniwersalnymi zasadami prawa moralnego. Zatem w fascynacji Thoreau dzikością chodziło nie tyle o czysto przyrodnicze zainteresowania⁶⁸, co o przeświadczenie, że roślini-

⁶⁶ H.D. Thoreau, *Journal*, XIII, *op. cit.*, s. 77.

⁶⁷ „Nie chciałbym, aby ktokolwiek przyswajał sobie mój sposób życia z jakiegokolwiek powodu, albowiem, po pierwsze, zanim się tego sposobu względnie dobrze nauczy, ja już mogę sobie znaleźć inny, po drugie zaś, pragnę, aby na świecie było jak najwięcej ludzi o własnych dążeniach. Dlatego też chciałbym, ażeby każdy z wielkim staraniem wybierał własną drogę i szedł naprzód właśnie nią, zamiast drogą ojca, matki czy sąsiada”, *idem*, *Walden...*, *op. cit.*, s. 89.

⁶⁸ Thoreau zamiast słowa *wilderness*, odnoszącego się do dzikości przyrody używał terminu *wildness* – nacisk na to, co naturalne w człowieku.

ny, zwierzęta będące częściami składowymi tego duchowego systemu funkcjonują zgodnie ze swoimi prawdziwymi naturami. Filozof uważał, że ludzie również mogą osiągnąć ten stan, bowiem każdy z nich został wyposażony w łącznik z Naturą – sumienie. Tak długo jak jednostki zagłuszają w sobie jego głos, podporządkowując się konwencjom społecznym i prawu pozytywnemu (pochodnej decyzji większości), tak długo ich egzystencja będzie przypominać los maszyn. Zdaniem Thoreau poprawa jakości ludzkiego życia wymagała odkrycia w sobie sumienia i gotowości kształtowania życia w oparciu o wynikające z niego zasady. Dopiero wówczas człowiek odzyskiwał więź z Całością – swą dziką wolność. Wyłącznie jednostki, które doświadczyły tego rodzaju przemiany – wyzwolenie z niewoli ekonomicznej, społecznej i moralnej – rozumiały konieczność zniesienia niewolnictwa w stanach amerykańskiego Południa. Z tej perspektywy działalność Johna Browna stanowiła typ idealny sprzeciwu wobec niemoralnego społeczeństwa i skorumpowanego rządu.

Bibliografia

- A Historical Guide to Henry David Thoreau*, Cain W.E. (ed.), Oxford University Press, Oxford 2000.
- A Political Companion to Henry David Thoreau*, Turner J. (ed.), University Press of Kentucky, Lexington 2009.
- Abbott P., *Henry David Thoreau, the State of Nature, and the Redemption of Liberalism*, „The Journal of Politics”, vol. 47, nr 1, (February 1985), s. 182–208.
- Bennett J., *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild*, CA: Sage Publications, Thousand Oaks 1994.
- Cafaro P., *Thoreau's Living Ethics. Walden and the Pursuit of Virtue*, University of Georgia Press, Athens 2010.
- Classics in Cultural Criticism*, H. Heuermann (ed.), Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1990.
- Critical Essays on Henry David Thoreau's Walden*, Myerson J. (ed.), G.K. Hall, Boston 1988.
- Dombrowski D.A., *Thoreau the Platonist*, P. Lang, New York 1986.
- Francis R., *Transcendental Utopias: Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands and Walden*, Cornell University Press, Ithaca-London 1997.

- Harding W., *The Days of Henry Thoreau*, Alfred A. Knopf, New York 1965.
- Harding W., *Thoreau and the Concord Lyceum*, „The Thoreau Society Bulletin”, nr 30 (January 1950), s. 2–3.
- Herr W.A., *Thoreau: A Civil Disobedient?*, „Ethics”, vol. 85, nr 1 (October 1974), s. 87–91.
- Klug B., *Thoreau's Word for Nature*, „The Personalist Forum”, vol. 14, nr 1, (Spring 1998), s. 2–24.
- Lewandowski W., *Wolność i samotność. Myśl społeczno-polityczna amerykańskiego transcendentalizmu*, WDiNP UW, Warszawa 2011.
- Kritzberg B., *Thoreau, Slavery and Resistance to Civil Government*, „The Massachusetts Review”, vol. 30, nr 4 (Winter 1989), s. 535–565.
- Madison Ch. A., *Henry David Thoreau: Transcendental Individualist*, „Ethics”, vol. 54, nr 2 (January 1944), s. 110–123.
- McIntyre C., *The Politics of Thoreau: A Spiritual Intent*, „The Thoreau Society Bulletin”, nr 262 (Spring 2008), s. 7–9.
- Meyer M., *Thoreau's Rescue of John Brown from History*, „Studies in the American Renaissance” (1980), s. 301–316.
- Montgomery J., *The Apology of a Moss-Trooper: (How) Is “Walking” Political?*, vol. 14, nr 1, (Spring 1998), s. 25–48.
- Neufeldt L.N., *Henry David Thoreau's Political Economy*, „The New English Quarterly”, vol. 57, nr 3, (September 1984), s. 359–383.
- Neufeldt L., *The Economist: Henry Thoreau and Enterprise*, Oxford University Press, New York 1989.
- Newman L., *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, and the Class Politics of Nature*, Palgrave Macmillan, New York-Basingstoke 2005.
- Ostrander G., *Emerson, Thoreau and John Brown*, „Mississippi Valley Historical Review”, nr 34 (March 1953), s. 713–726.
- Richardson R.D. Jr., *Henry Thoreau: A Life of the Mind*, University of California Press, Berkeley 1986.
- Rosenblum N., *Thoreau: Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Sanborn F.B., *The Life of Henry David Thoreau. Including Many Essays Hitherto Unpublished and Some Account of his Family and Friends*, Houghton Mifflin Co., Boston 1917.
- Skurowski P., *Walden: czyli jak żyć i po co*, w: *W kanonie prozy amerykańskiej. Od Nathaniela Hawthorne'a do Joyce Carol Oates*, L. Aleksandrowicz-Pędich (red.), Wydawnictwo Academica, Warszawa 2007, s. 25–44.

- Sławek T., *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
- The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*, Myerson J. (ed.), Cambridge University Press Cambridge 1995.
- The Writings of Henry David Thoreau*, Houghton Mifflin Co., Boston 1906.
- Thoreau H.D., *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, tłum. H. Cieplińska, Rebis, Poznań 2006.
- Thoreau H.D., *Sztuka chodzenia, czyli o wolności i dzikości*, tłum. P. Madej, Bractwo Trojka, Poznań 2013.
- Thoreau H.D., *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Rebis, Poznań 1999.
- Thoreau H.D., *Życie bez zasad i inne eseje*, tłum. H. Cieplińska, Rebis, Poznań 2006.
- Walker B., *Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation*, „The American Political Science Review”, vol. 92, nr 4 (December 1998), s. 845–856.
- Waśkiewicz A., *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.