



PIOTR GUTOWSKI

Nauka filozofia i życie

U podstaw myśli Williama Jamesa

Nauka filozofia i życie

U podstaw myśli Williama Jamesa



PIOTR GUTOWSKI

Nauka filozofia i życie

U podstaw myśli Williama Jamesa

Wydawnictwo KUL
Lublin 2011

RECENZENT: prof. dr hab. Stanisław Judycki

REDAKCJA: Robert Kryński

KOREKTA: Maria Masłowska

PROJEKT TYPOGRAFICZNY: Robert Kryński

SKŁAD: Outsourcing Wydawniczy Academicon | Robert Kryński, Katarzyna Tchorzewska

PROJEKT OKŁADKI: Robert Kryński

NA OKŁADCE: William James w roku 1869 (w lewym górnym rogu); w roku 1868 podczas wyprawy do Brazylii (prawa strona); z bratem Henrym w roku 1900 (w lewym dolnym rogu); na zdjęciu niedatowanym, które zostało wykonane zapewne po 1900 roku (w centrum); rodzinny dom Jamesów na Irving Street 95 w Cambridge (w prawym górnym rogu); gabinet i biblioteka Williama Jamesa w jego domu (w prawym dolnym rogu).

© Copyright by Piotr Gutowski, 2011

ISBN 978-83-7702-280-1

WYDAWCA: Wydawnictwo KUL, ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin

tel. 81 740 93 40, fax 81 740 93 51,

e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl, <http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

DRUK I OPRAWA: Elpil, ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce,

info@elpil.com.pl, www.elpil.com.pl

Tylko dyletanci przestają się dziwić.

Pojęcie świadomości, s. 156

„Jeszcze w tobie [...] jakaś filozofia?” – z tym pytaniem Touchstone’a ludzie zawsze powinni zwracać się do siebie przy powitaniu. Człowiek niemający w sobie *żadnej* filozofii jest najmniej obiecującym i najmniej użytecznym spośród możliwych kompanów.

Z wybranych problemów filozofii, s. 7

Być może człowiek we wszechświecie jest jak pies albo kot w bibliotece; widzi książki i słyszy rozmowę, ale nie przeczuwa nawet, co to wszystko znaczy.

Filozofia wszechświata, s. 138

Oś rzeczywistości przebiega wyłącznie przez miejsca egotyczne, które nanizane są na nią jak ziarenka różańca na nitkę. Opis świata, w którym pominięto by całą różnorodność odczuwania przeznaczenia osobistego, w którym pominięto by wszystkie najrozmaitsze postawy duchowe – możliwe do opisania i bynajmniej nie niewyraźalne – przypominałby podanie komuś jadłospisu zamiast jedzenia rzeczywistego. Religia nie popełnia tego błędu. Religia osobista może być wprawdzie czymś bardzo egotycznym, a te rzeczywistości, na których się opiera, czymś nikłym, zawsze przecież będzie to coś mniej pustego i mniej oderwanego [...] niż nauka pyszna wyzbyciem się czynników osobistych.

DR, s. 383–384

SPIS TREŚCI

SKRÓTY I OBJAŚNIENIA	11
PRZEDMOWA	13
WSTĘP	15
ROZDZIAŁ I	
AMERYKANIN, PSYCHOLOG I FILOZOF	25
1. Rodzina i środowisko	31
2. Okres psychologiczny	46
3. Okres filozoficzny	58
ROZDZIAŁ II	
PODSTAWOWE IDEE METAFILOZOFICZNE I FILOZOFICZNE	83
1. Antyatomizm, antyesencjalizm i antyscjentyzm	88
2. Humanistyczny pluralizm i empiryzm	125
ROZDZIAŁ III	
GŁÓWNE POJĘCIA PSYCHOLOGII	165
1. „Błąd psychologa” i introspekcja	170
2. Świadomość	183
3. Jaźń	215

Spis treści

ROZDZIAŁ IV	
ZWYCZAJNE STANY UMYŚŁU	237
1. Uwaga, pojęcie, spostrzeżenie i rozumowanie	242
2. Emocje, instynkty i wola	269
ROZDZIAŁ V	
NADZWYCZAJNE STANY UMYŚŁU	287
1. Doświadczenia religijne	292
2. Zjawiska paranormalne i autoterapia	342
ZAKOŃCZENIE	361
BIBLIOGRAFIA	367
SUMMARY	381
INDEKS	389

CONTENTS

METHOD OF CITATION	11
PREFACE	13
INTRODUCTION	15
CHAPTER I	
THE AMERICAN, THE PSYCHOLOGIST, AND THE PHILOSOPHER	25
1. Family and social environment	31
2. Psychological phase	46
3. Philosophical phase	58
CHAPTER II	
BASIC IDEAS IN METAPHILOSOPHY AND PHILOSOPHY	83
1. Anti-atomism, anti-essentialism, and anti-scientism	88
2. Humanistic pluralism and empiricism	125
CHAPTER III	
THE MAIN NOTIONS OF PSYCHOLOGY	165
1. The ‘psychologist’s fallacy’ and introspection	170
2. Consciousness	183
3. The self	215

Contents

CHAPTER IV	
ORDINARY STATES OF MIND	237
1. Attention, concepts, perception, and reasoning	242
2. Emotions, instincts, and the will	269
CHAPTER V	
EXTRAORDINARY STATES OF MIND	287
1. Religious experiences	292
2. Psychic phenomena and mind-cure	342
CONCLUSION	361
BIBLIOGRAPHY	367
SUMMARY IN ENGLISH	381
INDEX	389

SKRÓTY I OBJAŚNIENIA

Stosuję standardowe skróty do oryginalnych dzieł Williama Jamesa z klasycznego harwardzkiego wydania *The Works of William James*, red. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, Ignas K. Skrupskelis, t. 1–19 (wersja elektroniczna w serii „Past Masters”) oraz do klasycznego wydania jego listów: *The Correspondence of William James*, red. Ignas K. Skrupskelis, Elizabeth M. Berkeley, t. 1–12 (wersja książkowa). Używam też skrótów w odniesieniu do polskich przekładów dwóch książek Jamesa z zakresu psychologii: *Psychologia. Kurs skrócony* (przeł. Michał Zagrodzki) i *Doświadczenia religijne* (przeł. Jan Hempel). Pełny opis wszystkich dzieł znajduje się w bibliografii na końcu pracy.

CWJ – *The Correspondence of William James*, t. 1–12

DR – *Doświadczenia religijne*

ECR – *Essays, Comments, and Reviews*

EP – *Essays in Psychology*

EPH – *Essays in Philosophy*

EPR – *Essays in Psychical Research*

ERE – *Essays in Radical Empiricism*

ERM – *Essays in Religion and Morality*

MEN – *Manuscript Essays and Notes*

ML – *Manuscript Lectures*

MT – *The Meaning of Truth*

P – *Pragmatism*

PKS – *Psychologia. Kurs skrócony*

Skróty i objaśnienia

- PU – *A Pluralistic Universe*
PBC – *Psychology: Briefer Course*
PP – *The Principles of Psychology*, t. 1–3
SPP – *Some Problems of Philosophy*
TT – *Talks to Teachers on Psychology*
VRE – *The Varieties of Religious Experience*
WB – *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*

W tekście głównym wszystkie cytaty podaję w języku polskim. Jeśli z opisu bibliograficznego wynika, że przytoczony cytat pochodzi z pracy, która nie została przetłumaczona na język polski, jego przekład pochodzi ode mnie. W przypisach podaję cytaty w języku polskim tylko wówczas, gdy istnieje (i był mi dostępny) ich przekład – w innym przypadku występują one w języku oryginalnym. Stosuję skrócony zapis bibliograficzny. Pełny opis cytowanych pozycji znajduje się w bibliografii na końcu książki.

PRZEDMOWA

Niniejsza książka powstała w ramach dwuletniego grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego N N101 201734, realizowanego od połowy 2008 do połowy 2010 roku. Dzięki temu mogłem nie tylko zgromadzić potrzebne materiały, ale i pracować z jednym z najlepszych znawców filozofii Williama Jamesa Russellem B. Goodmanem z University of Albuquerque. Rozmowy z nim bardzo mi pomogły. Za uwagi dziękuję również czytelnikom pierwszych wersji tej książki – prof. Tadeuszowi Szubce i recenzentowi wydawniczemu – prof. Stanisławowi Judyckiemu. W kilku miejscach (chodzi głównie o rozdział I, paragraf 3 oraz rozdział II, paragraf 2) wykorzystałem obszerne fragmenty swoich tekstów opublikowanych gdzie indziej lub wysłanych do publikacji w trakcie pisania książki. Chodzi o artykuły: 1) *Egzystencjalny wymiar filozofii Williama Jamesa w świetle jego interpretacji tzw. maksymy pragmatycznej*; 2) „*Principles of Psychology*”. *Zbiór impresji czy spójna wizja?*; 3) *Postowie: William James i pragmatyzm*. Adresy bibliograficzne tych tekstów znajdują się w bibliografii.

WSTĘP

Z dzisiejszego punktu widzenia twórczość Williama Jamesa obejmującą m.in. fizjologię, psychologię i filozofię należałoby określić jako interdyscyplinarną albo przynajmniej wielodyscyplinową. Jeśli dodamy, że oprócz specjalistycznej wiedzy w kilku dziedzinach James miał też talenty artystyczne (literackie i malarskie), wrażliwość religijną, nadzwyczajną umiejętność wglądu we własny umysł oraz zdolność rozumienia innych ludzi i komunikowania się z nimi, wyłania się obraz człowieka nie tylko wszechstronnego, ale i po ludzku sympatycznego. W jego pracach uderza z jednej strony ogromny szacunek dla nauk przyrodniczych, a z drugiej – ciągłe dążenie do ujmowania zagadnień w coraz szerszym kontekście i nawoływanie do tego, aby jasno mieć przed oczyma uproszczenia, jakich, z racji metodologicznych, dopuszczamy się w badaniach naukowych. Moim celem jest prześledzenie Jamesowskiego sposobu rozumienia styku między psychologią i filozofią. Jego wizja obydwu tych dyscyplin została ukształtowana przez odniesienie do nauk przyrodniczych oraz do ludzkiego życia – zawsze jednostkowego, choć toczącego się w społecznościach, skierowanego w przyszłość i zakładającego pierwszeństwo szeroko pojętego moralnego punktu widzenia. Cel ten ujmuje, jak sądzę, tytuł: *Nauka, filozofia i życie*.

Nie zamierzam zajmować się wszystkimi dziełami Jamesa, ale pracami z zakresu psychologii, bo w nich są źródła jego późniejszej filozofii. Nie są to źródła jedyne. Dużą rolę odgrywał wcześniej ukształtowany światopogląd, w którym centralne miejsce zajmowały przekonania religijne i moralne. W pewnym sensie wyznaczyły one także charakter

Jamesowskiej psychologii. Jednak konceptualnie uformowany zarys jego filozofii można dostrzec dopiero w pewnych tezach psychologicznych i metapsychologicznych lub w ideach pozostających w jakimś związku z nimi¹. To właśnie sygnalizuje podtytuł *U podstaw myśli Williama Jamesa*.

Niniejsza książka nie dostarczy czytelnikowi szczegółowych informacji na temat takich doktryn jak np. pragmatyzm, radykalny empiryzm czy pluralizm, ale pozwoli, jak sądzę, uchwycić powody, dla których James je sformułował i ich bronił. Tym bardziej nie jest moim zamiarem badanie *uzasadnień* tych stanowisk czy analizowanie ich w kontekście dzisiejszego stanu wiedzy psychologicznej i filozoficznej. Chodzi o odsłonięcie centralnych intuicji Jamesa dotyczących natury świata, natury człowieka czy relacji filozofii do nauk i religii oraz wytopienie ich zaczątków w jego psychologii.

Williama Jamesa dość często opisuje się jako kogoś, kto zajął miejsce na styku przyrodniczego i humanistycznego sposobu widzenia człowieka i po mistrzowsku wyraził napięcie między nimi². Najczęściej jednak wraz z akceptacją takiego obrazu twórczości idzie oskarżenie o niekonsekwencje w jego pracach, których mógłby uniknąć, gdyby – zależnie od przekonań interpretatorów – był bardziej zdecydowanym naturalistą lub antynaturalistą, reprezentacionistą lub antyreprezenta-

¹ To, że refleksja filozoficzna zaczyna się od jakiegoś wąskiego obszaru naszego doświadczenia, jest rzeczą nieuchronną. Alfred North Whitehead trafnie porównał konstruowanie filozoficznych teorii do lotu samolotem. Zawsze startuje się od obserwacji dokonanych w pewnym konkretnym obszarze czy dziedzinie, wznosi się w przestrzeń imaginatywnej generalizacji, następnie ląduje, aby dokonać nowych obserwacji. Por. *Process and Reality*, s. 5.

² Np. William R. Woodward pisze: „There is little doubt that James opposed the reduction of psychological phenomena to biological or philosophical terms. In his advocacy of description as well as explanation, he helped to prepare the way for a new discipline, one which would have a foot not only in the sciences but also in the humanities. The secondary literature on James does not always preserve this fruitful tension. Much of the James commentary is written from the point of view of either ‘functional psychology’ or ‘phenomenological psychology.’ By simply drawing upon insights of both James interpretations here, we may come closer to realizing that James’s ability to hold the two approaches in a ‘productive paradox’ was a better paradigm for the significant study of psychology than either would be alone” (*Introduction*, [w:] EP, s. xii–xiii).

cjonistą, czy też gdyby w jego pismach nie było rozdwojenia na wątki mistyczne i pragmatyczne bądź religijne i naukowe. Jednym z najbardziej wiarygodnych sposobów obrony Jamesa (i jakiegokolwiek innego myśliciela) przed zarzutem niekonsekwencji jest uwzględnienie ewolucji jego myśli. Część interpretatorów idzie tym tropem, zagłębiając się w detaliczne badania genezy poszczególnych idei³. Metoda ta jest oczywiście jak najbardziej godna naśladowania, ale – podobnie jak wyjaśnianie domniemanych niespójności przez wskazanie opozycyjnych dążeń James – może prowadzić do różnych deformacji interpretacyjnych. W skrajnych przypadkach polegają one na przypisaniu mu heraklityjskiej zmienności lub rozproszenia, które niekiedy określa się protekcyjnie mianem umysłowości artystycznej. Wówczas każda niespójność staje się zrozumiała.

Oczywiście, przyjęcie takiego czy innego założenia nie może być aprioryczne, lecz musi zależeć od przedmiotu badania. Studiując myśl Williama Jamesa, doszedłem do przekonania, że w jego przypadku założenie radykalnej zmienności poglądów lub nieprzewidywalnych napięć w umysłowości nie byłoby trafne. Nie wynika z tego oczywiście, że James *w ogóle* nie zmieniał swoich poglądów lub że w jego twórczości brakuje *jakichkolwiek* napięć i niekonsekwencji. Założenie takie byłoby antropologicznie niewiarygodne – mamy wątpliwości w różnych sprawach, zmieniamy zdanie pod wpływem nowych danych i rzadko nasze poglądy pozostają całkowicie niewzruszone. Spójność jest jednak ważną wartością, którą – przynajmniej w głębszych warstwach myśli – staramy się realizować. Twierdzę, że w przypadku Jamesa nie trzeba się odwoływać ani do owych zmian, ani do napięć, aby dostrzec, że najczęściej wskazywane przez krytyków niespójności

3 Przykładem takiego podejścia może być książka Davida Lambertha z 1999 r. *William James and the Metaphysics of Experience* oraz późniejsze jego artykuły. Lamberth stara się wyraźnie oddzielić późną, dojrzałą filozofię Jamesa, która, jego zdaniem, jest oparta na doktrynie radykalnego empiryzmu od doktryn wcześniejszych. Ważną częścią jego strategii argumentacyjnej polega na wskazaniu tekstów, świadczących o zasadniczej zmianie poglądów Jamesa. Gdyby Lamberth miał rację, doszukiwanie się niespójności między jego późnymi pracami a pracami wcześniejszymi nie miałyby podstaw.

w jego psychologii i filozofii są pozorne. W mojej ocenie, komentatorzy jego prac niedostatecznie uwzględniają to, że w większości z nich buduje on swoje koncepcje na kilku różnych poziomach – opisu, wyjaśniania naukowego i interpretacji metafizycznej. To pozwala na jednoczesną akceptację stanowisk, które, postawione na jednym poziomie, byłyby ze sobą sprzeczne. Będę więc starał się uzasadnić tezę, że opinia o niespójności czy impresyjności jego myśli jest przesadzona i niesprawiedliwa.

Jest jeszcze jeden sposób obrony Jamesa przed niespójnościami, o którym dotąd nie wspomniałem. Polega on na przypisaniu mu stanowiska naturalistycznego rozumianego jednak bardzo szeroko. Ernest Nagel uważa, że relacjonistyczny naturalizm – jak go nazywa – jest w pewnym sensie najbardziej typową doktryną filozofii amerykańskiej:

Kardynalna teza naturalizmu relacjonistycznego brzmi bowiem, że fundamentalną cechą rzeczywistości jest pluralizm i zasadnicza niekompletność; ustalenie jakiegos wszechobejmującego schematu rozwojowego jest niemożliwe; zasadnicze jakościowe odmiennosci i luźne związki między zjawiskami są równie ostatecznymi i nieredukowalnymi cechami rzeczywistości jak związki trwałe i regularne cykle przemian. Zdarzenia mają przyczyny i mają konsekwencje, jednak bez żadnego początku i bez z góry ustalonego celu. Zdarzenia pozostają we wzajemnych związkach, ale związki te są różnych rodzajów, wszystko nie jest związane ze wszystkim i związki między zdarzeniami nie mają nigdy charakteru logicznej konieczności. Jakiś wir w strumieniu przemian może zmienić zwykłe własności rzeczy i przekształcić je w sposób, którego nie można by nigdy wydedukować z ich znanych normalnych warunków istnienia. W konsekwencji więc nowość, kontyngencja, różnorodność możliwości rozwoju są zasadniczymi cechami natury [...]. Zwolennicy relacjonistycznego naturalizmu odrzucają również znane rozróżnienie między zjawiskami a rzeczywistością. Termin „rzeczywistość” w tym znaczeniu bowiem nie oznacza żadnej podstawowej i istotnej substancji świata, tylko – w najlepszym razie – te jego aspekty, które są ważne z punktu widzenia człowieka [...]. Przy tych założeniach jest rzeczą nieuniknioną, że kierunek ten występuje zdecydowanie przeciw redukcjonizmowi. W odróżnieniu od dawniejszych form naturalizmu naturalizm relacjonistyczny twierdzi, że w świecie jest co najmniej tyle rzeczy jakościowo różnych, ile ukazuje się w ludzkim doświadczeniu, a nie jakaś mniejsza ich liczba⁴.

⁴ *Filozofia jako wyraz charakteru amerykańskiego*, s. 110–111.

Można oczywiście potraktować filozofię Jamesa jako egzemplifikację tak szeroko rozumianego, nieredukcjonistycznego naturalizmu. Byłoby to jednak szczególnie mylące w jednym punkcie, który dla niego jest bardzo ważny. Otóż eliminacja rozróżnienia na zjawisko i rzeczywistość przez stwierdzenie, że jego źródłem są różne ludzkie potrzeby, zakłada, iż nie da się wyróżnić takich czy innych aspektów świata bez założenia istnienia podmiotów, *dla których* świat może się przedstawiać tak albo inaczej. W tej sytuacji pozostaje jedno z dwojga. Albo przyjmujemy, że podmioty te powstały z jakiegoś „wiru w toku przemian” i wówczas akceptujemy naturalizm metafizyczny w zwykłym sensie (jako mocniejszą bądź słabszą postać materialistycznego redukcjonizmu), albo traktujemy je jako coś w pewnym sensie nadnaturalnego i wtedy zmierzamy w stronę dualizmu, panpsychizmu lub subiektywnego idealizmu czy też monizmu neutralnego.

Poszerzanie pojęcia naturalizmu w duchu proponowanym przez E. Nagela – tak charakterystyczne zwłaszcza w ostatnich kilku dekadach – usuwa w cień te podstawowe opcje i sprawia, że pytania, które należałoby zadać, zostają zignorowane, anulowane lub w sposób niezauważony rozstrzygnięte na korzyść jednego ze spornych stanowisk. Zwolennicy stosowania tego poszerzonego pojęcia naturalizmu nie ukrywają zresztą swojej intencji pozbycia się tradycyjnych pytań (zwłaszcza metafizycznych) i przesunięcia dyskursu filozoficznego na poziom zagadnień praktycznych. Z historycznofilozoficznego punktu widzenia zbyt szerokie rozumienie naturalizmu nie jest dobrym „narzędziem” badawczym, bo raczej maskuje pytania, jakie zadawali sobie autorzy analizowanych tekstów, niż je rozwiązuje.

W przypadku Jamesa ukryte zostałyby pytania o podstawy niezwykle istotnego wymiaru jego myśli. Dostrzeżenie aspektowości ludzkiego poznania domaga się bowiem opracowania jakiejś koncepcji podmiotowości, która dokonuje owego „tricku” przechodzenia z jednego punktu widzenia na drugi. Sądzę, że przyjęcie proponowanej przeze mnie hipotezy warstwowej struktury badań u Jamesa – bo tak można ją określić – pozwala dostrzec wagę tego zagadnienia i wesprzeć interpretację filozofii tego myśliciela jako pewnej odmiany antynaturalizmu (na poziomie metafizyki), który spójnie jest połączony z naturalizmem

metodologicznym (na poziomie wyjaśniania naukowego) i dualizmem (na poziomie wstępnego opisu relacji umysł–ciało). Pozwala również dostrzec, że dla zrozumienia jego najbardziej znanych filozoficznych koncepcji: pragmatyzmu, pluralizmu, fideizmu, kluczowe jest wyeksponowanie przekonania o *indywidualności* ludzkich podmiotów (choć niekoniecznie już ich trwałości) oraz o pierwszeństwie moralnej perspektywy przed wszystkimi innymi. Koncepcja prawa do wiary, która jest w pewnym sensie kluczem do zrozumienia filozofii Jamesa, ma tutaj swoje zakorzenienie. Chodzi bowiem nie o prawo do wiary jakiegoś wyidealizowanego podmiotu poznającego, ale konkretnej ludzkiej jednostki z krwi i kości, ograniczonej własnymi doświadczeniami i nadziejami.

Struktura niniejszej książki jest następująca: rozdział pierwszy zawiera biografię Jamesa, w której szkicuję portret rodzinno-środowiskowy oraz omawiam najpierw psychologiczny, a później filozoficzny okres jego twórczości. Zarys odpowiedzi na najważniejsze pytania metafizyczne został ukształtowany u niego już w młodości przez rodzinne debaty światopoglądowe, zwłaszcza dotyczące religii, przez młodzieńcze doświadczenia i charakter. Wszystko to miało pewien wpływ na sformułowane przezeń koncepcje psychologiczne, które z kolei stały u podstaw jego dojrzałej filozofii. W rozdziale drugim przedstawiam swoje uporządkowanie najbardziej fundamentalnych poglądów, jakie przenikają całą twórczość Williama Jamesa. Określiłem je jako antyatomizm, antyesencjalizm, antyscjentyzm, humanistyczny pluralizm i empiryzm. W rozdziale trzecim omawiam kilka kluczowych pojęć dla jego psychologii: „błądu psychologa”, introspekcji, świadomości i jaźni. Rozdział czwarty zawiera prezentację Jamesowskiej koncepcji uwagi, pojęć, spostrzeżeń, rozumowań, emocji, instynktów i woli. W rozdziale piątym przedstawiam jego badania w zakresie psychologii religii i parapsychologii. Mimo koncentracji na zagadnieniach psychologicznych, nie jest to praca z zakresu historii psychologii. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania jest filozofia, która rodzi się w związku z psychologią oraz złożone relacje między tymi dwoma dyscyplinami.

Literatura na temat Jamesa jest ogromna i coraz bardziej się rozrasta. W samym języku angielskim publikuje się o nim rocznie ok. 80 prac (książek i artykułów) – tak przynajmniej wynika z chronologicznej

bibliografii za lata 2000–2010 zamieszczonej na stronie internetowej *William James Cybrary* (a lista ta z pewnością nie jest kompletna). Nie sposób wyśledzić wszystkich tekstów, nie mówiąc już o ich przeczytaniu. Poprzestanę więc jedynie na wskazaniu zasadniczych odmian interpretacji, jakie czytelnik może napotkać. Pierwszą z nich stanowią prace, głównie książki, zawierające próbę całościowego spojrzenia na dorobek Jamesa. Ich autorzy starają się zwykle znaleźć jakiś klucz do jego wielowątkowej twórczości. Jedni za jej podstawę uznają *The Principles of Psychology*, inni eseje zebrane w książce *The Will to Believe*, jeszcze inni *Pragmatism* i *The Meaning of Truth, The Varieties of Religious Experience* lub nawet pisma z zakresu parapsychologii i autokuracji, jak np. artykuł *Energies of Man*⁵. Charakterystycznym rysem drugiej grupy prac jest ujęcie twórczości Jamesa z perspektywy określonych nurtów filozoficznych. Rzadko kto uważa prace tego myśliciela za mało wartościowe, więc istnieje wiele tekstów, których autorzy starają się zinterpretować jego twórczość w duchu nurtów i stanowisk filozoficznych, jakie sami akceptują. Jest więc James pragmatysta, protofenomenolog,

- 5 Z bardziej wartościowych należy wymienić książkę T.L.S. Sprigge'a z 1993 r. *James and Bradley* i wspomnianą już książkę Davida Lambertha z 1999 r. *William James and the Metaphysics of Experience*. Obydwaj ci autorzy próbują interpretować całą filozofię Jamesa z perspektywy jego późnej doktryny radykalnego empiryzmu, rozumianej jako pewna postać panpsychizmu i prezentacjonizmu. Od pewnego czasu istnieje wręcz „moda” na takie spojrzenie na tego myśliciela. Zob. apel E. Taylora w artykule z 2005 r. *Metaphysics and Consciousness in James's 'Varieties'*, aby nowe pokolenie badaczy Jamesa nie interpretowało go w kontekście filozofii Peirce'a i Deweya, ale raczej Emersona i Swedenborga oraz aby brano pod uwagę cały jego dorobek, a zwłaszcza radykalny empiryzm, filozofię religii i późną metafizykę (s. 4 i 23–24). Duży wpływ na interpretację Jamesa jako niekonsekwentnego pragmatysty miał R. Rorty. Inny współczesny wybitny neopragmatysta H. Putnam i jego żona R.A. Putnam akcentują natomiast Jamesowski pluralizm i wewnętrzny realizm, który jednak nie odrzuca klasycznych intuicji związanych z pojęciem prawdy (zob. teksty Rorty'ego i Putnamów w: *The Cambridge Companion to William James*). Interesującą interpretację przedstawiła Francesca Bordogna w książce z 2008 r. *William James at the Boundaries. Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge*. Zgodnie z tytułem, eksponuje ona interdyscyplinarny charakter Jamesowskich badań i jego szczególne zainteresowanie problemami znajdującymi się na granicy różnych dziedzin. Z tego nie wynika jednak, iżby James odrzucał rozróżnienie między kilkoma warstwami refleksji (opisem, wyjaśnianiem naukowym, interpretacją metafizyczną), które jest istotne z punktu widzenia interpretacji proponowanej przeze mnie.

egzystencjalista, filozof życia, filozof procesu, postmodernista (filozof transgresji), naturalista i antynaturalista. Nawet jeśli uwzględnimy to, że zbiory desygnatów przywołanych nazw mogą się w pewnej mierze pokrywać, to i tak mamy do czynienia z wielką różnorodnością interpretacji. Sytuacja taka nie jest jednak niczym nadzwyczajnym, zwłaszcza w przypadku prób zrozumienia myślicieli, którzy – jak James – programowo zwalczali nadmierne dążenie do precyzji w filozofii. Istnieje też mnóstwo prac rekonstruujących i analizujących różne fragmenty lub aspekty dorobku tego autora, np. psychologię, filozofię religii, epistemologię (tutaj szczególnie często jego koncepcję prawdy) metafizykę, etykę czy poszczególne argumenty (np. za prawem do wiary). Stanowią one trzecią grupę prac interpretacyjnych. W związku z setną rocznicą śmierci Jamesa w 2010 roku pojawiły się teksty omawiające jego znaczenie dla filozofii i psychologii XX wieku i recepcję jego twórczości w różnych krajach (w tym np. w Rosji czy Francji). Istnieje też nadzwyczaj bogata literatura biograficzna o Williamie Jamesie, która zostanie przywołana w rozdziale pierwszym.

W polskiej literaturze filozoficznej wyróżnić można dwa wyraźne okresy wzmożonego zainteresowania myślą Jamesa: pierwsze 20-lecie XX wieku i przełom wieków XX i XXI⁶. Jest to zrozumiałe. Na początek minionego stulecia przypada apogeum światowego zainteresowania pragmatyzmem, który wówczas występował w aurze nowego, rdzennie amerykańskiego nurtu i był znany głównie w wersji Jamesa – wówczas nie odkryto jeszcze Charlesa Peirce'a jako interesującego filozofa, a najważniejsze dzieła Johna Deweya dopiero powstawały. Z biegiem czasu dyskusje wokół pragmatyzmu osłabły, a z nurtem tym zaczęto bardziej łączyć nazwisko Deweya, który zmarł ponad 40 lat później niż James i miał czas na skoncentrowanie na sobie uwagi tych, którzy byli zainteresowani filozofią amerykańską. Ponowna moda na pragmatyzm, początkowo w wersji Deweyowskiej, ale później także Jamesowskiej, pojawiła się dopiero w ostatnim kwartale XX wieku,

⁶ Chronologiczny spis polskojęzycznych tłumaczeń całych książek i artykułów oraz ich fragmentów oraz książek i artykułów na temat Jamesa można znaleźć w książce T. Gadacza, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, na załączonej do niej płytce CD.

a do nas przybyła ze stosownym opóźnieniem, wywołanym przez zawirowania dziejowe lat osiemdziesiątych. Ten okres zainteresowania Jamesem w Polsce został przygotowany nie tylko przez rozpowszechnienie się neopragmatyzmu, ale także przez książkę Hanny Buczyńskiej-Garewicz, *James* z 1973 roku (w serii „Myśli i ludzie”), która w dużej mierze ukształtowała obraz tego filozofa w naszym kraju w ostatnim ćwierćwieczu minionego wieku. Książka ta zawierała tłumaczenia kilku ważnych, a wcześniej niedostępnych po polsku, tekstów Jamesa lub ich fragmentów.

W pierwszej dekadzie XXI wieku zainteresowanie Jamesem wzrosło, a miarą tego są liczne wydania jego dawniej przełożonych książek (czasem w nowych tłumaczeniach). Polska literatura interpretacyjna nie jest imponująca pod względem ilościowym, ale ostatnio ukazały się dwie pozycje książkowe o Jamesie. W roku 2007 w serii „Monografia Fundacji Nauki Polskiej” wyszła książka Barbary Krawcowicz *William James. Pragmatyzm i religia*, a w 2009 roku książka Andrzeja Stępnika, *Pragmatyzm Williama Jamesa. Ujęcie systemowo-krytyczne*. Autorka pierwszej publikacji stara się wydobyć Jamesowską koncepcję religii na tle pozostałych jego doktryn, zwłaszcza psychologicznych i epistemologicznych. Interesująco analizuje spór W. Jamesa z W.K. Cliffordem w kontekście etyki przekonań oraz ukazuje antyredukcjonistyczne nastawienie amerykańskiego pragmatysty w odniesieniu do religii, jakie wyłania się z *Doświadczeń religijnych*. W całości książka B. Krawcowicz stanowi dobre, wyważone i życzliwe dla Jamesa wprowadzenie do jego filozofii religii. Andrzej Stępnik również życzliwie próbuje spojrzeć na filozofię Jamesa, nie tyle jednak od strony historycznej, ale – jak to określa – systemowo-krytycznej. Badaną filozofię traktuje jako system, którego podstawą jest pragmatyzm. Analizuje tę doktrynę w kontekście podstawowego i poszerzonego pojęcia racjonalności oraz stara się ukazać inne koncepcje Jamesa jako konsekwencję zastosowania metody pragmatycznej. Książka jest napisana z zacięciem analitycznym i zaangażowaniem autora w obronę Jamesowskiego pragmatyzmu.

Z punktu widzenia polskich badań nad Jamesem cenny jest „Przeгляд Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 4, z 2010 roku w całości poświęcony amerykańskiemu myślicielowi. Zawiera on m.in. przekłady dwóch

dotąd niedostępnych po polsku artykułów Jamesa. Wartościowe, choć dalekie od kompletności, są wypisy z prac polskich badaczy twórczości Jamesa przygotowane przez Irenę Bednarz, *Polscy filozofowie, psychologowie i religioznawcy o Williamie Jamesie*. Główny korpus „Przeglądu” stanowi 20 artykułów na temat różnych aspektów twórczości Jamesa. Cenne są reprinty zdjęć przedstawiających jego oraz kilku członków rodziny (ojca, matkę, żonę, brata Henry’ego). Warto też zwrócić uwagę na zamieszczone na tylnej stronie okładki zdjęcie bostońskiego „medium”, Leonory Piper, której transy stały się przedmiotem wieloletnich, skrupulatnych badań Jamesa⁷.

W niniejszej książce nawiązuję do różnych opracowań filozofii Jamesa, ale zasadniczo staram się samodzielnie odczytać jego prace. Źródłową podstawą badań było klasyczne harwardzkie wydanie jego dzieł i 12-tomowa edycja listów. Wydania te zawierają prace opublikowane za życia Jamesa i po jego śmierci oraz prace wcześniej niepublikowane (ich opis bibliograficzny z tytułami poszczególnych tomów znajduje się w bibliografii). Obydwie edycje są dostępne nie tylko w wersji książkowej, ale także w wersji elektronicznej w serii „Past Masters”.

7 Przywołany numer „Przeglądu Filozoficznego” dotarł do mnie już po zakończeniu pisania niniejszej książki, więc nie byłem w stanie uwzględnić zawartych tam tekstów w sposób, na jaki one zasługują.

R O Z D Z I A Ł I

AMERYKANIN, PSYCHOLOG I FILOZOF

1. Rodzina i środowisko
2. Okres psychologiczny
3. Okres filozoficzny

Wśród osób, które poznałem, James miał najszerzej otwarty umysł. W pewien zimowy wieczór, trochę po dziesiątej, Royce kończył seminarium, które prowadził w swoim domu, bardzo niedaleko miejsca, w którym mieszkali Jamesowie. James był u siebie i myślał o kilku znajomych starszych uczestnikach tego seminarium. „Zaproszę ich, jeśli będą tędy przechodzili” – powiedział do żony. „Przecież nie zgodzą się wejść tak późno” – stwierdziła pani James. „Cóż, na wszelki wypadek zostawię drzwi otwarte” – odparł. Taki właśnie był James. Zostawiał drzwi otwarte – dla swoich przyjaciół, jeśli tylko mieli ochotę wejść. Zostawiał drzwi otwarte – dla dalszych dociekań, jeśli pojawiały się jakieś rozbieżności [w opiniach], dla komentarzy i krytyk. Zostawiał drzwi otwarte – dla nowych idei, doświadczeń, nieoczekiwanych odkryć [...], dla świeżego powietrza i po to, aby nie zagubić poczucia, że świat jest obszerniejszy niż [miejsce], w którym żyjemy [...]. Nie mógłby żyć w zamknięciu. „Na wszelki wypadek zostawię drzwi otwarte”.

DICKINSON S. MILLER, *William James, Man and the Philosopher*, s. 52

Mimo całej jego towarzyskiej natury był w Jamesie jakiś głęboki smutek. Sprawiał wrażenie, że wyszedł z tego smutku, aby się z tobą spotkać, ale tylko po to, aby za chwilę z powrotem weń się zagłębić.

JOHN JAY CHAPMAN, cyt. za: *William James Cybrary*

Można by powiedzieć, że słowo „totalitaryzm” zostało wymyślone w celu wskazania tego, co Jamesowi było najbardziej obce – w metafizyce, w moralności i w polityce. Jego świat był zbiorem, który całą swą godność czerpie z elementów składowych [...]. To prawda, że dwoje ludzi jest czymś lepszym niż jeden człowiek, ale wyłącznie w sensie addytywnym czy w aspekcie [możliwości] wzajemnego ubogacania się. Pojedynczy człowiek jest jednak czymś bardziej wartościowym niż abstrakcyjna dualność, lepszym niż abstrakcyjna ludzka natura [...]. Byt i wartość w całej pełni tkwią w każdym z osobna, a nie w ich zbiorze, w tym co uniwersalne czy w ogólnym schemacie.

RALPH BURTON PERRY, *If William James Were Alive Today*, s. 75–76

Jego najbardziej intensywne demokratyczne uczucia i pragnienie utożsamienia się z tłumem zwykłych ludzi nie mogły zmienić faktu, że był on z natury rzeczy arystokratą, człowiekiem, którego osobista godność nakazywała szacunek.

BERTRAND RUSSELL, cyt. za: MORTON WHITE, *Pragmatyzm amerykański na tle kierunków filozoficznych dwudziestego wieku*, s. 34



Zycie Williama Jamesa budziło i do dziś budzi wielkie zainteresowanie badaczy. Nic w tym dziwnego, bo przecież chodzi o wybitnego myśliciela, który był jednym z pierwszych ambasadorów amerykańskiej psychologii i filozofii. Wprawdzie wcześniej Stany Zjednoczone wydały Ralphi Walda Emersona, ale był on filozofem raczej w przenośnym sensie tego słowa¹. Sam James odczuwał pokorę wobec Europy – centrum ówczesnego świata nauki – i wyraził ją w Edynburgu w pierwszych słowach prestiżowych Wykładów Gifforda, do których wygłoszenia został zaproszony jako pierwszy Amerykanin:

Z niepokojem wstępuję na tę mównicę i spoglądam na tak uczone audytorium. My, Amerykanie, przyzwyczajeni jesteśmy do słuchania wykładów Europejczyków i czytania ich książek. W moim własnym uniwersytecie w Harvard nie mija ani jedna zima bez tego, abyśmy nie zgarnęli większego lub mniejszego plonu europejskiej nauki z ust szkockich, angielskich, francuskich lub niemieckich uczonych i literatów, których bądź sami skłoniliśmy do przebycia oceanu, bądź też schwytaliśmy za skrzydła, gdy gościli na naszej ziemi. Słuchać Europejczyka wydaje nam się czymś zupełnie naturalnym, natomiast zgoła nie jesteśmy przyzwyczajeni do mówienia do Europejczyków; ten więc, kto pierwszy na to się porywa, winien wytłumaczyć swą śmiałość².

-
- ¹ Znakomity historyk filozofii amerykańskiej Morton White tak pisze o Jamesie: „Każdy, kto studiuje historię filozofii amerykańskiej, wzdycha z ulgą, gdy po przejściu przez okres początkowy dochodzi wreszcie do pism Jamesa, wszystko jedno, czy się z nim zgadza, czy nie. James jest myślicielem oryginalnym, interesującym i o międzynarodowym zasięgu. Cytując go, zapomina się o prymitywnej nieco atmosferze Ameryki pionierów i jej samorodnej filozofii domowego chowu (Emersonskich transcendentalistów nie uważam za filozofów). James – podobnie jak Peirce – nie był żadnym drugorzędnym naśladowcą filozofii brytyjskiej i europejskiej lub jej satelitą; był on w filozofii samodzielnie biegnącą planetą pierwszej wielkości, w której potężnym polu grawitacyjnym znaleźli się wybitni pragmatyści” (*Pragmatyzm amerykański na tle kierunków filozoficznych dwudziestego wieku*, s. 33–34).
- ² DR, s. 9.

Jest w tych słowach trochę zwyczajowej przesady, z jaką goście zwracają się do gospodarzy, ale jest też trafne ujęcie stosunku ówczesnej nauki amerykańskiej do europejskiej. James mógł mówić z podniesioną głową, bo wiedział, że zapraszano go do najlepszych uniwersytetów nie z czystej kurtuazji, ale dlatego że miał coś istotnie nowego do powiedzenia. Jego sukces był jednak nie tylko rezultatem wysiłku osobistego i rodzinnego, ale także narodowego, i zapowiadał późniejsze osiągnięcia amerykańskiej nauki. W edukacji Williama Jamesa, w doświadczeniach wyniesionych z domu rodzinnego, w organizacji życia społecznego w USA musiało być coś szczególnego, co spowodowało, że jako jeden z pierwszych wyrwał się z cienia europejskiej dominacji i zapoczątkował to, o czym wcześniej marzył Ralph Waldo Emerson: samodzielną myśl amerykańską.

Żaden filozof pochodzący ze Stanów Zjednoczonych nie ma tylu biografii co William James³. Nadzwyczajne zainteresowanie życiem

³ Spośród starszych trzy są szczególnie godne polecenia. Autorem pierwszej, zacytowanej *The Thought and Character of William James* (1935, t. 1–2; wersja skrócona, jednotomowa 1948) jest uczeń i przyjaciel Jamesa Ralph Barton Perry. W roku 1936 Perry otrzymał za tę książkę Nagrodę Pulitzera. Przewaga tej biografii nad później napisanymi polega na tym, że Perry korzysta nie tylko ze źródeł pisanych, ale i z własnych wspomnień oraz z relacji osób, które były związane z Williamem Jamesem. Mimo intelektualnych i emocjonalnych związków z Jamesem, Perry stara się przedstawić koleje jego życia w sposób maksymalnie bezstronny. Książka *The Thought and Character of William James* wyznaczyła sposób postrzegania amerykańskiego pragmatysty na dziesiątki lat i jest obowiązkową lekturą także dla dzisiejszych badaczy życia i twórczości tego uczonego. Mniej znana, ale równie znakomita, jest Perry'ego interpretacja wybranych wątków twórczości Jamesa *In the Spirit of William James* (1938). Drugą ważną pozycję *William James. A Biography* wydał Gay Wilson Allen w 1967 roku. Nie jest ona zaawansowana od strony filozoficznej, bo autor mało uwagi poświęca osiągnięciom naukowym Jamesa, zbyt mocno akcentuje przypadkowy charakter edukacji, jaką otrzymał oraz znaczenie nawiedzających go depresyjnych stanów, ale za to bardzo szczegółowo przedstawia kolejne zdarzenia z życia i mało eksponowane szczegóły, np. jego na poły naukową, na poły religijną fascynację zjawiskami paranormalnymi. Allen również podkreśla znaczenie znajomości Jamesa z polskim filozofem Wincentym Lutosławskim i wspomina o obszernej korespondencji między tymi myślicielami. Trzecia świetna i krótka biografia *William James. His Life and Thought* (1987) wyszła spod pióra Geralda E. Myersa, który trzynastą paragrafów poświęca na omówienie poglądów Jamesa w psychologii i filozofii, a tylko jeden (pierwszy) na przedstawienie jego życia. Myers, w przeci-

tego myśliciela jest spowodowane nie tylko jego własnymi osiągnięciami, ale i faktem, że jego o rok młodszy brat Henry jr. również zyskał międzynarodową sławę. Był on wybitnym pisarzem, autorem cennych powieści, opowiadań i dramatów, w których kreślił złożone portrety psychologiczne postaci, przedstawiał bogate tło obyczajowe i geograficzne opisywanych zdarzeń, a przede wszystkim mistrzowsko ukazywał kontrasty między dynamiczną, ceniącą wolność, choć nieco nieokrzesaną kulturą amerykańską, a nobliwą, uporządkowaną i coraz bardziej statyczną kulturą europejską, zwłaszcza brytyjską⁴. W porównaniu z Williamem, który cenił sobie uczestnictwo w zdarzeniach i przez ten aktywizm świetnie wyrażał ducha Ameryki, Henry był raczej obserwatorem zdarzeń i z biegiem czasu czuł się coraz bardziej związany z Europą. Przeniósł się na stałe do Londynu, a w 1915 roku (na rok przed śmiercią) przyjął nawet obywatelstwo brytyjskie w proteście przeciwko odmowie zaangażowania USA w I wojnę światową. Sukcesy

wieństwie do Allena, nie koncentruje się na detalicznym omawianiu poszczególnych wydarzeń, ale w trzech dobrze uporządkowanych częściach przedstawia najpierw jego osiągnięcia, a następnie rodzinę i osobowość. Dostarcza wyważonego i wiarygodnego obrazu uczonego, obrazu, który broni się przed nieco jednostronnym, ale także bardzo interesującym ujęciem, jaki można znaleźć np. w biografii *Becoming William James* (1984) napisanej przez Howarda M. Feinsteina. Dobra, choć może nadto apologetyczna, jest biografia napisana przez Jacquesa Barzuna, *A Stroll with William James* (1983). Spośród nowszych biografii warto wyróżnić książkę Lindy Simon, *The Genuine Reality. A Life of William James* (1998), Roberta D. Richardsona, *William James. In the Maelstrom of American Modernism* (2006) i książkę Louisa Menanda, *The Metaphysical Club* (2001), która nie dotyczy tylko Jamesa, ale jemu jest poświęcona w dużej mierze.

- 4 Jego najbardziej znane powieści to *The American* (1877), *The Europeans* (1878), *Washington Square* (1880), *The Portrait of a Lady* (1881), *The Bostonians* (1886), *The Wings of Dove* (1902), *The Ambassadors* (1903), *The Golden Bowl* (1904). Wiele z nich przetłumaczono na język polski. W końcu lat siedemdziesiątych XX wieku powieściami Henry'ego Jamesa zainteresowali się reżyserzy filmowi i od tego czasu na ich podstawie powstało kilka filmów fabularnych. Jest tu też polski akcent: Agnieszka Holland nakręciła w 1997 roku dobrze przyjęty przez krytyków film *Washington Square*. Istnieje ogromna literatura interpretacyjna na temat dzieł pisarza. Można się o tym przekonać, zaglądając choćby na stronę „The ladder: a Henry James website” (<http://www.henryjames.org.uk>). Najbardziej znana, pięciotomowa biografia Henry'ego Jamesa wyszła spod pióra Leona Edela i nosi tytuł *Henry James* (t. 1, 1953; t. 2, 1962; t. 3, 1963; t. 4, 1969; t. 5, 1972).

naukowe Williama i literackie Henry’ego sprawiły, że zwrócono uwagę na ich siostrę Alice, autorkę interesującego *Dziennika*⁵. Przedmiotem zainteresowania stała się też twórczość ojca, czyli Henry’ego sr., mistycyzującego teologa, zbliżonego do transcendentalistów amerykańskich⁶. Podjęto też badania nad całą rodziną Jamesów – wyjątkową w dziejach emancypującej się kultury amerykańskiej⁷.

Autorzy wspomnianych biografii stosują różne podejścia metodologiczne. Na przykład wzajemne relacje Williama, Henry’ego, Alice i pozostałych braci są analizowane z punktu widzenia każdego z nich z osobna, bada się wpływ poglądów ojca na tych troje oraz znaczenie stylu życia i specyficznej edukacji, jaką odebrali. Jedni biografowie zasadniczo ufają obfitej korespondencji między członkami rodziny, która ukazuje ich jako społeczność życzliwych, wzajemnie o siebie z troskanych i wspierających się osób, a inni dopatrują się „drugiego dna” w postaci ukrytej rywalizacji między Williamem i Henrym, szkodliwej dominacji najstarszego brata nad pozostałym rodzeństwem, konfliktów między ojcem a Williamem itp. Jeszcze inni akcentują pierwszoplanową rolę społecznego kontekstu w funkcjonowaniu Jamesów. Tłumaczą, że np. częste depresje w tej rodzinie nie były czymś nadzwyczajnym, ponieważ wśród bogatych Amerykanów XIX wieku istniała wręcz

-
- 5 Dziennik Alice James jest zbiorem notatek z trzech ostatnich lat (1889–1892) jej życia, przesyconego cierpieniem psychicznym, fizycznym oraz rozterkami duchowymi. Alice była inteligentną, błyskotliwą osobą, ograniczoną jednak przez społeczne oczekiwania względem kobiet, jakie miało społeczeństwo drugiej połowy XIX wieku. Praktycznie pozbawiona fizycznej aktywności, zamknięta w zamożnej i zmaskulinizowanej rodzinie Jamesów, nastawionych na podziw dla osiągnięć Williama i Henry’ego, wytworzyła własne, przenikliwe, nieco ironiczne spojrzenie na świat. Dziennik został opublikowany początkowo w okrojonej wersji w 1934 roku, a w pełnej – wydany przez Leona Edela w 1964 roku jako *The Diary of Alice James*. W 1980 roku Jean Strousse napisała biografię *Alice James: A Biography*. Z nowszych książek na jej temat zob. P.M. Cohen, *What Alice Knew: A Most Curious Tale of Henry James and Jack the Ripper* (2010).
- 6 Po śmierci ojca William James wydał jego wybrane prace i opatrzył obszernym wstępem. Por. *Literary Remains of the Late Henry James* (1884). W klasycznym wydaniu dzieł zebranych Williama Jamesa wstęp ten, stanowiący życzliwe, ale nie bezkrytyczne omówienie dorobku ojca, znalazł się w ERM, s. 3–63.
- 7 Por. F.O. Matthiessen, *The James Family. Including Selections from the Writings of Henry James, Senior, William, Henry, & Alice James* (1947).

moda na egzystencjalne nastroje i melancholię. Same biografie rodziny Jamesów i poszczególnych jej członków mogłyby stać się przedmiotem badania np. od strony teoretycznych założeń, jakie ich autorzy przyjmują.

Życie Williama jest dobrze udokumentowane, głównie dzięki obszernej korespondencji prowadzonej z rodzicami, rodzeństwem i wieloma wybitnymi postaciami tamtej epoki. Od roku 2004 dysponujemy świetnym, dwunastotomowym wydaniem listów Williama Jamesa według klucza chronologicznego, które jest nieocenionym źródłem wiedzy o życiu tego myśliciela. Nie zawiera ono tekstów, które w jakiś istotny sposób poszerzyłyby bazę źródłową, wcześniej dostępną dla badaczy, ale ją znakomicie porządkuje⁸. W niniejszym rozdziale korzystam z istniejących biografii oraz korespondencji Williama Jamesa. Przedstawię najpierw (1) rodzinę i środowisko, w którym się kształtował, oraz dwa okresy jego twórczości: (2) psychologiczny i (3) filozoficzny.

1. RODZINA I ŚRODOWISKO

W historii wielu rodzin powtarzają się imiona. Tak też było u Jamesów, u których zwłaszcza Williamów i Henrych można znaleźć w każdym pokoleniu. W historii tej rodziny kluczową rolę odegrał dziadek Williama, po którym odziedziczył imię⁹. Senior rodu jako osiemnastoletni chłopak, nie mając grosza przy duszy, przyплыł w 1789 roku do USA

8 Część korespondencji, np. między Williamem a jego żoną, była niedostępna dla badaczy jeszcze do połowy lat osiemdziesiątych, ale jej udostępnienie nie wniosło istotnie nowych wątków. Odnaleziono natomiast kilka wcześniej nieznanymi młodzieńcych listów Williama, które rzuciły nieco światła na jego ówczesne rozterki duchowe. Powołuje się na nie Gelard E. Myers. Por. tenże, *William James. His Life and Thought*, s. 22 nn.

9 Podkreślają to zgodnie wszyscy biografowie. Por. R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, s. 4–5; G.W. Allen, *William James. A Biography*, s. 4 nn; G.E. Myers, *William James. His Life and Thought*, s. 16. Howard Feinstein w swojej książce *Becoming William James* dziadkowi Williama poświęca cały pierwszy rozdział (s. 25–36).

z Irlandii. W nowym, szybko rozwijającym się kraju znalazł świetne warunki dla spożytkowania swojej energii i zaradności. Osiedlił się w Albany, miejscowości położonej ok. 240 km na północ od Nowego Jorku, która w tamtym czasie przeżywała *boom* gospodarczy i kilka lat później (w 1797 roku) stała się stolicą stanu Nowy Jork. Dzięki udanym inwestycjom został jednym z kilku najbogatszych ludzi w Stanach Zjednoczonych, a jego wpływy i prestiż ugruntowało zaangażowanie w sprawy Kościoła prezbiteriańskiego i w dziedzinę edukacji¹⁰. Żenił się trzykrotnie. Pierwsza żona zmarła, zostawiając dwóch synów, druga zmarła po urodzeniu córki, dopiero trzecia, pochodząca z dobrej szkocko-irlandzkiej rodziny, stworzyła z nim długotrwały związek, z którego na świat przyszło siedmiu synów i trzy córki. Czwartym w kolejności synem z ostatniego związku był Henry James, późniejszy ojciec Williama Jamesa.

Ze wspomnień Henry'ego Jamesa wynika, że w jego domu panowała atmosfera swobody i wolności, zakłócana przez pozbawioną spontaniczności, formalistycznie traktowaną religijność kalwińską. Na kulturowaniu tej religijności bardzo zależało Williamowi z Albany (tak zwykle się go określa, aby odróżnić od późniejszych Williamów Jamesów), który jednak był zajęty różnymi przedsięwzięciami biznesowymi i nie mógł konsekwentnie jej egzekwować od swoich dzieci. Musiało jednak też istnieć – pewnie po stronie żony – jakieś źródło bardziej swobodnego, mniej formalistycznego podejścia do religii, skoro Henry już w młodości wzrastał w poczuciu coraz silniejszej opozycji wobec praktyk nakazanych przez Kościół. W przyszłości stworzył swoją własną wersję religii, uwolnioną od wszelkich formalnych zobowiązań. W wieku trzynastu lat Henry'ego, uwielbiającego aktywność fizyczną i otwartego na zewnętrzny świat, spotkała tragedia: stracił w wypadku nogę (powyżej kolana), co z konieczności spowodowało zmianę cha-

¹⁰ Gay Wilson Allen pisze, że dziadek Williama Jamesa uratował od bankructwa prezbiteriański Union College, w którym później będzie się kształcił m.in. jego syn Henry. Udzielił jego władzom ogromnej pożyczki w wysokości 100 000 USD. Ponieważ była ona dobrze zabezpieczona i na stosunkowo wysoki procent, a college spłacił dług, ten skądinąd chwalebny czyn przyniósł mu dodatkowe zyski. Por. *William James*, s. 4–5.

rakteru jego dotychczasowej aktywności. Musiał znaleźć przyjemność w czytaniu książek oraz w życiu wewnętrznym, i zapewne wówczas zaczęły go interesować kwestie teologiczne, związane m.in. z pytaniem, dlaczego właśnie jemu się to przydarzyło.

Po rekonwalescencji, która zajęła prawie dwa lata, zapisał się do prezbiteriańskiego Union College, ale szybko znudził go tamtejszy sposób wykładania i zrezygnował z nauki. Przeniósł się do Bostonu, gdzie podejmował różne dorywcze prace. Ostatecznie skończył jednak college w 1830 roku – pewnie po to, aby zadowolić ojca. Naraził mu się jednak prowadzeniem zbyt bujnego życia, lekceważącym podejściem do pieniędzy i nieposłuszeństwem. Być może w ten sposób Henry starał się zrekompensować czas stracony na rekonwalescencję po utracie nogi. Doprowadziło to do tego, że w ojcowskim testamencie został niemal pozbawiony udziału w dziedziczeniu fortuny. Dokładniej rzecz ujmując, ojciec stawiał mu pewne warunki, zwłaszcza odpowiedniego sposobu życia i uzyskania profesji.

Po śmierci ojca Henry wstąpił do seminarium w Princeton, z myślą o tym, aby zostać pastorem. Ta zaskakująca, w świetle jego wcześniejszego życia, decyzja była jednak zapewne częścią strategii sądowej, zmierzającej do obalenia ojcowskiego testamentu, w którym niekorzystne zapisy uzasadniano m.in. brakiem konkretnego zawodu syna. Zarzut taki najłatwiej było uchylić przez wybór najszacowniejszej z możliwych profesji – pastora¹¹. Gdy jednak Henry wygrał pierwszą sprawę sądową i dostał w 1837 roku większą kwotę niż tę, którą wyznaczył mu ojciec (głównie na edukację), opuścił Princeton i wyjechał do Europy. Ostateczna, korzystna dla niego decyzja zapadła sześć lat później. Dzięki temu mógł dysponować roczną kwotą w wysokości dziesięciu tysięcy dolarów i na stałe uwolnić się od trosk finansowych. Henry nie myślał o samodzielnym pomnażaniu i tak ogromnych, jak na tamte czasy, pieniędzy, ani tym bardziej o podejmowaniu jakiejkolwiek pracy. Wiódł życie, przed którym jego ojciec chciał uchronić swoje potom-

¹¹ Tak właśnie sprawę widzi H.M. Feinstein, który dokładnie zbadał okoliczności sądowej walki Henry'ego o obalenie testamentu ojca. Zob. *Becoming William James*, s. 61 nn.

stwo, umieszczając w testamencie zapis mówiący o tym, że faktyczny podział majątku ma nastąpić dopiero wtedy, gdy najmłodszy jego *wnuk* będzie miał dwadzieścia jeden lat. Jak się okaże, życie marnotrawnego syna wyda nadspodziewanie dobre owoce, dzięki którym dziś w ogóle wspomina się także o Williamie Jamesie z Albany.

Nawet jeśli studia teologiczne były fragmentem strategii sądowej, to ich wybór nie był całkiem przypadkowy. Henry interesował się zagadnieniami teologicznymi, choć jego własne poglądy nie mieściły się w ortodoksji kalwinizmu. Rebelia wobec ojca była zarazem odrzuceniem formalistycznie pojmowanej religijności i także do pewnego stopnia stylu życia nastawionego na pomnażanie kapitału. Na jego późniejsze poglądy wywrą wpływ myśliciele podkreślający wagę indywidualnego, niezapośredniczonego przez żaden kościół kontaktu z Bogiem oraz podważający związek pomiędzy religijnością a przedsiębiorczością. Będzie wśród nich zwłaszcza szkocki teolog Robert Sandeman (1718–1771) i szwedzki mistyk Emanuel Swedenborg (1688–1772), ale będą też amerykańscy transcendentaliści, z Emersonem na czele. Używając pojęć znanych z historii kultury europejskiej, można powiedzieć, że reakcja Henry’ego na kalwinizm miała charakter romantyczny: żarliwy, buntowniczy, mistyczny-emocjonalny i wpisywała się w ramy ówczesnej epoki.

Wraz z poznanym w Princeton przyjacielem Hugh Walshem Henry porzucił ostatecznie studia teologiczne. Obydwaj wyjechali do rodzinnego domu Walsha w Nowym Jorku, gdzie swoją surową oceną presbiteriańskiej teologii podzielili się z jego matką i siostrami. Uczynili to tak skutecznie, że ku niezadowoleniu (ale nie rozpaczy czy przerażeniu) matki obydwie siostry Walsha zrezygnowały z chodzenia do kościoła. Starsza z nich, Mary Robertson Walsh, została później żoną Henry’ego Jamesa, a ceremonia zaślubin – o charakterze cywilnym, a nie kościelnym – miała miejsce w czerwcu 1840 roku w domu Walshów, znajdującym się w bogatej nowojorskiej dzielnicy na Washington Square. Małżeństwo okazało się trwałe i szczęśliwe, a dom, który stworzyli, nadzwyczaj dobrym miejscem rozwoju talentów, jakimi zostali obdarzeni ich dwaj najstarsi synowie.

Henry był typem niespokojnego, ciągle poszukującego nowych doświadczeń religijnego buntownika, który potrzebuje życzliwych słu-

chaczy mogących go podziwiać. Ponieważ nie podjął żadnej pracy, potrzebne mu audytorium uczynił z własnej rodziny¹². Był sprawny w przekazywaniu interesujących idei, choć nie dysponował umiejętnością ich precyzowania i rzetelnego uzasadniania. Łaknął akceptacji i uznania, ale miał do siebie dystans. Jego teologiczne wywody w gronie rodzinnym, poszerzonym często o gości, nie odbywały się więc w jakiejś ciężkiej atmosferze, ale były zabarwione humorem i zapewne przerywane mniej lub bardziej mądrymi uwagami dzieci¹³. Nawet jeśli miał w sobie trochę egoizmu, jego *ego* było bardzo „szerokie” i obejmowało wszystkich najbliższych członków rodziny. Rozwojem i sukcesami swoich dzieci interesował się tak, jakby chodziło o niego samego. Żona Henry’ego była natomiast osobą praktyczną, prostolinijną, ujmującą świat bardziej od strony etycznej niż religijnej. Dzięki temu znakomicie stabilizowała sytuację w rodzinie. Całkowicie oddana dzieciom i mężowi, stanowiła dlań prawdziwe oparcie, i to nawet nie tylko w sensie przenośnym – Henry pozostawał przecież inwalidą, choć pod względem fizycznym starał się być jak najbardziej niezależny. Kupił sobie korkową sztuczną nogę, co pozwalało mu w miarę normalnie funkcjonować, a w każdym razie jego fizyczna ułomność nie przeszkadzała mu w ciągłym podróżowaniu.

William urodził się 11 stycznia 1842 roku w Nowym Jorku jako pierwsze dziecko Henry’ego i Mary Jamesów. W ciągu kolejnych sześciu lat urodziła się czwórka kolejnych dzieci: Henry (1843–1916), Garth Wilkinson (1845–1883), Robertson (1846–1910), Alice (1848–1892). W okresie między ślubem a urodzinami Williama Jamesowie nie mieli stałego miejsca zamieszkania – przemieszczali się głównie między Albany a Nowym Jorkiem, gdzie wynajmowali apartament w jednym z najbardziej znanych hoteli. Ten hotelowy styl początków życia małżeńskiego okaże się zapowiedzią lat późniejszych, które całej rodzinie upłyną na podróżach. Henry w końcu kupił własny, przestronny, trzypiętrowy

12 Nie mógł go znaleźć gdzie indziej, bo nie był wybitnym teologiem, a swoje książki wydawał własnym sumptem. Por. G.E. Myers, *William James. A Biography*, s. 18; G.W. Allen, *William James. His Life and Thought*, s. 13. Jego rewolucyjność nie wykraczała natomiast poza swobodniejsze kształtowanie religijności swoich najbliższych.

13 Por. G.E. Myers, *William James. A Biography*, s. 18.

dom w Nowym Jorku, niedaleko teściowej, na Washington Place, ale tylko po to, aby rok później, po urodzeniu drugiego syna, Henry'ego jr., sprzedać tę posiadłość i wyruszyć z całą rodziną do Europy. Zarówno ów budynek, jak i te zakupione bądź wynajmowane później – znów w Nowym Jorku, a następnie w Newport (Rhode Islands) i w Cambridge niedaleko Bostonu – będą głównie czymś w rodzaju miejsc rodzinnych wyjazdów i powrotów oraz spotkań ludzi, którzy przynoszą doń swoje doświadczenia, wiedzę i umiejętności.

Odziedziczone pieniądze Henry inwestował w rodzinę. Nie umiał pomnażać majątku, więc znaczna jego część została spożytkowana na podróże i wykształcenie dzieci. Oznacza to, że William wychowywał się w środowisku, w którym praktycznie nie istniały problemy finansowe, ale także i to, że ani on, ani nikt z jego rodzeństwa nie mógł liczyć na odziedziczenie po ojcu majątku, zapewniającego wolne od trosk materialnych życie. Dzieci Henry'ego Jamesa nie umarłyby z głodu po jego śmierci, ale aby utrzymać poziom życia, do jakiego były przyzwyczajone, musiały zarabiać własną pracą. Może dlatego zagadnienie wyboru profesji życiowej miało w ich przypadku szczególny wymiar, bo każde z nich wiedziało, że w przyszłości musi samo się utrzymać. Działalność ojca nie stanowiła natomiast dla nich wyraźnej podpowiedzi, w którą stronę należy się skierować, może z wyjątkiem tej, że bycie biznesmenem jest zajęciem niższej rangi niż zajmowanie się nauką, literaturą czy sztuką, a zwłaszcza samodzielne roztrząsanie problemów teologiczno-filozoficznych. Tym bowiem zajmował się głównie Henry James, budząc z jednej strony respekt swoich dzieci, a z drugiej pewne zakłopotanie, gdy koledzy pytali o to, jaki jest zawód ojca. W domu panowała jednak postawa autentycznego, niewymuszonego szacunku i głębokiego uznania dla ojcowskiej działalności intelektualnej, nawet wówczas gdy dorosłe już dzieci dostrzegały jej oczywiste braki, przejawiające się zwłaszcza w niejasności głoszonych tez i w niedostatecznym ich uzasadnieniu.

W formalnej edukacji szkolnej Williama było wiele różnych elementów z wyjątkiem jednej – stabilizacji. Wszystko rozpoczęło się od uczęszczania do szkół w Nowym Jorku w latach 1852–1855. Henry James sr. miał jednak ambicję dostarczenia dzieciom najlepszej możliwej

edukacji, którą – według jego ówczesnego wyobrażenia – można było znaleźć tylko w Europie. Z tego powodu następnych kilka lat William wraz z rodzeństwem spędził w różnych szkołach i pod okiem ciągle zmieniających się pedagogów we Francji, Anglii, Szwajcarii i Niemczech. Ponieważ ojciec szybko zniechęcał się do nauczycieli, próbował posyłać dzieci do wielu renomowanych szkół, dostosowując do swoich nowych pomysłów życie całej rodziny. Przemieszczanie się z miejsca na miejsce musiało być uciążliwe, najwyraźniej jednak Henry uważał, że nauka przez własne doświadczenie ma większy sens niż opanowywanie podręczników. Jak zobaczymy, myśl ta stała się Wiliamowi bliska: dla niego „poznać” będzie oznaczało przede wszystkim „doświadczyć osobiście”, a całą sferę pojęciową potraktuje jako narzędzie do opracowania doświadczenia.

Próbowanie coraz to innych szkół miało też być może inny sens – ojcu chodziło o odkrycie talentów swoich dzieci, aby móc nimi później najmądrzej pokierować. Szybko okazało się, że William szczególnie chętnie zajmuje się zagadnieniami przyrodniczymi i ma niespożytą energię do eksperymentowania, zaś pasją jego młodszego brata Henry’ego jest literatura. Dla jednego i drugiego życie w podróży okazało się korzystne: Henry’emu dostarczyło możliwości obserwacji miejsc i ludzi, które znalazły odzwierciedlenie w jego książkach, a William zyskał pierwsze kontakty w kręgach uczonych, z których później korzystał podczas licznych własnych podróży po Europie. Bob (Robertson) i Wilky (Garth Wilkinson) opanowywali języki obce jeszcze szybciej niż starsi bracia, ale ojciec uważał, że najbardziej nadawali się do biznesu, a więc dziedziny, o której on sam nie miał najwyższego mniemania. Najmłodsza Alicja pełniła – jak się zdaje – rolę rodzinnej zabawki. I ona także świetnie się uczyła, ale z biegiem czasu głównym przedmiotem troski stanie się nie jej wykształcenie, lecz zdrowie.

Już choćby sama znajomość języków obcych, którą William osiągnie dzięki tej edukacji w ciągłej podróży, pozwoli mu na swobodne korzystanie z dorobku naukowego Niemców, Francuzów i Włochów. A uzyskana dzięki temu znajomość krajów europejskich i charakterystyczny dla podróżników brak lęku przez trudami wypraw oraz wewnętrzna pewność, że wszędzie jest się u siebie, będą – w połączeniu

Rozdział I

z wykształconą w rodzinie umiejętnością nawiązywania i utrzymywania kontaktów – wielkim kapitałem. Niezależnie od tego, gdzie rodzice Williama mieszkali, ich dom był zawsze miejscem fascynujących spotkań. Można powiedzieć, że był to dom otwarty, gościnny, w którym posiłki (przygotowywane oczywiście przez służbę) stanowiły okazję do prowadzenia długich rozmów, stymulowanych i podtrzymywanych umiejętnie przez pana domu. Nawet jeśli część gości pojawiała się z powodu dobrego obiadu czy możliwości zatrzymania się na kilka dni, ogromną zasługą Henry’ego Jamesa było to, że jego dzieci już od wczesnej młodości miały okazję poznawać wyróżniające się postaci amerykańskiego życia intelektualnego i nasiąkać atmosferą swobodnych, często zabarwionych humorem, dyskusji na poważne tematy.

Były jednak i ciemniejsze strony funkcjonowania rodziny Jamesów. Zapewnienie komuś dobrej edukacji nie oznacza jeszcze wyposażenia go w mechanizmy, które pozwolą zmagać się skutecznie z różnymi przeciwnościami losu. Pod powierzchnią podziwianej przez wszystkich, przyjaznej dla gości atmosfery tego domu musiało być coś, co sprawiało, że Jamesowie łatwo popadali w depresje i utrwalali w sobie nawyk opowiadania o swoich problemach. Nie musiało to być czymś specyficznym dla ich rodziny. Niektórzy historycy twierdzą bowiem, że druga połowa XIX wieku wytworzyła wręcz coś w rodzaju mody na „problemy nerwowe” w wyższych warstwach społeczeństw Zachodu¹⁴. Jeśli jednak tak było, to rodzinę Jamesów należałoby uznać za szczególnie podatną na tę modę.

Wydaje się, że Henry sr. faworyzował nieco Williama w stosunku do pozostałych dzieci. Z nim zapewne wiązał swoje nadzieje i ambicje na wychowanie filozofa, który rozwinie i uzasadni najważniejsze jego idee. Wiele wskazuje też na to, że praktycznie nastawiona matka większą sympatią darzyła młodszego syna Henry’ego, być może dlatego że William zbyt ostentacyjnie dzielił się swoim życiem wewnętrznym. Jest rzeczą wątpliwą, czy istniała jakaś poważna rywalizacja między najstarszymi braćmi, o której pisze biograf Henry’ego Jamesa jr., Leon

¹⁴ Por. G. Cotkin, *William James. Public Philosopher* (1990).

Edel¹⁵. Gdyby nawet uznać, że konkurowali oni ze sobą (o uznanie ojca czy ich wspólnego środowiska intelektualnego), to trzeba podkreślić, że niewiele jest tego oznak. Obszerna korespondencja między Williamem i Henrym świadczy raczej o wzajemnym szacunku, zainteresowaniu i trosce, choć wynika z niej także, że ten pierwszy czuł się bardziej uprawniony do „wtrącania się” w sprawy drugiego, np. obszernie i niekiedy surowo recenzował jego utwory literackie. Henry był jednak niezależny od starszego brata, przeniósł się z USA do Londynu i tam, zanim jeszcze William zdobył uznanie w świecie nauki, wyróżnił się jako pisarz. Wszystko wskazuje też na to, że cenił sobie krytyczne uwagi brata i wykorzystywał je, nawet jeśli niekiedy były dla niego bolesne.

W porównaniu z pełnym sukcesów życiem najstarszych braci losy Gartha Wilkina i Robertsona były pasmem niepowodzeń. Wilky, jak zdrobniale określano pierwszego, zmarł w wieku 38 lat, mając na koncie traumatyczne doświadczenia i rany odniesione na wojnie, nieudane małżeństwo oraz nietrafione przedsięwzięcia biznesowe. Bob (Robertson) żył dłużej (zmarł w tym samym roku co William), ale jego losy potoczyły się tak, że już przed śmiercią ojca roztrwonił przypadającą na niego część majątku, wpadł w alkoholizm i, aby utrzymać się na powierzchni, musiał korzystać z pomocy starszych braci. Pośrednią przyczyną niepowodzeń mogły być doświadczenia z wojny secesyjnej, w której obydwaj młodsi bracia uczestniczyli i które w pewnym sensie ukształtowały ich dalsze życie. Być może jednak fakt, że to oni właśnie walczyli, był oznaką ich słabszej pozycji w rodzinie (oficjalnie William

¹⁵ Por. piąty tom jego monumentalnej biografii *Henry James. The Master (1901–1918)* (1972), s. 305–316. Edel porównuje stosunki między Henrym i Williamem do relacji między biblijnym Jakubem i Ezawem (s. 305). Z tezą tą polemizuje Gerald E. Myers, podkreślając jednak wielką wartość dzieła Edela (por. *William James. His Life and Thought*, s. 22–26). Myers rozprawia się też z główną tezą skądinąd interesującej biografii Williama Jamesa napisanej przez H. Feinsteina, który eksponuje znaczenie sporu o wybór drogi życiowej – William marzył o zostaniu malarzem, a ojciec rzekomo zablokował mu tę możliwość, co miało fatalne uboczne skutki w życiu syna (por. s. 493–494). Wydaje się jednak, że sam Myers także zbyt dużą wagę przywiązuje do pewnych jednostkowych zdarzeń, zwłaszcza do odnalezionej przez siebie młodzieńczej korespondencji Jamesa z Edgarem van Winklem, której tematem jest wybór drogi życiowej (s. 3–4 i 22 nn.).

nie poszedł na wojnę z powodów zdrowotnych, jakie pojawiły się zaraz po podjęciu przezeń studiów w Harvardzie). Alice, najmłodsza z rodzeństwa i jedyna reprezentantka płci pięknej, cieszyła się specjalnymi przywilejami. Traktowano ją jak księżniczkę, co zapewne ukształtowało jej hipochondryczny charakter¹⁶. Końcowe lata krótkiego życia spędziła w Londynie, pielęgnowana w śmiertelnej chorobie przez swą przyjaciółkę i dogładana przez brata-pisarza.

Trudno ocenić, w jakim stopniu swoje późniejsze sukcesy William James zawdzięczał naturalnym uzdolnieniom, a w jakim wykształceniu oraz środowisku, które jego talenty odkrywało i rozwijało. Nie musimy jednak rozstrzygać sporu o relację natury do kultury, aby wskazać na zaczątkowe cechy (jedne bardziej naturalne, a inne pewnie bardziej środowiskowe), z których później rozwinęła się pełna, fascynująca osobowość. William miał niewątpliwie uzdolnienia malarskie. Wydaje się jednak, że talent malarski był u niego jedynie fragmentem czegoś, co należałoby określić jako talent artystyczny. Wiązał się on z wrażliwością na to, co konkretne i szczegółowe, oraz na piękno, zwłaszcza w aspekcie wzroku i słuchu, z podatnością do zachwytu, z narastającym z biegiem czasu przekonaniem o wtórnym charakterze rozumu wobec doświadczenia i o przewadze tego, co subiektywne, nad tym, co obiektywne. Artystyczna wrażliwość na konkret łączyła się jednak u niego z umiejętnością abstrakcyjnego myślenia, która jest konieczna w nauce¹⁷. W parze z artystycznymi szły uzdolnienia humanistyczne:

16 Gdy w rodzinie pojawiła się druga Alice, żona Williama, która swojej znerwicowanej szwagierki po prostu nie lubiła, ciepłe relacje między najstarszym bratem i siostrą uległy pewnemu ochłodzeniu. Żona Williama słusznie chyba dostrzegąa u jego siostry pewien rodzaj egoizmu, nierozsądnie podtrzymywanego przez pozostałych członków rodziny.

17 Znaczenie artystycznej natury Williama Jamesa i wyjątkowość połączenia jej ze zdolnościami do naukowego myślenia podkreślał m.in. jego przyjaciel Théodore Flournoy: „William James was an artist by virtue of an originality and perfection of literary style which made him one of the most brilliant writers of his own country. But above all he was an artist in his extraordinarily vivid and delicate feeling for concrete realities, his penetrating vision in the realm of the particular, and his aptitude for seizing on that which was characteristic and unique in everything that he met. I do not here refer to external and material realities (although it is true that James appreciated as few do the beauties of nature, and having a remarkable facility

skutecznie przyswajał sobie języki obce, podobnie jak jego brat Henry miał talent do barwnego i zarazem celnego opisu rzeczywistości w mowie i piśmie; gdyby nie skierował się w stronę nauki, mógłby zapewne zostać pisarzem lub krytykiem literackim.

Choć rodzina Jamesów nie należała do żadnego kościoła, religia była ośrodkiem ich życia. William i jego ojciec dysponowali czymś, co można by określić jako *sensus religiosus*, który skłaniał do krytycyzmu wobec rozpowszechniających się koncepcji materialistycznych i ateistycznych¹⁸. Trzeba podkreślić, że był to w pierwszym rzędzie „zmysł” religijny, a nie „rozum” religijny. Mówiąc inaczej, William miał skłonność do doświadczeń mistycznych powiązaną z nieufnością wobec teologii, zwłaszcza tych, które zgłaszały roszczenie do pełnej i ostatecznej artykulacji owych doświadczeń, oraz z niechęcią do instytucjonalnego wymiaru religii. Atmosfera żarliwego, ale problemowego (a nie dogmatycznego i formalistycznego), roztrząsania kwestii religijnych i społecznych przenikała codzienne życie Jamesów. To ona zapewne ukształtowała w dużej mierze umysłowość dzieci i być może dostarczyła modelu do podejmowania wszelkich innych kwestii. Model ten zawierał zachętę do poszukiwania i samodzielnego rozwiązywania problemów, swobodnego wyrażania poglądów, wyszukiwania ludzi wyróżniających się, ciekawych świata i umiejętnego wzbogacania wiedzy pod ich wpływem. William James odziedziczył po ojcu autentyczne, życzliwe zainteresowanie religią i przekonanie, że do jej

for drawing, he entertained for a time the idea of becoming a painter), for in the life of the soul he saw a still more mysterious and fascinating spectacle, and it is to the observation of this that he resolved to devote himself. He was a born psychologist and a psychologist of a genius precisely because of his artistic insight, which in him, by a rare exception, was combined with the exact scientific spirit. Between these two turns of mind there is, as you know, a profound contrast; for the artistic mind looks at everything in its concrete particularity and presents it as individual, while the scientific intellect analyzes, abstracts and generalizes” (*Artistic Temperament* (1996), s. 84).

- 18 Jak zauważa T.L.S. Sprigge: „[t]he most powerful force behind James’s philosophizing was undoubtedly a religious quest. He wished to come to terms with the whole of things and to find, if possible, a conception of reality which was essentially religious, but which divested religion of pre-scientific aspects and avoided logical sophistry” (*James and Bradley*, s. 228).

istoty nie należy w żadnym razie doktryna czy kult (a więc forma), ale doświadczenie religijne. Jako profesor Harvardu, będzie miał zwyczaj zaczynać dzień od modlitwy w kaplicy uniwersyteckiej, ale przez całe życie pozostanie bezwyznaniowcem. Być może w tej religijności osobistej należy upatrywać podstaw dla całej jego filozofii, w której subiektywne przeżycie pełniło rolę empirycznego faktu testującego teorie filozoficzne i religijne.

William James posiadał też uzdolnienia, które najlepiej byłoby określić jako społeczne. Łatwo nawiązywał i utrzymywał kontakty z ludźmi, zjednywał ich swoim ciepłem, umiejętnością słuchania, życzliwością, chęcią niesienia pomocy i nieudawaną skromnością¹⁹. Imponował bezstronnością – w różnych okolicznościach życiowych promował ludzi, którzy np. w kwestiach filozoficznych zupełnie się z nim nie zgadzali. Odrzucał ich koncepcje, niekiedy nawet był surowy w ocenach, ale krytyki zabarwiał humorem tak, że dla wszystkich jasna była różnica między awersją do odrzucanych przezeń poglądów a uznaniem dla ich autorów, z którymi często pozostawał w przyjaźni²⁰. Umiejętność odróżniania oceny poglądów od oceny osób łączyła się u niego z przekonaniem o wolności do głoszenia tego, co uważa się za prawdę. Cecha

19 F.C.S. Schiller tak wspominał pierwsze spotkanie z Jamesem: „Within five minutes of first meeting James, I found myself talking to him as if I had known him all my life! That was one of the effects of James’s personality on people. He had a marvelous gift of psychological sympathy in dealing with nearly every one and inspired confidence as well as admiration” (*William James Remembered* (1996), s. 143).

20 Dobrym przykładem są jego relacje z J. Royce’em, który tak wspominał Jamesa: „My real acquaintance with [...] [William James] began one summer day in 1877, when I first visited him in the house on Quincy Street, and was permitted to pour out my soul to somebody who really seemed to believe that a young man might rightfully devote his life to philosophy if he chose[...]. James found me at once – made out what my essential interests were at our first interview, accepted me, with all my imperfections, as one of those many souls who ought to be able to find themselves in their own way, gave a patient and willing ear to just my variety of philosophical experience, and used his influence from that time on, not to win me as a follower, but to give me my chance[...]. Whatever I am is in that sense due to him [...]. Sometimes critical people have expressed this by saying that James has always been too fond of cranks, and that the cranks have loved him. Well, I am one of James’s cranks” (fragment wspomnienia J. Royce’a, cyt. za: R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, s. 162).

ta miała oparcie w podstawach kultury amerykańskiej, która mocno eksponowała wolność, zwłaszcza w dziedzinie poglądów religijnych.

Charakterystyczna dla Williama Jamesa była wielka ciekawość zjawisk i ludzi nadzwyczajnych. Nie była to ciekawość czysto teoretyczna, ale wiązała się z sympatią dla różnych odmieńców i, tam gdzie była taka potrzeba, z chęcią niesienia im pomocy, choćby długą i uważną rozmową. Z tego powodu wokół Jamesa zawsze kręciło się wielu podejrzanych osobników, którym poświęcał mnóstwo czasu, a niekiedy i sporo pieniędzy. Nie przekonywało go powszechne mniemanie, że poprawnie ujmujemy świat w stanie określanym jako normalny czy standardowy. Tego warunku nie spełniają bowiem zarówno wariaci, jak i geniusze. W każdym razie uważał, że nietypowym zjawiskom (np. parapsychologicznym), zachowaniom i ludziom należy się uważnie przyglądać, nie tylko z intencją sprowadzenia ich do stanu „normalności”, ale z pewną dozą sceptycyzmu wobec przekonania o wyróżnionym statusie stanu normalnego²¹.

21 F.C.S. Schiller pisał o wizycie Jamesa w Oksfordzie u G.F. Stouta, którego nigdy wcześniej nie spotkał, a który starał się wprowadzić elementy nowoczesnej psychologii do tej konserwatywnej uczelni: „So I took him to the Stout’s to tea. It was a Sunday afternoon and we had hardly began to talk when an undergraduate called. Stout imprudently told James that the young man was suffering from curious obsession, and this at once aroused James’s sympathy. The result was that James and Stout spent the rest of the afternoon talking to the young men about his troubles, while Mrs. Stout and I were left disconsolate, to lament the great psychologist’s excessive sympathy with the distress of the human soul!”. Nieco dalej Schiller kontynuuje: „It was in virtue of psychological sympathy that James had such a fascination of all sorts of cranks, not only philosophic [...]. Now cranks are people who in general are not accustomed to encounter much sympathy: the world treats them coldly and severely. So when James received them with an open mind and ear, and listened to them and took an interest in their struggles to express themselves, and soothed them and treated them as though they might really have become, by some divine chance, the vehicles for some unsuspected revelation, they promptly fell in love with him, and became his devoted adherents. James treated them tenderly and spent enormous amount of time and trouble with them and not a little money. I remember in the nineties of the last century he had on his hands a little self-educated Polish Jew cobbler in New York, who had a philosophic soul (not sole) for ever urging him beyond his last, and a firm conviction that he had discovered the Secret of the Universe. Said James: ‘What if this little fellow should turn out to be second Spinoza?’ and in the end got up a subscription among his friends, but

Z tym przekonaniem wiązało się inne, że w poszukiwaniu prawdy nie wolno pośpiesznie generalizować niepełnych i cząstkowych koncepcji. Dlatego jako uczony i filozof odrzucał wszelki dogmatyzm. Prawda w wymiarze odpersonalizowanym stanowiła dla niego bardziej ideał wiedzy pełnej, do którego zmierzamy, niż własność odizolowanych wzajemnie sądów. W wymiarze osobistym była natomiast cechą przekonań, która wiąże się z korzystnym dla nas działaniem, a nie z abstrakcyjną i niezapośredniczoną przez jednostkowe podmioty relacją między treścią sądów a stanami rzeczy. Dlatego James uważał, że w dążeniu do owej pełnej prawdy jest potrzebna postawa eksperymentalna. Trzeba pozwolić na rozwinięcie się konsekwencji różnych sposobów życia, które wynikają z przekonań ludzi, a nie eliminować je w imię wiary w ostateczną prawdziwość poszczególnych poglądów.

William James przejawiał niewątpliwe talenty w dziedzinie niektórych nauk, zwłaszcza biologii. Początkowo miał wielki zapał do eksperymentowania, ale z biegiem czasu został on ostudzony przez problemy zdrowotne. Systematyzowanie idei nudziło go. Był zainteresowany raczej szkicowaniem nowych pomysłów niż ich dokładną intelektualną „obróbką”. Kto wie, czy powstałoby jego największe dzieło, jakim są monumentalne *The Principles of Psychology*, gdyby nie umowa, jaka wiązała go z nad wyraz cierpliwym wydawcą. William James miał w sobie naturalną ciekawość świata zewnętrznego, przy czym była to ciekawość nie tyle obserwatora (jak w przypadku jego brata Henry’ego), ile uczestnika, a więc kogoś, kto sam bierze udział w różnych wydarzeniach. Wśród znajomych miał opinię człowieka z wysublimowanym poczuciem humoru, wysportowanego i męskiego. Bardzo lubił chodzić po górach. Fascynacja otoczeniem zewnętrznym łączyła się u niego z zainteresowaniem wewnętrznym światem własnego umysłu. Przyszły psycholog i filozof był więc człowiekiem pełnym życia, ale jednocześnie nastawionym introspekcyjnie. Skorelowanie

mainly I suspect out of his own pocket, to enable him to get his revelation off his chest. I still have a copy of resulting publication. It is called *The Disclosure of the Universal Mysteries*; but I have never heard that it has appealed to the patriotism of Jewish philosophers like Spinoza’s *Ethics* or to the philosophic pride of shoemakers, like the works of Jacob Bohme” (*William James*, s. 144).

tych dwóch światów: przyrody i umysłu, stanowiło jedno z głównych zadań, jakie sobie postawił.

We wczesnej edukacji Williama ważną rolę odegrały listy. Korespondencja dzieci z członkami rodziny i znajomymi uczyła komponowania wypowiedzi, pobudzała do różnych eksperymentów stylistycznych, których rezultaty przydawały się w późniejszych wykładach i publikacjach. Uczyła też wyrażania w słowach myśli i emocji oraz odpowiedzialnego i pięknego formułowania myśli, piszący bowiem musiał sobie zdawać sprawę z tego, że listy, zwłaszcza te z podróży, były czytane w gronie rodzinnym, a często także prezentowane znajomym spoza rodziny. Nie sposób też nie wspomnieć o najbardziej oczywistym znaczeniu korespondencji, jakim było nawiązywanie i podtrzymywanie kontaktów. Listy Williama są świadectwem jego wrażliwości, umiejętności obserwowania i życzliwości dla ludzi, choć niepozbawione są one ciętych (ale rzadko złośliwych) uwag o różnych osobach.

Wielość talentów jest bogactwem, ale i obciążeniem, zwłaszcza wówczas, gdy musimy dokonać wyboru, za którym z nich podążać. Mając lat 18, William James był pewien, że zostanie malarzem. Postanowienie było tak silne, że podjął studia malarskie w Newport, w pracowni Williama Morrisa Hunta (drugim jego studentem był w tym czasie późniejszy znany malarz John La Farge)²². Jednak po roku zapisał się na studia przyrodnicze w utworzonej kilkanaście lat wcześniej przy Harvardzie Lawrence Scientific School. Nie do końca wyjaśnione okoliczności rezygnacji przez Williama z kariery malarskiej stały się podstawą do psychoanalitycznych spekulacji na temat jego konfliktu z ojcem w sprawie wyboru drogi życiowej. Konflikt ten – faktyczny, ale niekoniecznie tak ostry, jak twierdzą niektórzy biografowie – miał rzekomo

22 Z punktu widzenia kogoś, kto mógł zapisać najzdolniejsze dziecko do mistrzów malarstwa w Paryżu, wybór Williama Hunta w Newport wydawać się może nieracjonalny. Pewne znaczenie mogło mieć to, że środki finansowe z biegiem czasu zaczęły się kurczyć, a hotelowe życie w Europie stawało się dla wszystkich uciążliwe. Henry James sr. i jego żona Mary nigdy nie opanowali żadnego języka obcego, więc prawdopodobnie z biegiem czasu zaczęły im doskwierać towarzyskie ograniczenia z tym związane. Dodatkowo Mary James była znacznie bardziej sceptyczna niż jej mąż w kwestii pożytku płynącego z europejskiej edukacji.

stać u podstaw późniejszych depresji Williama. Wiele wskazuje jednak na to, że do kariery malarskiej zniechęcił się za sprawą samego Hunta, który podkreślał, że w USA nie jest łatwo utrzymać się z malarstwa. Jest jednak rzeczą interesującą, że syn i wnuk Jamesa zostali malarzami.

2. OKRES PSYCHOLOGICZNY

Lawrence Scientific School, do której James zapisał się w 1861 roku, była luźno związana z humanistycznym college'em w Harvardzie. Do przyjęcia tam niepotrzebne były żadne oficjalne dokumenty ukończenia szkoły, a studia odbywały się zasadniczo pod okiem jednego wybranego profesora – innych spotykało się niemal wyłącznie na publicznych wykładach. James zapisał się do chemika Charlesa W. Eliota. Nie zasłynął on w dziejach dyscypliny, którą się zajmował, ale stał się sławny jako późniejszy rektor i reformator Uniwersytetu Harvarda. W trakcie studiów coraz bardziej zaczęły się ujawniać zdrowotne problemy Williama (ból oczu, nerwobóle, załamania nerwowe), które skłoniły go do ich zawieszenia w 1862 roku. Był to też oficjalny powód, dla którego nie wziął aktywnego udziału w wojnie, choć wówczas jego młodszy bracia oraz liczni koledzy ze studiów już dzielnie walczyli po stronie unionistów. W 1863 roku William zdecydował, aby nie kontynuować studiów w dziedzinie „czystej” nauki, i zapisał się na studia medyczne w Harvardzie. Główny powód był zapewne praktyczny – możliwość godziwego utrzymania się z pracy lekarza – bo o poziomie ówczesnej medycyny miał zdanie jak najgorsze²³. Jeśli w tej decyzji były jeszcze

²³ O rozterkach związanych z wyborem profesji pisze G.W. Allen, s. 95–97. Przytacza też następującą wypowiedź Williama Jamesa z 21 lutego 1864 roku: „I embraced the medical profession a couple of months ago. My first impressions are that there is much humbug therein, and that, with the exception of surgery, in which something positive is sometimes accomplished, a doctor does more by the moral effect of his presence on the patient and family, than by anything else. He also extracts money from them” (*William James. A Biography*, s. 98).

jakieś inne motywy, to jego coraz intensywniejsze zainteresowanie fizjologią, które było związane także z chęcią zrozumienia własnych problemów zdrowotnych.

Jednak przed ukończeniem medycyny los zwiąże go ze znaczącą postacią Lawrence Scientific School – Louisem Agassizem, konkurentem Darwina, który starał się dowieść empirycznie prawdziwości tezy o boskiej ingerencji w biologiczną ewolucję i wraz z oddaną mu i niezwykle energiczną żoną planował ekspedycję do Brazylii w celu zbierania okazów zwierząt do organizowanego przez siebie muzeum zoologii porównawczej. Potrzebował do pomocy asystentów będących w stanie opłacić własny pobyt. William zapragnął bardzo pojechać z Agassizem, pewnie także dlatego że idea studiowania w jednym miejscu przez dłuższy czas była mu całkowicie obca. W rezultacie spędził trzy czwarte roku 1865 (od kwietnia) na ekspedycji z Agassizami, łowiąc nieznanne dotąd okazy ryb w brazylijskich rzekach, segregując i konserwując je w beczkach tak, aby mogły stać się eksponatami w muzeum. Dużo z pewnością na tym skorzystał: nauczył się podstaw nauki eksperymentalnej, całkiem przyzwoicie opanował język portugalski, zaznajomił się z kulturą kraju południowoamerykańskiego i – na zasadzie kontrastu – uświadomił sobie ważne cechy kultury Zachodu, zwłaszcza niespożyta energia i pomysłowość jej pionierów, a do takich należeli również Agassizowie. Najważniejsze było jednak uświadomienie sobie własnych ograniczeń. William ciężko chorował w trakcie tej ekspedycji, a uboczne skutki dotknęły zwłaszcza jego wzrok, który stał się nadwrażliwy. Doszedł więc do wniosku, że zarówno z tego powodu, jak i z racji braku cierpliwości do detalicznych badań nie nadaje się do pracy eksperymentalnej i że jego powołaniem jest raczej nauka typu spekulatywnego. Gdy później założy pierwsze laboratorium psychologiczne w USA, to głównie z powodu przekonania o potrzebie takiej instytucji dla rozwoju nauki, a nie ze względu na swoje predyspozycje do kierowania nią. Przy pierwszej nadarzającej się okazji przekaże jej kierownictwo komuś innemu.

Po powrocie z Brazylii do rodziny, która wówczas mieszkała jeszcze w Newport, jego zdrowie na kilka lat znacznie się pogorszyło. Bóle pleców i ciągle depresje stały się nieznosne. Sytuacja finansowa ojca

była jednak ciągle na tyle dobra, że William mógł wyjeżdżać w tym czasie do europejskich kurortów, a przy okazji studiować i nawiązywać kontakty z najlepszymi uczonymi. Szlaki miał już przetarte i chętnie z nich korzystał, odkrywając także nowe miejsca i ludzi. W roku 1869 zdał egzaminy w Harvardzie i został dyplomowanym lekarzem, ale nigdy nie podjął pracy w tym zawodzie. Kolejne lata spędzi raczej jako pacjent (głównie w Niemczech i we Francji), który w lepszych okresach samodzielnie pochłania wiedzę z zakresu fizjologii, filozofii i literatury, a w gorszych analizuje własny umysł. Ten trening introspekcyjny okaże się nadzwyczaj przydatny dla jego późniejszych badań w zakresie psychologii.

Z perspektywy lat James wskazywał na jedno zdarzenie, które ukształtowało jego najważniejsze poglądy. Miało ono miejsce 29 kwietnia 1870 roku i stanowiło – jak sądził – przełom w długotrwałej depresji. Było jakby odbiciem się od całkowitego dna, promykiem nadziei w sytuacji, która wydawała mu się beznadziejna. Otóż po przeczytaniu *Esejów* francuskiego personalisty Charles'a Renouviere William odnotował w swoim dzienniku pod datą 30 kwietnia:

Myślę, że wczoraj nastąpił w moim życiu kryzys. Skończyłem pierwszą część drugiego *Eseju* Renouviere i nie dostrzegam, dlaczego jego definicja wolnej woli jako „podtrzymywania pewnej myśli *ze względu na mój wybór*”, w sytuacji gdy mógłbym mieć inne myśli²⁴, miałyby odnosić się do czegoś iluzorycznego. Tak czy inaczej, na razie przyjmę – do następnego roku – że nie jest to iluzja. Na dalszą część tego roku powstrzymam się od ciągłych [teoretycznych] spekulacji i kontemplacyjnych medytacji, w których moja natura znajduje taką przyjemność; skłonię moją wolę do kultywowania poczucia moralnej wolności przez czytanie odpowiednich książek i przez działanie. Może po 1 stycznia [następnego roku], gdy moja skóra trochę się opierzy, będę mógł powrócić do studiów w zakresie metafizyki i do sceptycyzmu, bez zagrożenia dla mojej zdolności działania. Na razie więc pamiętaj: nie troszcz się o spekulację, lecz o *formę* swojego działania²⁴.

Fragment ten wskazuje najwyraźniej, że starając się zrozumieć swoją depresję, James zmagał się z materialistycznym i deterministycznym

²⁴ Cyt. za: G.W. Allen, *William James. A Biography*, s. 168.

obrazem ludzkiego umysłu, jaki wylaniał się z jego studiów w zakresie fizjologii. Było dla niego rzeczą oczywistą, że duża część stanów umysłu zależy od tego, co dzieje się w mózgu, a to sugerowało, że być może *cały* świat ducha jest uzależniony od organizmu. I oto Renouvier wskazuje na naszą *uwagę*, która jest w stanie zatrzymać dłużej pewne myśli za cenę niedopuszczenia innych. Hipoteza ta mogła być ciągle interpretowana zgodnie z materializmem i determinizmem, ale można też było uznać, że w zjawisku uwagi przejawia się autonomia ducha ludzkiego nad naturą. Ponieważ nie ma empirycznych racji zdecydowanie przesądzających na korzyść naturalizmu i determinizmu, William uznał, że jest to kwestia *wiary*. O jej trafności można coś powiedzieć, żyjąc przez pewien czas tak, jakby wybrana hipoteza była prawdziwa.

Uznając możliwość zatrzymania pewnych myśli, James jednocześnie zachowuje szcztaki wpajanego mu w domu przekonania o potędze i autonomii ludzkiego ducha. Znajduje też metodę na swoje własne problemy: odsuwanie pokusy kontemplacji i filozoficznej spekulacji oraz podążanie za schematem działania zgodnym z przyjętym przekonaniem. Forma działania, o której pisze, to nawyk, którego znaczenie w ludzkim życiu dostrzegł przez lektury pism Aleksandra Baina. Jak w pigułce mamy tu więc kluczowe intuicje, które stoją u podstaw jego późniejszej psychologii i filozofii, a zwłaszcza zarys doktryny woli wiary czy inaczej prawa do wiary (czyli do bycia przeświadczonym o prawdziwości zdań, które nie są wystarczająco uzasadnione, a odpowiadają na ważne dla nas pytania)²⁵. W całej tej sytuacji widoczne jest także napięcie między konkurującymi ze sobą postawami: kontemplatywną i aktywną, naturalistyczną i antynaturalistyczną, naukową i religijną, naukową i moralną, racjonalistyczną i irracjonalistyczną (fideistyczną), racjonalistyczną i empirystyczną czy wreszcie między perspektywą subiektywną (pierwszoosobową)

25 Horace M. Kallen tak wypowiada się o przyczynie wyzdrowienia Jamesa: „What healed William James was then not medicine, not the altered social scene. What healed him was self-accomplished psychological integration, a new sense of his place in the world and the significance of his attitude toward it. What healed him was the attainment of his philosophy” (*Introduction*, s. 30–31).

i obiektywną. Późniejszą filozofię Jamesa można opisać jako próbę znalezienia *modus vivendi* między tymi postawami i uzasadniającymi je teoriami.

Choć William sądził, że wspomniane zdarzenie było dla niego przełomowe, powrót do stanu normalnego funkcjonowania zajął jeszcze kilka lat. Czas ten nie był jednak stracony. Dużo czytał, a ponieważ nabył umiejętności docierania do centralnych, istotnych idei, świetnie zapamiętywał treści książek i artykułów, i później wykorzystywał je we własnych pracach. Wyglądało jednak na to, że powtarza drogę swego ojca, samozwańczego teologa i filozofa, który z powodu braku wokół siebie odpowiednio krytycznego środowiska i braku stymulacji, jaką jest konieczność uczenia innych, przestał się rozwijać. Williamowi potrzebne było jakieś ustrukturuwanie życia, aby nagromadzone informacje i doświadczenie mogły przekształcić się w wiedzę. Okazja pojawiła się w 1872 roku, gdy jego dawny profesor chemii, a obecnie rektor Harvardu Charles Eliot zaproponował mu poprowadzenie zajęć z zakresu fizjologii. Eliot wiedział o zdrowotnych problemach swojego byłego studenta, ale miał też świadomość jego postępów w samodzielnych badaniach. Posada instruktora fizjologii nie była marzeniem Williama, wolałby zajmować się filozofią, ale – zdając sobie sprawę, że jest to dla niego szansa na uporządkowanie życia – przyjął propozycję. Wprawdzie po roku musiał prosić o zawieszenie zajęć, aby ponownie leczyć się w Europie, lecz ich rozpoczęcie oznaczało dla niego nowy etap. Okazało się, że mimo chaotycznego wykształcenia, jakie odebrał, był świetnie przygotowany do nowego zadania²⁶.

²⁶ Warto zwrócić uwagę na to, że gdy zaczynał pracę na uniwersytecie nie miał żadnych stopni naukowych. W USA w tamtym czasie doktoraty, rozumiane jako formalne potwierdzenie kompetencji naukowych w pewnej dziedzinie, jeszcze nie funkcjonowały. Jedną z pierwszych uczelni oferujących studia doktorskie był Johns Hopkins University, a jednym z pierwszych filozofów z doktoratem – John Dewey (uzyskał go właśnie w Johns Hopkins w połowie lat osiemdziesiątych). Dość szybko jednak uniwersytety zaczęły oferować programy doktorskie i zatrudniać pracowników z doktoratami. W 1903 roku William James zdecydowanie zareagował na tę tendencję artykułem o znamienym tytule: *Ph.d. Octopus, czyli Doktoratowa ośmiornica*. Pisał w nim m.in.: „America is thus as a nation rapidly drifting towards a state of

W kolejnych latach William James ugruntowywał swoją pozycję w Harvardzie i stopniowo zajmował coraz bardziej eksponowane stanowiska. Przesuwał też temat swoich zajęć w stronę wymarzonej filozofii. Wcześniej jednak dużo czasu poświęcił psychologii, która w tamtym czasie, przez alians z anatomią i fizjologią, odsuwała się powoli, ale zdecydowanie, od filozofii. Dzięki wiedzy w zakresie fizjologii i anatomii, odczytaniu w literaturze filozoficznej oraz umiejętności refleksowania własnych stanów psychicznych, William był świetnie przygotowany do zajęcia się tą dyscypliną. Pierwsze zajęcia z psychologii poprowadził w 1875 roku. Rok później wykładał na temat relacji między fizjologią a psychologią i zorganizował w Lawrence Hall prowizoryczne laboratorium psychologiczne (pierwszą amerykańską jednostkę tego rodzaju), które w następnych latach rozwijał, angażując w to swoich uczniów, zwłaszcza Stanleya Halla. Jednak najważniejszym impulsem do poważnego i systematycznego zajęcia się psychologią było zamówienie u niego w 1878 roku podręcznika do tej coraz bardziej popularnej dyscypliny.

Zanim jednak powstanie ta książka, która okaże się *magnum opus* Williama Jamesa, w jego życiu zajdą kolejne zmiany. W roku 1878 poślubił wypatrzoną przez ojca, siedem lat od siebie młodszą, Alice Howe Gibbens (1849–1922), z którą stworzył szczęśliwe, choć nie idylliczne małżeństwo. Wkrótce na świat przyszły dzieci: Henry (1879–1947), William (1882–1961), Herman (1884–1885), Margaret Mary (1887–1947) oraz Aleksander Robertson (1890–1946)²⁷. Obowiązki rodzinne, podobnie jak praca na uczelni, wykluczały chaotyczne życie, jakie wiódł wcześniej. W roku 1886 zbudował duży dom w Chocorua (w stanie New Hampshire), który stał się letnią rezydencją

things in which no man of science or letters will be accounted respectable unless some kind of badge or diploma is stamped upon him, and in which bare personality will be a mark of outcast estate. It seems to me high time to rouse ourselves to consciousness, and to cast a critical eye upon this decidedly grotesque tendency. Other nations suffer terribly from the Mandarin disease. Are we doomed to suffer like the rest?" (ECR, s. 69).

²⁷ Henry został prawnikiem – to on był wydawcą dzieł ojca i jego biografem. William i Aleksander zostali malarzami.

rodziny, miejscem spotkań licznych znajomych i punktem wyjścia do wspólnych wędrowek w góry, a trzy lata później, w 1889 roku, zbudował też dom dla rodziny w Cambridge przy ulicy Irving Street. Jeszcze przed ślubem kupił wraz z przyjaciółmi posiadłość w Keen Valley (w stanie New York), gdzie lubił dla wytchnienia w pracy umysłowej chodzić po górach Adirondack. Ślub, narodziny dzieci i budowanie dwóch domów miało miejsce w trakcie przygotowywania wspomnianej książki, co oznacza, że praca nad nią trwała bardzo długo.

Historii jej powstania warto poświęcić trochę uwagi. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku wydawnictwo Holta poszukiwało autora, który napisałby podręcznik do psychologii dla potrzeb coraz popularniejszych zajęć w amerykańskich college'ach. Wybór padł na Johna Fiske'a, ucznia Herberta Spencera, który był bibliotekarzem w Harvardzie. Ten pierwotnie propozycję przyjął, ale w maju 1878 roku zrezygnował, twierdząc, że w ciągu ostatnich lat niewiele czytał w zakresie filozofii i psychologii. W liście do Holta wskazał Williama Jamesa jako osobę bardziej odpowiednią do realizacji tego przedsięwzięcia²⁸. Henry Holt zwrócił się więc do 36-letniego Jamesa, który podjął się zadania, ale tłumacząc się zdrowotnymi problemami i dbałością o jakość pracy, zaproponował asekuracyjnie dwuletni termin realizacji zamówienia. Holt wyraził zdziwienie, że potrzeba aż tak dużo czasu, i prosił, aby rzecz gotowa była najpóźniej w czerwcu 1880 roku, ponieważ ze względów komercyjnych lepiej jest mieć podręcznik przed rozpoczęciem jesiennych zajęć na uczelniach. James podpisał umowę z wydawnictwem, wziął zaliczkę i... oddał książkę z dziesięcioletnim opóźnieniem: ukazała się ona w dopiero w 1890 roku. Co więcej, zamiast przygotować podręcznik, który byłby przydatny studentom do zajęć z psychologii, napisał ponad 1400-stronicowe dzieło, które ukazało się w dwóch opasłych tomach i z pewnością nie mogło służyć celom, jakie miał na myśli wydawca. Z tego właśnie powodu Holt nakłonił Jamesa do napisania krótszej wersji. Ukazała się dwa lata później, tj. w 1892 roku, zyskując szybko popularność wśród amerykańskich wykładow-

28 Por. R.B. Evans, *Introduction. The Historical Context*, [w:] PP, s. xliii.

ców psychologii i studentów²⁹. Ci ostatni dowcipnie rozróżniali opasłe *Principles* od krótkiej *Psychologii*, określając pierwszą książkę jako „James”, a drugą jako „Jimmy”.

Poucżąca jest korespondencja między wydawcą, cierpliwie czekającym dwanaście lat na zamówione dzieło, a mało zdyscyplinowanym autorem, który kolejne opóźnienia tłumaczył najczęściej swoimi problemami zdrowotnymi i ogromem materiału do przestudiowania. Postawa Holta, który pewnie w duchu żałował wyboru autora, jest doprawdy godna podziwu. Jego wyrozumiałość, subtelne zachęty i mistrzowskie, z wielkim taktem wywierane naciski na Jamesa, aby pracował nad swoim dziełem i je ukończył, stanowią nie tylko przykład dbałości o zainwestowane pieniądze, ale także o jakość książki, która miała być zarazem podręcznikiem i dziełem naukowym. Trzeba także przyznać, że i James wykazał się finezją w kontaktach z wydawcą, skoro ten gotów był tak długo czekać na zamówioną książkę. W tym wypadku cierpliwość Holta okazała się korzystna zarówno z punktu widzenia komercyjnego, jak i ze względu na interes nauki. Po ukończeniu pracy James narzekał, że napisał dzieło za długie i gdyby miał następne dziesięć lat, skróciłby je o połowę, oraz że pokazuje ono, iż nie istnieje jeszcze psychologia jako nauka. Jednak książka w tej właśnie postaci, w jakiej została napisana, wywarła ogromny wpływ nie tylko na psychologię, ale i na filozofię XX wieku.

Niezależnie od stosunku do Jamesowskich rozwiązań, podkreśla się zwykle, że *The Principles of Psychology* zawierały kompendium wiedzy na temat najważniejszych teorii i tendencji rozwijanych w psychologii w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku. Ale wartość tego dzieła nie polega głównie na prezentacji ówczesnych

²⁹ Jest to w znacznej mierze wybór fragmentów *Principles*. W harwardzkim wydaniu dzieł Jamesa książka ta obejmuje tom 14. wydany w 1984 roku. W przeciwieństwie do *Principles* jest dostępna w języku polskim jako *Psychologia. Kurs skrócony* w tłumaczeniu Michała Zagrodzkiego (2002). W stosunku do oryginału została ona jednak okrojona o części, które redaktorzy uznali za nieaktualne z punktu widzenia współczesnego stanu psychologii – chodzi głównie o fragmenty, w których James referuje ówczesne koncepcje z zakresu fizjologii.

poglądów. James bowiem w większości poruszanych kwestii zajmuje własne, często oryginalne, stanowisko, inspirowane szeroko pojętą tradycją humanizmu, którą stara się uzgodnić z coraz bardziej dominującym podejściem naturalistycznym. Dzieło to odegrało ważną rolę w procesie wyodrębniania psychologii z filozofii i konstytuowania jej jako nauki, ale ani z jego zawartości, ani z przykładu jej autora, który wkrótce po tej publikacji poświęcił się filozofii, nie można było wnosić, że osoby zajmujące się psychologią powinny poprzestać wyłącznie na poziomie psychologii jako nauki. Morał był raczej taki, że usuwając filozofię z psychologii, powinni jednocześnie podtrzymać zainteresowanie pełniejszą wizją człowieka oraz kwestiami z zakresu metodologii. *Principles* miały ogromne znaczenie dla poszerzania konceptualnego wymiaru psychologii, choćby przez wprowadzenie nowych terminów opisujących pomijane dotąd zjawiska mentalne (np. „strumień świadomości”) czy uchybienia psychologów (np. „błąd psychologa”). James promował też nowe tendencje w psychologii, zwłaszcza badania eksperymentalne i statystyczne. Przytaczał wprawdzie w większości rezultaty uzyskane przez innych, ale wyraźnie podkreślał ich znaczenie dla rozwoju dyscypliny. Ważne jest także to, że sposób wykładu w książce nie jest drętwy i napuszony, ale barwny, soczysty, pełen dowcipu i przykładów wziętych z życia, z literatury psychologicznej oraz z literatury pięknej. Być może właśnie książka Jamesa ukształtowała swobodny styl przedstawiania psychologicznych koncepcji, charakterystyczny do dziś dla amerykańskich książek i odróżniający się od zwykle ciężkiego, podręcznikowego stylu niemieckich autorów. James, który cenił sobie niemiecką naukę i jej rezultaty obszernie referował w swojej pracy, nie miał szacunku dla niemieckiego sposobu wykładu. W swoich pracach starał się zastąpić go swobodniejszą narracją³⁰. W tym m.in. tkwiły źródła sukcesu, jakie odniosły jego książki, nie tylko te w zakresie psychologii.

Jest rzeczą interesującą, że przedstawiciele różnych, często opozycyjnych, nurtów psychologii widzieli w Jamesie swego prekursora lub sprzymierzeńca: np. behawioryści w teorii emocji (określanej jako teoria

³⁰ Por. *Some Problems of Philosophy*, s. 5–6.

Jamesa-Langego), psychologowie humanistyczni w antyścientystycznym nastawieniu jego dzieła, psychologowie postaci w holistycznym traktowaniu stanów mentalnych. Jego koncepcje są przywoływane – i to nie tylko w kontekście historycznym – w psychologii emocji i motywacji, w psychologii osobowości czy psychologii religii. Oddziaływanie *Principles* wykracza jednak poza psychologię. Historycy filozofii XX wieku od dawna mieli świadomość wpływu tego dzieła na fenomenologię Edmunda Husserla czy na filozofię procesu; niektóre idee tam zawarte przejmowali nawet surowi krytycy Jamesa, jak np. Bertrand Russell, który nawiązywał do koncepcji monizmu neutralnego czy do rozróżnienia wiedzy przez osobiste zaznajomienie się (*knowledge by acquaintance*) i wiedzy „o” (*knowledge about*). Udokumentowany jest wpływ tego dzieła na filozofię późnego Wittgensteina. Badacze twórczości Jamesa podkreślają też, że w *Principles*, które były pierwszą jego książkową publikacją, znajdują się zaczątki większości filozoficznych koncepcji, z których później zasłynął, takich jak pragmatyzm, radykalny empiryzm czy pluralizm.

To, że *The Principles of Psychology* inspirowały opozycyjne nurty w psychologii, może być potraktowane jako potwierdzenie wielkości tego dzieła, ale uprawdopodobnia też podejrzenie, że jest ono wewnętrznie niekoherentne. I rzeczywiście, James z jednej strony zapowiada trzymanie się pozytywistycznego i naturalistycznego punktu widzenia oraz eliminację metafizyki z psychologii, a z drugiej angażuje się w metafizyczne debaty; deklaruje naturalizm, ale niekiedy zdaje się akceptować dualizm umysłu i ciała, a nawet panpsychizm; krytykuje tzw. psychologię władz (umysłu), ale nawet tytuły rozdziałów sugerują, że w jakiejś części ją przyjmuje; deklaruje zgodność z teorią Darwina i świadomość traktuje jako funkcję organizmu, lecz broni jednocześnie teleologicznej koncepcji umysłu; w swojej teorii emocji zdaje się sugerować pogląd bliski behawioryzmowi, ale poznanie, a zwłaszcza poznanie bezpośrednie traktuje jako w pewnym sensie niezależną od ciała i najważniejszą dla człowieka sferę umysłu; ogłasza, że wraz z metodą eksperymentalną i komparatywną stosuje niedoskonałą, jak przyznaje, metodę introspekcyjną, ale jego własny wkład w większości przypadków ogranicza się do wymiaru introspekcyjnego; w niektórych partiach

swojej książki zbliża psychologię do biologii, a w innych pozostawia ją niemal całkowicie w kręgu filozofii. Nawet gdyby dzieło Jamesa było niekoherentne i impresyjne, jego wartość polegałaby na oryginalnych pomysłach, które okazały się inspirujące dla przedstawicieli opozycyjnych nurtów psychologii. Jednak w *Principles* jest spójna myśl, która łączy rzekomo niepowiązane ze sobą wątki. Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

Choć na długo przed opublikowaniem *Principles* dostrzeżono talenty dydaktyczne i nieprzeciętną wiedzę Williama Jamesa³¹, dopiero to dzieło uczyniło go sławnym, i to nie tylko w USA, lecz także w Europie. Nawet ci, którzy nie zgadzali się z proponowaną przezeń koncepcją psychologii i krytykowali go za zbyt impresyjny sposób uprawiania tej dyscypliny, musieli pochylić czoła przed jego wiedzą, pomysłowością, dociekliwością i literackim kunsztem. James mógł już do końca życia pławić się w sławie, jaką przyniosła mu pierwsza książka, lecz jego niespokojna natura poszukiwała nowych wyzwań. Teraz dopiero nadarzała się okazja, aby zająć się poważnie filozofią i skwapliwie tę okazję wykorzystał. Za symbol jego pożegnania z psychologią można uznać przekazanie w roku akademickim 1892/93 kierownictwa założonego przez siebie laboratorium psychologicznego młodemu uczonemu z Niemiec Hugo Münsterbergowi.

Po publikacji *Principles* i *Psychology. Briefer Course* James zajął się filozofią, z psychologią jednak całkowicie się nie pożegnał. W tamtym czasie narastało zainteresowanie studiami pedagogicznymi i różne uczelnie, w tym Harvard, były zainteresowane ich rozwijaniem. Jamesa poproszono o przygotowanie wykładów dla nauczycieli, co skłoniło go do zebrania i usystematyzowania poglądów na temat pedagogicznych implikacji psychologii. Wykłady te wyszły drukiem w 1899 roku jako *Talks to Teachers on Psychology*³². Wraz z pomniejszych pracami, które

31 Daniel C. Gilman, rektor Johns Hopkins University w Baltimooore, starał się już od końca lat siedemdziesiątych zwerbować go do swojej nowej uczelni, w której *notabene* odmówił stałego zatrudnienia Charlesowi Peirce'owi.

32 „The book, excepting its concluding ‘talks’ to students, is a deliberate translation of portions of *The Principles of Psychology* into various instructional strategies and policies that can be utilized from kindergarten through high school. It is a simple

nie weszły w skład *Principles i Psychology. Briefer Course* lub zostały napisane później (i zebrane pośmiertnie w tomie zatytułowanym *Essays in Psychology*), stanowią one drugą grupę prac Jamesa z zakresu psychologii. Trzecią grupę tworzą te, których przedmiot można by określić jako nadzwyczajne stany umysłu. Należy do nich przede wszystkim najczęściej wznawiana jego książka *The Varieties of Religious Experience*. James przedstawił ją jako dzieło z zakresu psychologii religii, ale funkcjonuje ona także jako praca z obszaru filozofii religii. Książka ta powstała na bazie prestiżowych edynburskich Wykładów Gifforda z lat 1901–1902. James został poproszony już w 1897 roku, aby jako pierwszy Amerykanin wygłosił je w roku akademickim 1900–1901, ale z powodu choroby serca, jakiej się nabawił, zarekomendował na swoje miejsce młodszego kolegę z Harvardu Josiaha Royce’a³³. Sam wygłosił je dopiero po nim. Do tej grupy prac trzeba zaliczyć też teksty na temat zjawisk paranormalnych, zebrane pośmiertnie jako *Essays in Psychical Research*. Pierwszą serię wykładów na ten temat zatytułowanych „Exceptional Mental States” James wygłosił jako Lowell Lectures w 1896 roku³⁴. Tutaj też zaliczyć trzeba artykuł *Energies of Man*, w którym szkicuje teorię uzasadniającą praktyki autoterapeutyczne. Prace te powstawały już w filozoficznym okresie twórczości, ale są one kontynuacją jego zainteresowań z okresu wcześniejszego³⁵.

matter, therefore, to correlate the chapters in *Talks to Teachers* with those in *The Principles of Psychology* that treat the stream of consciousness, instincts, habit, the association of ideas, interest, attention, memory, and will”. G.E. Myers, *Introduction*, [w:] TPP, s. xii.

- 33 Gay Wilson Allen opisuje gniewną reakcję żony Williama na tę rekomendację: „What most annoyed his wife, however, was that in refusing he had recommended Royce: ‘Royce! He will not refuse, but over he will go with his Infinite under his arm, and he will not even do honour to William’s recommendation. William overrates him. Knowing how I felt about that matter William wrote without telling me’” (*William James. A Biography*, s. 387).
- 34 Badacze, którzy przywiązują szczególną wagę do Jamesowskiej późnej metafizyki, uważają te wykłady za kluczowe w historii jego myśli. Zob. np. E. Taylor, *Metaphysics and Consciousness in James’s ‘Varieties’*, s. 12–13.
- 35 Artykuły, które w znacznej liczbie powstawały w związku z *Principles* i zostały zebrane w tomie *Essays in Psychology*, znajdują się w WWJ, t. 13, 1983. *The Varieties of Religious Experience* stanowią t. 15 (1985), *Talks to Teachers on Psychology* – t. 12 (1983), manuskrypty wykładów z psychologii – t. 18 (1988), prace z zakresu

3. OKRES FILOZOFICZNY

Sława, jaką William James zyskał jako psycholog, dokonała swego niszczącego dzieła i sprawiła, że niemal wszystko, co stworzył później, stanowiło zapis wcześniejszych wykładów, wygłaszanych zawsze dla licznie zgromadzonej publiczności. Ich jasność i świetna dramaturgia wynikały z dydaktycznych zdolności prelegenta, ale po części także z chęci dostosowania się do – zazwyczaj bardzo licznego – audytorium, które chciał zadowolić. Precyzyjne i detaliczne uzasadnienie swoich koncepcji James odsuwał na później, do czasu napisania filozoficznego dzieła dla specjalistów o podobnej randze jak to, które stworzył w psychologii. Dzieło takie nigdy nie powstało, ale nie tylko z tego powodu, że jego filozoficzne prace rodziły się jako zapisy popularnych wykładów. Choć James wyrażał chęć napisania książki dla profesorów filozofii, to w istocie był przekonany, że tej dyscypliny nie powinno się uprawiać w sposób „techniczny” – w jednym z listów napisał żartobliwie, że taka filozofia jest „zbrodnią przeciwko ludzkości”³⁶. Trzeba też podkreślić,

parapsychologii (*Essays in Psychological Research*) – t. 16 (1986), a autoterapii (*Essays in Religion and Morality*) – t. 11 (1982).

- ³⁶ Peter H. Hare przytacza fragment tego listu w swoim wprowadzeniu do harwardzkiego wydania książki Jamesa *Some Problems of Philosophy*. Por. *Introduction*, [w:] SPP, s. xvii. Przeciwko takiemu traktowaniu filozofii protestował Charles Peirce, wielce skądinąd z Jamesem zaprzyjaźniony. Pisał: „Jedną z rzeczy, na które kładę szczególny nacisk [...], jest to, aby nauka miała własne techniczne słownictwo, złożone ze słów tak nieatrakcyjnych, że przypadkowi myśliciele pozbawieni byłiby pokusy ich używania” (R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, 1948, s. 288). W przekonaniu, że filozofia winna dążyć do bycia nauką, Peirce budował dla niej skomplikowane słownictwo, które nie mieszałoby się z językiem potocznym. Jak niegdyś Heraklit, który podobno specjalnie zagmatwał swoją filozofię, aby głupcy nie mieli do niej dostępu, tak i Peirce pisał dla „fachowców” i miał za złe Jamesowi, że nie przywiązuje należytej wagi do precyzji swoich wypowiedzi. Nie można jednak przesadzać w eksponowaniu różnic między tymi dwoma filozofami w tej kwestii, ponieważ ani Peirce nie był tak precyzyjny w swoich tekstach, jak deklarował, ani James tak nieprecyzyjny, jak twierdził Peirce. Zasadnicze idee wyrażone w filozoficznych pracach Jamesa są całkiem klarowne, a fakt, że budzą one różne zastrzeżenia lub że mogą być na kilka sposobów interpretowane, nie jest przecież czymś wyjątkowym w literaturze filozoficznej.

że William James nigdy nie studiował systematycznie filozofii i pewnie dlatego nie uważał jej za jakąś wysoce wyspecjalizowaną dyscyplinę, lecz za dziedzinę, w której w sposób zrozumiały podejmuje się najdonioślejsze sprawy życiowe.

Szacunek dla tak pojętej filozofii wyniósł z domu, w którym z pasją rozprawiano się o zagadnieniach związanych z religią. Nie chodziło przy tym o spór między światopoglądem religijnym i ateistycznym, ale o refleksję nad różnymi wizjami Boga, którego istnienia się nie kwestionowało, nad sposobem realizacji potrzeb religijnych, które uznawano za oczywiste i nad miejscem religii w życiu społecznym. Henry James sr. znajdował się pod wpływem romantycznej wizji świata propagowanej przez transcendentalistów. Przywódca tej grupy, Ralph Waldo Emerson (1803–1882), zaprzyjaźniony z ojcem Jamesa, był jednym z najważniejszych ówczesnych myślicieli. Mędrzec z Concorde, jak go się nazywa, nakreślił plan wyzwolenia umysłu amerykańskiego spod wpływów europejskich i plan uniezależnienia indywidualnego kontaktu z Bogiem od doktryny takiego czy innego kościoła. Głosił potęgę indywidualnego ducha ludzkiego. Hipotezę, że ludzki umysł może być tworem natury, uważał za odrażającą i – w duchu Berkeleya – naturę sprowadzał do treści umysłu interpretowanych jako język, którym Bóg przemawia do ludzi i zaprasza ich do aktywności, działania i zaufania własnym siłom. Opiewał codzienność, zwyczajność, potoczne doświadczenie, które przeciwstawiał abstrakcyjnym spekulacjom. Wierzył w możliwość ulepszenia świata, ale nie zalecał rewolucji społecznej. W przeciwieństwie do Nietzschego, który z aprobatą czytał jego teksty, Emerson cenił demokrację, postulował jedynie, aby w istniejące już instytucje wlać nowego ducha. Choć w jego słowniku ważne miejsce odgrywał „rozum” i „transcendencja”, w istocie głosił pierwszeństwo doświadczenia, czucia i działania oraz immanencję Boga w ludzkim duchu³⁷.

William James nie studiował nigdy dokładnie twórczości Emersona (który *notabene* był jego ojcem chrzestnym), ale nie musiał tego

37 Wśród prac Emersona dostępnych w języku polskim są m.in. *Natura. Amerykański uczony*, przeł. M. Filipczuk z moim posłowiem i *Eseje*, t. 1, przeł. A. Tretiak, i t. 2, przekład zbiorowy ze wstępem S. Bratkowskiego i posłowiem M. Skwary.

robić, aby przesiąknąć głoszonymi przezeń ideami. Unosiły się one bowiem w powietrzu, którym oddychał. Można wręcz powiedzieć, że w swoim życiu realizował zasadnicze punkty Emersonowskiego programu emancypacji nauki amerykańskiej, a w swojej filozofii rozwijał jego intuicje, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę³⁸. W środowisku transcendentalistów siła tych idei była porażająca. Okazją do zreflektowania niektórych punktów intelektualnej spuścizny tego środowiska była dla Williama praca nad wydaniem zbioru pism ojca. Podjął ją po jego śmierci w roku 1882. Rok ten rozpoczął dziesięciolecie śmierci i narodzin w jego rodzinie. Kilka miesięcy po zgonie ojca zmarła też jego matka, rok później brat Wilky, w 1885 roku syn Herman (jego odejście szczególnie mocno przeżyła żona Williama), a w 1892 siostra Alice. Jednocześnie w tym okresie urodziło się czworo z pięciorga jego dzieci. Był to też najbardziej produktywny intelektualnie czas w jego życiu – czas pracy nad *Principles i Psychology. Briefer Course*.

Romantyczny transcendentalizm wpłynął z pewnością na późniejsze poglądy Williama Jamesa, ale od czasu wstąpienia na Harvard jego umysł kształtował się także w gronie osób innego pokroju, które były zaznajomione z aktualnymi osiągnięciami nauki i podejmowały pytanie, czy i jakie mają one znaczenie dla religii, moralności i dominującej idealistycznej metafizyki. Byli wśród nich zwłaszcza członkowie nieformalnej grupy dyskusyjnej, którzy nazwali się Klubem Metafizycznym. Reprezentowali oni różne dziedziny wiedzy, i na spotkaniach, jakie odbywały się we wczesnych latach siedemdziesiątych, podejmowali problemy filozoficzne i światopoglądowe. Oprócz Williama Jamesa uczestniczył w nich jego najlepszy wówczas przyjaciel Oliver Wendell Holmes (1841–1945), Charles Sanders Peirce (1839–1914) i najstarszy, wodzący prym w dyskusjach (głównie z Peirce'em) Chauncey Wright

³⁸ John McDermott we *Wprowadzeniu* do ERE pisał: „James would have found Emerson far more congenial and helpful than many of the other thinkers he chose to examine. More than James cared to admit, Emerson was his master” (s. xxii). Por. też R.B. Goodman, *Emerson, Romanticism, and Classical American Pragmatism*, s. 24–28. Pozycję Emersona w dziejach kultury amerykańskiej można porównać do pozycji Adama Mickiewicza w historii kultury polskiej.

(1830–1875)³⁹. Grupa ta spotykała się najczęściej u Jamesa lub Peirce’a. Najważniejszą rolę w tym gronie odgrywał Wright, określający siebie jako pozytywistę. Był on jednym z pierwszych amerykańskich zwolenników teorii Darwina i zdecydowanym przeciwnikiem metafizyki antynaturalistycznej oraz wszelkiej teologii naturalnej. W intelektualnym rozwoju Jamesa zajmował miejsce szczególne, bronił bowiem – sprawnie, kompetentnie i z zapałem – takiego poglądu, który wydawał się najrozsądniejszy z punktu widzenia nauki. Stanowisko Wrighta bliskie było Holmesowi, najrzadziej uczęszczającemu na spotkania Klubu. Holmes z biegiem czasu oddalił się też intelektualnie od Jamesa, gdyż jego poglądy wydały mu się zbyt antropocentryczne⁴⁰. Jamesa bowiem nie przekonywały argumenty Wrighta, nie przekonało go też zbyt mało indywidualistyczne stanowisko Peirce’a, do którego, podobnie jak Holmes, odnosił się z rezerwą. Dyskusje w Klubie ugruntowały w Jamesie przekonanie, że nauka i oparty na niej naturalistyczny światopogląd są ślepe na fundamentalną rolę ludzkiej subiektywności, choćby w konstytuowaniu samego pojęcia natury czy zasad etycznych. Myśl ta znajdzie dobitny wyraz w jego filozofii, a wcześniej zostanie potwierdzona w psychologii.

Pierwsza ważna filozoficzna książka, jaką James wydał, to *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* z 1897 roku, w której zaproponował argument przeciwko agnostycyzmowi. Praca ta w pewnym sensie nawiązywała do idei Klubu Metafizycznego, gdyż w jego nazwie miała się zawierać kontestacja tego stanowiska. Nie było jednak jednomyślności co do tego, jaki pogląd na świat miał wynikać z oporu wobec agnostycyzmu. Dla Wrighta miał to być obraz naturalistyczny, inspirowany nauką, James zaś uważał, że nauka nie przesądza na korzyść naturalizmu i bronił prawa do uznawania przynajmniej niektórych sądów, których fałszywość nie jest dowiedziona. Jednak logiczna możliwość zachodzenia pewnego stanu rzeczy to tylko pierwszy warunek

39 Także o wielu z nich można powiedzieć, że znajdowali się pod urokiem transcendentalistów, ale wykraczali zdecydowanie poza czysto romantyczne rozumienie przyrody w stronę naukowego jej ujęcia. James był prawdopodobnie najbardziej Emersonowski spośród nich wszystkich.

40 Por. L. Menand, *The Metaphysical Club*, s. 201–232.

tego prawa. Drugim są skutki praktyczne, które powinny rozstrzygać o uznaniu jednego spośród opozycyjnych przekonań. Wright (a wraz z nim także Peirce) owe praktyczne skutki starał się rozumieć w sposób intersubiektywny, James natomiast – subiektywny, twierdząc, że mogą je stanowić np. motywy działania czy osobiste poczucie wewnętrznego pokoju. W swojej książce podtrzymywał stanowisko z czasu debat w Klubie Metafizycznym (a więc sprzed ponad 20 lat), tzn. bronił indywidualnego prawa do wiary, ale zacieśniał je wyraźnie do kwestii życiowo doniosłych dla jednostki. W takich sprawach nierozsądne i niekorzystne byłoby trwanie w zawieszeniu między równie prawdopodobnymi opozycyjnymi przekonaniem, tzn. nieuznawanie żadnego z nich i oczekiwanie na obiektywne rozstrzygnięcie. Za Jamesowską obroną prawa do wiary stały podobne motywy, jakie kierowały – wyrażonymi w bardziej dramatycznej formie – tezami Kierkegaarda i egzystencjalistów w XX wieku: chęć ochrony autonomii i zróżnicowania świata indywidualnych podmiotów oraz autentyczności ich wyboru przed redukcjonistycznym, deterministycznym i ujednocającym wszystko spojrzeniem nauki. Obrona ta przypominała też nieco Pascalowski „zakład”.

Badania nad ludzką psychiką, jakie James przeprowadził w związku z pracą nad *The Principles of Psychology*, uświadomiły mu, że do jej natury należy uznawanie przekonań. Nienaturalny jest więc stan zawieszenia, zalecany przez agnostyka: jest w nas wola wiary czy wola posiadania przekonań. Teza ta nie miała jednak charakteru wyłącznie psychologicznego. Trwanie w stanie zawieszenia jest nie tylko nienaturalne, lecz także nierozsądne. Stanowisko Jamesa w tej kwestii można opisać tak: natura podsuwa nam rozwiązania rozsądne, te jednak niekoniecznie są racjonalne, zwłaszcza wówczas gdy rozum pojmemy jako zewnętrzną i całkowicie obiektywną instancję rozsądzającą spory. U podstaw owego rozsądku jest raczej uczucie i szeroko pojęte doświadczenie polegające m.in. na trafnym przewidywaniu praktycznych konsekwencji. Gdybyśmy w sprawach dla nas doniosłych musieli wybierać między rozsądkiem natury a obiektywną racjonalnością, *należałoby* podążyć za pierwszym. W praktyce często tak właśnie się dzieje – ludzie wybierają to, do czego skłania ich indywidualna natura. I – w ściśle określonych okolicznościach – mają do tego prawo.

Wobec Jamesowskiej koncepcji prawa do wiary i jej rozszerzenia w postaci pragmatyzmu wysuwano wiele zarzutów, które są zasygnalizowane w etykietkach „irracjonalizm” oraz „subiektywizm”. Z zarzutem głoszenia irracjonalizmu częściowo się zgadzał, ale w *The Will to Believe* dokonywał interesującej relatywizacji: gdybym – powiada – poglądy te wygłaszał do nieokrzesanego tłumu, należałoby głosić pochwałę rozumu i krytycyzmu, jednak w środowiskach naukowych rozum się przecenia; tutaj trzeba zwracać uwagę na wolę i prawo do wiary⁴¹. Zarzut relatywizmu dotyczy nieuchronnej wielości możliwie prawdziwych światopoglądów, jakie zasada „woli wiary” przewiduje, a prawo do wiary gwarantuje. Jamesowi chodziło głównie o wielość religii, ale dotyczyć to może także światopoglądów niereligijnych. Z racji braku naszej wiedzy o sprawach ostatecznych pluralizm ten jest – jego

⁴¹ „I quite agree that what mankind at large most lacks is criticism and caution, not faith. Its cardinal weakness is to let belief follow recklessly upon lively conception, especially when the conception has instinctive liking at its back. I admit, then, that were I addressing [...] a miscellaneous popular crowd it would be a misuse of opportunity to preach the liberty of believing [...]. What such audiences most need is that their faiths should be broken up and ventilated, that the northwest wind of science should get into them and blow their sickliness and barbarism away. But academic audiences, fed already on science, have a very different need. Paralysis of their native capacity for faith and timorous *abulia* in the religious field are their special forms of mental weakness, brought about by the notion, carefully instilled, that there is something called scientific evidence by waiting upon which they shall escape all danger of shipwreck in regard to truth [...]” (WB, s. 7). Fragmentu tego nie ma w dostępnej po polsku książce Jamesa *Prawo do wiary*. Z informacji o podstawie przekładu czytelnik może wysnuć wniosek, że ma przed sobą całą zawartość książki *The Will to Believe* oraz dwa dodatkowe teksty: rozdział z książki *Some Problems of Philosophy* oraz artykuł *Reason and Faith*. Tymczasem na język polski przełożono jedynie pierwsze cztery spośród dziesięciu rozdziałów *The Will to Believe*, uzupełniając je wspomnianymi dwoma tekstami. Inaczej mówiąc, James nigdy nie wydał książki w tej postaci, jaka funkcjonuje w naszym języku. Niestety, wielu polskich czytelników (piszących np. prace dyplomowe o Jamesie) traktuje *Prawo do wiary* jako przekład *The Will to Believe* i nie zagląda do oryginału, w którym jest m.in. bardzo ważny *Wstęp* Jamesa, gdzie odpiera on najbardziej oczywiste zarzuty przeciw jego koncepcji prawa do wiary religijnej. Stąd pochodzi przytoczony fragment. Brak informacji o ingerencjach redaktora zmniejsza więc wartość tej książki. Czytelnik dostaje jednak znaczącą rekompensatę, bo zawarte w niej teksty są świetnie przełożone przez Adama Groblera i zaopatrzone znakomitym, polemicznym wobec Jamesowskiej koncepcji prawa do wiary, wstępem Włodzimierza Galewicza.

zdaniem – nie tylko czymś nieuchronnym, ale i kulturowo korzystnym. O zaletach i wadach tych światopoglądów możemy przekonać się tylko w praktyce, tzn. przez pozwolenie, aby ujawniły się ich różne konsekwencje, zarówno krótkotrwałe, jak i długotrwałe. W tej dziedzinie nie ma innego sposobu, jak tylko cierpliwe eksperymentowanie⁴².

Apologia postawy eksperymentalnej prowadzi nas wprost do pragmatyzmu, najślynniejszej koncepcji Jamesa, którą pełniej zaprezentował w książce *Pragmatism* z 1907 roku⁴³. Wstępnie została ona przedstawiona wcześniej, na wykładzie „Philosophical Conceptions and Practical Results” w Berkeley University w 1898 roku, a więc rok po wydaniu *The Will to Believe*. Poprzedziło go zdarzenie, które w opinii biografów zapoczątkowało poważną i w rezultacie śmiertelną chorobę serca. Miało ono miejsce tuż przed wyjazdem do Berkeley, który zaplanowano na sierpień. James pojechał w góry Adirondacks, chcąc trochę aktywnie wypocząć i nabrać sił przed czekającą go długą podróżą pociągiem do Kalifornii. W trakcie nadzwyczaj wyczerpującej górskiej wyprawy nabawił się choroby serca, które nigdy już nie powróciło do dawnej sprawności. Odtąd James musiał ograniczać aktywność lub pracować ponad siły, a zaproszeń na wykłady miał coraz więcej.

Do literatury filozoficznej nazwę „pragmatyzm” wprowadził Peirce. Początkowo stosował ją na określenie sformułowanej przez siebie koncepcji znaczenia pojęć (chodziło głównie o pojęcia naukowe), która była częścią jego antykartezjańskiej epistemologii. W artykule z 1878 roku *Jak uczynić nasze myśli jasnymi* sformułował tzw. maksymę pragmatyczną, u podstaw której leżała teza, że „nie ma takiej różnicy znaczenia, która nie byłaby różnicą w praktyce”⁴⁴. Zasadnicza intuicja Peirce’a była taka, że w nauce i filozofii prowadzi się wiele werbalnych, bezprzedmiotowych sporów, pochłaniających uczonego wiele energii, która mogłaby być lepiej wykorzystana. Jego zdaniem, maksyma pragmatyczna dostarczała m.in. metody identyfikacji takich pozornych

42 Por. WB, s. 9–10.

43 Istnieje wiele interpretacji dotyczących tego, co wchodzi w skład pragmatyzmu i jakie są jego ogólniejsze założenia. Jedno z trafniejszych ujęć można znaleźć w książce T.L.S. Sprigge’a, *James and Bradley*, s. 11 nn.

44 Ch. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Z. Dyjas, s. 80.

sporów. Dwadzieścia lat później terminem „pragmatyzm” zaczął posługiwać się także James i początkowo stosował go – podobnie jak Peirce – na określenie koncepcji znaczenia pojęć i związanej z nią metody rozstrzygnięcia sporów między pewnego typu teoriami (James nazywał je abstrakcyjnymi). Później jednak objął tą nazwą także swoją koncepcję prawdy. Peirce, który uważał się za ojca nazwy „pragmatyzm”, nie zaaprobował takiego poszerzenia. Nie godził się też na Jamesowską interpretację swojej maksymy pragmatycznej. Dlatego w 1905 roku na określenie swojej koncepcji ukuł nazwę „pragmatycyzm” – tak brzydką, że, jak sarkastycznie mówił, nikt mu zapewne już jej nie ukradnie.

Niezależnie od tych protestów termin „pragmatyzm” żył już własnym życiem. Coraz bardziej go uogólniano i zaczęto odnosić najpierw do całości poglądów Jamesa, a następnie do nurtu filozoficznego obejmującego także filozofię Peirce’a, Deweya i ich kontynuatorów. James zresztą niezbyt mocno protestował przeciwko tym uogólnieniom, zależało mu bowiem, aby podobnie myślący, a rozproszeni w swoich wysiłkach filozofowie skupili się pod jednym sztandarem wokół pewnej centralnej idei. Tym bardziej podkreślał więc, że sama koncepcja pragmatyzmu nie jest całkowicie nowa, ponieważ była obecna w załączkach już od starożytności. Pełen tytuł jego książki z 1907 roku brzmi: *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*. W *Przedmowie* do niej pisze:

Można by odnieść wrażenie, że tzw. ruch pragmatyczny – nie lubię tej nazwy, ale zapewne jest już za późno, by ją zmienić – wziął się jak gdyby z powietrza. Tendencje, które istniały w filozofii od zawsze, nagle zyskały zbiorową samoświadomość, jak również uświadomiły sobie swą zbiorową misję [...]. Celem moim było ujednoczyć ów obraz tak, jak przedstawia się on moim oczom, w sposób uproszczony i z pominięciem szczegółów kontrowersji⁴⁵.

Tendencje, które ma na myśli James, były związane z szeroko pojętą tradycją empiryzmu, a ponieważ najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu w XIX wieku był John Stuart Mill, jemu właśnie zadeedykował swoją książkę. Pragmatyzm jest, jak pisze, genetyczną teorią

45 *Pragmatyzm*, przeł. M. Filipczuk, s. 7.

tego, co rozumiemy przez „prawdę”, oraz pewną metodą rozwiązywania abstrakcyjnych sporów. Ponadto – w dość powszechnym osądzie filozofów – jest on też pewną koncepcją prawdy (a więc już nie tylko tego, co rozumiemy przez „prawdę”). I właśnie jako koncepcja prawdy miał największy oddźwięk.

James zgadza się na to, aby zdefiniować prawdę w tradycyjny sposób, jako zgodność naszych idei (treści przekonań) z rzeczywistością, ale nadaje temu określeniu taki sens, który w praktyce neguje klasyczną koncepcję prawdy. Autor *Pragmatyzmu* odrzuca bowiem ideę gotowego, raz na zawsze ukonstytuowanego świata. Z punktu widzenia człowieka świat (sam w sobie) jest z natury plastyczny i nieokreślony: „otrzymujemy blok marmuru, lecz posąg rzeźbimy już sami”⁴⁶. Nie miałyby sensu kłótnia między rzeźbiarzami o to, czy stojący przed nimi nieuformowany blok marmuru zawiera w sobie – niezależnie od każdego z nich taki czy inny kształt. Będzie tym, co z niego uczynią. James sugeruje, że niezależny od nas świat jest czymś w rodzaju takiego nieuformowanego bloku marmuru, który my dopiero na różne sposoby kształtujemy. Nie należy przez to rozumieć, że świat ów nie stawia nam żadnego oporu. Przeciwnie, podobnie jak marmur stawia rzeźbiarzowi opór ze względu na swoją naturę, tak też niezależny świat ogranicza nas. Jednak, jak pisze James, „ta niezależna rzeczywistość jest całkowicie niema i nieuchwytna; stanowi dla naszych zmysłów idealną granicę. Możemy ujrzeć ją w przelocie, nigdy jednak jej nie uchwycimy; tym, co chwytny, jest zawsze jakiś jej substytut, który myśl ludzka wcześniej rozmiękczyła i przyrzędziała nam do skonsumowania”⁴⁷.

⁴⁶ Tamże, s. 107.

⁴⁷ Tamże, s. 108. Gdzie indziej pisze: „Tę samą konstelację nazywamy na różne sposoby, np. Wielki Wóz, Wielka Niedźwiedzica albo Czerpak – żadna z tych nazw nie będzie fałszywa; każda będzie równie prawdziwa jak inne, gdyż wszystkie one dają się zastosować. We wszystkich przypadkach wnosimy nasz ludzki wkład w daną zmysłowo rzeczywistość, która ten wkład toleruje. Wszystkie wkłady »zgadzają się« z rzeczywistością; pasują do niej, gdyż ją współtworzą. Żaden z nich nie jest fałszywy. To zaś, który uznać można za prawdziwy, zależy wyłącznie od korzyści, jakie zeń czerpiemy. Jeśli 27 jest liczbą dolarów, które znajduję w szufladzie, do której włożyłem 28 dolarów, wówczas $27=28-1$. Jeśli 27 jest mierzoną w calach długością półki, którą chciałbym umieścić w szafce o szerokości 26 cali, wtedy $27=26+1$. Jeśli

James komplikuje więc potoczne pojmowanie relacji człowieka do świata, zgodnie z którym świat jest od nas niezależny i raz na zawsze ukonstytuowany, a nasze zadanie polega na biernym poznaniu i dostosowaniu się do niego. W tej kwestii nie jest oryginalny. Wielu filozofów przed nim uważało, że przekonania najpowszechniej uznawane za prawdziwe nie są w swojej treści i formie zwykłym odzwierciedleniem niezależnego stanu rzeczy, ale noszą piętno ludzkiego umysłu. Niektórzy z nich, jak Immanuel Kant, uważali, że struktura naszego umysłu jest niezmienna i niezależna od doświadczenia. W tej kwestii James staje po stronie empiryzmu: jego zdaniem nawet struktury umysłu, które wydają się niezmiennie, z biegiem czasu mogą zostać zmodyfikowane⁴⁸. Ponadto wskazuje na poważne trudności, jakie rodzi w tym kontekście tradycyjne pojęcie zgodności przekonań ze stanami rzeczy. Jeżeli miałyby ono być pojmowane jako kopiowanie rzeczywistości, to można je zastosować tylko do bardzo prostych sądów obserwacyjnych, a w pozostałych przypadkach pozostanie mętne. Zdecydowanie odrzuca też mówienie o sądach, których treść miałyby być rzekomo niezależna od podmiotów, a na tym założeniu opiera się klasyczna koncepcja prawdy. Jeżeli więc prawdziwość orzekamy o przekonaniach, a te (w warstwie treści i relacji między treściami) nigdy nie są niezależne ode mnie lub od społeczeństwa; jeżeli – dalej – nie ma gotowego świata, to zgodność idei (treści przekonań) z rzeczywistością nie może polegać na jej kopiowaniu w tradycyjnym sensie tego terminu (a więc odzwierciedlaniu niezależnego świata). Pozostaje więc Jamesowi powiedzieć, że chodzi o zgodność z moim (naszym) doświadczeniem, czy inaczej z moją (naszą) rzeczywistością.

Gdy tak spojrzymy na pojęcie prawdy, okaże się, że w istocie jest ono podporządkowane pojęciu dobra, że prawda jest – jak podkreśla James – „odmianą dobra”⁴⁹. Chodzi o dobro *dla* określonego podmiotu. Prawdziwym przekonaniem jest to, które z takiego czy innego względu

chcę przydać chwały niebu nazwą konstelacji, którą na nim dostrzegam, »Wielka Niedźwiedzica« będzie dla niej nazwą bardziej adekwatną niż »Czerpak« (tamże, s. 110).

48 Por. *Pragmatyzm*, s. 110.

49 Tamże, s. 38.

dobrze jest utrzymywać, ponieważ prowadzi ono do pożytecznych (dla owego podmiotu) rezultatów. Pożyteczność nie musi tu oznaczać wyłącznie poczucia satysfakcji czy szczęścia, nie musi też ograniczać się do doraźnych korzyści. Może ona wyrażać się np. w spełnieniu wymogów spójności z dotychczasowymi przekonaniem, prostoty, ekonomii wyjaśniania itp. Niezależnie jednak od możliwego odsubiektywizowania pojęcia pożytku, Jamesowskie rozumienie prawdy prowadzi m.in. do odrzucenia koncepcji jednej prawdy i przyjęcia tezy o pluralizmie prawd. Dokładniej rzecz ujmując, James odrzuca tezę, że Prawda (przez duże „P”) jest nam dostępna. Sam ideał prawdy, sprawiedliwości czy piękna jest czymś ważnym dla zrozumienia naszych praktyk, ale spoglądanie na te praktyki jako na coś ułomnego z tej tylko racji, że są one dalekie od ideału, prowadzi do chorobliwej pogardy dla ludzkich osiągnięć⁵⁰.

Oczywiście, dla krytyków teza o pluralizmie prawd oznaczała w istocie pewną postać relatywizmu epistemologicznego, i znaczna część zarzutów, jakie sformułowano po opublikowaniu *Pragmatyzmu*, dotyczyła tej właśnie kwestii. Twierdzono, że James subiektywizuje pojęcie prawdy i pozbawia je tym samym normatywnego sensu, jaki winno ono zachować zarówno w stosunku do jednostek, jak i wobec społeczeństw. Odpowiedź Jamesa na ten dość oczywisty zarzut nie jest łatwa do wyeksplikowania i obrony. Najogólniej mówiąc, starał się on zobiektywizować pojęcie doświadczenia (strumienia życia) w taki sposób, aby mógł pojawić się „dystans” między *moim* doświadczeniem a doświadczeniem samym. Temu służyła doktryna tzw. radykalnego empiryzmu, która w dzisiejszych interpretacjach jego filozofii bywa uznawana za kluczową⁵¹. Tylnymi drzwiami James wprowadzał więc rozróżnienie, którego żądali odeń jego krytycy: między *moim* światem (doświadczeniem) a światem ode mnie (ale nie od wszelkiego doświadczenia) niezależnym. Czynił to jednak przy zastosowaniu nowej termi-

⁵⁰ Por. tamże, s. 100–101.

⁵¹ James przedstawił tę doktrynę w serii artykułów, które pośmiertnie zebrano w jeden tom pod tytułem *Essays in Radical Empiricism*. Wbrew pozorom nie jest to tylko pewna doktryna epistemologiczna (o pierwszeństwie szeroko pojętego doświadczenia przed innymi źródłami poznania), ale także koncepcja metafizyczna o pierwotnym bytowym charakterze (zawsze subiektywnego) doświadczenia.

nologii, w której centralną rolę odgrywało trudne do zinterpretowania pojęcie czystego doświadczenia. W pojęciu tym James starał się zatrzeć granicę między podmiotem i przedmiotem, światem obiektywnym i umysłem. Nic więc dziwnego, że nawet w jego własnym obozie znaleźli się krytycy tej doktryny. Charles Peirce pisał w jednym z listów do Jamesa: „To, co nazywasz »czystym doświadczeniem« nie jest wcale żadnym doświadczeniem [...]”⁵². Jest jednak rzeczą zadziwiającą, że do tej najbardziej chyba niejasnej koncepcji Jamesa nawiązywali i nawiązują wybitni filozofowie słynący z dążenia do precyzji w myśleniu. Nawet tak surowy krytyk pragmatyzmu, jakim był Bertrand Russell, formułował niektóre swoje idee (chodzi o tzw. monizm neutralny) pod pewnym jej wpływem. Przy całej swojej słabości była to bowiem koncepcja, która – podobnie jak filozofia Hegla – pozwalała pozbyć się (albo sprawiała wrażenie, że się pozbywa) wielorakich dualizmów, trapiących filozofię od czasów Kartezjusza. Chodzi zarówno o dualizmy na poziomie metafizycznym (np. umysł–ciało), jak i o dualizmy na płaszczyźnie metodologicznej: faktu i interpretacji czy faktu i wartości. Do tej koncepcji nawiązuje dzisiaj jeden z najwybitniejszych żyjących filozofów – Hilary Putnam⁵³.

Najbardziej znaną filozoficzną doktryną Jamesa jest jednak nie radykalny empiryzm, lecz pragmatyzm. W pierwszych dwudziestu latach minionego wieku była to najczęściej dyskutowana koncepcja filozoficzna na świecie. Była to też pierwsza prawdziwie amerykańska filozofia, która przyciągnęła uwagę Europejczyków. Recepcja pragmatyzmu miała jednak często krytyczny charakter, a podważano głównie koncepcję prawdy. James miał jednak poczucie, że jego czytelnicy nie zadali sobie wystarczająco dużo trudu, aby go zrozumieć. Starał się odpowiedzieć na zarzuty w książce *The Meaning of Truth*, która wyszła w 1909 roku, jednak mimo jego wysiłków wątpliwości pozostały. Można się zastanawiać, czy termin „pragmatyzm” został dobrze dobrany na tytuł jego książki. Jeszcze w 1907 roku, tuż przed publikacją *Pragmatyzmu*, Ferdinand C.S. Schiller przekonywał go, aby użył

⁵² Cyt. za: R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, s. 288.

⁵³ Por. tenże, *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, (1999), s. 29–42.

w tytule słowo „humanizm”⁵⁴. I chyba termin ten lepiej chwyciłby zasadnicze rysy całej filozofii Jamesa niż „pragmatyzm”, który dodatkowo uwikłał go w dyskusję na temat znaczenia słowa „prawda”. Jak bowiem widać, zarówno w *The Will to Believe*, jak i w *Pragmatyzmie*, stara się on podejmować zagadnienia filozoficzne w taki sposób, aby uwzględnić pierwszoosobowy punkt widzenia podmiotu. To nadaje jego koncepcjom posmaku relatywizmu, subiektywnego idealizmu czy antropocentryzmu. Jego intencja była jednak taka, aby w filozofii nie zagubić pierwszorzędnego wymiaru subiektywności, który wymyka się naukom. Inny termin, który krążył w tamtym czasie na określenie tej intuicji to „personalizm”. James nie brał pod uwagę tego terminu, ale zawsze podkreślał swój wielki dług wobec Charlesa Renouvierra. Jak świadczy o tym jego korespondencja, ożywione kontakty utrzymywał nie tylko z nim, lecz także z personalistami bostońskimi, np. Bordem P. Bowne’em, i kalifornijskimi, np. George’em H. Howisonem. Próbuąc wyeksponować swoje przekonanie o istnieniu wielości podmiotów, używał bardziej bezbarwnego terminu „pluralizm”, podobnie jak szkocko-amerykański myśliciel Thomas Davidson, którego bardzo sobie cenił. Gdy jednak stosował tę nazwę, nie miał na myśli ontologicznej tezy o wielości jakichkolwiek bytów, lecz o wielości doświadczających podmiotów.

Z tego właśnie powodu za głównego filozoficznego przeciwnika James uważał monizm i to nie tylko w postaci wąsko pojętego naturalizmu, ale także w formie rozpowszechnionego w tamtych czasach idealizmu (w wersji nawiązującej najczęściej do heglowskiej wizji świata)⁵⁵. Rozprawą z monizmem była książka *Pluralistic Universe* opublikowana w 1909 roku na podstawie cyklu publicznych wykładów

⁵⁴ Por. G.W. Allen, *William James. A Biography*, s. 458.

⁵⁵ Mniej niepokoił go monizm rodzajowy (zwłaszcza jeśli dopuszczał ontyczny pluralizm autentycznych podmiotów) niż monizm numeryczny, zgodnie z którym istnieje tylko jeden byt, najczęściej określane w tamtych czasach mianem absolutu. Na temat rozróżnienia: monizm numeryczny–monizm rodzajowy zob. moja książka *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*, s. 18–23. Warto od razu dodać, że stanowisko Deweya było w dużej mierze inspirowane przez koncepcje Jamesa. W sporze monizmu rodzajowego z dualizmem skłaniał się on w stronę jakiejś wersji monizmu neutralnego, a w sporze monizmu

dów wygłoszonych w Oksfordzie w maju 1908 pod ogólnym tytułem „Aktualny stan filozofii”. Propozycja ich wygłoszenia przyszła jesienią 1907 roku i choć stan zdrowia Jamesa był już zły – z tego właśnie powodu definitywnie przeszedł na emeryturę w Harvardzie – nie mógł oprzeć się pokusie skorzystania z tak prestiżowego zaproszenia. Praca nad całym przedsięwzięciem, związanym z wykładami i z książką przerwała, a właściwie zniweczyła wcześniej już podjęte wysiłki, aby napisać profesjonalne dzieło akademickie, uchylające krytyki, jakie wysunęli wnikliwi czytelnicy jego wcześniejszych prac⁵⁶. W ten sposób powstała kolejna książka popularna, będąca zapisem publicznych wykładów i zamiast rozwiewać wątpliwości, jakie dotąd się pojawiły, dawała oponentom okazję do sformułowania nowych krytyk. Książce tej warto przyjrzeć się bliżej, bo zawiera ona dojrzałą Jamesowską wizję świata⁵⁷.

Bohaterami – choć negatywnymi – książki są neohegliści, z ich absolutnym monizmem. James wytacza przeciw temu stanowisku całą baterię argumentów i chwytów retorycznych, aby wykazać trudności, jakie rodzą się na jego gruncie i aby ośmieszyć konsekwencje, do jakich on prowadzi. Rzecz interesująca – ostro atakuje F.H. Bradleya, J.M.E. McTaggarta czy swojego kolegę z wydziału J. Royce’a, ale do samego Hegla nie odnosi się z taką wrogością:

Wielką krzywdę wyrządzono Heglowi – pisze – przez to, że go przedstawiano jako umysł przede wszystkim spekulatywny. W rzeczywistości Hegel to naiwny obserwator, cierpiący tylko na niezdrową pasję używania żargonu technicznego i logicznego. Obiera sobie stanowisko na środku strumienia zjawisk, które płyną korytem doświadczenia i odbiera wrażenie tego wszystkiego, co się dzieje naokoło⁵⁸.

z pluralizmem – w stronę pluralizmu. U Deweya jednak nie jest to pluralizm osobnych podmiotów, ale nieco zantropomorfizowanych „sytuacji”.

- 56 Por. J.J. McDermott, *Foreward*, [w:] Ch. Haddock Seigfried, *Chaos and Context. A Study in William James*, s. xi. Zbiór tekstów, które miały wejść do tego dzieła, ukazał się po śmierci Jamesa jako *Essays in Radical Empiricism*.
- 57 W *Essays on Radical Empiricism* wizja ta pozostaje zasadniczo taka sama, ale jest wyrażona w bardziej technicznym i filozoficznym języku.
- 58 *Filozofia wszechświata*, przeł. W. Witwicki, s. 43.

Inaczej mówiąc, filozofia Hegła ma empiryczną podstawę, jakiej poszukuje także sam James, ale język niemieckiego filozofa sugeruje całkowite oderwanie od doświadczenia, a ponadto jest to język wysoce nieprecyzyjny – Hegel ma bowiem

pasję do niedbałej budowy zdań, do dzikiej gry słów; słownik jego jest po prostu straszny, u niego się na przykład „negacją” nazywa to, co jakąś rzecz dopełnia; nigdy się od niego nie można dowiedzieć, czy ma na myśli znaczenie jakiegoś wyrazu logiczne, przyrodnicze czy psychologiczne; świadomie używa wyrazów wieloznacznych i niejasnych, słowem pisze tak, że dzisiejszy czytelnik włosy z głowy rwie – sobie lub jemu – w przystępie rozpaczy⁵⁹.

James uważał jednak, że o ile u Hegła ów dziwaczny język skrywa interesujące intuicje, o tyle u jego brytyjskich i amerykańskich kontynuatorów pozostaje jedynie udoskonalony żargon. Dysponują oni bowiem jedynie powierzchowną znajomością poglądów Hegła, na którego się powołują.

Główny zarzut Jamesa odnosi się jednak zarówno do Hegła, jak i do neoheglistów i dotyczy ich tezy o istnieniu absolutu, który rzekomo rozwiązuje wszelkie trapiące nas zagadki. Zwolennicy tej tezy uważają, że np. przemijanie, zło, chaos, przypadek to jedynie cechy rzeczywistości widzianej z niedoskonałej, empirycznej perspektywy. Dopiero spoglądając na świat czysto racjonalnie, ujmujemy go w sposób właściwy, *sub specie aeternitatis*. A w tej perspektywie żaden przypadek i dowolność nie istnieją, wszelki chaos jest wykluczony, panuje wszechobejmująca konieczność. Taki pogląd – zauważa James z właściwą sobie wrażliwością na psychologiczne tło wyborów, jakich dokonują filozofowie – do pewnego stopnia zaspokaja naszą potrzebę widzenia świata jako przesyconego racjonalnością. Jednak racjonalność, którą oferuje filozofia absolutu, jest zwodnicza. Doskonała całość (absolut) powinna bowiem posiadać również doskonałe części, a części te nie są doskonałe, o czym przekonują nas np. przypadki zła zachodzącego wokół nas.

Jamesa niepokoi to, że z monistyczną tezą o istnieniu doskonałego absolutu wiąże się niekiedy teologia chrześcijańska. Tymczasem Bóg,

⁵⁹ Tamże.

w jakiego wierzą chrześcijanie, nie ma nic wspólnego z monistycznym absolutem. Powtarzając w dużej mierze to, co wcześniej mówił Blaise Pascal i Søren Kierkegaard, podkreśla, że trzeba odróżnić filozoficzno-teologiczną ideę Boga od religijnej oraz że w spekulacjach na temat boskiej natury należy dać pierwszeństwo tej drugiej. Uwidacznia się w tych poglądach szacunek, z jakim James odnosił się do zwykłych, naturalnych przekonań ludzi (nie tylko zresztą religijnych), i nieufność wobec rzekomego ich udoskonalania przez teologów i filozofów. To udoskonalanie czerpie swój zasadniczy motyw z chęci usunięcia niespójności, jakie wkradły się w owe naturalne wierzenia religijne. Problem jednak polega na tym, że w trakcie intelektualnej rafinacji wierzenia te zostają często zamienione w przekonania o istnieniu jakichś metafizycznych straszdeł, w których nie sposób rozpoznać pierwowzorów. Monizm absolutny generuje właśnie wiarę w takie straszdyła.

Pojawiają się tutaj jednak dwa pytania: 1) jaki jest naturalny sposób widzenia świata, i 2) jaki jest powód powstawania zdeformowanych wizji rzeczywistości. Podejmując pierwsze zagadnienie, James przywołuje z wielką życzliwością poglądy dziewiętnastowiecznego niemieckiego myśliciela Gustawa Teodora Fechnera. Ciepły stosunek do wizji Fechnera, który kontrastuje z niechęcią do poglądów neoheglistów, może dziwić, a nawet szokować. Fechnerowska wizja rzeczywistości tak bowiem ma się do poważanych metafizyk, jak naiwne malarstwo do wyrafinowanej sztuki plastycznej. Zgodnie z nią pierwiastek duchowy jest w naturze regułą, a nie wyjątkiem, duchowe zjawiska swobodnie łączą się ze sobą i rozdzielają oraz istnieje w świecie hierarchia duchów, przypominająca nieco szczeble bytów, których istnienie postulowali neoplatonicy, a które później w teologii chrześcijańskiej zostały przekształcone w aniołów, archaniołów i innych pośredników między ludźmi a Bogiem. Jamesowi imponuje ten odważny pluralizm niemieckiego myśliciela, stojący w wyraźnej opozycji do monizmu absolutnego:

Zwyczajny monizm idealistyczny pomija wszelkie czynniki pośredniczące. Uznaje tylko same ostateczności, jak gdyby poza tym pierwotnym, surowym wyglądem świata zjawisk, który jest rozbity na same cząstki, nie można było znaleźć już nic, jak tylko byt najwyższy, który jest bezwzględnie doskona-

Rozdział I

ły [...]. Czy to nie świadczy o szczególnym ubóstwie wyobraźni? Czy nasz wspólny świat nie jest jednak bogatszy, czy w nim już nie ma miejsca dla wielkiej hierarchii bytów?⁶⁰.

Można by zarzucić Jamesowi, że życzliwe przywoływanie tego rodzaju poglądów utrwała naiwny, potoczny pogląd na świat, który jest oparty na myśleniu antropomorfizującym, korzystającym z analogii, a nie na twardych naukowych faktach i zasadach logiki. Nie widzi on jednak nic złego w takich przekonaniach, które znajdując się w obszarze możliwych wyjaśnień, pomagają ludziom przetrwać kryzysy i zyskać minimum optymizmu potrzebnego do dalszego życia.

O woli wiary i o prawie do wiary James pisał w pracach wcześniejszych, a były one do pewnego stopnia odpowiedzią na kryzysy psychiczne, z jakimi się borykał. Sympatia, z jaką prezentuje Fechnerowską wizję świata, wiąże się zapewne z faktem, że i dla niemieckiego myśliciela religijna wiara, także w duchy pośredniczące, takie jak np. duch Ziemi, była lekarstwem na rozpacz, w jaką wepchnęła go jego neuroza (tak przynajmniej tę chorobę diagnozuje sam James). Ale sympatia ta ma także inną podstawę. James znajduje u Fechnera bliskie sobie przekonanie o tym, że w świecie zachodzi ciągłość, że nie ma radykalnych „przerw” bytowych między człowiekiem a Bogiem.

To, że koncepcja Fechnera została zbudowana dzięki myśleniu analogicznemu i wielkim wzlotom wyobraźni, również nie jest dla Jamesa powodem do jej odrzucenia. Od dawna bowiem podejrzewał, że filozof, który rygorystycznie stosuje zasady myślenia logicznego, dostarcza najczęściej zdeformowanego obrazu świata, niezgodnego z naszym doświadczeniem – w tym świecie Achilles nie jest w stanie przegonić żółwia, strzała nigdy nie dolatuje do celu, a doskonały absolut zawiera w sobie niedoskonałe części. Jaki jest powód tych deformacji? Według Jamesa jest nim przecenienie przez wielu filozofów roli intelektu w naszym życiu połączone z niedocenieniem doświadczenia (rozumianego zresztą najczęściej zbyt wąsko). W tym kontekście James sławi geniusz Henri Bergsona, który sam jeden występuje przeciwko stosowaniu lo-

⁶⁰ Tamże, s. 81.

giki w filozofii i zadaje ostateczny cios fałszywemu intelektualizmowi. Jego zdaniem w rzeczywistość możemy wniknąć, tylko stając się jej częścią i wywołując ją później w wyobraźni; podobnie dzięki sympatii możemy uchwycić czyjeś życie wewnętrzne. W ten sposób według Jamesa:

[...] Bergson bezwzględnie odwraca tradycyjną doktrynę platońską. Zamiast uznawać, że poznanie intelektualne jest głębsze, on nazywa je bardziej powierzchownym. Zamiast uznawać, że jest ono jedynym poznaniem prawdziwym, twierdzi, że daleko mu do prawdy, a jedyna jego wyższość objawia się w praktyce, w tym, że pozwala nam krótszą drogą przecinać doświadczenie w poprzek, i w ten sposób zyskiwać na czasie. Jednej tylko rzeczy to poznanie nie potrafi dokonać – odsłonić nam istotę rzeczy [...]. Zatem musisz sam wskoczyć w głąb strumienia, powiada Bergson, jeżeli chcesz poznać istotę rzeczywistości; w głąb tego strumienia, którym platonizm zawsze gardzi, wierząc, rzecz dziwna, że tylko to coś warte, co nie ulega zmianom; zwróć się do wrażeń zmysłowych, tak ściśle związanych z ciałem, które racjonalizm zawsze obrzucał przewiskami⁶¹.

W ten sposób wyłania się obraz rzeczywistości jako stającej się i ciągłej. To, co się dokonało, w pewnym sensie już nie istnieje, umarło, ale jako takie może być dzięki pojęciom rozkładane na cechy i izolowane od reszty rzeczywistości. Nie pojęcia jednak i nie intelekt czy rozum, ale wrażenia i szeroko pojęte doświadczenie są kluczem do uchwycenia natury rzeczywistości.

Korzystając z wizji Fechnera i Bergsonowskiej krytyki poznania intelektualnego, James zarysowuje swoją własną wizję pluralistycznego świata, w którym poszczególne istności (raczej o naturze duchowej czy psychicznej niż materialnej) nie są od siebie całkowicie oddzielone, ale stanowią jakby pola sił, które mają wprawdzie swoje centra, ale na krańcach przenikają się wzajemnie i przechodzą jedne w drugie. Dzięki temu swobodnie tworzą się także syntezy pierwiastków psychicznych i powstają kolektywne formy czucia i świadomości – coś w rodzaju Fechnerowskich duchów pośredniczących między jednostkowymi umysłami a Bogiem. Nie mają one jednak formy substancji czy jaźni –

61 Tamże, s. 114.

są bardziej płynne i zmienne. Tak rozumiany pluralizm nie jest już po prostu idealizmem personalistycznym czy humanistycznym, ale bardziej panpsychistycznym. Osłabiona jest tu teza o odrębności jednostek na rzecz tezy o ich przenikaniu się, jako pewnych pól aktywności duchowej, które wyłaniają się z pól obszerniejszych i później z powrotem się w nie zapadają. Za empiryczne potwierdzenie tej tezy James uznaje doświadczenia religijne. Wskazują one na „ciągłość, jaka łączy naszą świadomość z jakimś obszerniejszym środowiskiem psychicznym”⁶². Wbrew tradycyjnemu empiryzmowi James powołuje się nie tylko na intersubiektywnie kontrolowalne doświadczenia zmysłowe, ale również na takie, które są udziałem nielicznych. Należą do nich właśnie doświadczenia religijne, których analizie wcześniej poświęcił całą książkę *The Varieties of Religious Experience* – być może najważniejszą, a z pewnością najpopularniejszą, jaką napisał. Doświadczeń tego rodzaju James nie traktuje jako wyłącznie anomalii, ale poważnie bierze pod uwagę możliwość, że w pewnych sprzyjających warunkach, np. w chwilach zwątpienia, niektóre osoby mogą mieć faktyczny dostęp do wyższego świata, którego istnienia pozostali nawet nie przeczuwają: „Być może człowiek we wszechświecie jest jak pies albo kot w bibliotece; widzi książki i słyszy rozmowę, ale nie przeczuwa nawet, co to wszystko znaczy”⁶³. I być może jedynie niektórzy mają przywilej posiadania takich przeczuć czy doświadczeń, które pozostałym muszą wydawać się obce i nieprawdopodobne.

Analiza takich doświadczeń nie potwierdza głoszonej przez monistów absolutnych tezy o istnieniu jednej, doskonałej i wszystko obejmującej boskiej świadomości. Skłania raczej do wniosku, że

owa świadomość nadludzka nie obejmuje wszystkiego, że istnieje Bóg, ale Bóg jest skończony, ograniczony albo pod względem poznania, albo pod względem mocy, albo pod oboma względami naraz [...]. [W] ten sposób ujmują Boga ludzie zwyczajni, kiedy z nim wchodzą w relacje czynnej wzajemności; owe doskonałości monistyczne, które w pojęciu Boga kładą paradoksy praktyczne i moralne, to tylko na zimno dodane uzupełnienia, to dodatki, które do niego

62 Tamże, s. 134.

63 Tamże, s. 138.

podoczeptały umysły profesorskie, obrabiając jego odpowiedniki pojęciowe, a nie obcując z bliska z nim samym⁶⁴.

Bóg, o którym mówi tutaj James, odpowiada doświadczeniom religijnym, ale – podobnie jak Bóg monistów absolutnych – budzi wiele teologicznych wątpliwości. Jeśli taki Bóg istnieje w czasie i, podobnie jak my, ma jakieś dzieje, jeśli ma szersze otoczenie, a więc jest częścią czegoś obszerniejszego, to być może należy przyjąć, że nie jest on we wszechświecie jedyny. Może jest wielu bogów? James nie wyklucza takiej politeistycznej hipotezy. Zgadza się ona z jego koncepcją pluralizmu. Ale z głoszonym przez niego pluralizmem zgodna jest także inna hipoteza: o istnieniu jednego bóstwa i wielu pośrednich centrów nadludzkiej świadomości. Ów jeden Bóg nie może być jednak wówczas pojęty jako wszystko obejmująca, zupełna jedność i doskonałość. Empiryzm, odpowiednio poszerzony, nie prowadzi więc do ateizmu, ale domaga się znacznej modyfikacji pojęcia tradycyjnego pojęcia Boga, tak aby było ono zgodne z pluralistycznym rozumieniem rzeczywistości. A pluralizm, o którym mówi James, głosi tezę o istnieniu wielu dynamicznych, wzajemnie przenikających się pól świadomości, uczucia czy energii, które nie podlegają ostatecznej syntezie na poziomie absolutnego umysłu. Pojęcie takiego Boga nie generuje tradycyjnego problemu teodycealnego i nie stawia pod znakiem zapytania istnienia ludzkiej wolności:

Świat pojęty pluralistycznie jest niezupełny; ten brak zaokrąglenia pluraliści przyjmują i trzymają się go jako hipotezy najbardziej prawdopodobnej, ale równocześnie wyznawcy tego kierunku przyjmują, że świat tę niedoskonałość naprawia za naszym pośrednictwem; nasze działanie usuwa braki w jego ciągłości⁶⁵.

Pluralistyczna teza o wielości podmiotów oraz empirystyczne przekonanie, że prawda nie jest w całości objawiona żadnemu z nich z osobna ma fundamentalne znaczenie dla filozofii społecznej Jamesa, którą

64 Tamże, s. 138–139.

65 Tamże, s. 147.

można określić jako filozofię tolerancji dla różnorodności i filozofię demokracji⁶⁶. Jest też istotna dla jego antyseptycznej, ale niedogmatycznej etyki ufundowanej na empiryzmie. Wprost na temat etyki James napisał właściwie jeden artykuł: *The Moral Philosopher and the Moral Life*, który znalazł się w *The Will to Believe*⁶⁷. Gdyby etykę potraktować nieco szerzej, zaliczyć do niej można jeszcze kilka innych jego tekstów, zwłaszcza *Moral Equivalent of War*, napisany pod koniec życia w 1910 roku. Proponował tam, aby znaleźć inne pole niż wojna do kształtowania wartościowych dla społeczeństwa cnót militarnych: mogłyby one wykuwać się w najbardziej wymagających i niebezpiecznych działaniach na rzecz wspólnego dobra ludzi. Myśl tę realizują niektóre organizacje humanitarne, a twórcy Korpusu Pokoju wprost przyznają się do inspiracji wspomnianym artykułem Jamesa. Pacyfistyczna w istocie idea, że można znaleźć moralny zamiennik dla wojny, czy inaczej mówiąc, moralne ujście dla naszej walecznej natury, pojawiła się u Jamesa wcześniej, np. w *Remarks on the Peace Banquet*

⁶⁶ W pełnym cytatów z literatury pięknej wykładzie *On a Certain Blindness in Human Beings*, przełożonym na język polski przez P. Kostylę jako *Pewien rodzaj ślepoty w człowieku*, James pisał: „Co zatem wynika z tych wszystkich rozważań i cytatów? Wniosek jest z jednej strony negatywny, natomiast z drugiej pozytywny. Przede wszystkim, absolutnie nie mamy prawa, aby twierdzić, że jakakolwiek forma życia jest pozbawiona znaczenia. Następnie powinniśmy przyjmować postawę tolerancji, szacunku i cierpliwego znoszenia wobec tych, którzy, nie krzywdząc nikogo, znajdują szczęście na swój własny sposób, niezależnie od tego, jak mało zrozumiałe mogłoby się to wydawać dla nas. Powstrzymajcie się od osądzania! Pojedynczy zewnętrzny obserwator nie ma dostępu ani do całej prawdy, ani do całego dobra, choć jednocześnie, ze względu na zajmowaną pozycję, może on lepiej dostrzegać jakiś konkretny aspekt życia” (*Życie i ideały*, s. 109). Tytułowa „ślepotą” (*blindness*) to m.in. ślepotą na cudzą subiektywność, która innych stawia w równie uprzywilejowanej sytuacji względem całego świata, jak czyni to moja pierwszoosobowa perspektywa.

⁶⁷ James pisze tam: „The main purpose of this paper is to show that there is no such thing possible as an ethical philosophy dogmatically made up in advance. We all help to determine the content of ethical philosophy so far as we contribute to the race's moral life. In other words, there can be no final truth in ethics any more than in physics, until the last man has had his experience and said his say. In the one case as in the other, however, the hypotheses which we now make while waiting, and the acts to which they prompt us, are among the indispensable conditions which determine what that 'say' shall be” (WB, s. 141).

z 1904 roku⁶⁸. Ale już w *The Varieties of Religious Experience* z 1902 roku James pisał:

Mówią nam o mechanicznym równoważniku ciepła. Odkrycie społeczne, które uczynić by teraz należało, byłoby odkryciem moralnego równoważnika wojny: znaleźć coś bohaterskiego, co przemawiałoby do ludzi równie powszechnie, jak wojna, a co byłoby tak zgodne z ich jaźnią duchową, jak wojna jest niezgodna. Nieraz myślałem, że w dawnym mniszym kulcie ubóstwa, pomimo zarażającej go drobnostkowości, było coś z tego równoważnika, którego szukamy. Czyż dobrowolnie przyjęte ubóstwo nie doprowadziłoby nas również do życia silnego, bez potrzeby łamania ludzi słabszych?⁶⁹

Mylący byłby obraz twórczości Jamesa, w którym sprawy moralne uznałibyśmy za drugoplanowe i mało istotne w porównaniu z epistemologicznymi czy ontologicznymi. Jest zupełnie na odwrót. Zarówno Jamesowska humanistyczna psychologia, pragmatyczna epistemologia, pluralistyczna ontologia, jak i antycyjentystyczna filozofia nauki są tak zaprojektowane, aby ukazać pierwszorzędne znaczenie *moralnego* spojrzenia na świat⁷⁰. Nie godził się on na myśl, że opis ludzkiego świata w kategoriach moralnych można wywieść wyłącznie z *biologicznie* rozumianej natury ludzkiej. To nie oznacza jednak, że nasze moralne zachowania są całkowicie kontrnaturalne. Aby je zrozumieć, trzeba albo poszerzać rozumienie ludzkiej natury (a wraz z nią pojęcie nauk o człowieku), albo uznać, że ich źródło tkwi w pozanaturalnym wymiarze osób. James nie będzie wahał się zbliżyć do wymienionych stanowisk nawet za cenę posądzenia o uprawianie spekulacji dalekiej od twardych faktów naukowych⁷¹.

68 Tekst ten jest opublikowany wraz z artykułem *Moral Equivalent of War* w ERM.

69 DR, s. 284. Por. też J. McDermott, *Introduction*, ERM, s. 25.

70 Por. S. Pihlström, *The Trail of the Human Serpent is Over Everything*, s. v.

71 Określenie charakteru Jamesowskiej etyki nie jest łatwe. William Frankena pisze, że „choćby poglądy psychologiczne Jamesa są inne niż Bentham’a i Milla, jego stanowisko jest pewną formą utylitaryzmu”, który sprzeciwiał się intuicjonizmowi i zasadniczo akceptował intuicje naturalistyczne, zgodnie z którymi sądy moralne odnoszą się do tego, co ludzie aprobują lub pragną (*Filozofia moralna w Ameryce*, s. 101). Z tym twierdzeniem można się do pewnego stopnia zgodzić, o ile uwzględni się Jamesowskie szerokie rozumienie pojęć natury i użyteczności.

Według Kanta są trzy zasadnicze postulaty praktycznego rozumu, których spełnienie jest warunkiem koniecznym moralności: istnienie trwałych (nieśmiertelnych) podmiotów, wolności i Boga, jako gwaranta sprawiedliwości. James zgodziłby się na te warunki, choć pierwszy i trzeci rozumiałby inaczej niż Kant. Podmioty muszą być względnie trwałe, ale nie jest konieczne, aby były nieśmiertelne (takiej możliwości jednak nie wykluczał, a nawet starał się ją empirycznie potwierdzić). Bóg nie może być wszechwiedzącym gwarantem sprawiedliwości, ale siłą pomagającą człowiekowi wyrwać się z najtrudniejszych zapaści i współdziałającą z nim w budowaniu lepszego świata⁷². Co do wolności, to James nie twierdził, że *wie*, iż ją mamy, natomiast *wierzył* w nią, choć naukowe spojrzenie na funkcjonowanie ludzkiego umysłu tej wiary nie potwierdzało. Wołał jednak pozostać sceptyczny wobec możliwości aktualnej nauki niż porzucić przekonanie o pierwszorzędym znaczeniu moralnego spojrzenia na świat, które w jego rozumieniu obejmowało również tezę o autentycznym charakterze ludzkiej wolności⁷³.

To przekonanie wykuwało się u Jamesa nie tylko w rodzinie, w atmosferze amerykańskiego transcendentalizmu czy w debatach w Klubie Metafizycznym. Kształtowało się ono w dyskusji z nadzwyczaj liczną rzeszą bardziej lub mniej podzielających jego poglądy (czasem bardzo

72. Niektóre instytucje, takie jak AA („Anonymous Alcoholics”), wprost nawiązują do koncepcji Jamesa, która z kolei miała źródła w jego własnym doświadczeniu depresji i w analizie doświadczeń religijnych. W tym kontekście chodzi o myśl, że aby wyjść z nałogu, trzeba najpierw znaleźć się na dnie, doświadczyć własnej nicości i ją uznać. Dopiero wtedy może się pojawić promień nadziei, który nie musi, ale może być interpretowany religijnie. Są w tym echa antropologii augustyńskiej i wzorowanej na niej antropologii charakterystycznej dla protestantyzmu.

73. Sceptycyzm wobec *aktualnej* nauki nie musi być jednak sceptycyzmem w odniesieniu do nauki w ogóle, zwłaszcza nauki przyszłej. W przeciwieństwie do wielu entuzjastów aktualnej nauki, którzy zakładają, że przyszła nauka będzie *mniej więcej taka sama* jak dzisiejsza, tzn. np. w wąskim sensie naturalistyczna (materialistyczna) i deterministyczna, James uważał, że może ona wyglądać zupełnie inaczej i że zdolna będzie spójnie objąć nawet tezy, które, jak sądził, są konieczne dla właściwego ujęcia moralności i religii (a więc np. tezę indeterministyczną i teistyczną). Jeżeli sejentyzm jest poglądem bądź postawą pierwszego rodzaju, to Jamesa należy określić jako zdecydowanego antysejentyzę.

krytycznych) wybitnych myślicieli takich jak: Stanley Hall, Ferdinand C.S. Schiller, Josiah Royce, George Santayana, Henri Bergson, Charles Renouvier, Théodore Flournoy, Francis H. Bradley, George E. Moore czy Bertrand Russell. W doborze interlokutorów James nie kierował się jednak opinią o ich sławie. Byli wśród nich tacy, na których uznaniu uczeni spoglądali z podejrzliwością, a on uważał ich za geniuszy. W ten sposób w kręgu bliskich przyjaciół Jamesa znalazł się wybitny, ale ekscentryczny polski uczoney Wincenty Lutosławski⁷⁴. W przypadku Jamesa uznanie pierwszeństwa moralnego punktu widzenia nie było tylko tezą teoretyczną. Zaskarbił sobie przyjaźń nawet tych, którzy, jak np. Peirce czy Royce, surowo go niekiedy krytykowali, umiał bowiem oddzielać poglądy od osób, w których cenił sobie zwłaszcza samodzielność myślenia.

William James zmarł 26 sierpnia 1910 roku. W ostatnich miesiącach pracował nad książką, która w mocno niewykończonyj postaci została wydana po jego śmierci jako *Some Problems of Philosophy*. Miało to być jego filozoficzne *magnum opus*, dzieło skierowane do zawodowych filozofów, porównywalne z *The Principles of Psychology*. Ostatecznie udało mu się jedynie napisać „początek wprowadzenia do filozofii”⁷⁵. Fakt śmierci Jamesa odnotowano na całym świecie. Literatura funeralna ma swoją poetykę. O zmarłych nie pisze się źle, ale też przesada w ich chwale nie jest mile widziana. Czytając różne wspomnienia o Jamesie, jakie w wielkiej liczbie ukazywały się po jego śmierci, można dojść do wniosku, że albo druga z wymienionych reguł została przez piszących gremialnie złamana – co jest mało prawdopodobne, gdy weźmie się pod uwagę, że wspomnienia pisali najczęściej uczeni nieskłonni do przesady i znakomicie posługujący się słowem – albo że był on kimś wyjątkowo lubianym i cenionym. Bezinteresowna pomoc, jakiej hojnie udzielał znajomym, którzy znaleźli się w tarapatkach i pewien

74 O relacjach James – Lutosławski zob. mój artykuł: *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa*.

75 Taki właśnie podtytuł zasugerował James w liście-notatce napisanej 26 lipca 1910 roku – dokładnie miesiąc przed śmiercią. O historii i zawartości tego dziełka zob. moje posłowie *Williama Jamesa metafizyka kreatywności i wolności* do jego polskiego wydania *Z wybranych problemów filozofii*, przeł. M. Filipczuk, s. 121.

Rozdział I

rodzaj naiwności w kontakcie z ludźmi czyniły zeń kogoś w rodzaju moralnego wzorca, pozbawionego jednak mdłej świętoszkowatości.

Ceremonia pogrzebowa miała – zgodnie z życzeniem Jamesa – pełną religijną oprawę i odbyła się 30 sierpnia w Harvard's Appleton Chapel. Później jego ciało zostało skremowane, a prochy rozrzucono w strumieniu górskim w Chocorua, gdzie zwykł zażywać kąpieli w letnie upalne dni. Skromny kamień upamiętniający Williama Jamesa znajduje się na Cambridge Cemetery – mniej reprezentatywnym spośród dwóch cmentarzy w tym mieście – w pobliżu grobów pozostałych członków jego rodziny. Uniwersytet Harvarda uczcił swego wybitnego profesora na wiele sposobów, m.in. nazywając jego imieniem najwyższy budynek (William James Hall), w którym obecnie znajdują się wydziały psychologii, socjologii i antropologii społecznej.

R O Z D Z I A Ł II

PODSTAWOWE IDEE METAFILOZOFICZNE I FILOZOFICZNE

1. Antyatomizm, antyesencjalizm i antyscjentyzm
2. Humanistyczny pluralizm i empiryzm

[N]ie powinniśmy poszukiwać złudnych uproszczeń za cenę połowy faktów.

PKS, s. 422

Psychologia jednak, jako domniemana nauka, musi, podobnie jak każda inna nauka, *postulować* całkowity determinizm w zakresie badanych przez siebie faktów i w związku z tym abstrahować od wpływu wolnej woli, nawet jeśli taka siła istnieje. Tak też będę czynił w tej książce, podobnie jak inni psychologowie; dobrze wiedząc jednak, że postępowanie takie, chociaż metodologicznie uzasadnione subiektywną potrzebą organizowania faktów w prostej i „naukowej” postaci, nie rozstrzyga w taki czy inny sposób o ostatecznej prawdzie w kwestii wolnej woli.

PKS, s. 188

Wszystkie sposoby pojmowania konkretnego faktu, o ile w ogóle są sposobami prawdziwymi, są sposobami jednakowo prawdziwymi. *Nie ma żadnej, właściwości bezwzględnie istotnej dla jakiegokolwiek rzeczy.* Ta sama właściwość, która występuje jako istota pewnej rzeczy w jednej sytuacji, staje się cechą zupełnie nieistotną w innej [...].

PKS, s. 322–323

Jedyną formą rzeczy, jakiej bezpośrednio doświadczamy, jedynym konkretnym doświadczeniem, jakie posiadamy, jest nasze własne życie osobowe [...]. Systematyczne odrzucenie przez naukę osoby jako warunku zdarzeń, owo bezwzględne przekonanie, że w samym rdzeniu i istotnej naturze nasz świat jest całkowicie bezosobowy, może okazać się za jakiś czas największym błędem, wywołującym zdziwienie naszych potomków [...].

Address of the President before the Society for Psychical Research,
[w:] EPR, s. 136–137

Filozofia racjonalistyczna zawsze inspirowała do posiadania całościowego obrazu rzeczywistości – zamkniętego systemu gatunków, z którego możliwość jakiegokolwiek istotnej nowości została z góry wyeliminowana. Według empiryzmu z kolei rzeczywistość nie może podlegać ograniczeniom takich pojęciowych barier. Płynie ona, narasta i ulega zmianie, zaś nowe formy, jakie być może przyjmie, możemy adekwatnie poznać jedynie dzięki uważnemu podążaniu za jej osobliwościami w miarę narastania naszego doświadczenia. W ten sposób empirystyczna filozofia wyzbywa się rozszczeń do wszechogarniającej wizji [...]. Filozofia, tak jak samo życie, musi mieć drzwi i okna szeroko otwarte.

Z wybranych problemów filozofii, s. 52



Jest rzeczą naturalną, że starając się zrozumieć twórczość wybitnych myślicieli, często bogatą, wielowątkową i zmienną, próbujemy uchwycić centralne idee, które ją organizują. Różnice między badaczami dorobku takich postaci dotyczą m.in. tego, które z nich należy uznać za fundamentalne, a które za jedynie pochodne. W niniejszym rozdziale proponuję spojrzenie na twórczość psychologiczną i filozoficzną Williama Jamesa przez pryzmat pięciu idei, które określiłem jako antyatomizm, antyesencjalizm, antyescjentyzm, humanistyczny pluralizm i empiryzm. Idee te można wyrazić w postaci koncepcji filozoficznych, ale z każdą wiążą się też pewne tezy metafizyczne, które mnie tu szczególnie interesują. Są wśród nich m.in. tezy dotyczące właściwej metody badań psychologicznych i filozoficznych, natury psychologii i filozofii, relacji między nimi i relacji każdej z nich do nauk przyrodniczych. Te metafizyczne zagadnienia składają się na wielki problem, który był, jak sądzę, jedną z sił napędowych Jamesowskiej twórczości. Zawarty jest on w pytaniu o pozycję człowieka w odniesieniu do konkurujących ze sobą obrazów świata: naukowego, religijnego i moralnego. Ten ostatni nie odnosi się wyłącznie do sfery ściśle pojętej moralności, ale obejmuje także elementy potocznej wizji świata, w której zakłada się istnienie indywidualnych, wolnych, świadomych podmiotów ludzkich. Zarówno nauka uprawiana w paradygmacie deterministyczno-naturalistycznym, jak i tradycyjna teologia z wszechwiedzącym i wszechmocnym Bogiem czynią z ludzi bezwolne marionetki. Nauki jednak odrzucić nie sposób, a według Jamesa nie można też odrzucić religii. Pozostaje więc zinterpretowanie tych dziedzin w taki sposób, aby były one zgodne z tezą o autentycznej wolności człowieka, która zawarta jest w moralnym obrazie świata.

Realizacja tego celu w odniesieniu do nauki będzie wymagała dokładnego przyjrzenia się założonemu w niej naturalizmowi (obejmują-

cemu także tezę deterministyczną). James zdawał sobie sprawę, że ów naturalizm – nawet, a może dlatego, że stanowi uproszczenie świata – jest źródłem sukcesów nauki i całkowite odrzucenie go jest niemożliwe. Projektując psychologię jako naukę, zalecał wprost akceptację tego założenia i z tej racji wielu badaczy uznaje go po prostu za naturalistę. Zgodnie z tą interpretacją James zarówno w psychologii, jak i w filozofii wypowiadał się o tym, jak ludzie myślą, jak się zachowują i jakie są mechanizmy łączące ich myślenie z zachowaniem. Tak więc np. gdy badał dziedzinę doświadczeń religijnych, szczegółowo opisywał te zjawiska i starał się wskazać ich przyrodnicze przyczyny, a powód różnic między doktrynami filozoficznymi widział w typach umysłowości ich twórców. Każde wykroczenie poza ten paradygmat, np. przez przyjęcie tezy o istnieniu Boga, nazbyt ufne traktowanie zjawisk paranormalnych czy doświadczeń religijnych, jest traktowane w tej interpretacji jako wyraz irracjonalnych przekonań i doświadczeń Jamesa, których albo nie powinniśmy mu wypominać (jeśli traktujemy go życzliwie), albo właśnie powinniśmy je eksponować i nawet wyśmiewać (jeśli poważnie traktujemy naukę). Rzecz jednak w tym, że James był głęboko przekonany, iż możemy *jednocześnie* przyjąć naukowy, religijny i moralny obraz świata. Co więcej, podobnie jak Kant sądził, że pierwszeństwo ma zawsze ten ostatni.

Moim celem w niniejszym rozdziale jest przedstawienie Jamesowskiego pomysłu na powiązanie naukowego i moralnego obrazu świata (o religijnym będzie mowa w rozdziale piątym). Będę starał się wykazać, że często wygłaszana teza o impresjonizmie twórczości Jamesa jest słuszna tylko o tyle, o ile ujmuje się ją w kontekście jego szerszej wizji nauki i człowieka – dokładnie tak, jak funkcja pojedynczych barwnych plam na obrazach impresjonistów staje się zrozumiała jedynie z pewnego oddalenia i w perspektywie nadającej im sens całości. Dla samego Jamesa całość także była zawsze ontycznie i poznawczo bardziej podstawowa niż konstytuujące ją części, dlatego w psychologii zdecydowanie przeciwstawiał się ujęciu stanów psychicznych w duchu asocjacionistycznego atomizmu, który panował w psychologii XIX wieku. Jego własną koncepcję stanów umysłu można by określić jako umiarkowanie holistyczną („atomowe” elementy powstają z intelektualnego

rozkładu całych stanów mentalnych, a nie owe stany mentalne ze składowania wrażeń) i dynamiczną (stany mentalne nie są w sensie czasowym punktowe, ale mają pewną rozciągłość w czasie). Holizm ten ma postać umiarkowaną, bo nie kulminuje w całościowej monistycznej wizji świata, lecz jest zablokowany tezą o podziale w świecie na odrębne, autonomiczne podmioty ludzkie. Dla Jamesa jednym z obowiązków uczonego jest uwzględnienie tego całościowego obrazu przy interpretacji wyników wszelkich badań szczegółowych. Same badania muszą być jednak przeprowadzone zgodnie z wymogami najlepszej dostępnej metodologii naukowej, u podstaw której tkwi założenie naturalizmu. Naturalizm ten James traktuje jednak jako tymczasowe założenie metodologiczne, które może zostać odrzucone w trakcie rozwoju nauki i które da się spójnie powiązać z różnymi postaciami metafizycznego antynaturalizmu. Wspierając naukę, należy więc zdecydowanie odrzucić sekciarskie podejście do niej, które można określić jako scjentyzm.

Antyscjentystycznemu podejściu do nauki sprzyja także rozbudowanie deskryptywnego wymiaru jego psychologii. Kulminuje ono w stanowisku określonym przeze mnie jako antyesencjalizm, które – wzięte od strony rezultatów poznawczych – można by nazwać pluralizmem (termin ten rezerwuję jednak dla ontologicznej tezy o istnieniu mnogości ludzkich podmiotów). Według Jamesa zanim zaczniemy formułować hipotezy wyjaśniające jakies zjawiska psychiczne, najpierw musimy je bardzo dokładnie opisać. Taki detaliczny opis ukazuje pierwszeństwo całości przed częściami oraz wydobywa daleko idące zróżnicowanie typów badanych zjawisk. W ten sposób komplikuje się obraz nauki. Uświadamiamy sobie, iż jej wyjaśnienia odnoszą się jedynie do ograniczonego zakresu zjawisk lub do pewnego ich aspektu – w związku z tym ogłoszenie pełnego sukcesu naturalizmu jest przedwczesne. Sam opis ma być jak najbardziej uważną rejestracją doświadczenia, które w rozumieniu Jamesa ma naturę ciągłą i holistyczną oraz wyprzedza pojęcia. Te ostatnie są jedynie instrumentami służącymi do uwypuklenia pewnych faz czy aspektów doświadczenia. Jeżeli pojęcia są tworem intelektu, to Jamesowski empiryzm staje się zarazem pewną postacią antyintelektualizmu. Związany jest on z zaleceniem, aby do twórców intelektu podchodzić z dozą sceptycyzmu i kontrolować je w naszym doświadczeniu.

Choć sam James nie wyróżnia wyraźnie faz i poziomów badań jakiegoś zjawiska, to z jego wypowiedzi wyłania się następujący obraz: zaczynamy zawsze od opisu, który jest konieczny do tego, aby wiedzieć, co ma być przedmiotem dalszych dociekań; następnie proponujemy hipotezę wyjaśniającą w duchu naturalizmu; na tym proces badania się nie kończy, bo powinniśmy jeszcze dokonać interpretacji metafizycznej. Nie jest zadaniem naukowca zajmowanie się metafizyką, ale dla pełnego obrazu danego zjawiska interpretacja metafizyczna jest niezbędna. Musi ona wziąć pod uwagę wyobrazenie idealnej i całościowej wiedzy oraz ograniczony charakter aktualnej nauki. W ten sposób można zalecić akceptację naturalizmu w psychologii i zarazem wątpić, czy naturalizm okaże się prawdziwy jako ostateczna teoria metafizyczna. Ponieważ zaś nie znamy owej ostatecznej teorii, mamy prawo do indywidualnej wiary w tej sprawie.

1. ANTYATOMIZM, ANTYESENcjALIZM I ANTYSCJENTYZM

Antyatomizm

Jeden z głównych problemów z interpretacją poglądów Jamesa polega na tym, że w jego pismach odnajdujemy doktryny, które wyglądają na wzajemnie sprzeczne. Na przykład, pewne fragmenty *The Principles of Psychology* sugerują, że akceptował on dualizm umysłu i ciała i preferował humanistyczne podejście do psychologii, a inne – że zarówno w kwestii relacji umysłu do ciała, jak i charakteru psychologii był zdecydowanym naturalistą. Hanna Buczyńska-Garewicz podkreśla tę dwoistość w psychologii Jamesa, pisząc, że: „[n]a początku swojej pracy *The Principles of Psychology* James określił psychologię jako naukę przyrodniczą, lecz w wielu analizach zawartych w tym dziele wyszedł daleko poza ten program, kształtując odmienny, opisowy i rozumiejący sposób podejścia do zjawisk świadomości”. Dodaje jednak, że nie można

stąd wnosić, iżby „postawa Jamesa wobec psychologii i filozoficznych problemów z nią związanych była wewnętrznie sprzeczna – była to po prostu postawa wszechstronna, ale konsekwentna”¹. Sądzę, że ta opinia jest trafna, ale wymaga innego uzasadnienia niż tylko historyczne, czyli np. takie, że na przełomie wieków konkurowały ze sobą dwa podejścia do psychologii: humanistyczno-filozoficzne i przyrodniczo-eksperymentalne, a w pismach Jamesa znajdujemy ślady tego zmagania. Takie wyjaśnienie nie jest wystarczające dlatego, że mimo późniejszych niewątpliwych sukcesów nauki zmaganie to trwa do dnia dzisiejszego, a więc wcale nie było krótkim epizodem w historii psychologii.

Teza o konsekwentnym i spójnym charakterze twórczości Jamesa wydaje się jednak trudna do obrony. Ryszard Stachowski swoje wprowadzenie do polskiego tłumaczenia *Psychology. Briefer Course* zatytułował *Impresjonizm psychologii Jamesa*. W rozumieniu Stachowskiego ów impresjonizm wiąże się z artystyczną (zwłaszcza malarską) wrażliwością amerykańskiego uczonego, z wpływem, jaki wywarli nań tacy filozofowie romantyzmu, jak R.W. Emerson i tzw. poeci jezior, zwłaszcza W. Wordsworth oraz z kreatywnym podejściem do języka psychologii². Z tego punktu widzenia myśl przewodnia *Principles* wyraża się w dwóch tezach:

(1) [w]szelka wiedza, w tym także naukowa, sprowadza się do znalezienia analogii, czyli właściwego, oświetlającego porównania lub metafory i (2) żadna analogia i żadna metafora w jakiegokolwiek dziedzinie wiedzy, włącznie z nauką, nie jest (albo nie może być) niezmienna [...]³.

Takie spojrzenie pozwala nie tylko docenić wielość i kreatywną rolę wielu znakomitych metafor, jakie znajdują się w tej książce, ale wyjaśnia także różne zaskakujące niespójności: są one po prostu wyrazem zmiany perspektywy. Stachowski obrazuje to sposobem rozumienia przez

¹ James, s. 58.

² *Impresjonizm psychologii Jamesa*, s. 16–20. Podobną opinię sformułowało jeszcze za życia Jamesa kilku autorów: m.in. Stephen Hall i Théodore Flournoy, a później była ona powtarzana przez wielu innych badaczy, których Stachowski przywołuje w swoim tekście.

³ Tamże, s. 20.

Jamesa dwóch relacji: psychologii do nauki (raz spogląda na psychologię jako na naukę przyrodniczą, kiedy indziej zbliża ją do filozofii) oraz relacji umysł–ciało (na początku deklaruje materializm, a później go kwestionuje)⁴. Sądzę, że to wyjaśnienie nie jest wystarczające bez wyraźnego dopowiedzenia, że za owymi zmianami perspektywy kryje się, poza artystyczną wrażliwością autora, także spójna i przemyślana wizja ludzkiej psychiki oraz ludzkiej wiedzy i miejsca w niej psychologii.

Dobrym punktem wyjścia dla uzasadnienia tej tezy są wypowiedzi Williama Jamesa dotyczące charakteru jego psychologii i jej relacji do filozofii. W przedmowie do *The Principles of Psychology* wyjaśnia najogólniejsze założenia, jakie przyjmuje:

W całej książce trzymam się punktu widzenia nauk przyrodniczych. Każda nauka przyrodnicza zakłada pewne dane w sposób bezkrytyczny i nie kwestionuje elementów, między którymi zachodzą jej „prawa” i z których wywodzą się jej wnioski. Psychologia, nauka o skończonych jednostkowych umysłach, zakłada jako swoje dane (1) *myśli i uczucia*, (2) *świat fizyczny w czasie i przestrzeni*, z którym one współlistnieją i który (3) *znają*. Oczywiście, można debatować o tych danych, ale rozważania na ten temat [...] nazywa się metafizyką i wykraczają one poza zakres tej książki. Zakładając, że myśli i uczucia istnieją i są środkami poznania, książka ta uznaje więc, że gdy psychologia stwierdzi empiryczną korelację różnego rodzaju myśli i uczuć z określonymi stanami mózgu, kończy się jej zadanie – dokładniej: kończy się jej zadanie jako nauki przyrodniczej. Jeśli idzie dalej, staje się metafizyką. Wszelkie próby *wyjaśnienia* naszych myśli wziętych na poziomie zjawiskowym, jako wytworów czegoś z głębszego poziomu (niezależnie od tego czy określimy to coś jako „dusza”, „ego transcendentalne”, „idee” czy „podstawowe składniki świadomości”), mają charakter metafizyczny. Książka ta konsekwentnie odrzuca zarówno teorię asocjacionistyczną, jak i spirytualistyczną; jeżeli miałbym rościć sobie pretensje do jakiegokolwiek oryginalności, to właśnie do owego ściśle pozytywistycznego punktu widzenia. Oczywiście, taki punkt widzenia nie jest osta-

4 Tamże, s. 26–27. Inny jeszcze sposób radzenia sobie z (rzekomo) niespójnymi wypowiedziami Jamesa polega na twierdzeniu, że w jego dziełach nie należy szukać wykończonych koncepcji, ale pomysłów, nie tyle spójnej myśli, co *myślenia* otwartego na ciągle kontrprzykłady i głęboko osobistego. Na przykład Owen Flanagan w artykule *Consciousness as a Pragmatist Views It* pisze: „William James is my favorite philosopher. There is almost no view he holds that I agree with [...]. Why do I love him? [...] Simply put, the attraction of James the philosopher is that he is to me the best example I know of *a person doing philosophy*” (s. 47).

teczny. Ludzie muszą kontynuować zadawanie pytań i kiedyś trzeba będzie dokładnie zbadać zarówno dane, jakie zakłada psychologia, jak i te, które przyjmuje się w fizyce i innych naukach przyrodniczych. Wysiłek dokładnego i całościowego ich zbadania podejmuje metafizyka. Gdy jednak metafizyka fragmentaryczna, nieodpowiedzialna, jakby pół przytomna i nieświadoma tego, że jest metafizyczna, włączona zostaje do nauk przyrodniczych, psuje dwie dobre rzeczy naraz [tj. i naukę, i metafizykę]. A sądzę, że występująca w książkach psychologicznych teoria duchowego podmiotu i „idei” podlegających kojarzeniu, stanowią taką właśnie metafizykę. Gdyby nawet jej rezultaty były prawdziwe, należałoby je, *jako takie*, oddzielić od psychologii, podobnie jak idealizm oddzielamy do fizyki.

Dlatego właśnie potraktowałem nasze przepływające myśli jako całości i za ostateczne prawa naszej nauki uznałem wyłącznie prawa ich współistnienia ze stanami mózgu. Czytelnik na próżno będzie szukał jakiegoś zamkniętego systemu w tej książce. Jest tu jedynie cała masa deskryptywnych detali rodzących pytania, z jakimi jedynie metafizyka świadoma wagi podejmowanych przez siebie zagadnień może sobie poradzić. Na to jednak trzeba będzie pewnie czekać całe wieki [...]⁵.

Zacznijmy od przyjrzenia się ostatniemu fragmentowi tego cytatu, w którym James przedstawia swoją książkę jako niezawierającą zamkniętego systemu. Trzeba być ostrożnym w interpretacji tego sformułowania. Można je bowiem rozumieć zarówno jako deklarację niesystematyczności i przypadkowości doboru tematów, jak i tezę o otwartości jego psychologii na nowe dane. W drugim przypadku brak zamkniętego systemu nie musiałby oznaczać, że *Principles* są pozbawione jakiejś zasadniczej myśli *systematyzującej* zawarte tam koncepcje. W deklaracji o braku zamkniętego systemu jest trochę kokieterii ze strony Jamesa i chęci zabezpieczenia się przed możliwymi zarzutami krytyków. Potwierdza to fakt, że gdy recenzenci faktycznie wskazali niesystematyczność jako wadę jego monumentalnego dzieła, zdecydowanie przeciwstawił się takiej opinii. W wydanej dwa lata później *Psychology: Briefer Course* pisał:

Krytycy tamtej pracy [...] byli [...] jednomyślni co do jednego zarzutu, a mianowicie że układ rozdziałów jest w niej bezplanowy i nienaturalny, a także

5 PP, t. 1, s. 6–7.

Rozdział II

co do jednego łaskawego usprawiedliwienia tego stanu rzeczy, a to takiego, że od pracy, która jest w dużej mierze zbiorem artykułów przeglądowych, nie należy oczekiwać systematyczności, jak od rozprawy stanowiącej jedną spójną całość. Zarówno ten zarzut, jak i usprawiedliwienie stanowią o niezrozumieniu faktów. Układ treści w książce jest bez wątpienia niezręczny, w przeciwnym razie bowiem aż tylu czytelników nie uznałoby go za taki. Nie jest on jednak bezplanowy, ponieważ rozmyślnie przyjąłem kolejność, która wydawała mi się właściwa ze względów dydaktycznych – od bardziej konkretnych zjawisk psychicznych, najlepiej nam znanych, do tzw. elementarnych składników psychiki, które w sposób naturalny poznajemy później przez abstrakcję. Układ odwrotny, polegający na „budowaniu” wiedzy o psychice z „jednostek konstrukcyjnych” cechuje elegancja wykładu i zgrabnie rozczłonkowany spis treści, często jednak zalety te uzyskane są kosztem rzeczywistości i prawdy [...]. Ogólnie rzecz biorąc, mimo krytyki, z którą się spotkałem, nadal ośmielam się uważać, że „niesystematyczna” postać, jaką nadałem swojej książce, ma charakter raczej powierzchowny i nie sięga głębi treści, i że naprawdę bardziej bezpośrednio rozumiemy psychikę, skupiając uwagę, dopóki to możliwe, na całościowych stanach świadomości, które są nam konkretnie dane, aniżeli przez studiowanie ich wypreparowanych „składników elementarnych”. Jest to bowiem studiowanie sztucznych abstrakcji, a nie zjawisk naturalnych.

Niezależnie wszakże od tego, czy w tej pierwszej sprawie rację mają moi krytycy, czy ja, to krytycy myślą się co do wykorzystania przeze mnie w książce artykułów z czasopism. Wszystkie rozdziały, z jednym wyjątkiem, zostały napisane do książki, a następnie, po namyśle, przesłane do czasopism, ponieważ ukończenie książki wydawało się bardzo odległe. Moja niekompetencja niewątpliwie jest wielka, jednak stawianie mi zarzutu, że nie dołożyłem wszelkich starań, zgodnie ze swym rozeznaniami, by praca miała należytą kompozycję, jest bezpodstawne⁶.

Oczywiście, zwolennicy traktowania psychologii (a także całej twórczości Jamesa) jako impresyjnej i niesystematycznej mogą stwierdzić, że są to tylko *deklaracje* autora – jak zresztą widać – inne w *The Principles of Psychology* niż w późniejszej skróconej wersji tego dzieła – które nie pokrywają się z tym, co faktycznie znajdujemy w tych książkach. Warto jednak uwzględnić w interpretacjach fakt, że zarzut niesystematyczności bardzo zabolął Jamesa. Przytoczony tekst świadczy o tym, że zależało mu, aby niezależnie od wkładu do języka psychologii, polegającego na dostarczeniu nowych terminów, metafor, porównań i skoja-

⁶ PKS, s. 32–33.

rzeń dostrzeżono także jego całościową *koncepcję* psychiki i psychologii oraz przemyślany, a nie przypadkowy układ zagadnień w książce. Na czym polega owa myśl systematyzująca? Wskazuje ją sam James i jest ona mniej więcej taka: punktem wyjścia psychologii powinno być to, co pierwotnie i konkretnie *dane*, a nie wypreparowane zgodnie z pewną teorią (rzekomo) elementarne składniki doświadczenia. Trzeba wyraźnie odróżnić to, co konkretne, od tego, co elementarne. W oryginale fragment, w którym James o tym pisze, brzmi w sposób bardziej „soczysty” niż w przytoczonym tłumaczeniu: „[...] naprawdę, mamy żywsze rozumienie umysłu, skupiając uwagę tak długo, jak jest to możliwe, na całych naszych stanach świadomości, takich jak są nam one konkretnie dane, aniżeli na badaniu *post mortem* ich elementów składowych”⁷. To, co konkretne, jest więc *aktualnym* i *niepodzielonym* jeszcze stanem świadomości. Całość tę da się rozłożyć na elementarne składniki jedynie „pośmiertnie”, a więc gdy nie jest ona już aktualna, i dopiero wtedy może nam przyjść do głowy, że owe składniki są jej konstytutywnym elementem. Czym innym jest jednak owa całość w stanie aktualności niż *post mortem*, czyli wówczas gdy już przeminęła. Analogiczna różnica zachodzi między żywym organizmem a zwłokami. Pierwszy stanowi integralną całość, a drugi jest już zbiorem atomowych elementów składowych.

Warto podkreślić, że mortualistyczno-witalistyczna metaforyka pojawia się dość często w tekstach Jamesa. Opozycja życie–śmierć odnosi się u niego z jednej strony do relacji przeszłość–aktualność–przyszłość, a z drugiej do relacji organiczna całość–abstrakcyjne (wyzolowane) części. Żywe jest tylko to, co aktualne, czyli teraźniejsze i wychylone w przyszłość oraz organiczne. Aktualność nie jest przy tym pojęta punktowo (jako teraźniejsza chwila oddzielająca przeszłość od przyszłości), ale procesualnie, a proces jako posiadający naturę ciągłą. Temu ontologicznemu rozróżnieniu towarzyszy inne, epistemologiczne: doświadczenia i rozumu. To, co w pełni realne, żywe, a więc aktualne

7 „[...] we really gain a more living understanding of the mind by keeping our attention as long as possible upon our entire conscious states as they are concretely given to us, than by the *post-mortem* study of their comminuted ‘elements’” (PBC, s. 2).

Rozdział II

i organiczne można ująć jedynie w doświadczeniu. Rozum wraz z pojęciami przychodzi dopiero po nim:

Mówiąc ściśle – pisze James – pojęcia są niczym sekcja zwłok, umożliwiając jedynie zrozumienie *post factum*; gdy zaś korzystamy z nich, chcąc określić przyszłość naszego świata, powinniśmy być świadomi tego, że mogą one dać czysto abstrakcyjny szkic czy też przybliżony zarys, i że aby wypełnić go treścią, musimy odwoływać się do postrzeżeń⁸.

James proponuje więc antyatomistyczną (organiczną) i aktualistyczną koncepcję stanów umysłu oraz – konsekwentnie – syntetyczny sposób wykładu. Używając innego języka, można powiedzieć, że jest on holistą w kwestii rozumienia naszych stanów umysłowych. Holizm ten przejawia się co najmniej (w aspekcie synchronicznym) w uznaniu strukturalnego i epistemicznego pierwszeństwa całego spłotu współzależnych stanów mentalnych przed ich wyizolowanymi elementami składowymi oraz (w aspekcie diachronicznym) pierwszeństwa ciągłego i płynnego charakteru następujących po sobie stanów psychicznych przed składnikami, na jakie można je rozbić.

James nie oponuje przeciwko wyodrębnianiu składników życia mentalnego i badaniu ich wzajemnego powiązania. Sprzeciwia się jedynie tezie, że składniki te, połączone zewnętrznymi relacjami (a więc czysto mechanicznie), zdolne są wyjaśnić całość naszego życia umysłowego. Użycie w tym kontekście terminu „holizm” musi być jednak ograniczone przymiotnikiem „umiarkowany” lub wyrażeniem „w obrębie psychicznego życia jednostek”. James zdecydowanie bowiem podkreśla, że nie ma życia umysłowego poza jednostkowymi osobami. Przeciwstawia się w ten sposób skrajnemu holizmowi i monizmowi Hegla i neoheglistów.

Mamy tu więc klarowną myśl systematyzującą zarówno w obrębie psychologii, jak i filozofii. Przejawia się ona na poziomie przedmiotowym jako zespół tez o naturze stanów umysłowych i ich relacji do osób, a na poziomie metapredmiotowym jako pewna koncepcja relacji między naukami i filozofią oraz jako sposób organizacji przedstawianych treści. W każdym z tych przypadków pierwszeństwo nad

⁸ Z *wybranych problemów filozofii*, s. 52.

tym, co elementarne, będzie miało to, co według Jamesa jest konkretne, czyli dane w naszym doświadczeniu. W późniejszych pismach, zwłaszcza w *Pragmatyzmie*, James podkreśla zależność treści naszego doświadczenia w zakresie najbardziej podstawowych kategorii od zdrowego rozsądku, nauk i dominujących teorii filozoficznych, twierdząc jednocześnie – wbrew scjentyzom, obrońcom zdrowego rozsądku i filozoficznym reformatorom naszego systemu pojęciowego – że nie jest pewne, który obraz świata jest prawdziwy i czy pytanie o charakter całkowicie niezależnego od nas świata ma w ogóle sens⁹. Nawet jednak w tym późniejszym ujęciu całościowo rozumiane (w sensie synchronicznym i diachronicznym) indywidualne doświadczenie ma pierwszeństwo względem tak czy inaczej wyodrębnionych jego składników.

Uczeni z natury rzeczy koncentrują się w badanym przedmiocie na pewnych aspektach bądź fragmentach i pomijają inne. Jeżeli więc w naszym doświadczeniu całość i ciągłość oraz wzajemne powiązanie i splot różnych stanów umysłowych jest czymś podstawowym i pierwotnym, a części i to, co dyskretnie, stanowi jedynie abstrakcję (podobnie jak przekrój strumienia i barwne plamy na obrazach impresjonistów są „oderwane” od nadającej im sens całości), to pojawia się trudność z uwzględnieniem tego w badaniach naukowych. Ktoś, kto stara się ować całość zawsze mieć na oku – a w przypadku Jamesa jest to zawsze całość w obrębie indywidualnego życia umysłowego – będzie zmuszony albo do modyfikacji dotychczasowej idei nauki, jako dziedziny zmierzającej do wyodrębnienia składników elementarnych, albo do jej akceptacji, powiązanej jednak z ciągłym wykraczaniem w stronę metafizyki. Zapewne stąd właśnie biorą się twierdzenia, że James nieustannie miesza filozofię z nauką, że podejmuje kwestie znajdujące się na granicy między różnymi dyscyplinami, że nie ceni sobie technicznego języka nauki i metodologicznej sterylności uprawianej przez siebie psychologii. Według proponowanej tu interpretacji takiej właśnie postawy należy oczekiwać od kogoś, kto kieruje się myślą, że wyodrębnianie elemen-

⁹ Por. wykład piąty w *Pragmatyzmie* zatytułowany „Pragmatyzm i zdrowy rozsądek” (s. 73–85).

Rozdział II

tarnych składników naszego życia mentalnego musi zawsze mieć na uwadze ich związek z całościowymi stanami świadomości. Nie jest to wcale oznaką jego niesystematyczności, ale wprost przeciwnie – konsekwentną realizacją wstępną myśli systematyzującej.

Antyesencjalizm

W psychologii James odróżnia opis od wyjaśniania¹⁰. Aby cokolwiek wyjaśnić, trzeba mieć jakąś koncepcję tego, na czym polega „wyjaśnienie”, np. taką, że jest to wskazanie przyczynowej korelacji między stanami mentalnymi i stanami mózgu, ale trzeba również mieć jasność w kwestii tego, co ma być wyjaśniane. Do tego zaś konieczny jest detaliczny opis przedmiotu badania – w tym przypadku naszego życia umysłowego. Opis ten dostarcza konceptualnych narzędzi, niezbędnych do owocnego uprawiania psychologii jako nauki eksplanacyjnej. Jednak „[k]lasyfikacja i opis stanowią najniższy etap nauki. Odsuwają się one na plan dalszy w momencie, gdy formułujemy pytania o przyczyny i pozostają znaczące tylko na tyle, na ile ułatwiają nam udzielenie na te pytania odpowiedzi”¹¹. Inaczej mówiąc, psychologia ma być przede wszystkim nauką eksplanacyjną. James podkreśla jednak, że w jego *The Principles of Psychology* czytelnik znajdzie głównie całą masę „deskryptywnych detali”, i rzeczywiście, wiele uwagi poświęca on opisowi różnych zjawisk i procesów mentalnych. Zwykle rozbudowywanie deskryptywnego wymiaru psychologii oznaczało zbliżenie tej dyscypliny do filozofii lub szerzej: akcentowanie jej humanistycznego wymiaru, ponieważ w dokładnym opisie różnych zjawisk umysłowych ujawniają się aspekty trudne do wyjaśnienia w koncepcji psychologii jako nauki przyrodniczej. Tak też jest w przypadku Jamesa, ale – jak zobaczymy – będzie on starał się w interesujący sposób pogodzić opozycyjne

¹⁰ W książce *Psychologia. Kurs skrócony* James pisze: „Psychologię najlepiej jest zdefiniować słowami profesora Ladda jako *opis i wyjaśnianie stanów świadomości jako takich*” (s. 35).

¹¹ PKS, s. 351.

aspiracje psychologii: do bycia nauką i do objęcia swoimi badaniami nieokrojonego, pełnego życia umysłowego.

Opis zjawisk psychicznych nie jest neutralny względem naszych zdroworozsądkowych mniemań czy wcześniej akceptowanych teorii psychologicznych, które dotąd funkcjonowały zwykle w obrębie filozofii. Pojawiały się różne pomysły na to, aby zneutralizować ich wpływ. Najbardziej radykalną koncepcję przedstawił Edmund Husserl w swojej fenomenologii, twierdząc, że jest możliwe całkowicie bezzałożeniowe „spojrzenie” na badane zjawisko oraz neutralny opis, dlatego że – zgodnie z jego koncepcją – język jest jedynie instrumentem naszego doświadczenia i jego ontologiczne obciążenie da się wyeliminować, np. przez zbudowanie nowej, choć wyrastającej z języka potocznego, terminologii. Husserl, jak wiadomo, wykorzystał pewne pojęcia zaproponowane przez autora *The Principles of Psychology* (zwłaszcza pojęcie strumienia świadomości) i w tym sensie istnieje zależność o charakterze genetycznym fenomenologii od Jamesowskiej psychologii. Jednak, wbrew tym wszystkim, którzy starają się interpretować psychologię amerykańskiego myśliciela jako protofenomenologię¹², jestem przekonany, że nie zaakceptowałby on kilku koncepcji istotnych dla tego nurtu. Przede wszystkim nie zgodziłby się na to, że nasze doświadczenie może być całkowicie bezzałożeniowe, a jego rezultaty nieobalane.

Dla Jamesa, podobnie jak dla Kanta, doświadczenie całkowicie bezpojęciowe byłoby chaosem wrażeń. Świat w takim doświadczeniu to – według jego słynnego określenia „*blooming, buzzing confusion*”, czyli „barwna, brzęcząca gmatwanina”¹³. Zbliżenie się do takiego stanu jest niemożliwe – poza stadiami wczesnego dzieciństwa – i od strony teoretycznej wcale niepotrzebne. Odwołanie się do niego jako stanu pierwotnego pozwala jednak zadać pytanie o przyczyny późniejszego wyodrębniania przez podmiot różnych aspektów i fragmentów tej nieuporządkowanej rzeczywistości. Postulowanie świata jako „barwnej, brzęczącej

¹² Najważniejszym z nich jest B. Wilshire (por. tenże, *William James and Phenomenology*, 1968) oraz H. Linschoten (por. tenże, *On the Way Toward a Phenomenological Psychology. The Philosophy of William James*, 1968).

¹³ PBC, s. 21. Polski tłumacz oddaje to jako „kolorowy, brzęczący chaos” (PKS, s. 51). Por. też PP I, s. 462.

gmatwaniny” współgra z tezą umiarkowanego holizmu: spleciona, ciągła całość jest punktem wyjścia, a wyjaśnienia domaga się świat podzielony na różne fragmenty i aspekty. Przeżycia określane jako doświadczenie są nam dane zawsze jako już wstępnie zinterpretowane przez pojęcia, które odziedziczyliśmy od społeczeństwa. Nie da się ich całkowicie wyeliminować, ale można je zastąpić innymi pojęciami, które wyeksponują być może dotąd przeoczone aspekty naszego życia umysłowego. Pomyślność w budowaniu takiej nowej siatki pojęciowej, która znakomicie wydobywa np. strumieniowy, holistyczny i egotyczny charakter naszej świadomości oraz konsekwentne przeciwstawianie się dominującą sposobom jej opisu (zwłaszcza atomistyczno-asocjacionistycznemu), stanowi wielki wkład Jamesa do psychologii. Nigdy nie uważał on jednak tego opisu za ostateczny i niepodważalny, choć z pewnością sądził, że jest pod wieloma względami lepszy niż opisy konkurencyjne.

James był przekonany, że nasze badania zaczynamy zawsze i nieuchronnie *in medias res*, a więc od stanu splotu tego, co bezpośrednio dane, z aktualnie dominującymi pojęciami, które porządkują nasze doświadczenie. Nie sposób dotrzeć ani do sytuacji bezpojęciowego ujęcia świata, ani nie ma też takich neutralnych pojęć, których zastosowanie gwarantowałyby bezzałożeniowość i apodyktyczność rezultatów poznawczych (osobną kwestią jest to, czy *poznawanie* stanowi zasadniczą postać naszego życia umysłowego). Celem nie jest więc dotarcie do rzekomo bezzałożeniowej sytuacji poznawczej, ale odsłonięcie nowych, niezauważonych dotąd aspektów strumienia świadomości, które mogą okazać się ważne dla zrozumienia nas samych. Fenomenologia kładzie największy nacisk na *punkt wyjścia*, a Jamesowska psychologia (i cały pragmatyzm) na *punkt dojścia*. Z epistemologicznego punktu widzenia fenomenologia jest pewną odmianą fundamentyzmu i aprioryzmu (dąży do poznania koniecznościowego, choć opartego na doświadczeniu), a psychologia Jamesa i pragmatyzm odmianą antyfundamentyzmu i hipotetyzmu (uzyskane wyniki zawsze mogą być obalone i zmodyfikowane). Poza tym Husserl był zdecydowanym antypsychologistą, a stanowisko Jamesa bliższe było psychologizmowi. Na skali między skrajnym aprioryzmem i skrajnym psychologizmem należałoby je umieścić gdzieś pośrodku.

Zestawienie z fenomenologią dobrze pokazuje, że celem opisowego wymiaru psychologii jest dla Jamesa zaproponowanie pojęć lepiej porządkujących nasze życie umysłowe niż te, które dotychczas były stosowane. „Lepiej porządkujących” nie oznacza jednak w tym przypadku „ostatecznych” i niemożliwych do zastąpienia. Można powiedzieć, że nie stanowi to zbyt wielkiej różnicy, bo – pomijając pewne techniczne kwestie – dotyczy właściwie oceny wartości uzyskanych rezultatów: fenomenolog będzie je uznawał za niepodważalne, a pragmatysta za hipotetyczne. Różnica ta jest jednak ważna. Zakładając bezzałożeniowość doświadczenia, ontologiczną transparentność opisującego je języka i apodyktyczność uzyskanych rezultatów, fenomenolog nie ma powodu, aby wracać do wcześniejszych opisów z intencją ich korekty. Do uchwycenia „istoty” takiego czy innego zjawiska będzie starał się dotrzeć jak najkrótszą drogą. Rozbudowywanie operacji uzmienniania badanego zjawiska, która ma poprzedzać uchwycenie istoty, jest potrzebne jedynie początkującemu fenomenologowi. Fenomenolog odpowiednio przygotowany potrzebuje jedynie kilku wyobrazeniowych przykładów, aby intelektualnie dotrzeć do jego istoty.

Odrzucając przekonanie o bezzałożeniowości doświadczenia i języka oraz o apodyktyczności rezultatów poznania, zyskuje się motywację do dokładniejszego opisu zróżnicowań w obrębie danego zjawiska. Dobrze to widać na przykładzie Jamesowskich badań nad doświadczeniami religijnymi zawartych w jego najbardziej poczytnej książce *The Varieties of Religious Experience*. James stara się uchwycić istotne składniki religijnych doświadczeń, ale zanim sformułuje jakiegokolwiek wnioski, przytacza taki ogrom materiału empirycznego – opisów doświadczeń religijnych – jakiego nie ma w żadnej analogicznej książce fenomenologicznej. Czytelnik ma wrażenie, jakby autor nie był do końca pewien formułowanych wniosków i ta niepewność zmusza go do przywoływania coraz to nowych relacji różnych osób z doznanych doświadczeń religijnych¹⁴. Ów ogrom nagromadzonego materiału em-

¹⁴ Być może w tym mnożeniu przykładów jest jakiś wpływ jego wyprawy z Agassizem do Brazylii. Uświadomiła ona Jamesowi, że zanim sformułuje się jakieś uogólnienia trzeba zgromadzić obszerny materiał empiryczny. Powoływał się na to doświadcze-

pirycznego zdaje się podważać przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek istoty doświadczeń religijnych. Wątpliwość ta, wyczuwalna w książce Jamesa, oddala go od fenomenologii, a zbliża do takich myślicieli, jak Ludwig Wittgenstein (z drugiego okresu swojej twórczości), który uznawał, że skoro nie ma obiektywnych istot zjawisk, celem opisu staje się sprawozdanie z wielości i złożoności zjawisk oraz dekonstrukcja esencjalizmu¹⁵. Jamesowskie opisy mają charakter nieunifikujący (pluralistyczny), tymczasowy (zakłada się, że podatne są na dalsze rewizje) i opierają się na metodzie kontrprzykładu (dla proponowanych deskryptywnych uogólnień wynajduje się przypadki je komplikujące).

Zbieżności i rozbieżności między Jamesowską psychologią a fenomenologią zależą w dużej mierze od tego, co uznaje się za istotne dla pierwszej i drugiej. Istnieje taki sposób rozumienia fenomenologii i Jamesowskiej psychologii, że tę drugą będzie można pojąć jako zaczątek pierwszej. W tym celu trzeba wyeksponować znaczenie poznania bezpośredniego i deskryptywnego wymiaru psychologii, który zarazem decyduje o jej konceptualnej innowacyjności i humanistycznym charakterze. Dla Husserla fenomenologia miała być pierwszą nauką, a więc taką, która poprzedza wszystkie inne nauki, ujawnia ich założenia i ogranicza roszczenia do ekstrapolacji ich wyników po linii

nie w *Varieties*, aby usprawiedliwić mnogość przytaczanych opisów doświadczeń religijnych: „Znajomość przykładów konkretnych jest konieczna, gdyż – jak mawiał prof. Agassiz – wzrok nasz tylko tak daleko sięga w uogólnienia, jak daleko pozwala nam znajomość szczegółów” (DR, s. 171).

- 15 Wittgenstein, który miał opinię myśliciela niewiele czytającego i konsekwentnie odwołującego się do opinii zaledwie garstki filozofów i logików, studiował wielokrotnie Jamesowskie *The Principles of Psychology*. O wpływie tego dzieła na Wittgensteina zob. książkę Russella B. Goodmana, *Wittgenstein and William James*. Pisze on tam m.in.: „Wittgenstein learned from James. One can trace his assimilation of James’s distinctions between two types of intentional action, one involving an act of will and the other not; between our normal experience of the words of our language and our experience of a mindlessly repeated word whose ‘soul has fled’; between a word that has an essential definition and one, like ‘religion’, which connotes ‘many characters which may alternately be equally important’ [...]. In James’s texts, Wittgenstein discovered an acute sense of the ‘variety’ of human experience – religious, secular, emotional, cognitive, receptive, active, extraordinary, ordinary – that was deeply congenial as he worked on what he called his ‘album’ of ‘remarks’ and ‘sketches’ of human life” (s. 3).

naturalizmu. Deskryptywny wymiar Jamesowskiej psychologii spełnia podobną funkcję. O ile jednak Husserl poprzestawał na abstrakcyjnym usytuowaniu fenomenologii jako pierwszej nauki względem innych nauk, o tyle James uprawiał swoją psychologię zarówno jako naukę opisową, jak i przyrodniczą. Poruszał się więc na obydwu polach i to sprawiało zapewne, że relacja między poziomem deskryptywnym (humanistycznym czy fenomenologicznym) a eksplanacyjnym (przyrodniczym, naturalistycznym) jawiła mu się jako znacznie bardziej skomplikowana niż Husserlowi i że bardziej doceniał drugi z nich¹⁶.

Antyscjentyzm

Zanim przejdę do omówienia sposobu rozumienia przez Jamesa owego eksplanacyjnego poziomu jego psychologii trzeba powiedzieć o jeszcze jednej rzeczy. Na poziomie deskrypcyjnym korzystamy zwykle z nieco

¹⁶ W recenzji książki George'a T. Ladda, zwolennika psychologii deskryptywnej i przeciwnika psychologii jako dyscypliny eksplanacyjnej (zwłaszcza jeśli wyjaśnienie miałyby mieć charakter naturalistyczny), James pisał: „He thinks that all attempts to assimilate psychology to the other natural sciences are ‘misleading’. To me this lack of craving for insight into causes is most strange. Here is a flagrant mystery, that of the union of mind with brain, and we are apparently told that we must seek no reasons for it in a deeper insight into either factor! – told, in other words, that a mere narrative of the life of the spiritual being with its ‘unique unity,’ developing according to its equally unique laws, is the uttermost ideal of research – for Prof. Ladd’s contention is hardly distinguishable from this. To me, on the other hand, it seems as if ‘methodologically’ the crudest cerebralistic theories, or the wildest theosophic ones about the seven principles of human nature, lead in a more healthy direction than this contented resignation (review of *Psychology: Descriptive and Explanatory*, by George T. Ladd, 1894, [w:] ECR, s. 485). W innym miejscu James dodaje: „In ‘Is Psychology a Science?’, Ladd responds that all sciences are primarily descriptive and adds: Only the student who is predetermined to claim that cerebral psychology is the sole scientific psychology, and that the sole efficient causes are conjectural brain-states, could possibly answer ‘No’ to this inquiry. But such a negative answer throws out of the category of psychological science almost the entire body of the work now being done in our psychological laboratories, all the collection of statistics and all the experimentation in child-psychology, all the study of ethnic psychological peculiarities, and of the actual life of the mind” (ECR, s. 630).

Rozdział II

udoskonalonego języka potocznego i wraz z nim przyjmujemy pewne założenia. Na etapie wyjaśnienia naukowego założenia te mogą zostać zakwestionowane, a język potoczny zamieniony na bardziej techniczny, ale obowiązek uzasadnienia tych zmian tkwi po stronie nauki, nie zaś zdrowego rozsądku. Z tego m.in. powodu James będzie zakładał, że świadomość ma charakter aktywny i że znane mu teorie (np. tzw. teoria automatu) nie dowodzą tezy o jej pełnej mechanicznej zależności od mózgu:

Prawdopodobieństwo i dowody pośrednie zdecydowanie zaprzeczają teorii, zgodnie z którą nasze działania mają *czysto* mechaniczne przyczyny. Z punktu widzenia psychologii opisowej (nawet gdybyśmy byli w zmuszeni przyjąć [...]), że warunkiem istnienia wszystkich naszych odczuć są procesy mózgowo i że w każdym wypadku można je ostatecznie sprowadzić do pobudzeń pochodzących ze świata zewnętrznego) nie mamy wyraźnych powodów, by wątpić, iż odczucia mogą reagować tak, by tłumić bądź powstrzymywać procesy, które je wywołują. Nie będę się wobec tego wahał posługiwać w tej książce językiem zdrowego rozsądku. Będę mówił tak, jakby świadomość wywierała czynny nacisk na ośrodki nerwowe zgodnie z własnymi celami, a nie była tylko bezsilnym i sparalizowanym obserwatorem gry życiowej¹⁷.

Uogólniając tę myśl, można powiedzieć, że to, co ustalone zostaje na poziomie opisu – dokonanego zwykle w języku potocznym – stanowić ma swoisty test dla teorii eksplanacyjnych. Jeżeli teoria nie zdaje tego testu, należy ją odrzucić, zmodyfikować, zastąpić inną teorią lub dokonać takiej interpretacji filozoficznej, która wyeliminuje niezgodności. Nie ma u Jamesa próby radykalnej eliminacji założeń pochodzących z nauki, zdrowego rozsądku lub filozofii, jaką znajdujemy u Husserla, ale jest z pewnością przeświadczenie, że założenia te ingerują w nasz opis i należy być ich świadomym, a niekiedy je neutralizować. Neutralizacja ta jest jednak bliższa duchowi Baconowskiej koncepcji eliminacji idoli niż Husserlowskiej *epoché*. Jest tu też wyraźne dowartościowanie poziomu poznania zdroworozsądkowego. Warto dodać, że rola zdrowego rozsądku jest bardzo ważna także w pragmatyzmie Peirce'a – czasem jego koncepcję określa się jako krytyczno-zdroworozsądkową

17 PKS, s. 70.

(*critical commonsensism*). Jest to widoczne choćby w odrzuceniu idei wątpienia powszechnego. Zdrowy rozsądek odgrywa też ważną rolę w naturalizmie Deweya.

W przytoczonym na początku tego rozdziału fragmencie z *Principles* James podkreśla, że jego psychologia ma charakter *pozytywistyczny* i że głównie w tym tkwi jej oryginalność. Ów pozytywistyczny motyw nie jest z pewnością związany z deskryptywnym wymiarem projektowanej przezeń psychologii (z nim wiązał się wątek antyscjentystyczny i humanistyczny). Dotyczy on poziomu wyjaśniania. Tutaj James akceptował po prostu stanowisko, zgodnie z którym *w obrębie psychologii traktowanej jako nauka przyrodnicza* za jedyną przyczynę wszelkich zjawisk mentalnych należy uznać stany mózgu. Inaczej mówiąc, w tym aspekcie zajmował stanowisko określane dzisiaj jako naturalizm. Był to jednak naturalizm szczególnego rodzaju, bo jedynie tymczasowy (metodologiczny). Nie był to w żadnym razie naturalizm metafizyczny.

Tej kwestii trzeba się przyjrzeć bliżej. Przytoczmy nieco dłuższy fragment z *Psychologii. Kurs skrócony*, w którym James pisze m.in. o badaniu relacji między stanami umysłu a stanami cielesnymi:

Powiedzieliśmy wyżej, że należy badać „uwarunkowania” stanów świadomości. *Bezpośrednim uwarunkowaniem stanu świadomości jest pewnego rodzaju czynność półkul mózgowych.* O prawdziwości tego stwierdzenia świadczy bardzo wiele faktów patologicznych, na których fizjologowie opierają bardzo często swoje rozumowanie, tak że dla kogoś mającego wykształcenie medyczne wydaje się ono prawdą niemalże aksjomatyczną. Trudno byłoby jednak przedstawić jakikolwiek krótki i ostateczny dowód na bezwarunkową zależność czynności psychicznych od zmian nerwowych. Nie można z kolei zaprzeczyć, że istnieje tu pewna ogólna i obserwowalna zależność. Weźmy pod uwagę choćby to, jak szybko świadomość może zostać zniesiona (o ile wiemy) przez uderzenie w głowę, nagły brak dopływu krwi, wyładowanie padaczkowe, dużą dawkę alkoholu, opium, eteru lub podtlenku azotu [...], by przekonać się do jakiego stopnia nasz duch pozostaje na łasce tego, co dzieje się w ciele [...]. Wszystkie tego typu fakty zgromadzone razem układają się nam w prostą i radykalną koncepcję, pokazując, że czynności psychiczne w sposób bezwyjątkowy i absolutny mogą być funkcją czynności mózgu, że zmieniają się wraz z ich zmianami i mają się do nich jak skutek do przyczyny.

Koncepcja ta stanowi „hipotezę roboczą” leżącą u podłoża całej „psychologii fizjologicznej” ostatnich lat, będzie też hipotezą roboczą w tej książce.

Rozdział II

W takiej absolutnej postaci stanowi ona być może nadmierne uogólnienie i stwierdza coś, co w rzeczywistości tylko częściowo jest prawdą. Jednakże jedyny sposób przekonania się, że jest ona niezadowalająca, polega na zastosowaniu jej konsekwentnie do każdego przypadku, jaki może się pojawić. Zastosowanie w praktyce hipotezy przyjętej „na wiarę” stanowi realny, a często jedyny sposób dowiedzenia jej niewystarczalności. Zakładam zatem bez skrpułów na samym początku, że zupełna korelacja między stanami mózgu a stanami umysłu jest prawem natury [...]. Niektórym czytelnikom założenie takie wyda się nieuzasadnionym materializmem *a priori*. W pewnym sensie jest to niewątpliwie materializm – poddaje to, co wyższe, temu, co niższe. Jednak mimo iż twierdzimy, że *pojawianie się* myśli jest następstwem działania praw mechaniki – jako że według innej „hipotezy roboczej”, a mianowicie fizjologicznej, prawa, którym podlega czynność mózgu, opierają się na prawach mechaniki – bynajmniej nie wyjaśniamy *natury* myśli przez tę zależność i w takim właśnie sensie nasze twierdzenie nie jest materialistyczne. Autorzy, którzy bez żadnych zastrzeżeń utrzymują, że zależność naszych myśli od mózgu jest faktem, często najgłośniej mówią, że fakt ten jest niewytłumaczalny i że prywatnej treści świadomości nigdy nie da się wyjaśnić racjonalnie żadną przyczyną materialną. Sprawdzaniem hipotezy mówiącej o tej zależności będzie zajmować się z należytą drobiazgowością bez wątpienia kilka pokoleń psychologów. Książki zakładające jej prawdziwość będą się opierać w pewnej mierze na przypuszczeniach. Badacz powinien jednak pamiętać, że nauki stale muszą podejmować takie ryzyko i że zazwyczaj podążają one naprzód zygzakiem, od jednego twierdzenia o charakterze absolutnym do drugiego, które koryguje poprzednie, samo odchylając się zbyt daleko w przeciwną stronę. Obecnie psychologia żegluje w kierunku materialistycznym i na ten kurs, w interesie ostatecznego powodzenia, powinni pozwolić jej nawet ci, którzy są pewni, że nigdy nie zawinie do portu, nie obróciwszy raz jeszcze kołem sterowym. Jedno jest najzupełniej pewne – gdy twierdzenia psychologii wejdą w skład całej filozofii, okaże się, że ich znaczenie bardzo odbiega od tego, jakie nadajemy im wtedy, gdy badamy je z punktu widzenia abstrakcyjnej i okrojonej „nauki przyrodniczej”, jakkolwiek praktyczne i konieczne było ich studiowanie z takiego tymczasowego punktu widzenia¹⁸.

Myśl jest tu wyrażona klarownie, ale dwie rzeczy zasługują na podkreślenie i skomentowanie. Po pierwsze, James ma wyostrzoną świadomość różnic między zagadnieniami filozoficznymi i psychologicznymi (czy szerzej: naukowymi). Po drugie, jego zdaniem, pełnego obrazu tego, jak

¹⁸ PKS, s. 39–42.

się rzeczy mają, należy spodziewać się od *przyszłej* nauki lub filozofii, a nie od nauki aktualnej.

O świadomości różnic między pytaniami filozoficznymi i naukowymi świadczy jego uwaga, że czym innym jest wyjaśnienie *pojawiania się* pewnych stanów psychicznych, a czym innym – wyjaśnienie ich *natury*. Pierwsze jest z dużym prawdopodobieństwem możliwe w schemacie naturalistycznym (materialistycznym): wszystko wskazuje na to, że pojawienie się takiego czy innego stanu naszego umysłu jest przyczynowo zależne od odpowiednich stanów mózgu w tym sensie, że nie pojawi się dany stan umysłu, jeśli mózg nie będzie znajdował się w określonym stanie. Oczywiście, odrębną kwestią jest to, jak należy rozumieć owe stany mózgu. Tu James przewidywał – trafnie, jak się okazało – że następne pokolenia uczonych będą na różne sposoby doskonalili i uszczegółowiali tę hipotezę. Jak możemy się domyślać z tego, co zostało powiedziane wcześniej, „duch” jego psychologii skłaniałby go raczej w stronę tezy antyatomistycznej, która w tym wypadku mogłaby wyrażać się przynajmniej na dwa sposoby: 1) nie ma prostej przyczynowej zależności osobnych, wyizolowanych, atomowych stanów umysłu od stanów oddzielnych części mózgu, ale raczej zależność całości stanów umysłu od całościowych stanów mózgu; 2) jeżeli istnieje zależność poszczególnych stanów umysłu i aktywności pewnych obszarów mózgu, to nie jest ona w pełni zrozumiała bez uwzględnienia wzajemnej relacji całościowo wziętych stanów umysłu i stanu całego mózgu. Nie wiadomo, która z tych tez byłaby bliższa Jamesowi, ale obie skłaniałyby go z pewnością do ostrożności w interpretacji wyników badań wskazujących na przyczynową zależność izolowanych stanów umysłu i stanów mózgu nawet w odniesieniu do *pojawiania się* owych stanów umysłu. Jednak, gdyby stwierdzono przyczynową zależność *pojawiania się* wszystkich naszych stanów umysłu od stanów mózgu, nie byłoby to dla Jamesa powodem do ogłoszenia ostatecznego sukcesu programu naturalistycznego, ponieważ ciągle pozostałby nietknięty problem *natury* tych stanów.

Co to dokładnie oznacza? W przytoczonym fragmencie James pisze, że za pomocą przyczyn materialnych nie da się wytłumaczyć *faktu* zachodzenia korelacji między stanami umysłu i stanami mózgu oraz

„prywatnej treści świadomości”. Zaczniemy od drugiej kwestii, bo jej objaśnienie pozwoli zrozumieć pierwszą. Polski tłumacz oddaje wyrażenie „the intimate essence of consciousness”, jako „prywatna treść świadomości”, ale należałoby je raczej przełożyć jako „prywatna *istota* świadomości”, bo nie o „treść” tutaj chodzi, a już z pewnością nie o tego rodzaju treść, z jaką mamy do czynienia w przypadku spostrzeżenia, przypomnienia itp. James ma na myśli tę cechę świadomości, dzięki której jest ona zawsze spersonalizowana. Słynna zasada intencjonalności w najogólniejszym sformułowaniu głosi, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, czyli że jest odniesiona do jakiegoś przedmiotu i nigdy nie jest całkowicie „pusta”. Ale świadomość jest także zawsze świadomością „czyjaś”. Oznacza to, że nie istnieje świadomość „w ogóle”, a jedynie świadomość pewnego konkretnego podmiotu. Husserl nazwie to później trafnie (być może korzystając z intuicji Jamesa, którego prace znał), egotycznym charakterem świadomości. Ów egotyczny charakter nie jest jakąś „treścią” w zwykłym sensie tego słowa, ale jedną z istotnych własności świadomości, decydującą o jej „strukturze”, o tym mianowicie, że znajduje się w niej pewne centrum i „miejsca” bardziej lub mniej od niego oddalone, z których każde jednak odnosi się istotowo do owego centrum. Tę cechę świadomości James uważa za jedną z czterech podstawowych jej własności (będzie o tym mowa w następnym rozdziale), natomiast z faktu, że wymienia ją jako pierwszą, można wnosić, że jest ona szczególnie ważna. W *Psychologii. Kurs skrócony* tak ją opisuje:

W tej sali – sali wykładowej – obecnych jest wiele myśli, Państwa i moich, z których część to myśli wzajemnie spójne, a część – nie [...]. Moje myśli powiązane są z *moimi* innymi myślami, a Państwa myśli – z Państwa innymi myślami. Nie mamy sposobu, by stwierdzić, czy gdzieś w tej sali znajduje się jakakolwiek myśl, niebędąca myślą czyjąś, ponieważ w żaden sposób nie możemy jej doświadczyć. Jedyne stany świadomości, z którymi mamy do czynienia, należą do świadomości osobowej, umysłu, jaźni, konkretnych poszczególnych „ja” i „ty”.

Każdy z tych umysłów zachowuje swoje własne myśli dla siebie. Nie ma między nimi oddawania ani wymiany. Żadna myśl nie bywa nawet bezpośrednio *widziana* przez myśl w innej świadomości osobowej niż jej własna. Absolutna izolacja, nieodwołalny pluralizm są tu prawem. Wydaje się, jakby elementarnym faktem psychicznym nie była *jakaś myśl*, ani *ta myśl* czy *tam-*

ta myśl, lecz moja myśl, każda myśl, która jest czyjaś. Ani jednoczesność, ani bliskość w przestrzeni, ani też podobieństwo jakości i treści nie są w stanie połączyć ze sobą myśli, które rozdziela ta bariera przynależności do różnych psychik osobowych. Rozdział między takimi myślami jest najbardziej bezwzględny rozdziałem w naturze [...]. Uniwersalnym faktem świadomości nie jest to, że „istnieją uczucia i myśli”, lecz „myślę” i „czuję”¹⁹.

Zdaniem Jamesa nie widać, jak tę – należącą do *natury* świadomości – cechę (że „każdy »stan« jest częścią świadomości osobowej”), można by wytłumaczyć w sposób naturalistyczny. Innymi słowy, nawet gdyby udało się wykazać przyczynową korelację poszczególnych stanów umysłu z odpowiednimi stanami mózgu, ciągle niewyjaśniony pozostanie ów „personalistyczny” charakter świadomości²⁰. Ta intuicja będzie kierowała Jamesa w stronę filozofii (skoro wymyka się ona psychologii, zakładającej ścisłą przyczynową zależność stanów umysłu od stanów mózgu), a w niej – w stronę personalistycznego pluralizmu i metafizycznego antynaturalizmu.

Trzeba jednak podkreślić, że samo pojawienie się owej antynaturalistycznej intuicji zostało wygenerowane dzięki rozbudowaniu przez Jamesa deskryptywnej części jego psychologii. Dopiero bowiem gdy dokona się detalicznego opisu różnych aspektów naszego życia umysłowego, widoczne staje się to, że teza *metafizycznego* naturalizmu o pełnej

¹⁹ PKS, s. 93–94.

²⁰ Sprawa jest oczywiście dyskusyjna, ale James ma z pewnością rację, że z punktu widzenia programu naturalistycznego *to* właśnie stanowi jedno z największych wyzwań. Z dzisiejszego punktu widzenia dobrym testem byłoby stworzenie sztucznej inteligencji, w której odtworzono by tę własność. Wydaje się jednak, że komputery, jakimi obecnie dysponujemy i jakie w przewidywalnym czasie powstaną, *tej własności* nie są w stanie odtworzyć. Postęp technologiczny każe nam być dzisiaj ostrożniejszymi w stwierdzaniu fiaska programu naturalistycznego, jednak ogłaszanie z fanfarami sukcesu tego programu przez takich autorów jak D. Dennett czy R. Dawkins jest wręcz zabawne. „Wyjaśnienie” pierwszoosobowego charakteru świadomości, jaką ci autorzy oferują, polega na skonstruowaniu „ewolucyjnej opowieści” o tym, jak w organizmie pod wpływem warunków zewnętrznych ona się pojawia. Jeśli konstruowanie tego rodzaju „opowieści” uznać za wyjaśnienie, to rzeczywiście wszystko da się w programie naturalistycznym wyjaśnić. Ceną jest jednak obniżenie standardów wyjaśniania, które prowadzi do równie groźnej ideologizacji nauki, jak wówczas gdy wpisuje się w nią pewne tezy teologiczne.

przyczynowej zależności umysłu od stanów mózgu jest przyjęta „na wiarę” i nie ma lepszych podstaw niż tezy względem niej opozycyjne. W tym znaczeniu szczegółowe opisy skomplikowanej mapy naszego życia umysłowego stanowiły zaporę przed pokusą pospiesznej naturalizacji świadomości. I *vice versa* – program metafizycznego naturalizmu opiera się często na uproszczonym opisie tego, co ma być dalej przedmiotem wyjaśnienia²¹.

W przytoczonym fragmencie James twierdzi, że nie tylko charakter świadomości opiera się wyjaśnieniom naturalistycznym, ale także sam *fakt zachodzenia korelacji* między stanami mentalnymi i stanami mózgu. Nie jest on tajemniczy wyłącznie przy założeniu, że mózgi i umysł należą do tej samej kategorii ontycznej. Jednak, nawet jeżeli po dokładnym badaniu tak by się ostatecznie okazało, to w punkcie wyjścia trzeba założyć, że mamy do czynienia z dwoma różnymi sferami: fizyczne stany mózgu przedstawiają się jako radykalnie różne od moich egotycznie zorientowanych stanów świadomości. Można więc powiedzieć, że James zakłada w punkcie wyjścia tymczasowy dualizm, bo tak właśnie – w sposób dualistyczny – jawi się nam relacja między świadomością a światem fizycznym. Oczywiście, dualizm nie musi być – i w przypadku Jamesa nie jest – jego ostatnim słowem; stanowi jedynie deskryptywny punkt wyjścia²². I właśnie z punktu widzenia

21 Zwykle krytycy wyjaśnień dostarczanych przez naturalistów wskazują na owe niedokładności opisu, zmuszając ich do korekty pierwotnego programu. Wrażenie przewagi i dominacji naturalizmu we współczesnej filozofii umysłu bierze się w dużej mierze stąd, że – mówiąc językiem sportowym – naturaliści są stroną „atakującą” i w razie wskazania trudności projektują nowe pomysły eksperymenty i teorie, a antynaturaliści znajdują się w defensywie i ograniczają się najczęściej do wskazywania „niedozwolonych ruchów” strony przeciwnej. Oceniając sytuację w szerszej perspektywie historyczno-filozoficznej, należy jednak zachować ostrożność w przewidywaniu wyniku tego „mecz”. Deklaracje zwycięstwa strony aktualnie dominującej są podobne do reklamowych pomruków bokserów przed meczem czy nienaturalnego entuzjazmu kibiców, którzy głośnym dopingiem starają się zdeprymować przeciwników.

22 Taką interpretację potwierdza jeden z najlepszych znawców myśli Jamesa – John McDermott, który we wprowadzeniu do harwardzkiego wydania ERE pisze, że dla Jamesa „[t]he dualism of thought and thing is what we *do to experience*, not what we find as ultimate conditions of experience” (ERE, s. xxxiii). Warto dodać, że taka relacja zachodzi nie tylko w przypadku dualizmu umysłu i ciała, ale także

tego początkowego dualizmu, stwierdzana korelacja między stanami fizycznymi mózgu a stanami umysłu jest czymś tajemniczym i domagającym się wyjaśnienia, a dostępne hipotezy mają charakter metafizyczny – jak powiedziałby James. Nauka, a przynajmniej nauka aktualna, nie jest w stanie podjąć tego zagadnienia bez dogmatycznego przesądzenia rezultatu na korzyść założonego w niej naturalizmu.

Jest jeszcze inne ważne zagadnienie, które wymyka się aktualnej nauce, a mianowicie kwestia *oceny wartości* różnych naszych stanów mentalnych czy duchowych. Naturaliści lub uczeni nieświadomi ograniczeń uprawianych przez siebie nauk popełniają często błąd, który nazywa się dzisiaj błędem genetycznym, a który James określał jako materializm lekarski. Polega on na tym, że o niskiej wartości pewnych naszych doświadczeń wnosi się wyłącznie na podstawie ich genezy, a dokładnie przyczyn naturalnych²³. James pisze o tym w *The Varieties of Religious Experience*, w rozdziale „Religia i fizjologia”, w którym stara się przedstawić swoją koncepcję psychologii religii.

Materializm lekarski szybko załatwia się ze św. Pawłem, nazywając jego wizję w drodze do Damazku zaburzeniem kory mózgowej w płacie potylicowym, ponieważ cierpiał on na padaczkę. Wyszysza św. Teresę jako histeryczkę, a św. Franciszka z Asyżu jako dziedzicznie obciążonego degenerata. Mękę Jerzego Foxa z powodu współczesnej mu ohydy moralnej [...] traktuje jako objawy zaburzeń jelita grubego. Carlyle'a serdeczne westchnienia nad nędzą uważa za niezbyt żołądkowo-dwunastnicowy [...].

Spójrzmy na tę sprawę w sposób możliwie najszerszy. Psychologia współczesna, stwierdziwszy istnienie pewnych związków psychofizycznych, przejmuje jako hipotezę dogodną, że zależność stanów świadomości od warunków cielesnych rozciągać się musi na wszystkie stany i całkowicie je obejmować. Jeśli przyjmiemy to twierdzenie, to uznać musimy materializm lekarski za usprawiedliwiony w zarysach ogólnych, choćby nawet odrzucić go przyszło w szczegółach: św. Paweł rzeczywiście miał raz napad padaczkowy [...]; Jerzy

„obszerniejszego” dualizmu świata, jakim prezentuje się on na poziomie zdrowego rozsądku, i świata, który przedstawia nauka.

- 23 James rozumie ten błąd nawet szerzej, jako ocenę wartości stanów duchowych na podstawie przyczyn sprawczych (a te mogą być rozumiane także jako nadnaturalne, np. jako działania Boga). Sam sądzi, że w ocenie wartości naszych stanów umysłowych i duchowych należy wziąć pod uwagę ich rolę dla *przyszłych* działań człowieka, a nie ich związek z *przeszłymi* przyczynami.

Rozdział II

Fox był dziedzicznie zwyrodniały. Carlyle uległ samozatruciu przez jakiś narząd [...].

Teraz jednak pytam was, w jaki sposób takie egzystencjalne stwierdzenie faktów umysłowego życia ludzkiego może decydować o ich znaczeniu duchowym. Zgodnie ze wspomnianym przed chwilą ogólnym poglądem psychologicznym nie ma ani jednego stanu duchowego, wyższego lub niższego, zdrowego lub chorobliwego, który nie byłby uwarunkowany przez jakąś sprawę ustrojową. Teorie naukowe są tak samo uwarunkowane ustrojowo jak wzruszenia religijne; i jeśli tylko moglibyśmy dostatecznie poznać fakty, niewątpliwie przekonalibyśmy się, że wątroba w równym stopniu wpływa na orzeczenia najbardziej zatwardziałego ateisty, jak na zaniepokojonego o swą duszę metodystę. Gdy ta wątroba przemieni przepływającą przez nią krew w jednym kierunku, otrzymujemy metodystę, gdy w drugim – ateistę. Dzięki takim przyczynom nachodzą nas zachwyty lub oschłość ducha, pożądania i wzruszenia serdeczne, wiary i zwątpienia. Wszystkie one mają swe ustrojowe uwarunkowania – bez względu na to, czy treść ich jest religijna czy niereligijna²⁴.

Inaczej mówiąc, przy założeniu bezwyjątkowej przyczynowej zależności stanów mentalnych od stanów cielesnych, nie tylko doświadczenia i idee religijne są uwarunkowane fizjologicznie, ale także wszelkie inne, w tym np. idee naukowe. Stwierdzenie takiego uwarunkowania nie jest więc żadnym uzasadnieniem ich bezwartościowości. Ocena taka powzięta jest – choć nie wszyscy zdają sobie z tego sprawę – na zupełnie innej podstawie.

Zwolennik materializmu lekarskiego mógłby jednak powiedzieć, że chodzi mu o zależność *nienormalnych* stanów mentalnych od stanów fizycznych. Wówczas jednak powstaje pytanie o to, na jakiej podstawie uznaje się pewne stany za normalne, a inne za nienormalne, skoro i jedno, i drugie są z założenia uwarunkowane fizycznie:

Bądźmy szczerzy i jasno patrzmy na siebie samych i na fakty. Czy przyznanie wyższości pewnym stanom duchowym wynika kiedykolwiek z tego, co wiemy o ich poprzednikach ustrojowych? Bynajmniej! Wynika z dwóch całkowicie różnych źródeł: albo z tego, że bezpośrednio upodobaliśmy je sobie, lub z tego, że spodziewamy się od nich czegoś dobrego dla życia naszego. Gdy pogardliwie wyrażamy się o „wyobraźni gorączkowej”, to oczywiście nie dlatego,

²⁴ DR, s. 17–18.

żebyśmy podniesioną temperaturę uważali za powód naszego lekceważenia. Bo i któż może odpowiedzieć na pytanie – czy temperatura 39° do 40° nie jest właściwsza dla kiełkowania i wzrostu prawdy niż temperatura normalna, wahająca się około 36,5°?²⁵.

Tak więc twierdzenie, że pewien stan mentalny jest normalny, a inny patologiczny żadną miarą nie przesądza o wartości któregoś z nich. Ponadto, trzeba być ostrożnym w ogłaszaniu, co jest wartościowe w ogóle, nie tylko dla pewnych jednostek. Oczywiście, James zdaje sobie też sprawę z tego, że czym innym jest pytanie o to, co sobie upodobaliśmy lub co uznajemy za wartościowe, a czym innym pytanie o to, co *powinniśmy* chcieć i do czego *powinniśmy* dążyć. To drugie ma charakter filozoficzny i jest niezależne od pierwszego. Gdy później w kontekście filozoficznym będzie pisał o zależności wartości logicznej niektórych twierdzeń od naszych potrzeb, to nie można stąd wnosić, że miesza płaszczyznę filozoficzną z psychologiczną. Głosi on jedynie, że w pewnych warunkach *mamy prawo* uznać za prawdziwe to, co jest zgodne z naszymi potrzebami. A ten sposób artikulacji twierdzenia – które faktycznie jest odmianą psychologizmu – daje pewność, że dla niego jest to świadomie przyjęte stanowisko *filozoficzne*, a nie pochopne uogólnienie dyskursu psychologicznego. James jak rzadko kto jest świadom odmienności pytań: o genezę i o wartość, o to, co uznajemy za wartościowe, i o to, co za takie powinniśmy uważać. Podejmowanie tych kwestii w jego pracach nie ma nic wspólnego z *mieszaniem* ich. On po prostu uznaje, że np. pisząc o psychologicznych uwarunkowaniach doświadczeń religijnych, dobrze jest czytelnikom zwrócić uwagę, że jakakolwiek hipoteza w tej kwestii nie powinna mieć wpływu na ocenę wartości tych doświadczeń.

Po tych wyjaśnieniach można już uchwycić, na czym polega deklarowany przez Jamesa pozytywistyczny aspekt jego psychologii. Podobnie jak wielu innych psychologów w tamtym okresie stara się on wyodrębnić psychologię od filozofii i ukonstytuować tę pierwszą jako naukę²⁶.

²⁵ DR, s. 19.

²⁶ W artykule *A Plea for Psychology as a 'Natural Science'* James pisze: „Psychology, indeed, is to-day hardly more than what physics was before Galileo, what chemis-

Owo wyodrębnianie z filozofii nowych dyscyplin, mających ambicje do używania tytułu „nauka”, odbywało się niekiedy w ten sposób, że dotychczasowe pytania, zwłaszcza metafizyczne, uznawano za jałowe, a wraz z nimi za bezwartościową uznawano też filozofię, a w każdym razie dużą jej część. Na przykład August Comte w swoim pozytywistycznym programie zbudowania naukowego poglądu na świat nie postulował eliminacji wszystkich pytań i dyscyplin filozoficznych, ale ze szczególną wrogością odniósł się do metafizyki. Kwestionował także naukowy charakter psychologii introspekcyjnej, ponieważ jego zdaniem metoda introspekcji nie daje obiektywnie ważnych rezultatów. William James określa program swojej psychologii jako pozytywistyczny, ale psychologia, którą uprawia, ma przynajmniej częściowo charakter introspekcyjny²⁷, a o metafizyce wypowiada się on z wielkim uznaniem. Tę ostatnią krytykuje jedynie o tyle, o ile jest ona pomieszana z naukami przyrodniczymi i z psychologią. Widać więc, że jego model wyodrębnienia nauk z filozofii jest zupełnie inny niż Comte’owski. James ma szerszą koncepcję nauki, skoro mieści się w niej introspekcyjna psychologia, oraz szerszą koncepcję wartościowej wiedzy, skoro zalicza do niej także metafizykę.

try was before Lavoisier. It is a mass of phenomenal description, gossip, and myth, including, however, real material enough to justify one in the hope that with judgment and good-will on the part of those interested, its study may be so organized even now as to become worthy of the name of natural science at no very distant day. I hoped that my book would leave on my readers an impression somewhat like this of my own state of mind. I wished, by treating Psychology *like* a natural science, to help her to become one” (EP, s. 270). Nieco dalej dodaje: „We certainly need something more radical than the old division into ‘rational’ and ‘empirical’ psychology, both to be treated by the same writer between the covers of the same book. We need a fair and square and explicit *abandonment* of such questions as that of the soul, the transcendental ego, the fusion of ideas or particles of mind stuff, *etc.*, by the practical man; and a fair and square determination on the part of the philosophers to keep such questions out of psychology and treat them only in their widest possible connections, amongst the objects of an ultimate critical review of all the elements of the world” (s. 273).

²⁷ James przyjmuje część krytyk, jakie wobec introspekcji sformułował Comte, ale uważa, że odpowiednio udoskonalona może ona stanowić jedną z metod psychologii. Będzie o tym mowa w rozdziale III.

Wiemy już więc, że Jamesowi nie chodzi o pozytywizm rozumiany jako teza o całkowitej eliminacji teorii metafizycznych i zbudowanie światopoglądu opartego wyłącznie na naukach przyrodniczych, bo stara się on co najwyżej *przesunąć* owe teorie z psychologii do filozofii tak, aby zachować metodologiczną odrębność obydwu dyscyplin. Autonomia psychologii względem metafizyki jest postulowana dla dobra jednej i drugiej. Psychologia, konstytuująca się dopiero jako odrębna nauka, ma podejmować zagadnienia dotyczące „powierzchni” naszego życia umysłowego, czyli poziomu zjawiskowego, a metafizyka zagadnienia dotyczące wymiaru głębszego. Ów powierzchniowy wymiar nie jest jednak mniej ważny, jak może sugerować użyty termin. Wprost przeciwnie, jeśli trzeba by wybierać między psychologią naukową a metafizyczną, należałoby opowiedzieć się właśnie za tą pierwszą²⁸. Czym innym jest jednak wybór między tymi dwoma odmianami psychologii niż między psychologią (jako nauką) a autonomiczną względem niej metafizyką. Z metafizyczną psychologią należy walczyć, ale metafizykę trzeba szanować i dobrze jest, przynajmniej w pewnym zakresie, samodzielnie ją uprawiać. Metafizyka jako dyscyplina filozoficzna domaga się oczywiście reformy, ale nawet jeśli część dotychczasowych jej problemów porzucimy jako wynikającą z nieporozumień, centralne zagadnienia ciągle będą domagać się rozwiązania. Gdy bliżej przyjrzymy się wypowiedziom Jamesa (także tej wyżej przytoczonej), to zauważymy, że nie ma on nadziei na *całkowite* wyeliminowanie metafizyki z psychologii i z nauk, bo jej obecność przejawia się nie tylko w postaci osobnych i łatwo dających się wykryć teorii dotyczących

28 „We never ought to doubt that Humanity will continue to produce all the types of thinker which she needs. I myself do not doubt of the ‘final perseverance’ or success of the philosophers. Nevertheless, if the hard alternative were to arise of a choice between ‘theories’ and ‘facts’ in psychology, between a merely rational and a merely practical science of the mind, I do not see how any man could hesitate in his decision. The kind of psychology which could cure a case of melancholy, or charm a chronic insane delusion away, ought certainly to be preferred to the most seraphic insight into the nature of the soul. And that is the sort of psychology which the men who care little or nothing for ultimate rationality, the biologists, nerve-doctors, and psychical researchers, namely, are surely tending, whether we help them or not, to bring about” (EP, s. 276–277).

owego głębszego poziomu, ale również w formie nieujawnionych założeń, których nie sposób wyeliminować. Trzeba jedynie zdawać sobie z nich sprawę. Nieświadomość metafizycznego charakteru tych założeń w psychologii i jakiegokolwiek innej nauce może stymulować niepotrzebny i szkodliwy dogmatyzm w ocenie znaczenia uzyskanych wyników.

James jest więc świadom czegoś, co można określić jako pragmatyczne *a priori* w odniesieniu do nauk. Ich wyniki są prawdziwe, *jeżeli* prawdziwe są metafizyczne założenia tkwiące u podstaw odpowiedniej teorii naukowej. Nie ma sposobu, aby te założenia całkowicie wyeliminować, dlatego warto być ich świadomym. Jednocześnie, jak rzadko kto, zdaje sobie sprawę, że te same wyniki nauk mogą być inkorporowane do różnych metafizyk. Tak więc na przykład tezę o korelacji między stanami mózgu a stanami umysłu można przyjąć zarówno w metafizyce realistycznej, jak i idealistycznej oraz można ją powiązać zarówno z tezą materialistyczną (zgodnie z którą mózg wytwarza świadomość), jak i z tezą o istnieniu indywidualnej duszy (zgodnie z którą mózg i całe ciało jest narzędziem niezbędnym do transmisji świadomości)²⁹. Oczywiście

²⁹ „In strict science, we can only write down the bare fact of concomitance; and all talk about either production or transmission, as the mode of taking place, is pure superadded hypothesis, and metaphysical hypothesis at that, for we can frame no more notion of the details on the one alternative than on the other. Ask for any indication of the exact process either of transmission or of production, and Science confesses her imagination to be bankrupt. She has, so far, not the least glimmer of a conjecture or suggestion, – not even a bad verbal metaphor or pun to offer. *Ignoramus, ignorabimus*, is what most physiologists, in the words of one of their number, will say here. The production of such a thing as consciousness in the brain, they will reply with the late Berlin professor of physiology, is the absolute world-enigma, – something so paradoxical and abnormal as to be a stumbling block to Nature, and almost a self-contradiction. Into the mode of production of steam in a tea-kettle we have conjectural insight, for the terms that change are physically homogeneous one with another, and we can easily imagine the case to consist of nothing but alterations of molecular motion. But in the production of consciousness by the brain, the terms are heterogeneous natures altogether; and as far as our understanding goes, it is as great a miracle as if we said, Thought is ‘spontaneously generated,’ or ‘created out of nothing.’ The theory of production is therefore not a jot more simple or credible in itself than any other conceivable theory. It is only a little more popular” (*Human Immortality*, [w:] ERM, s. 88–89). Gdzie indziej

wiście powstaje pytanie, czy można ją „równie dobrze” zinterpretować w każdej z tych teorii metafizycznych. Na to jednak James odpowiedziałby, że wybór metafizyki nie może być motywowany wyłącznie jej zgodnością z wynikami nauk, ale także względami natury praktycznej, np. światopoglądowymi, estetycznymi lub moralnymi.

Przytoczmy jeszcze jeden fragment, aby to zobrazować, tym razem dotyczący relacji nauk do etyki. W zakończeniu *Psychologii. Kurs skrócony* zatytułowanym „Psychologia a filozofia” James pisze:

Niech psychologia przyzna szczerze, że dla swoich celów naukowych wolno jej głosić determinizm i nikt nie może jej za to ganić. Jeśli następnie okaże się, że to jej stanowisko ma tylko względny charakter i da się mu przeciwstawić stanowiska przeciwne, to można będzie dokonać poprawki. Obecnie pogląd przeciwny głosi etyka; a autor niniejszej książki, choćby miał być w tym odosobniony, bez wahania uznaje go za donioślejszy i przyjmuje, że nasza wolna wola jest „wolna”. Dla niego zatem deterministyczne założenie psychologii jest jedynie tymczasowe i ma charakter metodologiczny. Nie ma tu miejsca na przedstawienie stanowiska etyki; wspominam o tej sprzeczności jedynie po to, aby pokazać, że wszystkie specjalistyczne nauki, które dla naszej wygody zostały oddzielone od pozostałej Prawdy [...], muszą swoje założenia i otrzymane rezultaty poddawać rewizji w świetle potrzeb innych nauk. Ich forum dyskusyjne nazywamy metafizyką. Wszystkie nauki specjalistyczne zajmują się danymi, które pełne są niejasności i sprzeczności; jednakże z punktu widzenia ich ograniczonych celów na mankamenty te można przymknąć oczy. Dlatego też tak powszechny jest lekceważący stosunek do nazwy „metafizyka”. Człowiek, który stawia sobie ograniczone cele, wszelką dyskusję zbyt subtelną z punktu widzenia tych celów określa jako „metafizyczną”³⁰.

Fragment ten dobrze pokazuje, że u Jamesa, podobnie jak u Peirce’a i Deweya, *aktualna* nauka jest pojmowana w świetle nauki idealnej (najpewniej niemożliwej do osiągnięcia), która zawierałaby pełną Prawdę

James podkreśla: „But my concern in the lecture [chodzi o *Human Immortality*] was not to discuss immortality in general. It was confined to showing it to be *not incompatible* with the brain-function theory of our present mundane consciousness. I hold that it is so compatible, and compatible moreover in fully individualized form (*Human immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine*, [w:] ERM, s. 76).

³⁰ PKS, s. 438–439.

(przez duże „P”)³¹. W domniemaniu miałyby ona wiązać i hierarchizować prawdy odkrywane przez różne dyscypliny, np. psychologię i etykę. Ponieważ jednak taka nauka jest jedynie idealnym kresem, który postulujemy właściwie wyłącznie po to, aby trafniej rozumieć rezultaty aktualnie uprawianych nauk, musimy mieć już tu i teraz pewien sposób na harmonizację wyników różnych dyscyplin i różnych wartościowych intuicji, które pochodzą spoza nauk.

³¹ Na temat Peirce’owskiej koncepcji wiedzy zob. mój artykuł *Charlesa Peirce’a krytyka epistemologii kartezjańskiej*. Istnieje kontrowersja w sprawie tego, jakie znaczenie ma owa Peirce’owska koncepcja wiedzy w filozofii Jamesa. David Lamberth twierdzi, że James faktycznie odrzuca koncepcję prawdy jako opinii, na którą ostatecznie zgodzą się wszyscy badacze i poprzestaje na radykalnie pluralistycznej i temporalnej koncepcji prawdy (D. Lamberth, *James and the Question of Truth*. Zob. też tenże, *William James and the Metaphysics of Experience*, zwłaszcza rozdział 5). Hilary Putnam uważa, że James utrzymuje koncepcję prawdy jako beczasowej własności sądów, która jednak nie przeczy temu, że prawdy, z którymi mamy do czynienia, są zawsze cząstkowe: „Lamberth and I are arguing about whether I am right to attribute a ‘Peircean strain’ to James. So it is important to understand what Peirce’s own notion of truth does and does not entail. Famously, Peirce identified what is true with ‘the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate; But that does not mean that truth is not ‘piecemeal and plural’, in the sense of consisting of individual true statements” (H. Putnam, *James on Truth (Again)*, s. 175; zob. tenże, *James’s Theory of Truth*). Sądzę, że w tej kwestii więcej racji ma Putnam niż Lamberth. Choć u Jamesa rzeczywiście jest wiele wypowiedzi, które sugerują antyrealistyczną koncepcję prawdy, to równoważą je wypowiedzi „realistyczne” w swym wyrazie. Całościowe spojrzenie na twórczość Jamesa przesądza na korzyść tezy o próbie łączenia przez niego jednych intuicji z drugimi – prawda jest zawsze uzależniona od punktu widzenia, w którym istotną rolę odgrywa użyteczność dla podmiotu i jego system pojęciowy. W tym sensie jest pluralistyczna. Jednak cecha prawdziwości, polegająca na relacji sądu do rzeczywistości przedstawiającej się jako niezależna, pozostaje zawsze ta sama i w tym sensie jest pozaczasowa. Sama ta rzeczywistość, choć zawsze – jak mówi James – „rozmięczona przez nasz system pojęciowy”, stawia jednak pewien opór, tak że w ramach danego systemu pojęciowego sąd jest prawdziwy bądź fałszywy niezależnie od podmiotu. Nawet gdyby nigdy nie był możliwy dostęp do niezależnej rzeczywistości, a jedynie do świata danego w świetle ludzkich pojęć i potrzeb, musimy jakoś owe potrzeby uzgadniać, bo nie sposób żyć w świecie, który jest *całkowicie* pluralistyczny (np. pewne roszczenia do wiedzy muszą być odrzucane na podstawie możliwie bezstronnych kryteriów). James zdawał sobie sprawę z trudności tego zadania, ale uważał, że istnieje możliwość rozpoznania owych potrzeb i ich hierarchizacji. Dążenie do pełnej lub przynajmniej coraz pełniejszej wiedzy (niezależnie od tego, czy założymy realistyczną czy antyrealistyczną koncepcję prawdy) zajmuje w tej hierarchii wysoką pozycję. Jak sądzę, o to głównie chodziło Peirce’owi, gdy formułował swoją koncepcję.

Według Jamesa takim aktualnym „forum dyskusyjnym” na te tematy jest metafizyka. Dopiero w ramach tej dyscypliny możemy zastanowić się nad relacją i możliwym uporządkowaniem wszystkich przekonań, które aktualnie przedstawiają się nam jako prawdziwe. Jak widzimy, nie ma on wątpliwości, że zmaganie się deterministycznego spojrzenia psychologii z indeterministycznym spojrzeniem etyki należy rozstrzygnąć na korzyść tego drugiego. W tym więc aspekcie jego stanowisko można określić jako kantowskie: jeśli wybór jest konieczny, rozum praktyczny ma pierwszeństwo nad rozumem czystym. Problem jednak pozostaje, bo to oznacza, że założenie powszechnego determinizmu w naukach nie jest trafne. Metafizyczne rozważania wnoszą więc pewną dozę sceptycyzmu w stosunku do założeń i wyników *aktualnych* nauk³². Skłaniają też do wynajdywania takich punktów, w których determinizm (czy szerzej naturalizm) może być tezą fałszywą³³.

- 32 Przykładem takiego sceptycyzmu mogą być jedno z ostatnich zdań *Psychologii. Kurs skrócony*: „Gdy więc mówimy o psychologii jako nauce przyrodniczej, nie wolno nam zakładać, że oznacza to rodzaj psychologii, która wreszcie opiera się na trwałych podstawach. Oznacza to coś wręcz przeciwnego; oznacza psychologię kruchą, do której każdą szczeliną napływają wody krytyki metafizycznej, psychologię, której wszelkie podstawowe założenia i dane musimy od nowa rozważyć w szerszym kontekście i przenieść na inne kategorie. Krótko mówiąc, jest to wyraz braku wiary w siebie, a nie arogancji; i dziwne jest, że ludzie tryumfalnie mówią o »nowej psychologii« i piszą »historie psychologii«, gdy tymczasem nie uzyskaliśmy nawet wstępnego jasnego wglądu w podstawowe składniki świata i działające w nim siły. Ciąg surowych faktów, nieco popularnych i spornych poglądów, trochę klasyfikacji i uogólnień na poziomie zaledwie opisowym, silne, z góry ugruntowane przekonanie, że *mamy* stany psychiczne i że warunkuje je mózg, ale ani jednego prawa w takim sensie, w jakim mamy prawa fizyczne, ani jednego twierdzenia, z którego można by wydedukować jakiegokolwiek wniosek. Nie wiemy nawet, między czym te podstawowe prawa zachodziłyby, gdybyśmy je mieli [...]. To nie nauka, to tylko nadzieja na naukę”. Ostatnie dwa zdania książki są instrukcją, jak powinni zachowywać się psychologowie w oczekiwaniu na swojego Galileusza czy Lavoisiera: „Tymczasem najlepszym sposobem, w jaki możemy sprzyjać ich pojawieniu się, jest to, byśmy zrozumieli, w jakich ciemnościach się poruszamy, i nigdy nie zapominali, że założenia nauki przyrodniczej, od której zaczęliśmy, mają charakter tymczasowy i mogą zostać poddane rewizji” (s. 445–446).
- 33 Podkreśla to także T.L.S. Sprigge: „In *The Principles of Psychology* James says that a scientific psychology must take determinism as a working principle. Nevertheless it cannot tell us that determinism is actually true, and James’s own belief is that it is not true” (*James and Bradley*, s. 98).

Przykład analiz, które idą w tym kierunku, można znaleźć w Jamesowskiej psychologii uwagi i psychologii woli.

Jak więc pogodzić w twórczości Jamesa naturalizm z dualizmem i późniejszym panpsychizmem lub monizmem neutralnym? Wbrew pozorom sprawa jest prosta. Dualizm jest założeniem na poziomie wstępnej *deskrypcji*. Naturalizm to robocza hipoteza na poziomie *wyjaśniania naukowego*. Panpsychizm czy monizm neutralny są natomiast stanowiskami z poziomu *interpretacji metafizycznej*³⁴. Między dwoma ostatnimi poziomami nie zachodzi sprzeczność. Wyobrażenie tego, jak faktycznie jest, daje nam metafizyka. Nauka dostarcza niezwykle cennej wiedzy praktycznej, ale jest ona jedynie fragmentem szerszej całości – fragmentem naszego życia:

³⁴ W podobnym kierunku zmierza interpretacja T.L.S. Sprigge’a. Podkreśla on, że istnieje problem z wyjaśnieniem kontrastu między dualizmem tego, co mentalne, i tego, co fizyczne, jaki znajdujemy w *Principles*, a neutralnym monizmem czy panpsychizmem, ku któremu James coraz śmiało zmierzał w późniejszych pracach. „This contrast, however, is partly simply a consequence of the fact that in the *Principles* he deliberately takes up the assumptions on which he believes that psychology as a science must base itself and avoids the deeper metaphysical questions to which his neutral monism was to be part of the answer”. Sprigge dodaje jednak: „But it is doubtful how far this is the whole explanation and how far there was also not a real shift in his opinion as he turned his mind more to philosophy as opposed to psychology, conceived as a natural science. It is certainly rather puzzling how a thinker so intimately concerned in his earlier work, and in his general medical knowledge, with the relation between brain and consciousness could, in his later work, seem to consider the relation between mind and matter in a way that almost entirely abstracts from the question of how brain and consciousness connect, concentrating almost entirely on how perceived and conceived physical objects in the environment relate to our perception and conception of them” (T.L.S. Sprigge, *William James as a Religious Realist*, s. 191). Dla Sprigge’a, który w swojej własnej filozofii zbliżał się do panpsychizmu, pytanie to ma raczej charakter retoryczny. Warto jednak podkreślić, że pytanie, które stawia tu Sprigge, należałoby zadać nie tylko Jamesowi, ale wszystkim myślicielom głoszącym metafizyczny idealizm, od Platona, przez Berkeley’a i Kanta, aż po brytyjskich neoheglistów. Żaden z nich nie widział (lub nie widziałby) problemu powiązania badań nad naszymi fizycznymi organami zmysłowymi z tezą idealistyczną: w perspektywie naukowej musimy badać relację umysł–ciało tak, jak gdyby ciała istniały niezależnie od umysłów, ale w perspektywie metafizycznej (która ma pierwszeństwo przed naukową) przyjmujemy tezę, że – ściśle rzecz biorąc – ciała nie istnieją. Teza ta wiązać się będzie z inną: o konieczności ujmowania wyników nauk przyrodniczych w kontekście metafizyki.

Czymże są nauki przyrodnicze? Ujawniają one jedynie fragment prawdy wycięty z całości wyłącznie dla praktycznej efektywności. *Divide et impera*. Każda nauka szczegółowa, aby w ogóle dotrzeć do swoich partykulariów, musi uczynić szereg wygodnych [dla niej] założeń i odrzucić odpowiedzialność za pytania, które umysł ludzki ciągle będzie zadawał. I tak na przykład fizyka zakłada świat materialny, ale nigdy nie próbuje pokazać, jak nasze doświadczenie tego świata jest „możliwe” [...]. Jeśli więc psychologia ma kiedykolwiek upodobnić się do nauk przyrodniczych, musi również porzucić [...] [pytania] o istnienie świata fizycznego, stanów umysłu, i jak te ostatnie poznają inne rzeczy. Pytania o to, czym jest „świat fizyczny” sam w sobie, jak mogą w ogóle istnieć „stany umysłu” i co pociąga za sobą „poznawanie”, są nieuchronne; są to jednak pytania, które podjąć musi filozofia, a nie nauki przyrodnicze³⁵.

Zabiegając o to, aby psychologia stała się nauką przyrodniczą, godząc się na jej tymczasowy naturalizm i ograniczony zestaw pytań, James ma więc jednocześnie na uwadze całość wartościowej wiedzy ludzkiej i wszystkie ważne pytania, jakie ludzie powinni zadać.

W tym sensie jest on jak generał, który projektując działania wojska, bierze pod uwagę całą złożoną sytuację pola bitwy. Nie musi, a nawet nie powinien tego robić szeregowy żołnierz – on zgodnie z rozkazem ma do wykonania określone zadanie. W dziedzinie zdobywania wiedzy takimi żołnierzami są uczeni, którzy dla własnego dobra i dobra sprawy powinni pozbyć się ambicji do „filozofowania” i podporządkować się ustalonym w nauce regułom. I James tak właśnie postępuje, gdy spełnia funkcję szeregowego żołnierza nauki, tzn. gdy uprawia swoją psychologię³⁶. Z biegiem czasu jednak coraz bardziej staje się generałem, co

³⁵ *A Plea for Psychology as a 'Natural Science'*, [w:] EP, s. 271.

³⁶ W tym kontekście należałoby się zastanowić nad znaczeniem określeń, jakie stosuje się do jego psychologii. Na przykład termin „funkcjonalizm” jako oznaczający pogląd, zgodnie z którym stany naszego umysłu są funkcją organizmu czy środowiska, jest jedynie stanowiskiem „tymczasowym”, przyjętym ze względu na reguły obowiązujące w psychologii jako nauce przyrodniczej. Faktyczny pogląd Jamesa był odmienny. Przyznawał on znacznie większą autonomię i celowościowe nastawienie świadomości. Również relacja Jamesa do psychologii genetycznej, psychologii Gestalt czy behawioryzmu powinna zostać na nowo przemyślana. Niektóre z tych problemów zauważa R. Stachowski w rozdziale „Historia psychologii: Od Wundta do czasów najnowszych”, zamieszczonym w książce *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, s. 39.

w tym kontekście oznacza, że podejmuje kwestie filozoficzne. Swojemu dziekanowi grozi, że opuści Harvard, jeśli ten nie zgodzi się na zmianę jego tytułu z „profesor psychologii” na „profesor filozofii”³⁷. Kiedy staje się formalnie profesorem filozofii, zajmuje się w końcu w sposób otwarty zagadnieniami, które i tak wcześniej podejmował, ale ze świadomością, że jako psycholog starający się ukonstytuować tę dziedzinę jako naukę, czynić tego nie powinien. Jego stosunek do dotychczasowej filozofii będzie krytyczny: uzna np., że część problemów, którymi dotąd filozofowie się zajmowali, to pytania pozorne. Ale w żadnym razie nie odrzuci wszelkiej metafizyki. Wprost przeciwnie – ostatnia, pisana na łożu śmierci książka Jamesa *Some Problems of Philosophy* miała być jego traktatem metafizycznym.

Zgodnie z proponowaną tu interpretacją William James należał do rzadkiego grona myślicieli, którzy świetnie rozróżniali problemy i stanowiska należące do odmiennych dziedzin i typów dyskursu, ale

³⁷ Zmiany przedmiotu zainteresowań Jamesa tłumaczy się zwykle znudzeniem dotychczasowymi badaniami lub generalną ruchliwością jego umysłu. George Herbert Palmer, dziekan Wydziału Filozofii w Harvardzie, tak go wspominał: „We used laughingly to say that you could not tell what beliefs James would hold to-day, but only that they would be different from those of last week. And while his mind was certainly hospitable to an astonishing variety of ideas which are usually thought to conflict, it was a sane and usually evolutionary variety, where the later did not quite forget the earlier. So soon as he had seen anything through, his interest flagged. To hold attraction for him a subject must offer opportunity for adventure and exploration. In the Medical School he began his teaching with Comparative Anatomy, soon found bones and muscles things of no consequence apart from functions, and so crossed to Physiology. He had began engaged with this but a short time when he announced to me that bodily functions were subsidiary to mental and could only be understood from the point of view of Psychology. Accordingly, he came over into College teaching, organized the first laboratory of experimental psychology in America – raising the money himself – gave delightful instruction for several years to large courses of beginners, led a little band of graduates in psychological research, and amused his leisure with building up his monumental book. But when this was published he refused all further teaching of psychology. ‘Nasty little subject! Nothing in it. All one cares to know lies outside!’ He had the title of his professorship changed and declared he would leave Harvard if obliged to continue as director of its laboratory. He now turned to Epistemology, Metaphysics, Religion, carrying into all his later fields the acquisitions and training of the old. With all its brilliancy, he was no flippant, loose, or disorderly mind, but one of untiring advance” (*William James*, s. 33–34).

jednocześnie poszukiwał jakiejś hierarchizacji typów wiedzy tak, aby uzyskać całościowy ogląd świata i człowieka. Wprawdzie wiele wskazuje na to, że za najważniejszy powinniśmy uznać naukowy punkt widzenia, ale aktualne nauki z *zasady* pomijają pewne skądinąd ważne kwestie oraz przyjmują uproszczone założenia metafizyczne. Gdy rozróżnimy naukę aktualną i przyszłą, możemy mieć nadzieję, że wiele pytań, które obecnie pozostają bez odpowiedzi, rozstrzygną nasi następcy, dysponujący lepszymi narzędziami. Jeżeli jednak już teraz chcemy mieć pełniejszy obraz świata, podjęcie zagadnień filozoficznych staje się nieuniknionym dopełnieniem praktyki naukowej.

Jak pogodzić tego rodzaju zalecenie (które sam James znakomicie realizował) z dążeniem do ukonstytuowania psychologii jako nauki? Sądzę, że należy to rozumieć w sposób następujący: psychologia nie może się zajmować zagadnieniami filozoficznymi, bo wykraczają poza jej przedmiot formalny, jednak ich świadomość jest potrzebna psychologowi, aby nie popadł w coś, co James określał niekiedy jako „naukowe sekciarstwo”³⁸. Filozofia jest więc zewnętrzna wobec *psychologii* jako nauki, ale powinna stanowić niezbędne wyposażenie umysłu *psychologa*, bo dzięki temu może on m.in. uniknąć pochopnej interpretacji uzyskiwanych przez siebie wyników i mieszania naturalizmu tymczasowego (metodologicznego) z naturalizmem ostatecznym (metafizycznym). Pierwszy należy wspierać, uważając jednak, aby nie przekształcił się on bezpodstawnie w drugi, a tak dzieje się wówczas, gdy dane do wyjaśnienia pochodzą z niedokładnego opisu zjawisk. Naukowa eks-

38 James używał epitetu *sectarian scienists* na określenie tych, którzy tymczasowy naturalizm aktualnej nauki traktowali jako naturalizm metafizyczny i budowali swoje teorie w intencji jego potwierdzenia, zamykając oczy na wszelkie kontrprzykłady dla tego stanowiska. Por. np. *The Varieties of Religious Experience*, [w:] CWJ, t. 15 (1985), s. 104, 394, 408. W polskim przekładzie ostatni z wymienionych fragmentów (woryginalie s. 408) brzmi tak: „Mógłbym oczywiście przyjąć postawę sekciarsko-naukową i wyobrazić sobie, że całość wszechrzeczy zamyka się w granicach zjawisk zmysłowych i praw naukowych. Wówczas jednak niechybnie usłyszałbym ten głos wewnętrzny, o którym mówi W.K. Clifford; głos ten sztydrczo szepce wyraz »głupstwo«. Boć błaga zawsze jest błagą, choćby nosiła nazwę naukową, a całość ludzkich przeżyć i doświadczeń zmusza mnie do wyjęcia poza ciasne granice naukowe. Nie ulega wątpliwości, że świat rzeczywisty jest dużo bardziej złożony, niż to się wydaje naukom przyrodniczym” (DR, s. 398).

planacja musi więc być poprzedzona detalicznym fenomenologicznym opisem tego, co ma być wyjaśnione, a psycholog powinien być zawsze gotów do ujawnienia wszystkiego, co *nie* jest (jeszcze) wyjaśnione w założonym przezeń paradygmacie naturalistycznym.

James nawiązywał z aprobatą do koncepcji swojego kolegi Charlesa Peirce'a, który odróżniał wyraźnie aktualny stan nauki i jej stan idealny oraz opisywał badania naukowe jako zbliżanie się do owego ideału. Jest to bardzo sugestywna wizja rozwoju nauki, inspirowana heglizmem, ale rodzi pytanie o charakter owego stanu idealnego. Niezależnie od tego, jak pojmował go Peirce, James z pewnością wykluczał taką interpretację, zgodnie z którą ów stan zawiera wszelkie zdania prawdziwe, które są już z góry znane i odwiecznie przewidziane. Odrzucał też zalecenie, aby w oczekiwaniu na naukowe wyjaśnienie nie rozstrzygać wszystkich tych problemów, na które obecnie nie możemy uzyskać jasnej odpowiedzi. Są bowiem wśród nich takie, które musimy rozstrzygnąć już teraz, bo od tego zależy sposób naszego życia. Dla kogoś, kto w ten sposób widzi sytuację, filozofia staje się nieunikniona jako dopełnienie nauki. Filozofia, a zwłaszcza metafizyka będzie tu pojęta jako roztrząsanie logicznych możliwości tego, jak się rzeczy mają, i refleksja nad sposobami dokonania wyboru między nimi. Ponieważ rezultaty nauk dadzą się zwykle zinterpretować zgodnie w wieloma takimi możliwościami logicznymi, to nie nauka będzie głównym czynnikiem decydującym o tym wyborze. Nie może ona nim być także z innego powodu – poznanie (w tym poznanie naukowe) nie jest wcale według Jamesa najważniejszym wymiarem ludzkiego życia, a wybór metafizyki musi być dokonany w odniesieniu do tego, co dla nas, jako jednostek ograniczonych w czasie i przestrzeni, jest najbardziej istotne³⁹.

³⁹ Jamesa nie można więc interpretować jako kogoś, kto walczy z nauką, ale ze scjentyzmem. Podkreśla to m.in. Graham Bird: „When James says in conclusion (*Varieties* 519) that ‘the strict science world view is bosh’, he objects not just to scientific theory, but to ‘scientism’, a metaphysical world view that licences only science, and allows only scientific disciplines to designate reality” (G. Bird, *Pragmatism and Religious Belief in William James*, s. 187). Uważa on jednak, że James wysuwa też zarzuty przeciwko nauce i że nie powinien tego robić: „James should stick to his arguments against scientism rather than science [...]” (s. 188). Sądzę, że w tej kwestii Bird niepoprawnie odczytuje Jamesa, który wskazując ograniczenia nauki, chciał

Ze stwierdzenia, że filozofia ma być dopełnieniem nauki, można by wyciągnąć wniosek, że James rozumiał relację filozofii do nauk w sposób bardzo tradycyjny – mianowicie, że filozofia stoi najwyżej w hierarchii nauk i z pozycji arbitra znajdującego pierwsze zasady ustala, co jest przedmiotem i celem poszczególnych nauk oraz jak należy interpretować ich wyniki. Rzeczywiście, w rozumieniu Jamesa filozof widzi więcej niż uczone, ale nie z tego powodu, że dysponuje on znajomością ostatecznych pryncypiów, lecz ze względu na główną funkcję, jaką jego dyscyplina pełni zarówno względem nauk, jak i wszystkich innych sfer ludzkiego życia. Nie jest to funkcja normująca (w powyższym sensie), ale raczej komunikująca. James w wielu swoich pracach przywołuje metaforę pragmatyzmu, a więc filozofii, którą sam preferował, pochodzącą od swojego zwolennika, dziennikarza i krytyka literackiego Giovaniego Papiniego (1881–1956):

Jak trafnie to ujął Papini, młody pragmatysta włoski, pragmatyzm znajduje się we wnętrzu naszych teorii niczym korytarz w hotelu. Prowadzi do niezliczonej ilości pokoi. W jednym możecie zastać człowieka piszącego ateistyczny traktat; w następnym kogoś, kto na klęczkach modli się o wiarę i siłę; w trzecim pokoju jakiś chemik bada własności substancji. W czwartym obmyśla się idealistyczny system metafizyczny; w piątym dowodzi się niemożliwości metafizyki (w ogóle). Jednakże wszystkie te pokoje wychodzą na jeden korytarz i każdy musi przezeń przejść, jeśli chce się dostać do swego pokoju⁴⁰.

Zgodnie z tą metaforą filozofia – tak jak wyobrażał sobie ją James – nie konkuruje o pierwszeństwo z naukami, religią z różnymi ideologiami, ale dostarcza im wszystkim wspólnej przestrzeni, w której następuje wymiana myśli i refleksja nad skutkami i wzajemnymi relacjami koncepcji sformułowanych w poszczególnych pokojach.

zablokować możliwość jej scjentystycznej interpretacji. Nie widzę podstaw, aby interpretować jego wypowiedzi jako atakujące samą naukę. Jeśli przyjmiemy schemat: nauka aktualna–nauka przyszła–nauka idealna–życie to wówczas znajdujemy też powód, aby wskazywać pozytywną rolę metafizyki i religii, która zdaje sprawę z pomijanej przez naukę pierwszoosobowej perspektywy.

⁴⁰ *Pragmatyzm*, s. 29.

Rozdział II

Rola tak rozumianej filozofii jest ważna; jej znaczenie nie polega jednak na posiadaniu jakiejś apriorycznej wiedzy, lecz szerokości perspektywy i ewentualnej metody rozstrzygnięcia sporów przez odwołanie się do skutków, a nie do zasad. Nie można sądzić, że stan idealny ludzkiej wiedzy to taki, w którym wyważono by wszystkie drzwi w hotelu i granica między korytarzem a pokojami zostałaby zatarta. Jest rzeczą naturalną, że każda z dziedzin: nauka, religia, metafizyka potrzebuje dla rozwoju pewnej izolacji i stosowania reguł, które zapewne do pozostałych się nie stosują. Nie sposób mieszkać w korytarzu hotelowym. Zbyt duża izolacja prowadzi jednak do sytuacji szkodliwej: mieszkańcy poszczególnych pokoi nieprawomocnie uogólniają swoje koncepcje i budują sobie często karykaturalny obraz sąsiadów, którzy go nie dzielają. Korzystając z metafory hotelu, można powiedzieć, że w swojej karierze akademickiej James spełniał rolę łącznika między różnymi dyscyplinami, ale miał też okresy, w których zamykał się w pokoju nauki, religii lub metafizyki.

Ta wizja filozofii miała wpływ na jego spór z Hugo Münsterbergiem, który początkowo planował jedynie na pewien czas zastąpić Jamesa w jego laboratorium psychologicznym i wrócić do ojczyzny, ale został w Harvardzie i z biegiem czasu zaczął tam energicznie zaprowadzać swoje porządki. Dążył do zorganizowania nauki zgodnie z proponowaną przez siebie klasyfikacją nauk, w której centralne miejsce przypadało (szeroko pojętej) filozofii. Münsterberg, próbując tę wizję aplikować w praktyce, doprowadził do zbudowania w Harvardzie w 1905 roku budynku Wydziału Filozofii (Emerson Hall), dbając, aby był usytuowany w centralnym miejscu kampusu uniwersyteckiego. Przewidział tam sporo miejsca na pokoje laboratorium psychologicznego, które dotąd znajdowało się w jednym pomieszczeniu. James powinien więc być zadowolony, ale coś przeszkadzało mu w akceptacji pomysłów swojego następcy. Możliwe, że częściowym powodem tego była jego narastająca niechęć do Münsterberga, który występował przeciwko jego zaangażowaniu w badania parapsychologiczne albo jego nieco anarchistyczna natura, nieznosząca narzucania z góry jakiegoś porządku, do którego wszyscy później musieliby się stosować⁴¹. Jednak głównym powodem niechęci była, jak się wy-

⁴¹ Por. F. Bordogna, *William James at the Boundaries*, s. 245 nn.

daje, idea filozofii jako centralnej i normującej dziedziny w uniwersytecie oraz myśl o ostrych, apriorycznie ustalonych podziałach między naukami. James był przekonany, że podziały te są historycznie uwarunkowane i że na styku różnych nauk znajduje się wiele interesujących problemów, które należałoby podjąć. Dopóki podziały te dobrze nam służą, powinniśmy je zachowywać, ale ważną rzeczą jest także umiejętność dostrzeżenia ich ograniczeń. Filozofia pomaga w uświadamianiu tych ograniczeń, ale to nie jest powód, aby filozofowie nosili głowy zbyt wysoko, bo prawdziwy postęp dokonuje się raczej w poszczególnych pokojach niż na korytarzu⁴².

2. HUMANISTYCZNY PLURALIZM I EMPIRYZM

Humanistyczny pluralizm

Jedną z najbardziej fundamentalnych intuicji przenikających twórczość Williama Jamesa dotyczy wyróżnionego w świecie miejsca człowieka jako jednostki obdarzonej umysłem. Jak zobaczymy, wokół tej intuicji o charakterze metafizycznym osnute są istotne tezy metodologiczne, które wpływają na charakter Jamesowskiej psychologii i filozofii. Teza określona tu jako humanistyczny pluralizm miała bezpośrednie źródła w nowożytnej filozofii spirytualistycznej, której różne wersje, zwłaszcza romantyczną, James dobrze znał, a bardziej odległe – w chrześcijaństwie. W jednym ze swoich tekstów z 1896 roku pisał:

Jedyną formą rzeczy, jakiej bezpośrednio doświadczamy, jedynym konkretnym doświadczeniem, jakie posiadamy, jest nasze własne życie osobowe. Nasi profesorowie filozofii mówią, że najpełniejszą kategorią naszego

42 Francesca Bordogna w skądinąd świetnej i dobrze udokumentowanej książce *William James at the Boundaries* nieco zbyt mocno akcentuje interdyscyplinarny charakter Jamesowskich badań i luźniejsze niż u Münsterberga rozumienie relacji między naukami. Jamesa z pewnością drażnił „niemiecki porządek” zawarty w różnych klasyfikacjach nauk, ale daleko mu było do anarchizmu, jaki w drugiej połowie XX wieku proponował np. P. Feyerabend czy postmoderniści.

Rozdział II

myślenia, jest kategoria osoby⁴³, a każda inna kategoria to tylko jedno z jej abstrakcyjnych elementów. Systematyczne odrzucenie przez naukę osoby jako warunku zdarzeń, owo bezwzględne przekonanie, że w samym rdzeniu i istotnej naturze nasz świat jest całkowicie bezosobowy, może okazać się za jakiś czas największym błędem, wywołującym zdziwienie naszych potomków [...]⁴⁴.

James przytacza tu opinię anonimowych „naszych filozofów”, ale czyni to w sposób całkowicie aprobujący ową opinię. Co oznacza stwierdzenie, że kategoria osoby jest najbardziej podstawowa? Zaczniemy od wyjaśnienia, że przez kategorie rozumiano w filozofii fundamentalne odmiany czy rodzaje rzeczywistości, a systemy kategorii miały stanowić najbardziej podstawowy podział wszystkiego, co jest. Inaczej mówiąc, to, co uznajemy za realne w najszerszym sensie tego słowa (od fizycznych przedmiotów, przez myśli i relacje), miało podpadać pod jedną z wyróżnionych kategorii. Ujmując rzecz od strony lingwistycznej, system kategorii dostarczał fundamentalnego podziału możliwych znaczeń wyrażen językowych.

Najbardziej znany jest system kategorialny zaproponowany przez Arystotelesa. Wyodrębnił on 10 kategorii, wśród których najważniejsza jest kategoria substancji, a wszystkie inne – m.in. jakość, ilość, relacja – są jej tzw. przypadłościami. Mówiąc językiem zaproponowanym przez Jamesa, kategoria substancji, czyli trwałego podmiotu zmian, jest dla Arystotelesa kategorią najpełniejszą, a wszystkie pozostałe pochodzą z wyabstrahowania (intelektualnego oderwania) z niej pewnych własności. Zgodnie z innym systemem kategorialnym, zaproponowanym w kręgu pragmatystów przez Peirce’a, wszystko da się zaliczyć do „tego, co pierwsze” (spontaniczne czucie, które wyraża się w swobodnym generowaniu idei bez ograniczeń, jakie niesie ze sobą stawiający opór świat aktualny), „tego, co drugie” (reakcja, opór pochodzący ze świata aktualnego) i „tego, co trzecie” (reprezentacja, zapośredniczenie między tym, co

43 W oryginale James używa tu pojęcia *personality*, ale z kontekstu wynika, że nie chodzi mu o „osobowość” w sensie, jaki jest rozpowszechniony w języku polskim, lecz o sam podmiot, czyli osobę.

44 *Address of the President before the Society for Psychical Research*, [w:] EPR, s. 136–137.

pierwsze i drugie w postaci praw i nawyków)⁴⁵. Nie jest łatwo zrozumieć ten Peirce'owski system kategorii, tym bardziej że w jego pracach bywa on różnie przedstawiany, ale wszystko wskazuje na to, że podstawowy czynnik świata (to, co pierwsze) ma według niego charakter mentalny.

James uznaje, że podstawowa jest kategoria osoby, a wszystko inne to jej abstrakty. Teza ta nie przesądza jeszcze, czym lub kim są osoby, czyli jaka jest ich natura – w tej kwestii odrzuci tezę substancjalistyczną w każdej wersji, nie tylko Arystotelesowskiej, i będzie się skłaniał ku jakiejś wersji procesualizmu. Ważne jest to, że sytuuje on osoby w samym centrum rzeczywistości⁴⁶. W jego ujęciu oznacza to przynajmniej kilka rzeczy: A) *świat, w którym żyjemy, jest w istotnym sensie światem ludzkim i ma charakter pluralistyczny*; B) *psychologia i filozofia winny mieć na oku człowieka w jego pełni, a nie człowieka wziętego jedynie w pewnym aspekcie wyodrębnionym np. ze względu na cele badawcze*; C) *filozofia ma charakter praktyczny, a jej celem jest rozświetlanie człowiekowi jego drogi życiowej*; D) *ludzka subiektywność jest właściwym modelem dla rozumienia całej rzeczywistości*.

A. ŚWIAT, W KTÓRYM ŻYJEMY, JEST W ISTOTNYM SENSIE ŚWIATEM LUDZKIM I MA CHARAKTER PLURALISTYCZNY.

W jednym ze swoich tekstów James pisze tak:

[i]stotą nowego sposobu myślenia [...] [jest to], że nawet najbardziej abstrakcyjnych teorii nie można obedrzeć z czynnika ludzkiego. Wszystkie nasze

45 „I will only mention here that the ideas which belong to the three forms of rhemata are firstness, secondness, thirdness; firstness, or spontaneity; secondness, or dependence; thirdness, or mediation” (*Collected Papers*, s. 422).

46 Bernard P. Brennan, jeden z interpretatorów Jamesa, pisze: „In James's philosophy, man is frankly and unapologetically taken as a major key to the nature of reality – not just man viewed as knowing but as doing, not just man viewed as intellect but as emotional, volitional, creative being. James insists that man is *present* in the reality which philosophy investigates, he argues that the objective study of reality must include, not expunge, man with his various so-called subjective elements. Man's desires are seen as being as much a part of reality as the tides and rainfall; they are not to be dismissed merely because of intellectualistic biases against them” (*William James*, s. 46).

Rozdział II

kategorie umysłowe wyłoniły się dlatego, że są owocne dla życia i w takim samym stopniu zawdzięczają swoje istnienie okolicznościom historycznym, jak rzeczowniki i czasowniki, w które nasz język je ubiera⁴⁷.

Z tego nie wynika oczywiście, że niezależny od nas świat nie istnieje. James jednak twierdzi, że nie mamy dostępu do takiego świata, lecz jedynie do tego, który współtworzymy za pomocą pojęć, zgodnie z naszymi potrzebami. W tym właśnie sensie nawet najbardziej abstrakcyjne teorie niosą ze sobą czynnik ludzki. W artykule *Humanizm a prawda*, zamieszczonym w książce *Znaczenie prawdy*, James pisze:

Aż po mniej więcej połowę XIX wieku wszyscy wierzyli, że nauki wyrażają prawdy będące wiernymi wypisami z ostatecznego kodeksu rzeczywistości poza-ludzkiej; [...] fakt, że w ostatnich czasach niezwykle szybko mnożą się teorie, sprawia, iż trudno dziś uważać którąś z nich za bardziej dosłownie „obiektywną” niż inne. Jest tak wiele geometrii, tak wiele logik, tak wiele hipotez fizycznych i chemicznych, a każda przydatna do tak wielu – choć nie do wszystkich – rzeczy, że świta nam myśl, iż nawet najprawdziwsza formuła może być wytworem ludzkim, a nie cytatem przepisany słowo w słowo. Słyszymy, że prawa naukowe traktuje się jak „skrótów pojęciowe”, prawdziwe o tyle, o ile są użyteczne, ale nie bardziej⁴⁸.

Skoro jedyny świat, do jakiego mamy dostęp, jest w istocie *naszym* światem, choć prezentuje się nam na poziomie wstępnego opisu jako od nas niezależny, odsłonięcie zawartego w nim czynnika ludzkiego jest ważnym zadaniem filozofii. W przeciwieństwie jednak do Kanta, któremu w pierwszym rzędzie zależało na ujawnieniu niezmiennych czynników formalnych, zależnych od *struktury* ludzkiego umysłu, James zwracał uwagę na wskazanie zależności *treści* pojęć od ludzkiej woli i od mniej lub bardziej trwałych ludzkich potrzeb.

47 Recenzja książki Ferdinanda C.S. Schillera *Humanism: Philosophical Essays*, [w:] ECR, s. 552. James pisze tu o koncepcji Schillera, którą w zakresie, o którym mowa w przytoczonym fragmencie, uznaje za własną. Por. też rozdział V w *Znaczeniu prawdy* (przeł. M. Szczubińska), zatytułowany „Istota humanizmu”, s. 103–113.

48 *Znaczenie prawdy*, s. 57–58. James znał filozoficzne badania nad nauką takich autorów jak H. Poincaré czy E. Mach. Zaliczał je do nurtu, który za F.C.S. Schillerem określał jako humanizm (zob. tamże, s. 62).

Świat, w którym żyjemy, jest więc także pluralistyczny w tym sensie, że zależy on nie tylko od jakiejś wspólnej struktury umysłu, lecz od charakteru umysłów jednostkowych. W czasach gdy James tworzył podstawy swego humanizmu, bardzo rozpowszechniona była filozofia postheglovska typu monistycznego. Z punktu widzenia terminologii stosowanej w filozofii religii systemy filozoficzne proponowane przez neoheglistów były w większości jakąś postacią panteizmu, czyli stanowiska, zgodnie z którym jedynym realnym indywiduum jest wszechogarniający absolut, a wszystko inne, włącznie z ludźmi, stanowi jego niesamodzielny przejaw. Przedmiotem wyjaśnienia powinno być to, jak z owej jedności powstaje wielość, która dana jest na poziomie naszego doświadczenia. Energia intelektualna tych wpływowych wówczas myślicieli koncentrowała się na wytwarzaniu skomplikowanych argumentów na rzecz tezy o wszechjedności i o pozornym, a w każdym razie wtórnym, charakterze wielości. W tej kwestii intuicje Jamesa były całkiem odmienne. W *The Will to Believe* pisał: „Nie ma takiego punktu widzenia, z którego świat przedstawiałby się jako absolutnie pojedynczy fakt”⁴⁹. Wielość i odrębność (odnoszące się w pierwszym rzędzie do osób) oraz autentyczna nowość nie są żadnym złudzeniem, ale podstawowym faktem metafizycznym.

Humanistyczny pluralizm ukierunkowuje wyjaśnianie w inną stronę niż monizm. Otóż jeśli nie ma jakiegoś podmiotu, który wszystko już wie (a według Jamesa nawet Bóg nie jest takim podmiotem), jeśli świat składa się ze skończonych umysłów, wówczas prawda czy uzasadnienie odniesione być muszą do stanu umysłu tych jednostek. Nie chodzi tu tylko o to, że sądy są, mówiąc po Kartezjańsku, „modyfikacjami umysłu”, bo to jest oczywiste także dla tych, którzy bronią się przed depersonalizacją pojęć prawdy i uzasadnienia, ale o to, że w warstwie treściowej są one powiązane z indywidualnymi cechami i historią podmiotów. Takie stanowisko w naturalny sposób łączy się z psychologizmem i z relatywizmem w odniesieniu do zagadnienia wiedzy. James będzie bronił się przed zarzutem relatywizmu, budując panpsy-

⁴⁹ WB, s. 6. Cytat ten pochodzi ze wstępu do tej książki, nieprzetłumaczonej w polskiej książce *Prawo do wiary*.

Rozdział II

chistyczną ontologię dla swojego nieklasycznego pojęcia prawdy. Ale zarówno ów panpsychizm, jak i wiele innych ważnych tez jego filozofii ma u swych podstaw humanistyczny pluralizm. Idea ta będzie także odpowiedzialna za inną ważną cechę jego twórczości, a mianowicie za podkreślanie wielości punktów widzenia oraz zróżnicowania tego, co ludzie uważają za prawdziwe i wartościowe. Tendencja ta nie wynika wcale z prostego uzależnienia jego filozofii od psychologii. Całkiem odwrotnie, zainteresowanie psychologią było raczej pokłosiem tej, obecnej od początku jego twórczości, intuicji humanistycznego pluralizmu.

Jamesowski pluralizm przejawia się nie tylko w tezie o realnym istnieniu wielu jednostek, ale także w przekonaniu o istotnym zróżnicowaniu między nimi. Można bowiem uznawać ontologiczny pluralizm w odniesieniu do osób, a jednocześnie zakładać, że różne ludzkie zachowania czy postawy są *istotowo* tożsame, że istnieją pewne łatwo dające się uchwycić normy, które odnoszą się do wszystkich. James poszukiwał istotnych wyznaczników różnych ludzkich aktów, ale nigdy nie uważał, że można je poznać *łatwo* i *raz na zawsze*. Był przekonany, że zanim sformułuje się jakąkolwiek hipotezę na temat tego, co istotne, trzeba dokładnie przyjrzeć się zróżnicowaniu badanego przedmiotu. Słowo „wielość” czy „pluralizm” jest ważnym kluczem do zrozumienia jego twórczości. Pietyzm dla różnorodności jest widoczny we wszystkich jego pracach. Na przykład, gdy jako psycholog podejmie zagadnienie wyobraźni, będzie podkreślał, jak bardzo upraszczający jest pogląd o istnieniu jej *typowej* odmiany:

Do niedawna filozofowie przypuszczali, że istnieje typowy umysł ludzki, do którego umysły wszystkich ludzi są podobne i że można formułować twierdzenia o walorze powszechności na temat takich władz jak „wyobraźnia”. Ostatnio wszakże pojawiło się mnóstwo odkryć, które pokazują nam, jak błędny jest to pogląd. Istnieją wyobraźnie, a nie „wyobraźnia” i trzeba je badać szczegółowo⁵⁰.

Stąd nie wynika jeszcze pluralizm w postaci antyesencjalizmu, ale do takiego poglądu zbliża Jamesa przekonanie o znaczeniu ludzkich zainteresowań dla wyodrębniania tego, co uznajemy za istotne:

⁵⁰ PKS, s. 262.

Istotą rzeczy jest ta jedna spośród jej cech, która jest tak *ważna z punktu widzenia moich zainteresowań*, iż w porównaniu z nią mogą pominąć pozostałe [...]. Cechy, które są ważne, są różne dla różnych ludzi i zmieniają się z godziny na godzinę. Stąd różne nazwy i pojęcia tej samej rzeczy. Jednakże wiele przedmiotów codziennego użytku – jak np. papier, atrament, masło, płaszcz – ma cechy o tak stałej, niezachwianej ważności, i ma takie stereotypowe nazwy, iż w końcu wierzymy, że pojmować je w taki sposób oznacza pojmować je w sposób jedyny prawdziwy. Te sposoby ich pojmowania nie są prawdziwsze niż jakiegokolwiek inne; są one tylko częściej dla nas przydatne⁵¹.

Przytoczony fragment ciągle jeszcze nie musi być interpretowany w duchu radykalnego antyesencjalizmu, o ile ludzkie mniemania o przydatności czegoś byłyby *obiektywnie* bardziej lub mniej trafne. W tej kwestii stanowisko Jamesa nie jest jasne. Generalnie przeczy on takiej tezie, ale gdy zaleca swoją wersję teizmu i melioryzmu, nie czyni tego w przekonaniu, że jedynie *dla niego* pogląd taki jest przydatny, lecz że obiektywnie albo przynajmniej *dla nas jako ludzi* jest on rozsądniejszy niż ateizm, agnostycyzm lub teizm absolutystyczny powiązany z determinizmem.

Wydźwięk przytoczonego fragmentu jest jednak antyesencjalistyczny – przekonanie o niezmienności istot rzeczy wiąże się wyłącznie z tym, że są one przydatne *dłużej i dla większej liczby ludzi*. Pluralizm Jamesa będzie się przejawiał m.in. w podkreślaniu różnicowania między ludźmi, głównie w aspekcie synchronicznym (mniej w aspekcie diachronicznym) i w odniesieniu do charakteru ludzkiej psychiki. W *Doświadczeniach religijnych* James wykorzystał tę doktrynę do sformułowania stanowiska, które Richard Gale – w nawiązaniu do Quine’a – nazywa ontologicznym relatywizmem⁵².

⁵¹ PKS, s. 262.

⁵² Zob. R.M. Gale, *The Ecumenicalism of William James*, s. 164–165. *Notabene* Quine bronił tego stanowiska w artykule *Ontological Relativity*, który powstał na podstawie jego „John Dewey Lectures” wygłoszonych w Harvardzie w marcu 1968 r. Na początku tego artykułu W.V. Quine nawiązuje do Deweya, którego słuchał jako student w 1931 r., gdy ten wygłaszał w Harvardzie pierwsze „William James Lectures” (*Ontological Relativity*, s. 185). Sam James formułuje tę doktrynę z intencją przeciwstawienia się gloryfikowaniu naukowego obrazu świata nad inne: „Sądzę, że pretensje fanatyków naukowości są co najmniej przedwczesne. Doświadczenia, które poznaliśmy [...], wyraźnie ujawniają, że wszechświat jest bardziej wielostronny niż

Wydaje się, że niektóre rozpowszechnione interpretacje filozofii Jamesa niedostatecznie uwzględniają tę pluralistyczną intuicję, przenikającą jego twórczość. Ujmują one np. jego koncepcję prawdy w duchu esencjalistycznym, jako dostarczającą odpowiedzi na pytanie o *istotę* prawdy. Jest jednak rzeczą wątpliwą, czy taki właśnie był zamysł Jamesa. Nie twierdzę, że jego wypowiedzi o prawdzie dadzą się zinterpretować w sposób usuwający problemy, jakie w powszechnym mniemaniu one ze sobą niosą, ale przy uwzględnieniu pierwszoplanowej roli pluralizmu przynajmniej część zarzutów dałoby się uchylić. Pewna jest za to inna rzecz, a mianowicie związek Jamesowskiego pluralizmu z jego prodemokratyczną postawą⁵³. Wydaje się także, że jeśli istnieją jakieś

wyduje się to jakiej bądź sekcje, choćby to nawet była sekta naukowa. Bo i czymże koniec końców są nasze sprawdzenia, jeśli nie doświadczeniami zgodnymi z pewnym mniej lub więcej wyodrębnionym i przez nasze umysły zbudowanym systemem pojęć? Lecz czemuż w imię zdrowego rozsądku mamy przyjąć, że prawdziwy jest tylko jeden taki system pojęć? Z całości naszego doświadczenia widocznie wynika, że świat traktować możemy podług wielu systemów pojęć i że tak traktują go różni ludzie, osiągając zysk poszukiwany przez jakiś system, i opuszczając lub odrzucając jednocześnie inny rodzaj zysku. Nauka daje nam wszystkim telegrafy, elektryczne oświetlenie i diagnozę i pozwala zapobiegać lub leczyć pewną liczbę chorób. Religia w postaci ducholecznictwa daje niektórym z nas pogodę, równowagę moralną i szczęście, zapobiegając nie gorzej niż nauki pewnym postaciom choroby, a u pewnego rodzaju ludzi nawet lepiej niż nauka. Widoczne jest więc, że i nauka, i religia są prawdziwymi kluczami do otwarcia skarbcza świata w rękach tego, kto umie posługiwać się nimi. I widać także, że żadna z nich nie wyczerpuje całości i nie może mieć praw wyłącznych” (DR, s. 100).

- 53 „There is no point of view absolutely public and universal. Private and uncommunicable perceptions always remain over, and the worst of it is that those who look for them from the outside never know *where*. The practical consequence of such a philosophy is the well-known democratic respect for the sacredness of individuality – is, at any rate, the outward tolerance of whatever is not itself intolerant. There is no point of view absolutely public and universal” (TT, s. 4). Jest rzeczą interesującą, że James używa tu wyrażenia „świętość jednostkowości”, mając na uwadze poszanowanie jednostek ze względu na niemożliwość osiągnięcia przez żadną z nich całkowicie uniwersalnej perspektywy. Jedynym ograniczeniem dla tolerancji jest brak tolerancji ze strony osoby tolerowanej. Chociaż więc wyrażenie „świętość jednostkowości” przypomina nieco wyrażenie „świętość życia”, wykorzystywane przez Kościół rzymskokatolicki m.in. w argumentacji antyaborcyjnej, jego sens jest inny. Jamesa kieruje ono w stronę światopoglądowego liberalizmu i indywidualizmu. Mimo tych różnic, istnieje jednak pewna zbieżność, której źródłem jest zapewne chrześcijaństwo.

poglądy Williama Jamesa, które znajdują odbicie w praktyce literackiej jego brata Henry'ego, to jest to właśnie ów pluralizm, który przejawia się w życzliwym, detalicznym opisie wielości ludzkich przekonań i postaw, dokonywanym bez wybujałych ambicji moralizatorskich, choć nieukrywającym przekonań i sympatii autora. Jest jednak prawdopodobne, że ten sposób widzenia rzeczy i zjawisk obydwaj bracia przejęli ze wspólnych im doświadczeń.

B. FILOZOFIA I PSYCHOLOGIA WINNY MIEĆ NA OKU CZŁOWIEKA W JEGO PEŁNI.

W *Pragmatyzmie* James pisał:

Od stu pięćdziesięciu lat postęp nauki zdaje się oznaczać ekspansję materialnego wszechświata i wciąż malejące znaczenie człowieka. Rezultatem jest coś, co nazwać można rozwojem zmysłu naturalistycznego czy też pozytywistycznego. Człowiek nie jest prawodawcą natury, jest on odbiorcą. Natura jest niewzruszona, on zaś musi się podporządkować. Trzeba, aby rejestrował prawdy, choćby nawet były one nieludzkie, i do nich się stosował! Romantyczna spontaniczność i odwaga przepadły, obraz świata jest dziś materialistyczny i deprymujący⁵⁴.

Wiemy już, że James w pełni akceptował założenia nauk przyrodniczych, zgodnie z którymi „to, co wyższe, wyjaśnia się za pomocą tego, co niższe”⁵⁵ i godził się na ich pozytywizm oraz naturalizm. Zdecydowanie jednak przeciwstawiał się uogólnieniu obrazu świata uzyskanego przy tych założeniach. W tym sensie Jamesa można potraktować jako spadkobiercę tej tradycji nowożytności, która kulminuje w filozofii Immanuela Kanta. Podkreślano w niej, że budowanie nauki jest wprawdzie ważnym, ale wcale nie najważniejszym fragmentem aktywności człowieka. Rozum praktyczny, a więc ten, który odsłania nam moralny i religijny wymiar życia, ma pierwszeństwo nad rozumem czystym. A i w odniesieniu do rozumu czystego również trzeba

⁵⁴ *Pragmatyzm*, s. 14.

⁵⁵ Tamże.

zawsze pamiętać, że nie przedstawia nam on świata całkowicie od nas niezależnego, ale *nasz* świat. Pominięcie tego personalistycznego warunku prowadzi do naiwnego naturalizmu, w którym człowiek zaczyna widzieć siebie jako byt całkowicie podporządkowany ewoluującej materii, gdy tymczasem samo pojęcie materii jest przecież wytworem jego umysłu. Dlatego – jak zobaczymy – za najbardziej właściwy model dla własnej metafizycznej wizji rzeczywistości James uzna ludzki umysł⁵⁶.

Oczywiście, naturalizm jest także dopuszczalną hipotezą, bo może być przecież tak, że nasz umysł jest wytworem materii, którego szczególną własnością jest zdolność do rozpoznania tego faktu⁵⁷. Jeśli jednak relacja poznawcza umysłu do świata nie miałaby polegać na korespondencji sądów z niezależnie ustrukturowaną rzeczywistością, ale na czymś innym, wówczas głównym „graczem” w świecie (a w każdym razie jedynym, jaki możemy „bliżej” i od wewnątrz znać) staje się aktywny umysł. Według Jamesa:

-
- 56 Większość metafizyk nowożytnych i współczesnych jako model dla rozumienia rzeczywistości przyjmuje jedno z dwóch: umysł lub ciało. W tym sensie metafizyki te można potraktować jako spadkobierczynie Kartezjańskiego dualizmu. Pojawiły się także inne pomysły, np. monizmu neutralnego (James poważnie brał pod uwagę tę koncepcję) czy hipotezy o stałym, niedualistycznym powiązaniu obu czynników. Źródłem tej ostatniej jest heglizm, który – w tym aspekcie – zbieżny jest do pewnego stopnia z rozwiązaniem arystotelesowskim, zgodnie z którym rzeczywistość (przynajmniej ta fizyczna) ma charakter materialno-formalny.
- 57 Niektórzy współcześni filozofowie teistyczni zwracają jednak uwagę na to, że w schemacie naturalistycznym umiejętność rozpoznania obiektywnej prawdy jest trudna do wytłumaczenia – działanie na podstawie fałszywych przekonań może być całkiem skuteczne. Ich zdaniem jedynym gwarantem funkcji rozpoznawania prawdy jest Bóg. Jeśli ten argument jest poprawny, to groźniejszym przeciwnikiem dla teizmu byłaby teza o niemożliwości rozpoznania prawdy. Ona jednak z kolei nie da się łatwo powiązać z naturalizmem, o ile traktujemy go jako tezę obiektywnie prawdziwą. Radykalny relatywizm prawdy i stanowiska do niego zbliżone (jak humanizm) mogą być więc trampoliną do antynaturalizmu (umysły „tworzą” prawdę), który, potraktowany jako teza obiektywnie prawdziwa, także jest z nim niespójny. Z relatywizmem tego rodzaju najlepiej łączy się postawa antymetafizyczna, eliminująca tego rodzaju problemy jako pozorne. Zwykle jednak relatywizm w kwestii prawdy nie jest stanowiskiem globalnym i radykalnym, co otwiera możliwość powiązania go z różnymi ontologiami.

[u]mysłem, tak jak nam się on przedstawia, rządzią bardzo różnorodne prawa: logiki, wyobraźni, dowcipu, smaku, dobrych obyczajów, estetyki, moralności itd., włącznie z [prawami regulującymi] spostrzeganie faktów. Zdrowy rozsądek ocenia doskonałość umysłu z uwagi na kombinację tych standardów; [zwróćmy jednak uwagę], jak niewiele z nich odnosi się do tego, co faktycznie *jest* – są one prawami tego, co Idealne, podyktowanymi przez najzwyczajniejsze subiektywne *zainteresowania*⁵⁸.

Naszej świadomości nie da się więc wytłumaczyć w sposób mechaniczny i fenomenalistyczny, bo ona jest nastawiona na przyszłość i ma charakter celowościowy. Nie możemy też jej zredukować do funkcji poznawczych. One są ważne, ale niekoniecznie najważniejsze. Pełne ujęcie człowieka musi w punkcie wyjścia poważnie traktować najprzeróżniejsze „wymiarzy” umysłu (poznanie dyskursywne, doświadczenie, emocje, wolę) i jego wytwory: naukę, moralność, estetykę, religię, literaturę itd. „Poważnie” znaczy tu bez pośpiesznych prób redukcji wszystkich sfer do jednej, np. poznawczej, lub całego umysłu do sfery materialnej. Nie oznacza to, iżby bogate ujęcie człowieka nie mogło zostać w toku wyjaśniania zubożone i jedne sfery jego działalności wywiedzione z innych. Nie oznacza to także niedoceniań przez Jamesa sfery cielesności, choć trzeba przyznać, że ciało często traktował w sposób, który można by określić jako fenomenologiczny, tzn. jako *przedstawiające się* umysłowi jako ciało.

Jakie jest metodologiczne znaczenie tego postulatu ujmowania człowieka w jego pełni? Na poziomie opisu polega ono na wstępnym zaufaniu do zdrowego rozsądku i języka potocznego, który pozwala uchwycić wielość wymiarów ludzkiego życia. Uczony nie może dopuścić do wykluczenia z badań tych aspektów życia, które ze względu na dominujące mody są uważane za bezwartościowe. Z tego m.in. względu James żywo zajmował się nie tylko zjawiskami zwykłymi, ale i nadzwyczajnymi (doświadczeniami religijnymi, zjawiskiem telepatii, wywoływaniem duchów itd.). Życzliwe zainteresowanie tymi doświadczeniami nie oznacza jeszcze uznania roszczeń poznawczych, które zgłaszają ludzie je przeżywający. Znamionuje jednak wstępny

⁵⁸ *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*, [w:] EP, s. 8–9.

Rozdział II

pluralizm i założenie, że nauka nie polega na dostosowywaniu bogatej rzeczywistości do wcześniej założonych metod. Częścią postawy uczonego powinna być ciekawość świata i zdrowy sceptycyzm wobec możliwości eksplanacyjnych aktualnej nauki.

Na poziomie wyjaśniania postulat ten ma inną interesującą konsekwencję. Ze względu na założenia metodologiczne poszczególnych nauk, które zmuszają do dokonywania pewnych redukcji, trzeba starać się spoglądać na badane zjawisko z perspektywy różnych dyscyplin (np. biologii i psychologii), a ostatecznie poszukiwać ujęcia integralnego. W tym sensie James będzie preferował podejście, które dzisiaj można by określić jako interdyscyplinarne albo przynajmniej wielodyscyplinarne. Trzeba także przeciwdziałać naturalnemu dla nauk izolowaniu przedmiotu badania przez poszukiwanie jego miejsca w większych całościach.

C. FILOZOFIA MA CHARAKTER PRAKTYCZNY, A JEJ CELEM JEST ROZŚWIETLANIE CZŁOWIEKOWI JEGO DROGI ŻYCIOWEJ.

W traktatach filozoficznych roztrząsa się często problemy w sposób całkiem odpersonalizowany, podobnie jak w biologii czy fizyce. Gdy czytelnik bierze do ręki *Z wybranych problemów filozoficznych* i gdy przegląda rozdział drugi, w którym wymienione są główne problemy metafizyki, może mieć wrażenie, że i James traktuje je w podobny sposób. Jaki bowiem związek z naszym życiem mają następujące pytania: „Jak w ogóle jest możliwe, że świat istnieje i czy mogłoby go nie być?”, „Czy świat jest skończony czy nieskończony?”, „W jaki sposób cokolwiek oddziałuje na cokolwiek innego?”, „W jaki sposób jakaś rzecz zamienia się w inną albo bierze z niej swój początek?”, „Co oznacza słowo »przedmiot«?”⁵⁹. Odpowiedzi na tego rodzaju pytania, a nawet na pytanie o relację umysłu do ciała, wydają się indyferentne względem naszych codziennych życiowych praktyk w znaczeniu większym stopniu niż skomplikowane zagadnienia i teorie naukowe. Te ostat-

⁵⁹ Por. *Z wybranych problemów filozofii*, s. 17–18.

nie bowiem przekładają się przynajmniej niekiedy na różnego rodzaju użyteczne wynalazki.

Choć James podkreśla, że także w filozofii, włącznie z najważniejszą jej dyscypliną, jaką jest metafizyka, konieczna jest specjalizacja, że „rzetelnej metafizycznej obróbce poddawane są pojedyncze, oddzielne zagadnienia”⁶⁰, to nigdy nie zapomina o ogólniejszym zadaniu metafizyki i całej filozofii, która ma ostatecznie sens głęboko humanistyczny: uświadamia człowiekowi najbardziej podstawowe możliwości organizacji świata i jego miejsca w nim oraz przygotowuje do podjęcia samodzielnych decyzji w sprawie zasadniczych ideałów i wartości, które chce w życiu realizować. Filozofia ma wyrywać ludzi z egzystencji zatopionej w bezmyślnym konformizmie:

Jak dotąd, filozofia nie może poszczycić się wieloma ustaleniami. Ale praca filozofów polega głównie na pogłębianiu filozoficznej *świadomości*, i coraz dokładniejszym ujawnianiu pełnego znaczenia problemów metafizycznych. W tym przygotowawczym zadaniu muszą podać sobie rękę ontologii i fenomenologii, mechanicyści i teleologii, bo jedni są niezbędni dla drugich, a wspólnym wrogiem ich wszystkich jest praktyczny, konformistycznie myślący człowiek, dla którego najważniejsze są własne interesy; od jego tępej gorliwości w ich osiągnięciu gorsze jest tylko bezmyślne, nigdy nieśmiałe się bydlę⁶¹.

Fragment ten ukazuje też, jak niesprawiedliwe są kierowane pod adresem Jamesa oskarżenia o płytki praktycyzm. Gdy pytał on o „wartość w gotówce” pewnych idei, to nie chodziło mu o wartość w odniesieniu do naszych codziennych czynności, ale o ich znacznie dla całościowego ukierunkowania naszego życia. Skrajny praktycyzm był dla Jamesa najbardziej odrażającą postawą życiową, dla której wykorzenienia najlepsza jest filozofia.

Obowiązkiem filozofa jest klarowne, zrozumiałe i nie przesadnie skomplikowane przedstawienie oraz uzasadnienie proponowanej wizji świata, która, aby była wartościowa, musi spełniać różne warunki, m.in. spójności z naszym szeroko pojętym doświadczeniem

⁶⁰ Tamże, s. 18.

⁶¹ W. James, *Chauncey Wright*, [w:] ECR, s. 17.

(i z nauką). Celem jest jednak ostatecznie to, aby teksty filozoficzne czy wykłady skłaniały odbiorców do *filozofowania* i do podejmowania samodzielnych wyborów ideałów i wartości⁶². Choć James zdecydowanie przeciwstawia się wielu koncepcjom filozoficznym, uznając je za nietrafne i nawet szkodliwe, to jednak swojej własnej propozycji nigdy nie przedstawia jako jedynej sensownej. W krytykowanych stanowiskach stara się także dostrzec jakąś wartość, zakładając, że skoro zostały sformułowane, to muszą odpowiadać na jakieś ludzkie potrzeby. Na przykład James sądził, że monizm wyrasta z przeświadczenia, że „atrybut »Jeden« przydaje światu szczególnej wartości, jakiejś niewyraźnej świetności i dostojeństwa, które to cechy świat pojęty jako nieredukowalna »wielość« zdaje się wykluczać”⁶³. W tym sensie monizm absolutny bywa źródłem religijnej stabilności i spokoju i dostarcza czegoś, co określał jako „moralne wakacje”, czyli pewności, że w świecie niezależnie od naszych wysiłków i tak wszystko zmierza do szczęśliwego końca. Dostrzegał także, że powiązanie każdego elementu z wszystkimi innymi jest traktowane przez monistów jako warunek racjonalności, stąd według nich „jedyną alternatywą dla ich wizji jest uznanie nieracjonalności wszechświata – a przecież żaden filozof nie mógłby sobie na to pozwolić”⁶⁴. Nie zgadzał się z tym stanowiskiem, ale starał się życzliwie zrozumieć, co tkwi u jego podstaw.

Według Jamesa celem filozofii nie jest ani konstruowanie, ani odkrywanie niezmiennego porządku i formułowanie opisu w sztywnych, technicznych pojęciach. To gwałciłoby naturę rzeczy, które ciągle się zmieniają. Celem filozofa jest raczej wskazywanie dróg w gąszczu naszego doświadczenia⁶⁵. Píše on tak:

62 „As for philosophy , technically so called, or the reflection of man on his relations with the universe, its educational essence lies in the quickening of the spirit to its *problems*. What doctrines students take from their teachers are of little consequence provided they catch from them the living, philosophic attitude of mind, the independent, personal look at all the data of life, and the eagerness to harmonize them” (W. James, *The Teaching Philosophy in Our Colleges*, [w:] EP, s. 5).

63 *Z wybranych problemów filozofii*, s. 69.

64 Tamże, s. 70.

65 Por. B.P. Brennan, *William James*, s. 49.

Filozofowie są [...] jak poeci. Są poszukiwaczami ścieżek. Niekiedy udaje im się znaleźć słowa dla wyrażenia tej wiedzy, tego uczucia, które pochodzą gdzieś ze szpiku naszych kości. Słowa i myśli filozofów nie są dokładnie takie, jak słowa i myśli poetów [...]. Spełniają jednak tę samą funkcję [...]. Dostarczają ukierunkowania i celu⁶⁶.

Choć musimy izolować poszczególne zagadnienia i traktować je osobno, to jednak nie możemy tracić z oczu celu zasadniczego – jest nim pogłębianie świadomości ludzi i artykulacja ideałów, które ukierunkowują ich życie. W tym sensie filozofia przewyższa wszystkie dyscypliny szczegółowe i ma sens głęboko humanistyczny⁶⁷.

D. LUDZKA SUBIEKTYWNOŚĆ JEST WŁAŚCIWYM MODELEM DLA ROZUMIENIA CAŁEJ RZECZYWISTOŚCI.

W późniejszych pracach Jamesa, zwłaszcza tam, gdzie jest przedstawiona doktryna radykalnego empiryzmu, możemy dopatrzeć się twierdzenia, że świat składa się z doświadczeń albo że wszystko, co istnieje, jest obdarzone psychiką. Doświadczenia te nie muszą być wyłącznie ludzkie i z pewnością nie są doświadczeniami podmiotów pojętych jako byty substancjalne. James przypisuje je raczej pewnym „polom świadomości”, które przenikają się nawzajem i zmieniają, ale zachowują odrębność i w żadnym razie nie łączą się w jedną wszechogarniającą świadomość. Taka teza nie jest już humanistycznym pluralizmem, ale raczej pewną odmianą procesualistycznego panpsychizmu.

Panpsychizm może mieć przynajmniej dwie postaci. Zgodnie z pierwszą istnieją wyłącznie doświadczenia czy uczucia pojęte jako osobne jednostki bytowe lub jako „osadzone” w tak czy inaczej rozumianych podmiotach, a materia nie istnieje, lecz ma wyłącznie zjawiskowy charakter. Jeśli owe uczucia czy doświadczenia wraz z ich podmiotami pojmie się jako coś w rodzaju ludzkich umysłów czy duchów, pogląd taki zamienia się w immaterialistyczny spirytualizm. Zwolennicy dru-

⁶⁶ W. James, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, [w:] P, s. 257–258.

⁶⁷ Por. B.P. Brennan, *William James*, s. 50.

giej postaci panpsychizmu uznają realność ciał, ale twierdzą, że każda prosta lub odpowiednio zorganizowana złożona jednostka cielesna jest obdarzona jakąś, przynajmniej zaczątkową, psychiką. Oznacza to, że nie wszystko, co jest cielesne (nie każdy fragment czasoprzestrzeni) jest obdarzone psychiką, ale tylko to, co spełnia pewne dodatkowe warunki (stado ptaków nie czuje, choć poszczególne ptaki czują, obcięty włos nie ma czucia, ale jego elementarne składniki posiadają jakąś załączkową psychikę). Gdyby w tej postaci panpsychizmu zamienić słowo „psychika” na „forma”, uzyskalibyśmy stanowisko bliskie Arystotelesowskiemu hylemorfizmowi. Jeśli James przyjmuje panpsychizm (jego stanowisko w tej kwestii nie jest jasne), to raczej w tej drugiej, a nie pierwszej wersji. Warto zwrócić uwagę, że tak pojęty panpsychizm nie stoi w sprzeczności z tezą naturalizmu (fizykalistycznego czy biologistycznego), o ile ten ostatni rozumiemy jako przekonanie, że „wszystko jest fizyczne”, a nie „wszystko jest *wyłącznie* fizyczne” lub „wszystko pochodzi z tego, co w pierwotnej postaci jest *wyłącznie* fizyczne”.

Powstaje oczywiście pytanie, dlaczego James w ogóle rozważał panpsychizm jako sensowną koncepcję metafizyczną. Wydawać by się mogło, że wyłącznym motywem do przyjęcia tego stanowiska było jego więcej niż życzliwe zainteresowanie zjawiskami paranormalnymi i doświadczeniami religijnymi, wsparte inspiracjami, jakie czerpał z prac myślicieli mało cenionych przez profesjonalnych filozofów⁶⁸. Zasadnicze racje były jednak zupełnie inne. Jak widzieliśmy, James przeczy możliwości poznania świata pozaumysłowego. To, co jawi nam się jako niezależny od nas świat (włączenie z pojęciem tego, co fizyczne), jest tworem naszych pojęć. W związku z tym modelem dla rzeczywistości nie powinna być materia lub materia wzięta wraz z doświadczeniem, ale raczej ludzki umysł lub węziej, nasze doświadczenie (bo pojęcie umysłu jest w większym stopniu konstruktem teoretycznym niż odpowiednio utworzone pojęcie doświadczenia). Inne rozwiązanie, jakie James rozważał, to tzw. monizm neutralny (pierwotne tworzy-

⁶⁸ Np. takich jak Gustaw T. Fechner, któremu poświęca cały rozdział w *Filozofii wszechświata* (s. 63–82).

wo świata jest neutralne względem rozróżnienia: mentalne–cielesne), ale – jak się zdaje – bardziej przychylił się do rozwiązania panpsychistycznego, bo ono lepiej współgrało z humanistycznym wymiarem jego filozofii.

Warto jednak zapytać, dlaczego James zdecydowanie (z wyjątkiem poziomu wstępnej deskrypcji) odrzucał dualizm, który wydaje się stanowiskiem rozsądniejszym dla kogoś poszukującego powiązania świata nauki ze światem zdrowego rozsądku i religii. Otóż – podobnie jak filozofowie, którzy za wszelką cenę starali się unikać dualizmu uważał on, że koncepcja ta nie radzi sobie z zagadnieniem interakcji. Aby to zagadnienie rozwiązać, trzeba założyć jednorodność tworzywa świata. Z tej perspektywy lepszy jest naturalizm, ale on z kolei ma problemy z wyjaśnieniem genezy świadomości. Panpsychizm nie ma tego problemu⁶⁹. Jednak w pierwszej, mocniejszej jego wersji pojawia się problem odwrotny: ontycznego statusu ciał. James uważał najwyraźniej, że to zagadnienie da się przewyciężyć i nie jest aż tak dotkliwe, jak problemy generowane przez dualizm i naturalizm. Panpsychista nie musi bowiem przeczyć istnieniu ciał, a jedynie temu, że istnieją jakieś ciała całkowicie pozbawione psychiki.

Podsumowując wątki zawarte w czterech wyżej przedstawionych punktach, można powiedzieć, że w twórczości Jamesa humanistyczny pluralizm wyznaczał pytania, jakie należy zadać, i właściwy kierunek wyjaśniania. Tak więc problemem dla Jamesa nie jest to, jak z nieożywionej materii powstało życie i świadomość, ale raczej czym jest materia, o której mówią biologowie i fizycy, w odniesieniu do osób. Problemem nie jest pierwszoosobowy punkt widzenia, który trzeba jakoś „zmieścić” w zdepersonalizowanym spojrzeniu nauki, ale powody, dla których

69 James, starając się zrozumieć motywy, jakie przyświecają obrońcom tzw. teorii pyłu mentalnego (*mind-dust theory*), przywołuje wymóg, który stanie się jednym z fundamentów jego panpsychizmu: „*If evolution is to work smoothly, consciousness in some shape must have been present at the very origin of things [...]. Some such doctrine of atomistic hylozoism [...] is an indispensable part of a thorough-going philosophy of evolution*” (PP I, s. 152). Wymóg ten jest ściśle związany z wszechobecnym w nauce założeniem ciągłości, które James akceptuje (por. PP I, s. 151). Założenia tego nie respektują zwolennicy dualizmu, dlatego stanowisko to jest najczęściej krytykowane.

Rozdział II

nauka z zasady eliminuje taki punkt widzenia, i motywy, jakie kryją się za naiwną ekstrapolacją jej wyników. Oczywiście, zastanawiający jest fakt, że teorie naukowe dostarczają przekonujących i praktycznie użytecznych wyjaśnień w duchu naturalistycznym. To skłania Jamesa do filozoficznej refleksji nad nauką i jej relacją do filozofii oraz do budowania takich hipotez metafizycznych, jak np. koncepcja *transmisji* stanów mentalnych za pomocą mózgu (w opozycji do koncepcji *wytwarzania* ich przez mózg), która – nie kwestionując ustaleń nauki – broni owego przekonania o centralnej pozycji umysłu. Trzeba jednak podkreślić, że przedmiotem krytyki Jamesa jest nie *scientia*, lecz *scjentyzm*, czyli pewna *filozofia*, która generalizuje ów naturalistyczny obraz świata, podając się za naukę. Dlatego kładzie on taki nacisk na odróżnienie *aktualnego* stanu nauki i jej stanu *docelowego*. Jeśli ów docelowy stan nauki miałby zawierać pełne ujęcie świata, musiałby m.in. objąć w satysfakcjonujący sposób tezę humanistycznego pluralizmu.

W takiej sytuacji obowiązkiem tych, którym na rozwoju nauki zależy, powinno być wskazywanie problemów do wyjaśnienia i ograniczeń *aktualnej nauki* wynikających z jej metodologii. I James tak właśnie czynił w swoich pracach z psychologii, przypominając ciągle o ważnych problemach, które należałoby rozwiązać, a które w ramach czysto przyrodniczego podejścia nie mogą nawet być podjęte. Uprawiając psychologię miał przed oczyma podwójne zobowiązanie – względem nauki i względem człowieka, którego umysł jest przedmiotem badania i który wraz z innymi bytami obdarzonymi psychiką stoi w centrum świata. Gdy chodzi o pierwsze z nich, starał się uczynić wszystko, aby psychologia „zmieściła się” w aktualnych granicach naukowości, tzn. aby przyjęła założenia i metody, jakie obowiązują obecnie w naukach przyrodniczych⁷⁰. W odniesieniu do człowieka realizował natomiast

⁷⁰ Przypomnijmy fragment cytowany w poprzednim paragrafie z *Psychologii. Kurs skrócony*: „Obecnie psychologia żegluje w kierunku materialistycznym i na ten kurs, w interesie ostatecznego powodzenia, powinni pozwolić jej nawet ci, którzy są pewni, że nigdy nie zawinie do portu, nie obróciwszy raz jeszcze kołem sterowym. Jedno jest najzupełniej pewne – gdy twierdzenia psychologii wejdą w skład całej filozofii, okaże się, że ich znaczenie bardzo odbiega od tego, jakie nadajemy im wtedy, gdy badamy je z punktu widzenia abstrakcyjnej i okrojonej »nauki przyrodniczej«,

obowiązek jak najpełniejszego i najwszechstronniejszego opisu różnych aspektów jego życia umysłowego, m.in. po to, aby wiedzieć, co psychologia jako nauka wyjaśniła, co jest do wyjaśnienia, a co nie może zostać wyjaśnione przy obecnych jej założeniach⁷¹.

Nie musimy w tym miejscu dokładniej omawiać Jamesowskich tez na temat humanizmu i panpsychizmu, bo tyle już wystarczy, aby ukazać ich metodologiczne znaczenie, ale tytułem dopełnienia dobrze będzie przynajmniej wspomnieć, w jakim kierunku zostaną one rozwinięte w jego filozofii. Otóż na poziomie wstępnego opisu osoby przedstawiają się jako byty duchowo-cielesne, obdarzone świadomością i wolnością, zróżnicowane pod względem potrzeb, naturalnych inklinacji i poglądów na naturę świata. Dla Jamesa ten wstępny opis człowieka będzie stanowił nie tylko punkt wyjścia badań, ale i swoisty test dla formułowanych teorii. Wiemy już, że tak właśnie było w jego psychologii, gdzie rozbudowany poziom deskrypcji chronił przed ekstrapolowaniem naturalistycznych teorii z poziomu wyjaśniania naukowego. Natomiast w metafizyce James w dużej mierze rozwija ten wstępny opis i – mówiąc językiem Kanta – wskazuje warunki możliwości tego, co ów opis stwierdza. Wystarczy tylko wymienić zasadnicze tezy tej metafizyki: świat jest nieuchronnie pluralistyczny i stanowi w istocie zbiór osób lub psychik, które w pewnym zakresie zachowują tożsamość w czasie, choć nie są substancjami; jeśli istnieje Bóg, to jest on „skończony”, tzn. ograniczony w swoich przymiotach, takich jak wiedza i moc; pierwotnym wyrazem świadomości jest doświadczenie, a nie dyskursywny rozum; jednostki są przynajmniej w niektórych swoich wyborach wolne (wola jest zasadniczą postacią życia duchowego); dla zrozumienia ludzkich zachowań równie ważna, a może ważniejsza jest relacja: aktualność–przyszłość niż aktualność–przeszłość; świat jest „otwarty” (nie do końca zdeterminowany) i podatny na kreatyw-

jakkolwiek praktyczne i konieczne było ich studiowanie z takiego tymczasowego punktu widzenia” (s. 39–42).

71 Zobowiązania wobec nauki i wobec człowieka są opozycyjne tylko wówczas, gdy bierzemy pod uwagę naukę obecną, ale stają się zbieżne w odniesieniu do nauki idealnej. Ponieważ jednak teraz do idealnej nauki dostępu nie mamy, skazani jesteśmy na uzupełnianie obecnej nauki różnymi hipotezami filozoficznymi.

Rozdział II

ny wpływ osób; rzeczywistość ma w swojej osnowie charakter niedualistyczny, tzn. wyłącznie mentalny, mentalno-cielesny (w tym sensie, że *każda* podstawowa jednostka cielesna jest obdarzona psychiką) lub neutralny względem rozróżnienia umysł–ciało; najgłębszy porządek świata ma charakter moralny⁷².

Empiryzm

Spór empiryzmu z racjonalizmem toczy się od czasu, gdy pojęcia rozumu i doświadczenia zostały początkowo wyodrębnione przez pierwszych filozofów. Świat, który prezentuje nam rozum, wydaje się inny niż ten, który znamy z doświadczenia. W pierwszym Achilles nie jest w stanie przegonić żółwia, w drugim dokonuje tego bez trudu. Jedni filozofowie konstruowali racjonalistyczne systemy metafizyczne, inni empirystyczne, a jeszcze inni koncepcje godzące opozycyjne stanowiska – intuicja podpowiadała im bowiem, że zarówno rozum, jak i doświadczenie odgrywają znaczącą i pozytywną rolę w naszym życiu i fakt ten musi znaleźć odzwierciedlenie w teorii filozoficznej⁷³. Z biegiem czasu spór ten narastał i komplikował się, uświadamiano sobie różne jego płaszczyzny oraz uwarunkowania. Według Williama Jamesa jest to jeden z najważniejszych sporów filozoficznych. Sam siebie określał jako empirystę, dodając często słówko „radykalny”, ale niekiedy pisał też, że w swojej filozofii stara się łączyć wątki pochodzące z empiryzmu i racjonalizmu. Najczęściej używał tych terminów na oznaczenie stanowisk w sporze o genezę zawartości naszego umysłu. Empirysta genetyczny twierdzi, że pojęcia, sądy i teorie są wtórne względem doświadczenia. Natywista uznaje, że przynajmniej niektóre pojęcia są pierwotne i spełniają funkcję porządkowania doświadczenia. Spór ten wiąże się w oczywisty sposób z tradycyjnym sporem o uniwersalia. W drugim

72 Por. *Z wybranych problemów filozofii*, s. 114.

73 Oprócz rzetelnych prób pogodzenia tych stanowisk, jak u Arystotelesa czy u Kanta, pojawiały się pozorne, np. filozofia empirystyczna w przebraniu racjonalistycznym. Za taką James uważał – sędzę, że w dużej mierze słusznie – filozofię Hegla. Por. *Filozofia wszechświata*, s. 42–62.

znaczeniu empiryzm i racjonalizm to stanowiska w sporze o kryterium wartościowości poznania. Empirysta uznaje, że kryterium takim jest doświadczenie, a racjonalista – że rozum. James stosował te terminy także w trzecim sensie, jako odnoszące się do typów umysłów i generowanych przez nie światopoglądów. W czwartym znaczeniu empiryzm to eksperymentalizm i hipotetyzm. Niekiedy termin „empiryzm” pojawia się w jego pismach na oznaczenie metafizycznej tezy, że doświadczenia są podstawowym budulcem świata. W tym ostatnim sensie „empiryzm” staje się synonimem „panpsychizmu”, o którym mowa była wyżej⁷⁴.

Zanim kolejno omówię cztery pierwsze znaczenia „empiryzmu”, trzeba powiedzieć jeszcze o kilku sprawach. Po pierwsze, opozycja racjonalizm–empiryzm bywa często przedstawiana tak, jakby chodziło o jakieś odpersonalizowane i odindywidualizowane doświadczenie oraz rozum (transcendentalny). James nie przeczy oczywiście temu, że w podobnych warunkach różne jednostki poznają (mniej więcej) to samo i że ich umysł funkcjonuje podobnie, bo inaczej uprawianie nauki i kooperacja między ludźmi nie byłaby możliwa. Podkreśla jednak, że źródłowe poznanie jest związane z *poszczególnymi* umysłami. Po drugie, doświadczenie pojmuje się często w sposób wąski, tak że obejmuje ono wyłącznie poznanie pochodzące z naszych zmysłów. James jest daleki od takiego stanowiska, które w skrajnej postaci (gdy doświadczenie jest ograniczone do zmysłów zewnętrznych) określa się jako sensualizm i które głoszone było w obrębie wpływowej za jego czasów tradycji pozytywistycznej. Dla niego doświadczać czegoś to nie tyle „poznawać bezpośrednio zmysłami”, ile „mieć jakieś przeżycia”, „przeżywać coś”. Mamy tu więc do czynienia z bardzo szerokim i pluralistycznym rozumieniem doświadczenia: szerokim – ponieważ w żadnym razie nie ogranicza się ono do poznania zmysłowego, ale obejmuje wszelkie inne typy przeżyć (religijnych, estetycznych, włącznie z takimi, jak przeżycie poczucia sensowności własnej egzystencji)⁷⁵, i pluralistycznym – bo

⁷⁴ Por. T.L.S. Sprigge, *James and Bradley*, s. 110 i 112.

⁷⁵ Według Mortona White’a w tej koncepcji doświadczenia zawarto program pogodzenia religii i nauki, tu też tkwi specyfika Jamesowskiego pragmatyzmu (w odróżnieniu od stanowiska Peirce’a) oraz źródło problemów, jakie wskazywali krytycy.

Rozdział II

w pojęciu doświadczenia nie jest zawarty postulat obiektywizacji rezultatów poznawczych (w przeciwieństwie np. do równie szerokiej koncepcji doświadczenia u fenomenologów). Po trzecie, James zdecydowanie odrzuca atomistyczne rozumienie doświadczenia, które pojawiło się w filozofii nowożytnej, zwłaszcza w tradycji empiryzmu brytyjskiego. Zgodnie z tym ujęciem, przedmiotem czystego spostrzeżenia są odizolowane, „gołe” wrażenia, które jedynie dzięki umysłowej „maszynierii” umożliwiającej ich łączenie (kojarzenie) składają się w przedmioty jawiące się nam na poziomie poznania potocznego. Według Jamesa owe relacje łączące wrażenia zawarte są w samym doświadczeniu, nie są one czymś od niego niezależnym. W porównaniu ze wspomnianym atomizmem koncepcja Jamesa zmierza w stronę umiarkowanego holizmu czy też holizmu w obrębie indywidualizmu – życie umysłowe jest niepodzielną, dynamiczną całością, ale zamkniętą w jednostkowych umysłach, przy czym umysły te nie pozostają względem siebie w izolacji (jak było np. w Leibnizjańskiej monadologii).

A. EMPIRYZM GENETYCZNY I ANTYABSOLUTYZM

Stanowisko Jamesa w sporze o relację między pojęciami a treściami percepcyjnymi lub, ogólniej, między poznaniem dyskursywnym a intuicyjnym będzie jaśniejsze, gdy przywołamy rozróżnienie między poziomem wstępnego opisu i wyjaśniania. Na poziomie wstępnego opisu zmysły i intelekt są ze sobą nierozłącznie splecione:

Świat, w którym żyjemy na co dzień, jest światem, w którego poznawaniu nie da się inaczej niż na drodze teoretycznej retrospekcji oddzielić wkładu intelektu od wkładu zmysłów. Oba te elementy są ze sobą nierozzerwalnie związane – tak jak wystrzał w górach związany jest z echem, które powtarza go i zwielokrotnia [...]. [E]cho intelektualne wzbogaca i poszerza doświadczenie zmysłowe, któremu towarzyszy, wiążąc to doświadczenie z dalszymi aspektami życia [...]. Tak oto dwie funkcje psychiczne wzajemnie się dopełniają. Percepcja budzi myśl; myśl z kolei wzbogaca percepcję. Im więcej widzimy,

Por. *Pragmatyzm amerykański na tle poglądów filozoficznych dwudziestego wieku*, s. 36–37.

tym więcej myślimy; im więcej myślimy, tym więcej spostrzegamy w naszym bezpośrednim doświadczeniu; im większa zaś liczba szczegółów, tym większe zyskuje znaczenie ostrość naszej percepcji⁷⁶.

Widzimy jednak, że nawet na poziomie wstępnego opisu pojęcia są jedynie „echem”, które nie pojawiłoby się, gdyby nie wytwarzający je głos. Ostatecznie więc pojęcia – a mianem pojęć obejmuje on często wszelkiego typu reprezentacje rzeczywistości, od prostych i konkretnych przypomnień do abstrakcyjnych i rozbudowanych teorii – pochodzą według Jamesa z doświadczenia. Powstają one dzięki specyficznemu ludzkiej zdolności do koncentrowania uwagi na wybranych aspektach strumienia doznań i myślowego unieruchomienia ich. Pojęcia spełniają w stosunku do percepcji rolę instrumentalną, a więc bezzasadne są wszelkie próby ich ontologizacji⁷⁷. Zaprowadzają one porządek w chaotycznym strumieniu przeżyć i dzięki temu służą lepszej orientacji w świecie i ułatwiają przewidywanie. Ale nie są w stanie w pełni uchwycić zmienności i autentycznej nowości, którą z każdą chwilą niesie nam strumień naszych doznań.

Doświadczenie zawsze „wyprzedza” wszelkie pojęcia. Pierwszeństwo doświadczenia wobec rozumu jest więc w istocie pierwszeństwem płynnego życia przed pojęciami i wszelkimi intelektualnymi konstrukcjami, które ów zmienny, nieprzewidywalny „pęd życia” chcą unieruchomić i oswoić. W tak przedstawionej tezie łatwo dopatrzeć się podobieństwa z metafizyką Bergsona (z jego koncepcją *elan vital* oraz jego krytyką intelektu), a także z wątkami szerszego nurtu zwanego filozofią życia. Bergson miał z pewnością pewien wpływ na późne prace swego amerykańskiego kolegi, ale i James – starszy przecież o kilkanaście lat od francuskiego filozofa – wywarł znaczący wpływ na Bergsona. Pomijając jednak zagadnienie kierunku i siły oddziaływania, jakie za-

⁷⁶ *Z wybranych problemów filozofii*, s. 56.

⁷⁷ W sporze o uniwersalia stanowisko Jamesa nie jest jednak całkiem jasne. Deklaratywnie określał on siebie jako realistę (starając się pozostać w zgodzie z Peirce’em), ale bliższy wgląd z jego koncepcje pozwala go uznać co najwyżej za konceptualistę. Najbezpieczniej będzie powiedzieć, że w porównaniu ze stanowiskiem Peirce’a jego koncepcja zbliża się w stronę nominalizmu.

Rozdział II

chodziło między tymi dwoma zafascynowanymi sobą nawzajem myślicielami, warto podkreślić sam fakt zachodzenia takiego ideowego pokrewieństwa⁷⁸.

Jamesowski empiryzm genetyczny ma daleko idące konsekwencje metafizyczne. Po pierwsze, teza o pochodzeniu sfery pojęć z doświadczenia prowadzi Jamesa do wyrzeczenia się pretensji do budowania wszystko obejmujących i ostatecznych (niekorygowalnych) wizji:

Filozofia racjonalistyczna zawsze inspirowała do posiadania całościowego obrazu rzeczywistości – zamkniętego systemu gatunków, z którego możliwość jakiegokolwiek istotnej nowości została z góry wyeliminowana. Według empiryzmu z kolei rzeczywistość nie może podlegać ograniczeniom takich pojęciowych barier. Płyne ona, narasta i ulega zmianie, zaś nowe formy, jakie być może przyjmie, możemy adekwatnie poznać jedynie dzięki uważnemu podążaniu za jej osobliwosciami w miarę narastania naszego doświadczenia. W ten sposób empirystyczna filozofia wyzbywa się roszczeń do wszechogarniającej wizji. Wąski zakres jednostkowego doświadczenia poszerza przy pomocy pojęć, które uważa za użyteczne, lecz nie za suwerenne. Zajmuje ona wyczekującą pozycję w obrębie strumienia doświadczenia, rejestruje fakty, lecz nie spieszy się z formułowaniem praw, nigdy też nie twierdzi, że relacja człowieka względem całokształtu rzeczywistości, w jakiej znajduje się on jako filozof, jest zasadniczo odmienna od tej relacji względem części rzeczywistości, w jakiej jednostka sytuuje się na co dzień jako [...] podmiot działań z życia praktycznego. Filozofia, tak jak samo życie, musi mieć drzwi i okna szeroko otwarte⁷⁹.

Empiryzm genetyczny ma więc także ważny sens etyczny. Zmusza do zachowania pewnej dozy sceptycyzmu wobec własnych koncepcji i w ten sposób chroni przed dogmatyzmem. Szerokie i spersonalizowane (odniesione do jednostkowych podmiotów) pojęcie doświadczenia skłania też do życzliwego zainteresowania przeżyciami i konceptualizacjami innych. Wyraża się to m.in. na poziomie języka. W *Pluralistic Universe* James pisze:

78 O relacjach między Jamesem i Bergsonem pisze m.in. Piotr Kostyło w artykule *Historia korespondencji Williama Jamesa z Henri Bergsonem*.

79 *Z wybranych problemów filozofii*, s. 52.

Właściwie cała kwestia obraca się około słówka: „pewien”, „jakiś”, „niektóry”. Radykalny empiryzm i pluralizm utrzymują, że pojęcie „niektóry”, „pewien” jest uprawnione [...]. Filozofia absolutu natomiast zdaje się utrzymywać, że kategoria „pewien” jest skażona do gruntu sprzecznościami wewnętrznymi i że są tylko dwie kategorie na wskroś stałe i spoiste i dlatego odnoszące się naprawdę do rzeczywistości, a mianowicie „wszyscy” i „żaden”⁸⁰.

Do tego dochodzą jeszcze inne słowa: „niekiedy” i „możliwe” w słowniku empirycznego pluralisty oraz „zawsze” i „konieczne” w języku filozofa absolutu, który w tym przypadku reprezentuje wszystkich apriorystów⁸¹.

B. EMPIRYZM METODOLOGICZNY I SZEROKA KONCEPCJA DOŚWIADCZENIA

Jamesa można określić zarówno jako empirystę genetycznego, jak i metodologicznego. Zgodnie z pierwszym stanowiskiem wszystkie treści i formy umysłu, włącznie z pojęciami, wywodzą się z doświadczenia. Taka teza nie obliguje jednak do przyjęcia empiryzmu metodologicznego, bo można twierdzić, że jedynym sposobem na naukowe potraktowanie doświadczenia jest użycie rozumu z jego aparaturą pojęciową i zasadami, które, niezależnie od genezy treści, odgrywają rolę normatywną. Takie stanowisko przyjmował, jak się zdaje, Arystoteles, dla którego pojęcia nie były jedynie instrumentami, ale – o ile zostały poprawnie utworzone – odzwierciedlały odwieczną strukturę świata danego w doświadczeniu, a zasady logiki stanowiły nieprzekraczalne normy epistemiczne. Dla Jamesa pojęcia to instrumenty, a ich celem jest uproszczenie świata empirycznego dla celów praktycznych. Świat

80 *Filozofia wszechświata*, s. 40. Wcześniej James pisze, że monistyczni filozofowie absolutu mają zwyczaj myślenia samymi tylko gwałtownymi kontrastami (s. 39–40).

81 Filozofię Jamesa jako postać antyabsolutyzmu traktuje m.in. N. Rescher w swojej książce *Studies in Idealism*, s. 97–108. Według niego w całym wieku XX mamy do czynienia z tendencją antyabsolutystyczną, która wyraża się w odrzuceniu takich ideałów, jak: pewność, konieczność, dokładność, uniwersalność, pozaczasowość, obiektywność.

„gotowy”, uporządkowany niezależnie od nas nie istnieje. To my go tworzymy czy, lepiej – „współtworzymy”, bo on stawia nam jednak pewien opór. Używanie pojęć jest więc czymś, czego nie sposób uniknąć, ponieważ na ich stosowaniu polega właśnie owo „współkreowanie” świata. W indywidualnym życiu ludzi jest ono kierowane ich zainteresowaniami i potrzebami. W nauce potrzeby także odgrywają pewną rolę, ale tutaj w szczególny sposób konstrukcje muszą być ograniczone strumieniem naszego doświadczenia. Odnosi się to zwłaszcza do psychologii badającej ludzki umysł i do filozofii, która zadaje m.in. pytanie o relację umysłu do świata. W tym właśnie sensie tezę o powinności ciągłej konfrontacji pojęć z doświadczeniem można określić jako empiryzm metodologiczny.

Teza ta jest podstawą Jamesowskiego pragmatyzmu, który – jak twierdził – przejął od Charlesa Peirce’a. W istocie jednak James na tyle zmodyfikował koncepcję swojego starszego kolegi, że ten odciął się od jego poglądów. Peirce zakładał – i tę myśl uznaje się często za centralną dla zapoczątkowanego prądu – że istnieje ścisły związek między myślami (przekonaniami) a działaniem. Związek ten jest taki, że przekonania są dla ludzi pewnymi dyrektywami działania. Żywiąc pewne przekonanie, gotowi jesteśmy działać zgodnie z tym, co ono stwierdza, i to działanie pociąga za sobą pewne odczuwalne praktyczne skutki – „odczuwalne” oznacza w tym przypadku „dające się zarejestrować w naszym doświadczeniu”. Tu właśnie widać związek między działaniem a doświadczeniem. Według Peirce’a owe praktyczne skutki, wypływające z akceptacji określonego przekonania, stanowią jego treść. To właśnie stwierdza jego słynna maksyma pragmatyczna: „Rozważmy, jakie praktyczne skutki może pociągnąć za sobą przedmiot naszej myśli, i te właśnie skutki będą stanowić treść pojęcia”⁸². Peirce pisze tu o treści *pojęcia*, ale chodzi mu nie tylko o pojęcia w sensie ścisłym, lecz także o przekonania czy nawet szerzej – zbiory przekonań, które w nietechnicznym sensie nazywamy niekiedy teoriami. Tak więc koncepcja Peirce’a stwierdza pewnego typu zależność między sensem (znaczeniem) pojęć, przekonań i teorii a danymi w doświadczeniu prak-

82 Ch. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, s. 81.

tycznymi skutkami posiadania i akceptacji tychże pojęć, przekonań czy teorii.

Nasuwa się myśl, aby zależność, o której jest mowa w maksymie pragmatycznej, zinterpretować w duchu nominalizmu: mamy oto pewne pojęcie, np. „człowiek”, i jego treścią (znaczeniem) są dane w doświadczeniu poszczególne egzemplarze ludzi. Taka interpretacja byłaby jednak błędna. Generalna tendencja całej Peirce’owskiej filozofii wziętej w aspekcie sporu o uniwersalia jest bowiem antynominalistyczna. Pojmował on przekonanie i wynikające z niego działanie jako sekwencję zdarzeń podobną do części utworu muzycznego. Tak więc od chwili pojawienia się określonego przekonania do ujawnienia się jego praktycznych skutków mamy do czynienia z ciągłym i jednym procesem. Doświadczalne skutki praktyczne są jakby jego finałem. Nie można więc o tych skutkach powiedzieć, że są znaczeniem pojęcia (przekonania czy teorii). Gdy Peirce pisze, że stanowią one treść pojęcia (przekonania czy teorii), ma na myśli wyłącznie to, że stanowią jego najlepszy, albo nawet jedyny, probierz⁸³.

Z interesującego nas punktu widzenia istotne jest to, że Peirce uważał, iż probierz, jakim są skutki, jest na tyle dokładny, że można dzięki niemu identyfikować pojęcia (przekonania, teorie). Na tej podstawie sądził, że dwa pojęcia, przekonania czy dwie teorie są różne, jeśli prowadzą do odmiennych praktycznych konsekwencji. Gdy nie generują takich różnic w praktyce, różnią się one między sobą tylko na poziomie werbalnym: „Tak więc u podstaw każdej różnicy pojęć, nawet najsubtelniejszej, leży coś namacalnego i praktycznego. Nie ma takiej różnicy znaczenia, która nie byłaby różnicą w praktyce”⁸⁴. Owe różnice w praktyce muszą być „namacalne”, czyli dające się zarejestrować w doświadczeniu.

Swoją koncepcję Peirce ilustrował toczącym się od kilku wieków sporem protestantów z katolikami o sens Eucharystii. W artykule *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, który jest uważany za najwcześniejszy „manifest” pragmatyzmu rozumianego jako pewna koncepcja znaczenia, pisał tak:

83 Por. tamże, s. 83 (przyt. 11).

84 Tamże, s. 80.

Rozdział II

Protestanci uważają na ogół, że sakrament składa się z ciała i krwi tylko symbolicznie, stanowiąc pokarm dla duszy, tak jak mięso i krew stanowią pokarm dla ciała. Katolicy natomiast twierdzą, że składa się z nich rzeczywiście, mimo że posiada wszystkie zmysłowe cechy opłatka i rozcieńzonego wina. Jednak jedyne dostępne nam pojęcie wina opiera się na przekonaniu, że 1. to czy tamto jest winem, albo 2. wino posiada takie a takie właściwości. Takie przekonania nie są niczym innym niż świadomością, że w danych warunkach będziemy postępować w stosunku do tego, co uważamy za wino, w sposób zgodny z naszymi przekonaniem o jego właściwościach. Okazją do takiego działania byłaby jakaś odczuwalna percepcja, motywem zaś – doprowadzenie do jakiegoś odczuwalnego skutku. W ten sposób nasze działanie dotyczy wyłącznie tego, co oddziałuje na nasze zmysły, nasza reguła postępowania jest zgodna z naszym działaniem, nasze przekonanie jest zgodne z regułą postępowania, a nasze pojęcie jest zgodne z naszym przekonaniem. I przez „wino” nie możemy rozumieć nic innego niż to, co tak a tak oddziałuje – pośrednio czy bezpośrednio – na nasze zmysły. Twierdzenie, że coś, co posiada wszystkie zmysłowe cechy wina, jest krwią, jest wyrażeniem bezsensownym [...]. A skoro katolicy i protestanci zgadzają się co do odczuwalnych skutków składowych części sakramentu, to ich wyobrażenie o istnieniu między nimi różnic jest czystym szaleństwem⁸⁵.

Według Peirce’a metoda pragmatyczna rozstrzyga spór między protestantami i katolikami w powyższej kwestii, ponieważ dla niego praktyczne konsekwencje to te, które są dostępne w doświadczeniu *zewnątrznym* wszystkich ludzi dysponujących nieuszkodzonymi zmysłami. W tym więc przypadku sfera doświadczenia to sfera tego, co jest publicznie dostępne dzięki tym zmysłom.

Modyfikacje, których dokonuje James, widać choćby w książce *Pragmatyzm*, gdzie w następujący sposób objaśnia Peirce’owską maksymę pragmatyczną:

Czymś zadziwiającym jest uświadomienie sobie, jak wiele filozoficznych dyskusji staje się pustosłowiem, z chwilą gdy poddacie je temu prostemu testowi na praktyczne konsekwencje [...]. W sferze prawd abstrakcyjnych nie może istnieć różnica, która nie wyrażałaby się rozbieżnością konkretnych faktów oraz działań najogólniej z nich wynikających – działań podjętych przez konkretną osobę w konkretnych okolicznościach. Jedyna funkcja filozofii powinna polegać na stwierdzeniu tego, jakie konkretne różnice dla Was i dla mnie,

85 Tamże, s. 81.

w konkretnych życiowych okolicznościach, wynikną z tego, że prawdziwy będzie ten, a nie inny opis świata⁸⁶.

Jak widać, James odwołuje się do doświadczenia zindywidualizowanego – do konkretnych faktów doświadczanych przez każdego z osobna w określonych okolicznościach życiowych. Ma przy tym na myśli nie tylko doświadczenie zmysłowe zewnętrzne, ale szeroko pojęte doświadczenie wewnętrzne. Co więcej, zarówno w tym fragmencie, jak i w wielu innych miejscach James stosuje ważne rozróżnienie między *poziomem abstrakcyjnym* a *poziomem życia*. Maksyma pragmatyczna zastosowana do sporów filozoficznych, zwłaszcza metafizycznych, widzianych z perspektywy abstrakcyjnej ujawnia ich bezprzedmiotowość. Rzecz ma się jednak zupełnie inaczej wówczas, gdy koncepcje te zostaną zanurzone – jak mówi James – w strumieniu naszego życia. Wtedy ich praktyczne konsekwencje nie są już jednakowe.

Czym jednak różni się poziom życia od poziomu abstrakcyjnego? Wydaje się, że według Jamesa różni się on przede wszystkim stosunkiem do czasu, a zwłaszcza do przyszłości i związanych z nią naszych jednostkowych nadziei i oczekiwań. W *Pragmatyzmie* rozważa on m.in. spór materializmu z teizmem:

Najpierw [...] zwrócę Waszą uwagę na osobliwy fakt. Jeśli chodzi o *przeszłość* świata, to nie ma absolutnie żadnego znaczenia, czy jest ona dziełem materii, czy też jakiegoś boskiego autora.

Wyobraźmy sobie, że cała historia została raz na zawsze nieodwołalnie dana. Wyobraźmy sobie, że w tej właśnie chwili ma nastąpić koniec świata; pozwólmy teraz materialistom oraz teistom przedstawić ich wzajemnie niezgodne teorie owej historii. Teista będzie wykazywał, że jest ona dziełem Boga, materialista zaś dowodził będzie – zapewne z nie gorszym skutkiem – że jest ona efektem działania ślepych sił fizyki. A teraz pozwólmy pragmatyście wybrać między tymi dwoma teoriami. W jaki sposób może on zastosować swój test, jeśli historia świata dobiega końca? Pojęcia są czymś, z czym zwraca się ku doświadczeniu, czymś, co każe mu szukać różnic. Jednakże w tym przypadku z założenia nie będzie już żadnych przyszłych doświadczeń, trudno więc oczekiwać jakichkolwiek empirycznych różnic. Obydwie teorie ukazały wszystkie swoje konsekwencje i na mocy przyjętego założenia są przeto iden-

86 *Pragmatyzm*, s. 28.

Rozdział II

tyczne. W konsekwencji pragmatysta musi stwierdzić, że owe dwie teorie, mimo swych różnie brzmiących nazw, znaczą dokładnie to samo i że cały ten spór jest czysto werbalny. (Zakładam, rzecz jasna, że obie teorie z jednakowym powodzeniem wyjaśniały fakty)⁸⁷.

Tak więc abstrakcyjność teorii wiąże się głównie z tym, że są one wyjęte poza płynący czas. Tak rozumiane teorie podlegają – podobnie jak Bergsonowskie pojęcia i teorie intelektualne – całkowitemu unieruchomieniu i odcięciu od naszych przyszłych doświadczeń. Zakładając, że wyjaśniają one wszelkie znane nam fakty do owej chwili, w której zostały odczasowione, nie ma między nimi żadnej różnicy w praktyce. W tym sensie praktyczne konsekwencje abstrakcyjnie pojętego teizmu i materializmu są identyczne, podobnie jak identyczne są praktyczne konsekwencje abstrakcyjnie rozumianego determinizmu i doktryny wolnej woli. Każde przeszłe doświadczenie potwierdza zarówno jedną, jak i drugą teorię. W takiej sytuacji akceptacja którejś z nich ma podłoże całkowicie irracjonalne. James domniemuje, że w przypadku sporu teizmu z materializmem ważną rolę odgrywają preferencje estetyczne⁸⁸.

Sytuacja ulega jednak zmianie, gdy obydwie te teorie umieścimy w pełnym strumieniu naszego życia, który zawiera wszystkie wymiary czasu, włącznie z terażniejszością i przyszłością. Wówczas sprawa wyboru między nimi przedstawia się zupełnie inaczej:

Teizm i materializm, tak nieodróżnialne w ujęciu retrospektywnym, wskazują, jeśli rozpatrzyć je pod kątem przyszłości, na zupełnie odmienne rodzaje doświadczenia. Zgodnie bowiem z teorią ewolucji mechanicystycznej prawa redystrybucji materii i ruchu – choć to właśnie im zawdzięczamy wszystkie miłe chwile, jakich dostarczyły nam nasze organizmy, jak również wszystkie ideały zrodzone w naszych umysłach – w nieuchronny sposób zniweczą swe dzieło i zniszczą to wszystko, co kiedyś powołały do istnienia [...].

Tymczasem pojęcie Boga, ustępując pod względem jasności ideom matematycznym tak rozpowszechnionym w filozofii mechanicystycznej, ma tę przynajmniej nad nimi przewagę praktyczną, że gwarantuje porządek idealny, który trwać będzie wiecznie. Świat, w którym ostatnie słowo ma Bóg, może

⁸⁷ Tamże, s. 45–46.

⁸⁸ Por. tamże, s. 44.

w istocie splonąć lub zamarznąć, wszelako wyobrażamy go sobie jako istotę bezustannie zatroskaną o stare ideały i gotową je urzeczywistnić gdzie indziej; tak więc tam gdzie On jest, tragedia jest tylko pozorna, klęska zaś i rozpad nie są autentycznym kresem wszystkich rzeczy. Owo pragnienie wiecznego porządku moralnego jest jednym z najgłębszych pragnień naszego serca [...]. Tutaj więc, w tych jakże odmiennych wymiarach, praktycznym i emocjonalnym, w odmiennym nastrojeniu naszych postaw, nadziei i oczekiwań oraz we wszystkich subtelnych konsekwencjach, jakie wynikają z istniejących między nimi różnic, tkwi rzeczywiste znaczenie materializmu i spirytualizmu – nie zaś w wyrafinowanych abstrakcjach obrazujących wewnętrzną istotę materii albo metafizyczne atrybuty Boga⁸⁹.

Widzimy więc, że dla Jamesa doświadczenie, które zgodnie z maksymą pragmatyczną miałoby rozstrzygać na poziomie życia (a nie na poziomie abstrakcyjnym) o różnicach między teoriami metafizycznymi, jest czymś zupełnie innym niż obserwacja w sensie Peirce'a. Ta ostatnia jest po prostu doświadczeniem zmysłowym zewnętrznym, którego rezultaty mogą być intersubiektywnie sprawdzone. Natomiast dla Jamesa doświadczać czegoś to nie tyle „poznawać bezpośrednio zmysłami”, ale „przeżywać coś”. Przeżycia mogą mieć bardzo różny charakter i nie zawsze są intersubiektywnie kontrolowalne. Na przykład poczucie, że przyjmując pewną koncepcję metafizyczną czy religijną, moje życie staje się sensowniejsze (bądź mniej sensowne), jest w tym sensie doświadczeniem i to takim, które może być dla danej osoby dobrą podstawą przyjęcia bądź odrzucenia tej koncepcji. Na tej zasadzie James uznaje – w opozycji do Peirce'a – że istnieje pragmatyczna różnica między katolicką a protestancką koncepcją Eucharystii⁹⁰.

Czy proponując taką koncepcję doświadczenia, James nie dryfuje w stronę jakiegoś rodzaju irracjonalizmu i subiektywizmu, całkowicie niezgodnego z tym wszystkim, do czego dąży nauka? Otóż nie. James w żadnym razie nie protestuje przeciwko prowadzeniu badań *naukowych* przy założeniu węższej koncepcji doświadczenia. Jak widzieliśmy, uważa on nawet, że w wielu naukach winniśmy zaakceptować paradygmat naturalistyczny czy materialistyczny i kontynuować

89 Tamże, s. 49–50.

90 Por. tamże, s. 42.

owe badania tak długo, jak jest to możliwe. Zwraca jednak uwagę, że tego rodzaju materializm jest wyłącznie stanowiskiem tymczasowym i odnoszącym się jedynie do pewnego aspektu świata. Częścią świadomości uczonego winno być przekonanie, że klarowność naukowych teorii wiąże się z daleko idącymi uproszczeniami przedmiotu badań, oraz dążenie do tego, aby uproszczenia te eliminować. Pełną naukową wiedzę na temat natury rzeczywistości posiadziemy – o ile w ogóle kiedykolwiek będzie nam ona dostępna – dopiero wówczas, gdy zostanie sformułowana ostateczna opinia naukowa o wszystkich rzeczach. Taka ostateczna teoria zawierałaby także odpowiedzi na kwestie metafizyczne: byłaby zarazem ostateczną nauką i ostateczną metafizyką.

Zbliżanie się do tego stanu nauki jest procesem długotrwałym – być może nieskończonym. Charles Peirce podkreślał w związku z tym, że naszym obowiązkiem jest stopniowe budowanie *naukowej* filozofii, w tym metafizyki, nawet jeśli za naszego życia miałyby ona być fragmentaryczna i niedokończona. Tylko w ten sposób przyczynimy się bowiem do postępu w filozofii. Natomiast według Williama Jamesa metafizyka naukowa będzie ostatecznie równoważna ostatecznej nauce bądź będzie jej częścią. Do budowania jej możemy najlepiej przyczynić się, rozwijając samą naukę i nie dokonując pospiesznych generalizacji jej wyników. Jednak z perspektywy naszego skończonego życia już teraz potrzebne jest posiadanie jakiejś obszerniejszej wizji przyszłości. Potrzebę tę zaspokajamy przez akceptację pewnej metafizyki. James radzi, aby wyboru metafizyki dokonywać nie tyle na podstawie wyników nauk, lecz biorąc pod uwagę własne szeroko pojęte doświadczenie. W tym właśnie sensie w rozstrzyganiu metafizycznych sporów preferuje on punkt widzenia żyjącego, doświadczonego podmiotu – z wszystkimi jego troskami i nadziejami, które ostateczna nauka też musi jakoś uwzględnić.

Kwestie, wokół których toczy się ta dyskusja, są teraz, rzecz jasna, naszkicowane dość mgliście. Jednak spirytualistyczna wiara w każdej formie dotyczy świata *obietnicy*, podczas gdy słońce materialistów zachodzi w morzu rozczarowań [...]. Konkretnie szczegóły dotyczące zbawczych faktów przyszłych, których obietnicę niesie nasza wiara w Boga, będą musiały zostać przeanalizowane

przez nieznaną ograniczeń metody nauki: możemy poznać naszego Boga, tylko badając jego Stworzenie. Możemy jednak *cieszyć się* naszym Bogiem – jeśli w Niego wierzymy – jeszcze przed rozpoczęciem wszystkich tych badań. Wierzę sam, że dowodu na istnienie Boga trzeba szukać w doświadczeniu wewnętrznym [...]. Prawdziwość idei Boga musi stawić czoła wszystkim innym prawdom [...]. Nasza *ostateczna* opinia na temat Boga rozstrzygnięta być może tylko po uprzednim uporządkowaniu wszystkich innych opinii. I miejmy nadzieję, że znajdując one jakiś *modus vivendi*⁹¹.

Całkowitym nieporozumieniem byłoby więc stwierdzenie, że Jamesowska metoda pragmatyczna zmierza do eliminacji zagadnień metafizycznych. Jednym z jej celów jest natomiast odróżnienie *autentycznych* pytań metafizycznych od pozornych. Pierwsze odnoszą się do *naszej* przyszłości i dotyczą *ideałów*, jakie warto realizować. W tym kontekście istnieją zasadnicze rozbieżności pomiędzy koncepcjami metafizycznymi, a więc i wybór między nimi ma duże znaczenie dla ukształtowania naszego życia. Nie obserwujemy natomiast takich różnic między nimi w odniesieniu do przeszłości. Innym celem metody pragmatycznej jest ujawnienie opcji zasadniczych, a wyeliminowanie pobocznych. James sądził, że mnożenie problemów w filozofii zaciemnia sytuację, w jakiej się znajdujemy. A jest ona taka, że stajemy przez kilkoma *zasadniczymi* opcjami (nie przed niezliczoną ich liczbą) i musimy dokonać wyboru. Aby to sobie uświadomić, owe fundamentalne opcje muszą zostać ujawnione. Eliminacja problemów pozornych i pobocznych nie jest w żadnym razie odrzuceniem metafizyki. Musimy jednak ciągle pamiętać, że metafizykę James uprawia zawsze w kontekście aksjologiczno-antropologicznym.

Dobrze będzie raz jeszcze podkreślić, że fałszywa jest opinia, iż James zaleca ocenianie wszystkich teorii z punktu widzenia wąsko pojętej praktyki i korzyści, jakie utrzymywanie danej idei może nam przynieść. Wprawdzie pyta często o wartość danej koncepcji „w gotówce”, ale tylko nieuważny bądź niezyczliwy czytelnik może to odnieść do wąsko pojętej praktyki. Trzeba po pierwsze podkreślić, że Jamesowi chodzi o wartość *dla* jednostki. Po drugie zaś, że miarą tej wartości

91 Tamże, s. 50–51.

Rozdział II

nie jest wąsko pojęta praktyka rozumiana jako fizyczne działanie, ale jakość naszego doświadczenia, które w największym stopniu decyduje o tym, kim jesteśmy. Dla wielu ludzi najbardziej budujące doświadczenia, np. mistyczne, nie mają w ogóle praktycznego charakteru w sensie, jaki zwykle łączymy ze słowem „praktyka”. Jednak w długofalowej perspektywie formują one charakter bardziej niż jakiegokolwiek inne doświadczenia i w tym sensie posiadają więcej „wartości w gotówce”. Ponieważ James z jednej strony dużo miejsca poświęca tego rodzaju doświadczeniom, a z drugiej posługuje się słownictwem z repertuaru „kupieckiego”, niektórzy uważają jego umysłowość za „rozdwojoną” na umysłowość mistyka i aktywisty⁹². Taka hipoteza nie do końca jest trafna, bo owe mistyczne doświadczenia, którym James życzliwie się przyglądał (i które były także jego udziałem), miały pewien wymiar praktyczny, choć niebezpośredni i niekrótkotrwały. Jeśli więc jest to filozofia kupiecka, to tylko w takim sensie, w jakim kupiecka jest filozofia Pascala czy Kierkegaarda.

C. EMPIRYZM W ODNIESIENIU DO TYPÓW UMYŚLÓW I TYPÓW ŚWIATOPOGLĄDÓW

Można powiedzieć, że spojrzenie na filozofię i całą kulturę w kontekście przeciwstawienia *umysłowości* racjonalistycznej (czy intelektualistycznej) i empirystycznej jest rysem charakterystycznym całej twórczości Jamesa. Pisze on tak:

Gdy przyjrzymy się dziejom metafizyki, wkrótce stwierdzimy, że wypełnia je konflikt dwu bardzo określonych typów umysłu. Nazwijmy je racjonalistycznym i *empirystycznym* [...]. Racjoniści są ludźmi zasad. Empiryci są ludźmi faktów. Ponieważ jednak zasady są uniwersalami, a fakty konkretnymi, najlepszym być może sposobem scharakteryzowania obu tendencji jest stwierdzenie, że proces myślowy racjonalisty przebiega od całości do części, podczas gdy myślenie empirysty przebiega od części do całości. Arcyracjonalista Platon szczególnie natury objaśniał ich uczestnictwem w „ideach”, które podporządkowane były idei najwyższej, idei „dobra”. Demokryt i Protagoras byli empirystami. Ten pierwszy objaśniał cały kosmos – łącznie z bogami

⁹² Zob. np. R. Gale, *The Divided Self of William James*.

i ludźmi, myślami oraz przedmiotami – jego atomistyczną budową. Protagoras twierdził, że „prawda”, która dla Platona odnosiła się do absolutnego systemu idei, jest zbiorową nazwą ludzkich opinii. Racjoniści wolą dedukować fakty z zasad. Empirycyści objaśniają zasady jako indukcyjne uogólnienia faktów⁹³.

Źródła tego przeciwstawienia tkwią w przekonaniu – wyrażonym choćby w *Pragmatyzmie* – że „historia filozofii jest w dużej mierze historią ścierania się temperamentów ludzkich”, które przeważają szalę argumentacji na jedną bądź drugą stronę⁹⁴. Wprawdzie filozofowie w uzasadnieniu swoich poglądów powołują się na racje niezależne od ich własnej konstytucji psychicznej, ale w istocie każdy ufa swojemu temperamentowi i przyjmuje taki obraz wszechświata, jaki mu odpowiada. Na określenie umysłu racjonalistycznego James używa niekiedy nazwy „miękki”, a empirystycznego „twardy” i przypisuje im nie tylko pewne postawy, ale i skłonność do akceptacji określonych poglądów. W skrajnej postaci pierwszy z nich jest optymistyczny, dogmatyczny (kieruje się zasadami) i religijny; akceptuje intelektualizm, idealizm i monizm. Drugi jest fatalistyczny, sceptyczny (kieruje się „faktami”) i irreligijny; przyjmuje sensualizm, materializm i pluralizm⁹⁵.

Zależność treści poglądów (a dokładniej *wyboru* tych poglądów) od charakteru umysłowości ich nosiciela dotyczy nie tylko filozofii, ale wielu innych dziedzin, włącznie z literaturą, sztuką, polityką, moralnością czy religią. W kontekście powyższej tezy narzuca się pytanie o to, który typ umysłowości jest cenniejszy z punktu widzenia poszczególnych dziedzin kultury, np. nauki. Odpowiedź na to pytanie nie jest jednak łatwa, bo po pierwsze, w jednych dziedzinach kultury większe sukcesy zdają się odnosić uczeni obdarzeni temperamentem empirystycznym (np. w naukach przyrodniczych), a w innych – racjonalistycznym (np. w matematyce). Po wtóre, dzieje kultury można rozumieć – w sposób podobny do Hegłowskiego – jako ścieranie się tych dwóch typów umysłowości zmierzające do osiągnięcia względ-

⁹³ *Z wybranych problemów filozofii*, s. 19–20.

⁹⁴ *Pragmatyzm*, s. 15.

⁹⁵ Tamże, s. 12.

nej równowagi między nimi. Wówczas w jednym okresie rozsądne może być wspieranie dominacji jednego z nich, a w innym drugiego – wyznacznikiem winien być tu aktualny stan „walki” między tymi temperamentami. Po trzecie wreszcie, przeciwstawienie między umysłowością racjonalistyczną i empirystyczną nie jest ostre i rzadko jedna bądź druga występuje w postaci czystej: najczęściej – jak zauważa James – mamy do czynienia z umysłowościami „mieszanymi”⁹⁶. Może wobec tego należałoby opowiedzieć się (jeśli w ogóle „opowiedzenie się” takie jest możliwe) za jakąś odmianą umysłowości empirystyczno-racjonalistycznej? W *Pragmatyzmie* James tak właśnie prezentuje swoje własne stanowisko: „Proponuję coś o dziwacznej nazwie pragmatyzmu, jako filozofię mogącą zaspokoić wymagania obu rodzajów. Może ona być religijna jak racjonalizm, a równocześnie, tak jak empiryzm, może zachować bliski kontakt z faktami”⁹⁷. Takie stanowisko ma najlepiej odpowiadać na potrzeby ludzi.

Mimo iż James jest przekonany, że argumenty są czymś wtórnym, że dobieramy je *post factum*, aby uzasadnić uprzednio ukształtowane przekonania, to jednak *nie twierdzi*, że rozwiązanie problemów *filozoficznych* jest od tego uzależnione. Zdaje on sobie znakomicie sprawę z różnicy

⁹⁶ Richard M. Gale uważa, że Jamesowskie przeciwstawienie umysłów twardych i miękkich jest dobrym narzędziem do opisu podziału filozofii w XX wieku na analityczną i fenomenologiczno-egzystencjalną: „The former take the stance of an external observer intent on giving an objective account of reality, in contrast to the latter who attempt to achieve intimacy with reality by entering into its interiors through acts of sympathetic intuition”. Dalej Gale dodaje, że filozofia Jamesa stanowi: „a desperate quest for intimacy that begins with the introspection of his own consciousness and then attempts to achieve a similar sort of intimacy with the conscious interiors of *everything* else, which includes other persons, both natural and supernatural, as well as animals, and fishes, even the universe at large” (*The Ecumenicalism of William James*, s. 161–162). Można się zgodzić z tą opinią Gale’a, o ile dodamy, że według Jamesa spór między tymi dwoma typami umysłów ma albo podłoże irracjonalne albo – jeśli tak nie jest – i jeden, i drugi dąży do *prawdy*. Filozofom akcentującym wagę pierwszoosobowego punktu widzenia nie chodzi bowiem o intymność przeciwstawioną poznaniu, ale o to, że adekwatny opis świata musi uwzględnić pierwszoosobowy punkt widzenia i jego centralną rolę w poznaniu.

⁹⁷ *Pragmatyzm*, s. 21. Czytelnik ma jednak wrażenie, że teza o umiarkowanym charakterze stanowiska Jamesa jest do pewnego stopnia zabiegiem retorycznym, przygotowanym przez odpowiednie określenie skrajności.

między pytaniami „Jak powinno być?”, „Co jest bardziej wartościowe?”, a pytaniami „Co ludzie skłonni są uznawać za prawdziwe?” lub „Co uważają za wartościowe?”. Czym innym jest też pytanie o psychiczne uwarunkowanie przekonania o istnieniu wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga niż o to, czy Bóg istnieje i jaka jest jego natura. Nawet jeśli tego drugiego zagadnienia nie możemy podjąć bez odwołania się do *naszego* dobra, którego określenie jest odniesione do typu umysłu, to możemy jednak dokonywać uniwersalizacji tegoż dobra i sugerować, jakie przekonania dla jego realizacji są korzystniejsze i w związku z tym najprawdopodobniej prawdziwe. Możemy także próbować określić, do jakich przekonań mamy prawo (mimo że nie są one racjonalnie uzasadnione), a które powinniśmy odrzucić. Łączenie przez Jamesa dyskursu psychologicznego z filozoficznym nie oznacza więc mieszania tych dwóch porządków. Trzeba jednak zaznaczyć, że modelem filozoficznego pytania nie jest dla Jamesa pytanie „Jak naprawdę jest?”, ale „Jak powinniśmy myśleć i działać?” lub „W co warto wierzyć?”, czyli pytania o przyszłość i o ideały. James podejmuje kwestie metafizyczne i epistemologiczne, lecz zawsze w związku z zagadnieniami aksjologicznymi. Jeśli buduje np. koncepcję istnienia Boga, który jest ograniczony w mocy i wiedzy, to dlatego że, po pierwsze, nie jest ona sprzeczna z nauką i naszym doświadczeniem (np. zła i wolności), po drugie, odpowiada na nasze potrzeby, oraz po trzecie, dobrze by było *dla nas*, gdyby taki Bóg istniał. Koncepcja ta ma charakter empiryczny (jako *hipoteza* niesprzeczna z naszym szeroko pojętym doświadczeniem) i jest sformułowana w kontekście aksjologiczno-psychologicznym czy aksjologiczno-antropologicznym.

Dla potwierdzenia tezy, że James świetnie odróżnia dyskurs psychologiczny (czy szerzej fakualny) od filozoficznego, przytoczmy fragment z *Doświadczeń religijnych*. Szczególnie ważny jest w nim akapit końcowy:

[...] w dziedzinie metafizycznej i religijnej dowody logiczne tylko wówczas mają dla nas wagę, gdy nasze niewyraźne czucia rzeczywistości zwrócone już były ku temu samemu wnioskowi [...]. Główną podstawę prawdzie daje tu zawsze nasze wierzenie odruchowe, a filozofia wypowiedziana logicznie jest tylko błyskotliwym przekładem tego wierzenia na formuły. W głębi nas leży pewność niewyrozumowana i bezpośrednia, a dowody rozumowe są tylko przejawem powierzchniowym. Prowadzą instynkty, inteligencja tylko idzie

Rozdział II

za nimi. Jeśli ktoś czuje obecność Boga żywego tak, jak o tym mówią moje przytoczenia, to wszystkie wasze wywody krytyczne, choćby najsiłniejsze, na próżno będą usiłowały zmienić wiarę takiego człowieka.

Zastrzegam się tylko, że nie powiedziałem jeszcze, iż *lepiej jest*, gdy w dziedzinie religijnej mają pierwszeństwo czynniki podświadome i nieracjonalne. Ograniczam się do prostego zaznaczenia, że posiadanie przez nich tego pierwszeństwa jest faktem niewątpliwym⁹⁸.

Widać więc, że James jest w pełni świadomy różnic między pytaniami: „Jak jest?” i „Jak byłoby lepiej?” lub „Jak powinno być?”. Z faktu, że rozum jest wtórny wobec doświadczeń religijnych, nie wynika, że nie powinniśmy poszukiwać racjonalizacji naszych religijnych przekonań. W swojej filozofii stara się pokazać, jaka byłaby najrozsądniejsza koncepcja Boga i religii. Ale każda racjonalizacja, a zwłaszcza taka, która ma na ludzi oddziaływać, musi brać pod uwagę stan faktyczny, a więc wskazaną zależność między typem umysłu a skłonnością do akceptacji pewnych przekonań.

D. EMPIRYZM JAKO EKSPERYMENTALIZM

Przyjęcie przez jednostkę czy pewną społeczność jakiegoś przekonania nie zamyka drogi do jego zmiany, gdy pojawią się nowe doświadczenia. To, co uznajemy za wiedzę, jest zawsze tymczasowe, hipotetyczne i obalalne. Nie mamy innego sposobu na udoskonalanie naszej wiedzy jak tylko budowanie hipotez i badanie, czy sprawdzają się w doświadczeniu. Dotyczy to nie tylko nauki, ale wszystkich sfer, włącznie z religią i moralnością. We wstępie do książki *The Will to Believe* James stara się uchylić oczywisty zarzut relatywizmu, jaki nasuwa się wobec przyzwolenia na podążanie w sprawach życiowo doniosłych za własną, subiektywną wiarą. Pisze tak:

Jeśli uznamy, że hipotezy religijne mają w ogóle sens, wówczas aktywna wiara jednostek, swobodnie wyrażających je w życiu, jest eksperymentalnym testem,

⁹⁸ DR, s. 63.

na podstawie którego są one weryfikowane, i jedynym środkiem służącym do stwierdzenia ich prawdziwości lub fałszywości. Najbardziej prawdziwą hipotezą naukową jest ta, która, jak mawiamy, najlepiej „działa” i nie inaczej jest z hipotezami religijnymi. Historia religii dowodzi, że hipotezy jedna za drugą działały źle, rozpadały się w styku z poszerzającą się wiedzą o świecie i nie zagrzewały miejsca w ludzkich umysłach. Jednak niektóre wierzenia przetrwały wszelkie koleje losu i dziś mają nawet większą żywotność niż dawniej [...]. [Religie] powinny żyć w przestrzeni publicznej, konkurując między sobą. Sądzę, że – przy założeniu tolerancji i uczciwego współzawodnictwa – interesy uczonego nie są zagrożone nawet w sytuacji największego stanu ożywienia religijnego w jego czasach [...]. O ile więc uznaje on, że jakaś religijna hipoteza *może* być prawdziwa, powinien z zadowoleniem spoglądać na każdy rodzaj religijnej agitacji i dyskusji [...]. Ożywienie religijne jest zawsze symptomem intelektualnego wigoru społeczeństwa; przekonania religijne są szkodliwe jedynie wówczas, gdy zapomina się, że są one hipotezami i gdy stawia się je na gruncie racjonalistycznym, wyposażając w absolutystyczne roszczenia⁹⁹.

Przyzwolenie na swobodną konkurencję w dziedzinie hipotez naukowych nie budzi wątpliwości. Empiryczna ocena tego, czy i w jakim zakresie one „działają”, jest zwykle akceptowana przez społeczność uczonych, choć dzisiaj wiemy, że istnieje też wiele sposobów na utrzymywanie hipotez „niedziałających”. Kontrowersyjne wydaje się natomiast dopuszczenie współzawodnictwa przekonań religijnych (i moralnych) w sferze publicznej z nadzieją, że będzie można ocenić, jak one się sprawdzają, przy założeniu, że kryterium oceny winno być doświadczenie rozumiane szeroko, takie jak np. poczucie indywidualnej satysfakcji.

Zanim jednak sformułujemy krytyki pod adresem tej koncepcji Jamesa, warto zauważyć, że wyraża ona faktyczny stosunek społeczeństw demokratycznych do kwestii religii (i moralności). James był świadom, że od czasu do czasu pojawiają się konflikty między religiami oraz między religiami a nauką, ale podkreślał, że nie mamy żadnego apriorycznego wglądu, na podstawie którego bylibyśmy w stanie osądzić prawdziwość czy fałszywość światopoglądów nabudowanych na poszczególnych religiach czy naukach. Nie jest też łatwo orzec o spójności bądź niespójności przekonań naukowych i religijnych. Empiryczne testy są w tej dziedzinie trudne, wymagają czasu i wszechstronnego spojrzenia,

99 WB, s. 9–10.

Rozdział II

które uwzględni wszelkiego rodzaju skutki: indywidualne i społeczne, krótkotrwałe i długotrwałe. Przyjęcie postawy empirycznej zamienia się w tym wypadku w przyjęcie postawy eksperymentalnej, która jest kolejną ścieżką do pragmatyzmu.

Empirysta nie musi więc walczyć z wielością religii czy światopoglądów, a nawet powinien z tego pluralizmu się cieszyć, bo świadczy to o żywotności społeczeństwa i daje lepszą sposobność wyboru hipotez najlepiej „działających”. Jediną jego troską powinno być zapewnienie uczciwych zasad konkurencji oraz osłabienie absolutystycznych roszczeń religii. Problem polega jednak na tym, że niektóre religie zgłaszają takie roszczenia, które traktowane są jako ich część właściwa. Tutaj James stara się wykazać, że źródłem religii nie są absolutystycznie sformułowane doktryny, ale indywidualne doświadczenia. Trudno powiedzieć, czy uważał on, że samo uświadomienie tego pozbawia religie związku z takimi roszczeniami, czy też sądził, że mimo iż pewien rodzaj absolutyzmu zawsze będzie związany z niektórymi odmianami religijności, powinniśmy je tolerować. Wydaje się, że bliższy był temu drugiemu stanowisku.

GŁÓWNE POJĘCIA PSYCHOLOGII

1. „Błąd psychologa” i introspekcja
2. Świadomość
3. Jaźń

Wielką pułapką psychologa jest *mieszanie jego własnego punktu widzenia z mentalnym zjawiskiem*, które stara się opisać.

PP, s. 195

[I]ntrospekcja jest trudna i omylna, a trudności są takie same, jak w przypadku jakiegokolwiek innej obserwacji [...]. Jedynym zabezpieczeniem jest ostateczny *consensus* naszej późniejszej wiedzy o badanej rzeczy, późniejsze poglądy, korygujące te wcześniejsze, dopóki nie zostanie osiągnięta harmonia spójnego systemu. Taki stopniowo budowany system jest najlepszą gwarancją rzetelności obserwacji psychologicznej, jaką może dać psycholog.

PP I, s. 191

Jeśli istnieje coś, co uznać można za natchnienie z krain wyższych, to temperament nerwowo dostarczałby zapewne warunków głównych wymagalnej odbiorczości.

DR, s. 26

Trudno jest skupić naszą uwagę na tym, co bezimienne, a rezultatem tego są puste obszary w deskryptywnych częściach wszystkich psychologii.

PP I, s. 194

Jeśli ewolucja ma działać gładko, to świadomość w jakiejś postaci musiała być obecna od samego początku rzeczy. Widzimy, że co bystrzejsi filozofowie ewolucyjni tam ją właśnie umiejscawiają.

PP I, s. 152

Wczorajsze i dzisiejsze stany świadomości nie mają *substancjalnej* tożsamości, ponieważ gdy jeden z nich jest aktualny, to drugi nieodwracalnie minął i nie ma go. Mają one jednak tożsamość *funkcjonalną*, ponieważ oba znają te same przedmioty i na tyle, na ile minione „ja” jest jednym z tych przedmiotów, oddziałując na nie w identyczny sposób, rozpoznając je i nazywając „*swoim*” oraz przeciwstawiając je wszystkim innym rzeczom, jakie znają. Ta tożsamość funkcjonalna wydaje się naprawdę jedynym rodzajem tożsamości tego, co myśli, jaką fakty nakazują nam przyjmować.

PKS, s. 151

Z tego, co w istocie rzeczy stanowi niezróżnicowane, rojące się mnóstwem elementów *kontinuum* pozbawione ostrości czy wyrazistości, zmysły tworzą dla nas świat pełen kontrastów, ostrych akcentów, nagłych zmian, malowniczych światła i cieni.

PKS, s. 114



Zarówno w tym rozdziale, jak i w dwóch kolejnych skoncentruję się na przedstawieniu zasadniczych koncepcji Jamesa w zakresie psychologii na podstawie *The Principles of Psychology* i *Psychology. Briefer Course*. W języku polskim jest dostępna jedynie druga książka – *Psychologia. Kurs skrócony*, wydana w 2002 roku w serii „Biblioteka Klasyków Psychologii” (okrojona jednak o około 7 rozdziałów, które redaktorzy uznali za nieaktualne z punktu widzenia współczesnego stanu dyscypliny)¹. Dobrze będzie więc przedstawić strukturę *The Principles of Psychology*, aby dać czytelnikom wyobrażenie o poruszanych w niej zagadnieniach. Książka ta składa się z dwudziestu ośmiu rozdziałów: I Zakres psychologii, II Funkcje mózgu, III O pewnych ogólnych uwarunkowaniach aktywności mózgu, IV Nawyk, V Teoria automatu, VI Teoria „materii” umysłowej (*The mind-stuff theory*), VII Metody psychologii i jej zagrożenia, VIII Relacje umysłów do innych rzeczy, IX Strumień myśli, X Świadomość siebie, XI Uwaga, XII Pojęcie, XIII Rozróżnianie i porównywanie, XIV Kojarzenie, XV Percepcja czasu, XVI Pamięć, XVII Wrażenie, XVIII Wyobrażenia, XIX Percepcja „rzeczy”, XX Percepcja przestrzeni, XXI Percepcja rzeczywistości, XXII Rozumowanie, XXIII Wytwarzanie ruchu, XXIV Instykt, XXV Emocje, XXVI Wola, XXVII Hipnoza oraz XXVIII Prawdy konieczne a skutki doświadczenia. Rozdziały mają bardzo zróżnicowaną objętość: najdłuższe to, zależnie od wydania, ponad lub blisko stustronicowe elaboraty (o percepcji przestrzeni, świadomości siebie i o woli), a najkrótsze to kilku-, kilkunastostronicowe lub nieco dłuższe artykuły (o zakresie psychologii, teorii automatu, ogólnych uwarunkowaniach aktywności mózgu, nawyku i relacji umysłów do

¹ Chodzi głównie o fragmenty, w których James referuje fizjologiczne podstawy psychologii. Ingerencje te opisała Ida Kurcz w *Przedmowie do polskiego wydania*, s. 12.

innych rzeczy). Długość rozdziałów nie decyduje jednak o ich wadze i wpływie. Zwykle interpretatorzy koncentrują się tylko na tych aspektach myśli Jamesa, które uznają za najbardziej oryginalne lub aktualne, ale nie ma między nimi jednomyślności, które są właśnie takie, np. dla behawiorystów jest to rozdział o emocjach, dla psychologów humanistycznych broniących autonomii umysłu rozdziały o strumieniu myśli czy o świadomości siebie. Z punktu widzenia głównego celu niniejszej książki najważniejsze są te psychologiczne koncepcje Jamesa, które mają związek z wymienionymi w poprzednim rozdziale centralnymi intuicjami jego filozofii.

Spośród różnych pojęć, jakie spajają całą bogatą problematykę psychologiczną w *Principles*, za najważniejsze z filozoficznego punktu widzenia uznałem pojęcie błędu psychologa i introspekcji (na poziomie metaprzmiotowym) oraz świadomości i jaźni (na poziomie przedmiotowym). W pojęciu błędu psychologa James stara się zwrócić uwagę na pewne uchybienie, które często przydarza się psychologom, polegające m.in. na narzucaniu na stany mentalne punktu widzenia badacza obserwującego je introspekcyjnie. Tu właśnie mają swoje źródło takie koncepcje ludzkiego umysłu, jak np. asocjacionizm, których można unikać przez odpowiednio ostrożne stosowanie introspekcji. Trzeba pamiętać, że choć James był na gruncie amerykańskim prekursorem badań eksperymentalnych, jego psychologia miała podstawy introspekcyjne. Od introspekcji nie oczekiwał nieomyślności, ale też nie podejrzewał ją o to, że zawsze jest zawodna. Starał się – bez pretensji do uzyskania wiedzy nieobalanej – dokonać korekt w dotychczasowych opisach ludzkiego życia umysłowego i jego wkład w tym obszarze jest niekwestionowany. Zarówno pojęcie błędu psychologa, jak i introspekcji pozwalają naświetlić sposób rozumienia jego centralnej doktryny filozoficznej – empiryzmu. Oprócz typowych elementów tego stanowiska, jak teza o obalalności rezultatów poznawczych, znajdujemy w nim także składnik charakterystyczny dla Jamesa. W przeciwieństwie do Peirce’a, który swój empiryzm oparł na społecznie kontrolowalnym doświadczeniu zewnętrznym, jego młodszy kolega za model doświadczenia wziął doświadczenie wewnętrzne. To nada jego późniejszej filozofii wydzźwięk subiektywistyczny.

W psychologii Jamesa jednym z kluczowych pojęć jest pojęcie świadomości: zjawiska mentalne są przecież ostatecznie jej stanami. James podkreśla czynny i praktyczny charakter świadomości, która realnie oddziałuje na nasz organizm i spełnia ważną rolę w przystosowaniu się organizmu ludzkiego do otoczenia. Takie ewolucyjne spojrzenie zdaje się przesądzać na korzyść ujęcia świadomości w duchu naturalistycznym, zwłaszcza że, ściśle rzecz ujmując, ona nie istnieje jako osobny rodzaj bytu, lecz jedynie jako funkcja. O ile jednak w *Principles* świadomość jest traktowana jako funkcja organizmu, o tyle w późniejszych pracach filozoficznych staje się ona funkcją doświadczenia, które jest rozumiane jako coś niecielesnego lub neutralnego względem rozróżnienia umysł–ciało. Panpsychizm i monizm neutralny zastąpią koncepcję z okresu badań psychologicznych, która zresztą przedstawia się jako naturalistyczna tylko dla nieuważnego czytelnika.

Zagadnienie ontycznego charakteru świadomości nie jest jednak najważniejsze w *Principles*. Znacznie więcej wagi James przywiązuje do określenia jej cech, wśród których wymienia charakter osobowy i ciągły, zmienność, selektywność i intencjonalność. Podkreślenie zmienności i ciągłości, będące owocem ujmowania świata w aspekcie diachronicznym, można uznać za wątek darwinowski, z którym w parze idzie antystrukturalistyczne (antyessentialistyczne) spojrzenie na życie umysłowe i jego wytwory. Stary arystotelizm z jego odwieczną hierarchią rodzajów i gatunków został dawno odrzucony na poziomie ontologicznym, ale trwał na poziomie epistemologicznym w postaci tezy o sterylnych różnicach między pojęciami. James zadaje kolejny cios tej wizji świata ukazując wtórny, instrumentalny, czysto praktyczny i nietrwały charakter pojęć. Można to określić jako wprowadzenie heraklitejskiej wizji w świat ludzkiej świadomości. Warto też zwrócić uwagę na filozoficzną doniosłość ostatniej z wymienionych cech świadomości, którą określiłem jako intencjonalność. Jamesowi chodzi o to, że świadomość odnosi się do przedmiotów, które – jak podkreśla – *wydają się* względem niej zewnętrzne. Ponieważ jednak są one w dużej mierze ukonstytuowane dzięki mechanizmom selekcji, trudno o nich mówić, że są od świadomości niezależne. Tutaj możemy dopatrzeć się źródeł stanowiska, które obecnie przypisuje się H. Putnamowi i jest znane jako realizm wewnętrzny.

Kolejnym kluczowym pojęciem Jamesowskiej psychologii jest pojęcie jaźni. Nie jest jasna jego relacja do pojęcia świadomości: z jednej strony osobowy charakter to po prostu jedna z cech świadomości, a z drugiej jaźń wydaje się „właścicielką” tego strumienia lub nim samym. Tak więc pisząc, że myśli należą zawsze do poszczególnych jaźni oraz że rdzeniem jaźni jest poczucie działania, James nie twierdzi tym samym, że jaźnie mają charakter substancjalny, że zachowują tożsamość w czasie i że samodzielnie działają. Ustalenia z poziomu badań psychologicznych, gdzie nie ma potrzeby wprowadzania ontologicznie zaangażowanych pojęć substancji czy duszy, okażą się ważne także na poziomie refleksji filozoficznej i będą miały pewne znaczenie dla jego poglądów religijnych, zwłaszcza dla kwestii możliwości przetrwania jaźni po śmierci fizycznej. Oprócz „ja” podmiotowego czy poznającego (*I*) James wyróżnia „ja” przedmiotowe, empiryczne czy poznawane (*me*), które ma trzy wymiary: „ja” materialne, „ja” społeczne i „ja” duchowe. To rozróżnienie okazało się niezwykle ważne m.in. w socjologii, bo pozwalało łączyć zagadnienia dotyczące indywidualnej jaźni z problematyką społeczną. Można też powiedzieć, że ukonstytuowało ono osobną dziedzinę problemową w obrębie psychologii określaną hasłowo jako „tożsamość osoby”. Nie chodzi tu o filozoficzne zagadnienie tożsamości osobowej w sensie diachronicznym, ale o to, czym są jaźnie w aspekcie bardziej synchronicznym czy raczej quasi-synchronicznym i w związku z pytaniem o to, kim jest człowiek jako jednostka w odniesieniu do ciała, społeczeństwa i całego wszechświata.

1. „BŁĄD PSYCHOLOGA” I INTROSPEKCJA

„Błąd psychologa”

Przypomnijmy ustalenia z poprzedniego rozdziału. W badaniach psychologicznych James odróżniał (choć odróżnień tych nie wyartykułował wprost) poziom opisu, poziom wyjaśniania naukowego

i poziom interpretacji metafizycznej. Na poziomie opisu uczonego obowiązuje jak najwierniejsze przedstawienie charakteru życia umysłowego. Dopiero ten opis dostarczy właściwego punktu wyjścia dla poziomu naukowego wyjaśniania, na którym psycholog musi dostosować się do wymogów metodologicznych *aktualnej* nauki (w praktyce dla Jamesa oznaczało to akceptację naturalizmu). Jednak aktualna nauka nie jest nauką docelową. Różnica między nimi jest taka, że nauka przysła (w domyśle: doskonalsza, czyli bliższa niemożliwemu do zrealizowania ideałowi) obejmie zapewne wiele intuicji, które obecna nauka pomija. Aktualnym wyobrażeniem idealnej nauki są różne systemy metafizyczne. Choć część sporów metafizycznych to spory pozorne, istnieją problemy autentyczne i ważne z moralnego punktu widzenia, który ma pierwszeństwo przed naukowym. Potrzebujemy jakiegoś ich rozstrzygnięcia, bo nasze jednostkowe życie jest czasowo ograniczone, a dla jego ukierunkowania ważna jest wiedza na temat celów, jakie warto sobie postawić. Metafizyka ma więc w istocie *moralny* podtekst, a jednym z jej ważnych zadań jest zaproponowanie jakiegoś sposobu wartościowania między opozycyjnymi systemami i projektowanymi przez nie sposobami życia. Choć najczęściej wartościowanie to rozstrzyga konstrukcja naszej psychiki, to jednak możemy zasadnie pytać, który z ideałów jest korzystniejszy dla nas jako jednostek i dla całego społeczeństwa. Problem z *The Principles of Psychology* nie polega na niespójności tego dzieła, ale na tym, że w niektórych jego partiach James poprzestaje na poziomie opisu, w innych konstruuje wyjaśnienia naukowe, a w jeszcze innych schodzi na poziom interpretacji metafizycznej lub metafizyczno-etycznej. Tych poziomów jednak nie miesza, choć także wyraźnie nie nazywa.

Najwięcej interesujących i trwałych pomysłów (włącznie z najsłynniejszą tezą o strumieniowym charakterze świadomości) pojawia się na poziomie opisu, który ma być jak najwierniejszą rejestracją doświadczenia. Dlatego trzeba dokładniej przyjrzeć się, jakie według Jamesa zasady miałyby owym opisem rządzić. W *Principles* James określa pewien rodzaj uchybień w sporządzaniu takiego rzetelnego opisu mianem „błędu psychologa” (*psychologist's fallacy*):

Wielką pułapką psychologa jest mieszanie jego własnego punktu widzenia z mentalnym zjawiskiem, które stara się opisać. Odtąd będę ją określał jako „błąd psychologa” par excellence [...]. Psycholog [...] znajduje się poza stanem mentalnym, o którym mówi. Dla niego przedmiotami są zarówno ów stan, jak i jego przedmiot. Gdy jest to stan poznawczy (spozstrzeżenie, myśl, pojęcie etc.), nie ma zwykle innego sposobu na określenie go niż jako myśl, spostrzeżenie etc. tego przedmiotu. Tymczasem psycholog znający ów przedmiot na swój sposób, łatwo przyjmuje, że myśl, która jest o tym przedmiocie, poznaje go tak, jak on sam go poznaje, choć bardzo często jest to dalekie od prawdy [...].

Inną odmianą błędu psychologa jest założenie, że badane stany mentalne muszą być świadome siebie, podobnie jak psycholog jest świadom ich. Stan mentalny jest jednak świadom siebie jedynie od wewnątrz; ujmuje to, co określamy jako jego treść i nic poza tym. Psycholog jest natomiast świadom go z zewnątrz i poznaje jego relacje do wielu innych rzeczy. Myśl widzi jedynie swój własny przedmiot, psycholog widzi przedmiot myśli plus samą myśl plus potencjalnie całą resztę świata. Dlatego, gdy rozważamy stany umysłu z punktu widzenia psychologa, musimy być bardzo ostrożni, aby nie przypisywać im tego, co istnieje wyłącznie dla naszych stanów. Musimy unikać mieszania tego, o czym wiemy, że jest świadomością z tym, czego jest świadomością i zaliczania jej zewnętrznych, fizycznych – jeśli można tak powiedzieć – relacji z innymi przedmiotami w świecie, do przedmiotów przedstawiających się nam jako świadome².

Według Jamesa wyjściowy obszar badań psychologicznych tworzą cztery autonomiczne elementy: 1) psycholog, 2) myśli czy stany mentalne (zawsze jednostkowe), 3) przedmioty myśli, 4) świat pozaumysłowy. Psycholog stara się opisać i wyjaśnić relacje zachodzące między myślami, przedmiotami myśli i światem pozaumysłowym³. Na poziomie opisu zachodzi możliwość popełnienia błędu polegającego na tym, że cechy jednego z tych elementów przypisujemy innemu.

Najczęściej błąd psychologa jest błędem „dystansu” i narzucania punktu widzenia badacza na opisywane przezeń stany mentalne. Polega on na nieodróżnianiu perspektywy stanu mentalnego, zwróconego zwykle w stronę swojego przedmiotu i perspektywy psychologa ujmującego ów stan i jego przedmiot jakby z zewnętrznej strony oraz przypisującego temu stanowi własności, których w istocie on nie po-

² PP I, s. 195–196.

³ PP I, s. 184.

siada. Nasuwa się jednak pytanie, czy takie niedeformujące poznanie jest w ogóle możliwe, bo przecież zachowanie tak czy inaczej pojętego dystansu jest warunkiem wszelkiego poznania. Czy James nie postuluje tu czegoś niemożliwego do spełnienia, a mianowicie „utożsamienia się” badacza z opisywanym przedmiotem, w tym przypadku ze stanem mentalnym? Jego stanowisko można, jak sądzę, interpretować na dwa sposoby, które razem tworzą komplementarną całość – jako apel o bardziej obiektywne poznanie, powiązany ze szczegółowym zaleceniem, jak cel ów osiągnąć, oraz jako przestrożę przed traktowaniem osiągniętych wyników za ostateczne i niepodważalne.

Zgodnie z pierwszą interpretacją James troszczy się o obiektywizm wiedzy uzyskiwanej w psychologii opisowej. Jego reakcja na zauważony błąd nie polega na postulowaniu całkowitego i trwałego „stopienia się” podmiotu z badanym przedmiotem, ale jedynie chwilowego przyjęcia jego punktu widzenia. W dalszych etapach badacz musi oczywiście powrócić do dystansu, który umożliwia artykulację przeżytego doświadczenia w postaci opisu. Ale ów etap stopienia się jest konieczny, aby na badany przedmiot nie narzucać zewnętrznych relacji, które dopiero dystans konstruuje. Sytuacja jest tu analogiczna do przypadku poznawania cudzych stanów psychicznych. Gdy nie zadamy sobie trudu wyobrażeniowego postawienia się w sytuacji osoby, której smutek czy radość chcemy poznać, z dużym prawdopodobieństwem przypiszemy jej stanowi umysłowemu cechy, których tam nie ma, a które są wygenerowane przez nasz punkt widzenia. Z drugiej jednak strony, całkowite „stopienie się” z tą drugą osobą jest po prostu niemożliwe.

W tym kontekście błąd psychologa jest błędem upraszczania, ujmowania bogactwa danego w doświadczeniu w świetle pewnych konceptualnych konstrukcji, które część tego bogactwa pomijają⁴. Nawiązując do pojęć zaproponowanych przez Jamesa, polega to na zastępowaniu

4 Niektórzy komentatorzy dopatrują się tu wpływu jego ojca: „One detects echoes of what Henry, Senior, called ‘spiritual evil’ in what William in another context came to call the ‘psychologist’s fallacy,’ the mistaking of a conceptual framework for the observation in its original richness” (W.R. Woodward, *Introduction*, s. xxxi).

wiedzy przez (bezpośrednie) zaznajomienie się (*knowledge by acquaintance*) wiedzą „o” (*knowledge about*)⁵. W tle obydwu tych rozróżnień: 1) punktu widzenia stanu mentalnego i punktu widzenia podmiotu obserwującego stany mentalne oraz 2) wiedzy przez zaznajomienie się i wiedzy „o” znajduje się fundamentalna dla filozofii Jamesa opozycja doświadczenia i intelektu (rozumu). Opowiedzenie się po stronie empiryzmu oznacza m.in. postulat ciągłej kontroli wszystkiego, co proponuje psycholog na każdym etapie swoich badań przez jak najmniej spójściowane, czyli dotknięte czynnością intelektu, doświadczenie.

Zgodnie z drugą interpretacją, pojęcie „błędu psychologa” służy Jamesowi do zwrócenia uwagi swoim kolegom psychologom, że obiektywna wiedza jest niemożliwa. Nie sposób bowiem całkowicie zdystansować się od punktu widzenia obserwatora i przyjąć „perspektywę” badanego przedmiotu. Mówiąc inaczej, w praktyce nie jesteśmy nigdy po prostu obserwatorami, lecz uczestnikami, którzy chcąc nie chcąc zawsze wnoszą coś od siebie. Nasz umysł nie zachowuje bierności względem przedmiotu, nie jest jak lustro wiernie odbijające rzeczywistość, lecz swoją aktywną naturą wpływa na wynik poznania⁶. Tak rozumiana teza czyniłaby Jamesa prekursorem postmodernistów i relatywizujących neopragmatystów, którzy szczególnie mocno akcentowali pozakognitywne (zwłaszcza społeczne) uwarunkowania wiedzy. Bez wątpienia

5 Por. PP II, s. 911. Więcej informacji o tych dwóch odmianach wiedzy znajduje się w pierwszym paragrafie następnego rozdziału.

6 „[T]he knower is not simply a mirror floating with no foothold anywhere, and passively reflecting an order that he comes upon and finds simply existing. The knower is an actor, and co-efficient of the truth on one side, whilst on the other he registers the truth which he helps to create. Mental interests, hypotheses, postulates, so far as they are bases for human action – action which to a great extent transforms the world – help to *make* the truth which they declare. In other words, there belongs to mind, from its birth upward, a spontaneity, a vote. It is in the game, and not a mere looker-on; and its judgments of the *should-be*, its ideals, cannot be peeled off from the body of the *cogitandum* as if they were excrescences, or meant, at most, survival. We know so little about the ultimate nature of things, or of ourselves, that it would be sheer folly dogmatically to say that an ideal rational order may not be real. The only objective criterion of reality is coerciveness, in the long run, over thought. Objective facts, Spencer’s outward relations, are real only because they coerce sensation” (*Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence*, [w:] EP, s. 21).

musiało być coś w tradycji klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego, co pozwoliło Richardowi Rorty'emu tam właśnie widzieć korzenie swojej myśli. Wprawdzie on sam dostrzegał je głównie w filozofii Johna Deweya, ale znajdowały się one także u Jamesa (mniej u Peirce'a) i to właśnie w przekonaniu o aktywnym charakterze umysłu⁷.

Gdyby jednak Jamesowi chodziło wyłącznie o podkreślenie nieuchronności pozakognitywnych czynników w naszym poznaniu i niedającej się wyeliminować stronniczości podmiotu, nie używałby on nazwy „błąd psychologa”. Nazywamy coś błędem dlatego, że przyjmujemy możliwość korekty poznania. Nie obliguje to nas do twierdzenia, że da się uzyskać wiedzę całkowicie bezstronną, ale pojęcie błędu staje się absurdalne przy założeniu, że nie jest możliwa wiedza *bardziej* lub *mniej* bezstronna. Całkowite utożsamienie się podmiotu z przedmiotem poznania jest z zasady nieosiągalne, ale mniej więcej rozumiemy, na czym ów ideał polega i rozumiemy to, że można do niego się zbliżać przez eliminację oczywistych deformacji pochodzących od podmiotu. Tak właśnie rzecz pojmował James, gdy twierdził, że np. twórcy asocjacyjistycznej psychologii popełnili błąd psychologa. Sam proponował inny opis naszego życia psychicznego nie dlatego, że był on różny od dominującego, ale dlatego że uważał go za bardziej poprawny.

Introspekcja i nowy język opisu psychologicznego

Pierwszym zadaniem psychologa jest *opis* życia umysłowego człowieka. Wyjaśnienie na poziomie naukowym oraz interpretacja metafizyczna zakłada taki opis, bo najpierw trzeba wiedzieć, *co* ma być wyjaśniane. James doskonale zdawał sobie sprawę z trudności, jakie piętrzą się przed takim zadaniem. Występują one niejako na dwóch poziomach: 1) introspekcyjnej rejestracji naszych stanów mentalnych i różnych aspektów świadomości oraz 2) językowej artykulacji wyników poznania introspekcyjnego.

⁷ Aspekt ten podkreśla m.in. J.G. Morawski w artykule *Reflexivity and the Psychologist*, s. 82–84.

Gdy chodzi o samą introspekcję, James uważał ją za podstawową metodę w psychologii obok metody eksperymentalnej (o której sądził, że w przyszłości będzie miała fundamentalne znaczenie, choć ówczesne jej wyniki przedstawiały mu się nader skromnie w porównaniu z szeroko pojętymi kosztami ich uzyskania)⁸ oraz porównawczej (uważał ją za obiecującą, lecz pełną pułapek, wynikających głównie ze stosowania przez jej zwolenników niedokładnego opisu badanych zjawisk)⁹. Z introspekcją wiążą się jednak trudności, które skłoniły Augusta Comte'a do tego, aby nie umieszczać psychologii (introspekcyjnej) w proponowanym przez siebie podziale nauk. Jego zdaniem metoda ta nie jest zdolna dostarczyć obiektywnych rezultatów, m.in.

8 „*The principal fields of experimentation* so far have been: 1) the connection of conscious states with their physical conditions, including the whole of brain-physiology, and the recent minutely cultivated physiology of the sense-organs, together with what is technically known as ‘psycho-physics,’ or the laws of correlation between sensations and the outward stimuli by which they are aroused; 2) the analysis of space-perception into its sensational elements; 3) the measurement of the *duration* of the simplest mental processes; 4) that of the *accuracy of reproduction* in the memory of sensible experiences and of intervals of space and time; 5) that of the manner in which simple mental states *influence each other*, call each other up, or inhibit each other’s reproduction; 6) that of the *number of facts* which consciousness can simultaneously discern; finally, 7) that of the elementary laws of oblivescence and retention. It must be said that in some of these fields the results have as yet borne little theoretic fruit commensurate with the great labor expended in their acquisition. But facts are facts, and if we only get enough of them they are sure to combine. New ground will from year to year be broken, and theoretic results will grow” (PP I, s. 192–193).

9 „Messrs. Darwin and Galton have set the example of circulars of questions sent out by the hundred to those supposed able to reply. The custom has spread, and it will be well for us in the next generation if such circulars be not ranked among the common pests of life. Meanwhile information grows, and results emerge. There are great sources of error in the comparative method. The interpretation of the ‘psychoses’ of animals, savages, and infants is necessarily wild work, in which the personal equation of the investigator has things very much its own way. A savage will be reported to have no moral or religious feeling if his actions shock the observer unduly. A child will be assumed without self-consciousness because he talks of himself in the third person, etc., etc. No rules can be laid down in advance. Comparative observations, to be definite, must usually be made to test some pre-existing hypothesis; and the only thing then is to use as much sagacity as you possess, and to be as candid as you can” (PP I, s. 193).

dlatego że nieuchronnie deformuje przedmiot, który ma badać (np. reflektując nasz gniew doprowadzamy jednocześnie do zmniejszenia jego intensywności). W *Principles* James referuje dyskusję, jaka toczyła się w drugiej połowie XIX wieku na temat poznawczej wartości introspekcji, przytaczając opinie m.in. wspomnianego A. Comte'a, F. Brentana, J.S. Milla i dochodzi do wniosku, że:

[...] introspekcja jest trudna i omylna, a trudności są takie same, jak w przypadku jakiegokolwiek innej obserwacji. Coś jest przed nami; staramy się jak najlepiej powiedzieć, co to jest, ale niezależnie od naszej dobrej woli możemy się pomylić i dostarczyć opisu, który bardziej pasuje do jakiejś innej rzeczy. Jedynym zabezpieczeniem jest ostateczny *consensus* naszej późniejszej wiedzy o badanej rzeczy, późniejsze poglądy, korygujące te wcześniejsze, dopóki nie zostanie osiągnięta harmonia spójnego systemu. Taki stopniowo budowany system jest najlepszą gwarancją rzetelności obserwacji psychologicznej, jaką może dać psycholog¹⁰.

Widzimy więc, że James nie akceptuje żadnej ze skrajnych opinii na temat introspekcji (że jest ona nieomylna, jak sądził F. Brentano, lub że jej struktura sprawia, iż zawsze jest omylna, jak twierdził A. Comte). Introspekcja *może* prowadzić do błędów, ale nie jest omylna *z natury*. Jej pomyłki pojawiają się zasadniczo na dwóch poziomach: błędów w rozpoznaniu przedmiotu i błędów w jego opisie. Pierwsze możemy usuwać tak samo, jak usuwamy błędy poznania spowodowane przez zmysły zewnętrzne. Ten umiarkowany pogląd pozostaje w zgodzie z empiryzmem, który nie domaga się poznania ostatecznego i niekorygowanego, ale uzyskane wyniki ujmuje w kontekście dalszych badań.

Drugi rodzaj błędów dotyczy relacji między bezpośrednim poznaniem stanów naszego umysłu a językiem, za pomocą którego staramy się to poznanie wyartykułować. Ta trudność również nie jest specyficzna dla introspekcji, bo dotyczy wszelkich innych postaci poznania, ale tutaj jest szczególnie widoczna. Język potoczny, którym operujemy, nie jest bowiem dostosowany do wyrażenia naszego życia mentalnego:

¹⁰ PP I, s. 191. Zob. też jego artykuł *Some Omissions of Introspective Psychology*.

Rozdział III

Język został stworzony przez ludzi, którzy nie byli psychologami i większość z nas do dziś stosuje niemal wyłącznie słownictwo [modelowane na] rzeczach zewnętrznych. Podstawowe uczucia naszego życia: złość, nienawiść, nadzieja, najogólniejsze podziały naszych czynności intelektualnych: pamiętanie, spodziewanie się czegoś, myślenie, poznawanie, marzenie oraz najszersze [zakresowo] rodzaje uczuć estetycznych: radość, smutek, przyjemność, ból – to jedyne fakty subiektywnego porządku, które ów słownik zechciał łaskawie wyodrębnić za pomocą osobnych słów¹¹.

Według Jamesa takim jakościom wrażeniowym, jak: niebieski, jaskrawy, zimny, fiołkowy, nadajemy zarówno sens obiektywny, jak i subiektywny, ale ten pierwszy jest ich znaczeniem oryginalnym. Ubóstwo języka odnoszącego się do świata subiektywnego powoduje, że można nim opisać stosunkowo niewielki obszar naszej psychiki¹². Uzależnienie tego języka od intuicji pochodzących ze świata przedmiotów zewnętrznych powoduje wiele nieporozumień:

Empiryści dumnie podkreślają jeden z takich błędów w [opisie] umysłu, [a mianowicie błąd] pochodzący z języka. Zawsze – powiadają – gdy ukuliśmy słowo na oznaczenie pewnej grupy zjawisk, mamy skłonność do założenia pewnego substancjalnego bytu, który istnieje poza zjawiskami, i do którego nazwa ta się odnosi. Ale równie często *brak* słowa prowadzi do zupełnie przeciwnego

¹¹ PP I, s. 193–194.

¹² Nawet ogólny termin oznaczający przedmiot badań psychologii budzi wątpliwości: „We ought to have some general term by which to designate all states of consciousness merely as such, and apart from their particular quality or cognitive function. Unfortunately most of the terms in use have grave objections. ‘Mental state,’ ‘state of consciousness,’ ‘conscious modification,’ are cumbrous and have no kindred verbs. The same is true of ‘subjective condition.’ ‘Feeling’ has the verb ‘to feel,’ both active and neuter, and such derivatives as ‘feelingly,’ ‘felt,’ ‘feltness,’ etc., which make it extremely convenient. But on the other hand it has specific meanings as well as its generic one, sometimes standing for pleasure and pain, and being sometimes a synonym of ‘sensation’ as opposed to *thought*; whereas we wish a term to cover sensation and thought indifferently. [...] In this quandary we can make no definitive choice, but must, according to the convenience of the context, use sometimes one, sometimes another of the synonyms that have been mentioned. *My own partiality is for either feeling or thought*. I shall probably often use both words in a wider sense than usual, and alternately startle two classes of readers by their unusual sound; but if the connection makes it clear that mental states at large, irrespective of their kind, are meant, this will do no harm, and may even do some good” (PP I, s. 185–186).

błędu. Wówczas mamy skłonność do uznania, że niczego tam być nie może; w ten sposób pomijamy zjawiska, których istnienie byłoby dla nas wszystkich oczywiste, gdybyśmy tylko wzrastali, słysząc, że rozpoznawane są w mowie. Trudno jest skupić naszą uwagę na tym, co bezimienne, a rezultatem tego są puste obszary w deskryptywnych częściach wszystkich psychologii¹³.

James zgadza się z niewymienionymi z nazwiska przedstawicielami tradycji empirystycznej, że poprawny opis naszego życia umysłowego powinien być – jeśli można tak powiedzieć – powierzchniowy, tzn. że ma rejestrować to, co bezpośrednio dane, abstrahując od możliwych naukowych bądź filozoficznych wyjaśnień. Mówiąc inaczej, powinien koncentrować się na rejestracji czynności bez suponowania domniemych podmiotów tych czynności, takich jak władze umysłowe czy – jeszcze głębiej – dusza lub umysł.

Nie znaczy to oczywiście, że zabronione jest tworzenie rzeczowników odczasownikowych (np. „pamięć” od „pamiętać” czy „wyobraźnia” od „wyobrażać sobie”), ale nie można ich interpretować jako oznaczających autonomiczne podmioty, które są ontycznie „mocniejsze” niż same czynności. W tym aspekcie tradycja empirystyczna wiąże się z antysubstancjalizmem i filozofią typu procesualnego. U Jamesa przejawia się to w odrzuceniu tzw. psychologii władz (chodzi o władze umysłu, takie jak rozum, pamięć czy wyobraźnia) oraz odrzuceniu pojęcia duszy. W *The Principles of Psychology* chodzi jednak wyłącznie o eliminację tych pojęć z poziomu opisu i wyjaśniania naukowego. Mogą one natomiast pojawić się na poziomie interpretacji metafizycznej, o ile nie znajdziemy lepszej teorii. James będzie jednak poszukiwał takiego rozwiązania, które także z metafizyki wyeliminuje pojęcie władz umysłu oraz pojęcie duszy i rozwiązanie takie przedstawi w swojej koncepcji radykalnego empiryzmu¹⁴.

O ile jednak w kwestii pierwszego ograniczenia introspekcji James nie mówi nic nowego w stosunku do tego, co znamy z pism Locke’a, Hume’a, Bentham’a czy obydwu Millów, to uwaga o drugim ograni-

¹³ PP I, s. 194.

¹⁴ Z tego powodu filozofię Jamesa interpretuje się niekiedy jako pewną odmianę filozofii procesu. Procesualne wątki w jego tekstach dobrze wydobywa Marcus P. Ford w książce *William James’s Philosophy. A New Perspective*.

czeniu, polegającym na tym, że z braku pewnych słów naszej uwadze umykają całe obszary zjawisk psychicznych, jest bardziej oryginalna. Prowadzi nas ona w stronę zagadnienia możliwości wiedzy niekonceptualnej i problemu relacji języka do doświadczenia. James nie chce tu oczywiście powiedzieć, że nowe słowo „stwarza” pewne obszary, których wcześniej nie było, ale że je „ujawnia”. Wiemy już jednak, że źle dobrany zestaw słów może dostarczyć nam zdeformowanego obrazu zjawiska. Czy jednak dla każdego zjawiska istnieje jeden „właściwy” sposób jego opisu? Jak łatwo zauważyć, pytanie to sygnalizuje problem, z którym James będzie się borykał później, a mianowicie problem relacji pojęć i języka do świata. Ostatecznie uzna on, że nie istnieje jeden poprawny opis jakiegoś zjawiska i że jest on zależny od naszych zainteresowań. Ponieważ jednak możliwe są opisy niepoprawne, nasze pojęcia nie konstruują świata w sposób całkowicie dowolny.

Obecnie jednak istotne jest co innego. Otóż James zwraca uwagę na potrzebę ujawnienia w opisie takich „obszarów” i aspektów naszego życia umysłowego, które dotąd pozostawały niezauważone. One bowiem mogą mieć istotny wpływ na rozumienie całej naszej psychiki, podobnie jak odkrycie nowych lądów zmieniało nasze wyobrażenie o Ziemi. Wielkość Jamesa jako psychologa przejawia się głównie w odsłanianiu takich nieznanymi, niedostrzeżonych dotąd wymiarów naszego umysłu przez wnikliwą introspekcję i mistrzowskie użycie języka. Pod tym względem jest on wielkim prekursorem fenomenologii. Przykład tego mistrzostwa znajdujemy choćby w uwadze Jamesa o jeszcze jednej pułapce, którą na psychologów zastawia język modelowany na świecie zewnętrznym:

Zależność psychologii od mowy potocznej skutkuje gorszym jeszcze defektem niż pozostawianie pustych obszarów [życia psychicznego]. Określając nasze myśli za pomocą ich przedmiotów, niemal wszyscy zakładamy, że myśli te muszą być takie jak owe przedmioty. Myśl o kilku osobnych rzeczach może istnieć jedynie w postaci kilku osobnych kawałków myśli lub „idei”; a [myśl] o przedmiocie abstrakcyjnym czy uniwersalnym może być wyłącznie ideą uniwersalną lub abstrakcyjną. Ponieważ każdy przedmiot pojawia się i znika, jest zapominany, a później znowu o nim myślimy, twierdzi się, że myśl o nim ma podobną niezależność, tożsamość i mobilność. Myśl o tożsamości ponownie pojawiającego się przedmiotu uważa się za tożsamość jego powracającej myśli;

uznaje się też, że źródłem percepcji wielości, współlistnienia i następowania po sobie może być wyłącznie wielość, współlistnienie i następowanie po sobie percepcji. Neguje się ciągły przepływ strumienia umysłu, a zamiast tego głosi się atomizm – wizję konstrukcji złożonej z cegiełek – mimo że nie ma na to żadnych dobrych podstaw w introspekcji, a [wizja ta] jest źródłem paradoksów, sprzeczności i nieszczęsnym obciążeniem wszystkich studiujących umysł¹⁵.

James świetnie odsłania tutaj przeniesienie pewnego założenia wziętego z percepcji świata fizycznego na naturę stanów umysłu. Sugeruje w ten sposób zmianę metafory ujmującej życie umysłowe z tej, zgodnie z którą jest ono jak konstrukcja budowana z zachowujących tożsamość cegiełek na metaforę płynącego strumienia. Ów strumieniowy aspekt świadomości pozostawał dotąd niezauważony: był takim nienazwanym, pustym obszarem. Gdy uzna się go za istotny dla funkcjonowania umysłu, dotychczasowe problemy psychologii ulegną przekształceniu.

Nie ulega wątpliwości, że w Jamesowskiej psychologii introspekcja zajmuje niezwykle ważne miejsce. Jego zdaniem, zawodność introspekcji wynika nie tyle z jej natury, ile ze sposobu posługiwania się nią i z faktu, że do artykulacji poznania introspekcyjnego używamy języka, który został zbudowany na zupełnie inny użytek – opisu zewnętrznego świata fizycznego. Błędy związane z tym typem poznania polegają głównie na pospiesznym utożsamianiu czynników, które w dwóch różnych aktach introspekcji są faktycznie odmienne, na pomijaniu zmienności, izolowaniu pewnych fragmentów naszego życia umysłowego i pomijaniu ich powiązania z całością oraz na dodawaniu opisywanym stanom cech obserwującego je podmiotu (np. samoświadomości). Wydaje się, że głównym źródłem tych błędów jest to samo, co jest źródłem „błędu psychologa”: dystans między aktem poznawania (w tym przypadku czynnością introspekcji) a jej przedmiotem – chodzi przy tym nie tylko o dystans quasi-przestrzenny, ale także czasowy (bardzo często introspekcja jest w istocie retrospekcją). James jest jednak dobrej myśli. Uważa najwyraźniej, że podmiot poznający dysponuje na tyle dużą autonomią, że jest w stanie poradzić sobie z tymi zagrożeniami. Znakiem tej autonomii jest np. wykorzystanie kreatywnej funkcji języka

15 PP I, s. 194–195.

Rozdział III

dla wydobycia tego, co dotąd nie zostało zauważone, czy wyobraźni, dzięki której możemy postawić się w sytuacji opisywanego przedmiotu (w tym wypadku aktu umysłu).

Warto podkreślić, że James nie odwołuje się w swojej psychologii tylko do „obserwacji” *swoich własnych* stanów psychicznych. Choć zakłada oczywiście pewną uniformizację w zakresie funkcjonowania ludzkich umysłów, która pozwala uogólniać rezultaty własnej introspekcji, to jego pluralistyczny „instynkt” zmusza go do ciągłego sprawdzania tych uogólnień w doświadczeniu innych ludzi. Wyciąganie przez badacza wniosków na podstawie „obserwacji” funkcjonowania jego własnego umysłu może prowadzić do karygodnych uproszczeń, zwłaszcza do uznania, że istnieje tylko *jeden* typ umysłu, percepcji wyobraźni itd. Psycholog musi więc jakoś uwzględnić opisy introspekcyjne pochodzące od wielu osób, choć to zwielokrotnia i tak już niemałe trudności z wiarygodnością metody introspekcyjnej. James wyczuwał jednak, że psychologia musi zmierzać w tym kierunku. W rozdziale o wyobraźni pisze tak:

Pan Galton w 1880 r. rozpoczął badania statystyczne, o których można powiedzieć, że otworzyły one nową epokę w psychologii opisowej. Wysłał on list okólny do wielu osób, prosząc je, by z wyobraźni opisały stół, przy którym pewnego ranka jadły śniadanie. Stwierdził on ogromną rozbieżność wśród otrzymanych wyników; a co dziwne, okazało się, że znakomici ludzie nauki mają mniejszą zdolność tworzenia obrazów wzrokowych niż osoby młodsze i mniej znaczące [...].

Sam od wielu lat zbieram od wszystkich swoich studentów psychologii opisy obrazów ich własnej wyobraźni wzrokowej; i przekonałem się (odkrywając zarazem bardzo ciekawe właściwości szczególne), że znajdują potwierdzenie wszystkie odmiany wyobraźni omówione przez pana Galtona¹⁶.

U podstaw badań statystycznych w sensie, o którym mówi tutaj James, pozostawała więc, odpowiednio ukierunkowana przez badacza, introspekcja wielu osób. Wynikiem analizy jej spisanych rezultatów była typologia zjawisk umysłowych – w tym przypadku wyobraźni. Jak widzimy, James z entuzjazmem przyjmuje tę metodę,

¹⁶ PKS, s. 262.

bo znakomicie wpisuje się ona w jego empirystyczne i pluralistyczne nastawienie.

Introspekcja jest ważna nie tylko w psychologii. Także niektóre filozoficzne doktryny Jamesa wymagają odwołania się do introspekcji, choć do nieco innego jej aspektu. Zwraca na to uwagę Gelard E. Myers w artykule *Pragmatism and Introspective Psychology*. Na przykład metoda pragmatyczna miała, w rozumieniu Jamesa, polegać m.in. na rozstrzygnięciu między konkurującymi metafizycznymi przekonaniem na podstawie ich praktycznych konsekwencji. Konsekwencje te nie są jednak dane podmiotowi w spostrzeżeniu zewnętrznym, lecz w wyobrażeniu, a wybór dokonuje się przez (subiektywną) ocenę poczucia satysfakcji wobec takich wyobrażonych skutków¹⁷. Trzeba jednak podkreślić – czego nie czyni Myers – że w tym wypadku jest wykorzystywana introspekcja w powiązaniu z wyobraźnią tego co przyszłe czy możliwe, a nie w powiązaniu z pamięcią (gdzie staje się często pewną postacią retrospekcji).

2. ŚWIADOMOŚĆ

Czynny i teleologiczny charakter świadomości

Jedna z centralnych intuicji Jamesowskiej psychologii dotyczy czynnego charakteru świadomości w naszym życiu. Nie chodzi o to, że mamy *poczucie*, iż nasza świadomość odgrywa taką czynną rolę, bo tego nie sposób kwestionować, ale o to, że *faktycznie* tę rolę pełni w odniesieniu do naszego organizmu. W kontekście rozwoju wiedzy fizjologicznej teza ta już w czasach Jamesa nie była oczywista. Zarysowywała

¹⁷ Według Myersa zapowiedzią późniejszego pragmatyzmu w *Principles* jest następujący fragment: „That theory will be most generally believed which, besides offering us objects able to account satisfactorily for our sensible experience, also offers those which are most interesting, those which appeal most urgently to our aesthetic, emotional, and active needs” (PP II, s. 940).

się możliwość potraktowania ludzkich zachowań jako wyznaczonych w najdrobniejszych szczegółach przez przyczyny fizyczne, a wówczas świadomości nie pozostawałaby do spełnienia żadna rola przyczynowa. W takiej sytuacji jej stosunek do schematu: bodziec („wejście” opisywane w języku przyczyn fizycznych) – reakcja („wyjście” w postaci naszego działania), trzeba by zinterpretować filozoficznie w duchu epifenomenalizmu lub paralelizmu. W roku 1879 James opublikował artykuł *Czy jesteśmy automatami?*, który z pewnymi zmianami znalazł się później w *The Principles of Psychology* oraz w skróconej wersji w *Psychology. Briefer Course*. Stawia tam cały problem w szerszej perspektywie i pyta o motywy, dla których niektórzy badacze (chodziło głównie o T. Huxleya, W.K. Clifforda, R. Hodgsona) skłonni są odrzucić zdroworoządkowe przekonanie o czynnej roli umysłu w naszym życiu. Jego zdaniem tkwią one w pewnego rodzaju:

[...] filozoficznej wierze, która jak większość [przekonań pochodzących z] wiary karmi się potrzebami estetycznymi. Powszechnie uznaje się, że zdarzenia mentalne i fizyczne ilustrują najmocniejszy kontrast w całej dziedzinie bytu. Ziejącą między nimi otchłań trudniej jest nam pokonać niż jakkolwiek inny przedział. Dlaczego więc nie nazwać go rozdziałem absolutnym i powiedzieć, że te dwa światy są nie tylko różne, ale i niezależne? Daje nam to radość z prostych i absolutnych formułek i sprawia, że każdy z łańcuchów zachowuje jednorodność dla naszych rozważań. Gdy mówimy o pobudzeniach nerwowych i ruchach cielesnych, możemy czuć się zabezpieczeni przed intruzami z nieważnego świata umysłu. Z drugiej strony, gdy mówimy o uczuciach, możemy zawsze – i spójnie – używać terminów z jednej denominacji, nie niepokojąc się nigdy o to, co Arystoteles określał jako „ześlizgiwanie się w inny gatunek”. Bardzo silne jest pragnienie ludzi wykształconych w laboratoriach, aby ich rozumowania [wyrażone wyłącznie w kategoriach] fizycznych nie mieszały się z tak niewspółmiernymi czynnikami jak uczucia¹⁸.

Przyjmując stanowisko paralelistyczne, podkreśla się autonomię umysłu, ale także i to, że nie może być on przyczyną sprawczą jakichkolwiek ruchów cielesnych. Paralelistyczna teza o autonomii umysłu zamienia się jednak w tezę o jego epifenomenalnym charakterze, gdy założymy,

¹⁸ EP, s. 39. James używa tu terminu „feeling” nie na oznaczenie uczuć w wąskim sensie, ale wszelkich stanów mentalnych.

że wszystkie stany mentalne mają *pełne* wyjaśnienie w stanach fizycznych. A badania pokazują, że przynajmniej w niektórych przypadkach tak właśnie jest. Zarówno paralelizm, jak i epifenomenalizm są motywowane estetycznym ideałem prostoty i precyzji. Warto podkreślić, że według Jamesa stanowiska takie zakładają jeszcze coś innego: jakąś postać arystotelesowskiej tezy o odwiecznym rozdzieleniu gatunków. Jak wiadomo, tezie tej ostateczny cios zadał Darwin. Jednak arystotelizm na poziomie metodologii czy w odniesieniu do świata pojęć i języka utrzymywał się dłużej w postaci przekonania o sterylnej odrębności pewnych płaszczyzn czy kategorii językowych. Antydualizm i antyesencjalizm filozofii współczesnej można więc rozumieć jako etap rewolucji, jaką w całej kulturze zachodniej wywołała teoria Darwina.

Paralelizmowi i epifenomenalizmowi James przeciwstawia *zdroworozsądkowy* ideał jedności, zgodnie z którym „wszystkie elementy świata bez wyjątku połączone są ze sobą więzami akcji i reakcji, tworząc pojedynczą dynamiczną całość”¹⁹. Uznaje, że żaden z tych modeli nie ma apriorycznej przewagi nad konkurentami. Aby między nimi rozstrzygnąć, stosuje najczęściej argumenty negatywne, które zmierzają do wskazania na niewiarygodne konsekwencje teorii automatu. Ponieważ jednak są one niewiarygodne *dla zdrowego rozsądku*, ich moc jest w niewielka i mają raczej retoryczne znaczenie, bo teoria ta właśnie podważa potoczny obraz świata. Jeden z takich argumentów warto przytoczyć ze względu na jego perswazyjny charakter. W *Psychologii. Kurs skrócony* James odnosi się do paralelistycznie zinterpretowanej teorii człowieka jako automatu i jej zwolennikom przypisuje następujące twierdzenie:

Gdybyśmy znali dokładnie układ nerwowy Szekspira i tak samo dokładnie wszystkie uwarunkowania obecne w jego środowisku, powinniśmy, zgodnie z teorią automatyzmu, być w stanie wykazać, dlaczego w danym okresie jego życia jego ręka zostawiła na pewnych arkuszach papieru owe zagmatwane, małe czarne znacзки, które w skrócie nazywamy rękopisem Hamleta. Powinniśmy zrozumieć przyczyny każdego skreślenia i każdej zmiany, których autor w nim dokonał, i wszystko to powinniśmy zrozumieć, w najmniejszym

19 EP, s. 40.

stopniu nie uznając w mózgu Szekspira istnienia jakichś myśli. Słowa i zdania traktowalibyśmy nie jako znaki poza nimi samymi, lecz jako drobne, widoczne na zewnątrz fakty, proste i zwyczajne. W podobny sposób, zgodnie z teorią automatyzmu, moglibyśmy napisać wyczerpujący życiorys tych około dwustu funtów ciepławej, albuminoidowej materii zwanej Marcinem Lutrem, nawet nie zakładając, że ona cokolwiek czuje.

Z drugiej jednak strony nic w tym wszystkim nie mogłoby nas powstrzymać od równie kompletnego wyjaśnienia historii duchowej czy to Lutra czy Szekspira, wyjaśnienia, w którym znalazłby swoje miejsce każdy błysk ich myśli czy emocji. Obok historii ciała toczyłaby się historia psychiki obu tych postaci i każdy punkt jednej odpowiadałby jakiemuś punktowi drugiej, lecz nie reagowałby na niego²⁰.

Paralelizm – James nazywa go niekiedy dualizmem – jako interpretacja teorii automatyzmu był tylko jednym z elementów szerszego zagadnienia, które od początków myśli nowożytnej trapiło filozofów: relacji między materialistycznie pojętym światem nauk przyrodniczych a światem zdrowego rozsądku, który jest opisywany w języku zakładającym przyczynowe oddziaływanie naszych myśli, intencji i wyborów, a jeśli przyjmiemy, że częścią potocznego poglądu na świat są także przekonania religijne, to także czynników nadnaturalnych (np. Boga). Zagadnienie to charakteryzowano bardziej szczegółowo np. przy okazji podejmowania zagadnienia relacji między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi czy między religią i nauką.

Jak widać, James ma własne spojrzenie na źródła tego konfliktu – tkwią one w bezwzględnym dążeniu uczonych do ideału precyzji i prostoty, przez co wszelkie przekonania mogące zakłócić jego realizację są eliminowane. Taki ideał jest jednak jego zdaniem błędny albo niepełny: uczony ma prawo zakładać naturalistyczną koncepcję świata, ale aby ją uzasadnić, powinien koncentrować się na badaniu zjawisk, które mogłyby jego wstępną hipotezę obalić. Może się nawet okazać, że owe zjawiska da się tak zinterpretować, że umysł zachowa autonomię i faktyczny wpływ na świat, a idea wyjaśniania w kategoriach naturalistycznych pozostanie nietknięta lub nieznacznie tylko poszerzona. Czy jednak da się pogodzić teorię człowieka jako automa-

²⁰ PKS, s. 68.

tu ze zdroworozsądkowym przekonaniem, że Szekspir miał wpływ na napisanie Hamleta i że sam Luter zdecydował o swoich działaniach reformatorskich w Kościele?

Według Jamesa jest to możliwe, gdy potraktujemy świadomość jako coś, co pojawiło się w świecie po to, aby usprawnić organizmowi uzyskiwanie ewolucyjnych celów, o których pisał Darwin²¹. Inaczej mówiąc, w przypadku rozwiniętych organizmów procesy naturalnej selekcji, doboru i różnicowania się, które służą przżyciu, mogłyby być wspomagane i usprawnione przez pojawienie się aktywnej przyczynowo świadomości. W *Psychologii. Kurs skrócony* pisał:

A jednak nasza świadomość *istnieje* i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ewoluowała, podobnie jak wszystkie inne funkcje, tak by była użyteczna – jest więc *a priori* w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, by nie miała ona pełnić żadnej roli. Jej rola polega, *jak się zdaje*, na dokonywaniu wyboru, lecz by dokonywać wyboru, świadomość musi być skuteczna. Stany świadomości, które odczuwamy jako prawidłowe, przebiegają szybko, te zaś, które odczuwamy jako niewłaściwe, ulegają spowolnieniu. Jeśli „przebieganie” i „spowalnianie” stanów świadomości z osobna oznacza również skuteczne wzmacnianie bądź hamowanie związanych z nimi procesów nerwowych, to wydawałoby się, że

²¹ „The consciousness of Mr. Darwin lays it down as axiomatic that self-preservation or survival is the essential or universal good for all living things. The mechanical processes of ‘spontaneous variation’ and ‘natural selection’ bring about this good by their combined action; but being physical processes they can in no sense be said to intend it. It merely floats off here and there accidentally as one of a thousand other physical results. The followers of Darwin rightly scorn those teleologists who claim that the physical process, as such, of evolution follows an ideal of perfection. But now suppose that not only our Darwinian consciousness, but with even greater energy the consciousness of the creature itself, postulates survival as its *summum bonum*, and by its cognitive faculty recognizes as well as Mr. Darwin which of its actions and functions subserves this good; would not the addition of causal efficacy to this consciousness enable it to furnish forth the means as well as fix the end-make it teleologically a fighter as well as a standard-bearer? Might not, in other words, such a consciousness promote or increase by its function of efficacy the amount of that ‘usefulness’ on the part of the brain which it defines and estimates by its other functions? [...] If we use the old word category to denote every irreducibly peculiar form of synthesis in which phenomena may be combined and related, we shall certainly have to erect a category of consciousness, or what with Renouvier we may, if we prefer, call a category of personality. This category might be defined as the mode in which data are brought together for *comparison with a view to choice*” (*Are We Automata?*, [w:] EP, s. 45).

Rozdział III

obecność stanów psychicznych mogłaby ułatwiać sterowanie układem nerwowym i utrzymanie go na drodze, która dla świadomości wydaje się najlepsza²².

Świadomość byłaby głównie „organem” selekcji celów w sytuacjach, gdy sam mózg nie jest sobie w stanie poradzić z tym zadaniem w sposób sprawny. A nie jest w stanie tego uczynić, gdy nabyte dotąd nawyki nie wystarczają do automatycznych rozstrzygnięć, a więc gdy pojawia się sytuacja niepewności. W takich stanach kontrolę nad wyborem przejmuje świadomość:

Świadomość jest [...] intensywna, gdy procesy nerwowe są [w stanie] nierównowagi. W nagłych, automatycznych, nawykowych działaniach kurczy się do minimum. Tak właśnie powinno być, jeśli, jak przypuszczamy, świadomość ma funkcje teleologiczne. Działania nawykowe są pewne i nie potrzebują żadnej dodatkowej pomocy, o ile bez przeszkód dążą do celu. W sytuacji wahania wydaje się istnieć wiele możliwości końcowego wyładowania nerwowego [...]. [Wówczas], jak np. przed niebezpiecznym skokiem, świadomość jest szczególnie intensywna²³.

Jeśli uznalibyśmy, że właśnie takie stany niepewności stanowią o istocie człowieczeństwa, wówczas poszukując na określenie człowieka hasłowego określenia, należałoby go nazwać „istotą wahającą się”. Oczywiście, przebywanie w stanie niepewności nie jest czymś pozytywnym z ewolucyjnej perspektywy. Automatyzacja czynności przez nabycie nawyków usprawnia cały proces. Problem świadomości jest więc u Jamesa powiązany ściśle z zagadnieniem nawyku i nieprzypadkowo *The Principles of Psychology* zaczynają się od omówienia kwestii dotyczących struktury i funkcjonowania mózgu, a następnie nawyku. Dopiero po odrzuceniu koncepcji człowieka jako działającego wyłącznie w sposób zautomatyzowany James podejmuje zagadnienie świadomości.

Pojęcie nawyku jest szczególnie interesujące, bo nawyki mają znaczenie nie tylko ewolucyjne, ale i moralne. Według Jamesa zdolność zautomatyzowanego funkcjonowania ma podstawę czysto fizyczną w plastyczności mate-

²² PKS, s. 68–69. Por. też *Are We Automata?*, [w:] EP, s. 53–54.

²³ PP I, s. 145.

rii. Nawet materia nieorganiczna jest do pewnego stopnia plastyczna („Prawa natury nie są niczym innym, jak tylko niezmiennymi nawykami, którym podlegają rozmaite podstawowe prawa materii”²⁴), a materia organiczna, zwłaszcza ludzki układ nerwowy, jest plastyczna w bardzo dużym stopniu²⁵. Z punktu widzenia funkcjonowania człowieka nawyki odgrywają podwójną rolę: 1) upraszczają nasze ruchy, sprawiają, że są dokładne, i zmniejszają zmęczenie oraz 2) zmniejszają świadomą uwagę, z jaką wykonujemy nasze czynności²⁶. Obydwie funkcje są bardzo ważne i jednym z zasadniczych celów w naszym życiu powinno być zautomatyzowanie wykonywania użytecznych czynności przez ukształtowanie odpowiednich nawyków:

Nie ma bardziej pożałowania godnej istoty ludzkiej aniżeli ta, która nie posiada żadnego nawyku oprócz nawyku niezdecydowania i dla której zapalenie każdego cygara, wypicie każdej filiżanki kawy, codzienna pora wstawania i kładzenia się spać, rozpoczęcie każdej pracy wymagają zastanowienia się. Aż połowę czasu człowiek taki przeznacz na podejmowanie decyzji albo na żałowanie tego, co zrobił, w sprawach, które powinny być w nim tak zakorzenione, by praktycznie w ogóle nie istniały dla świadomości. Jeśli u któregoś z moich czytelników są jeszcze niezakorzenione tego rodzaju czynności, to niech od zaraz przystąpi on do uporządkowania tego stanu rzeczy²⁷.

Chociaż więc stan wahania się jest dla Jamesa najbardziej ludzki, to człowiek, który wahałby się *ciagle*, mógłby budzić jedynie politowanie, podobnie zresztą jak ktoś, kto każdą nową sytuację traktowałby w sposób zautomatyzowany.

Nawyki powinny służyć nam do nieangażowania wysiłku naszej świadomości w sytuacjach oczywistych i niewymagających refleksji, po to aby „oszczędzić” energię na radzenie sobie z sytuacjami nowymi. Jeżeli jednak istnieje ludzka wolność, przejawia się ona nie tylko, i nie tyle, w niezautomatyzowanym myśleniu i działaniu, ale w ukierunkowaniu i kształtowaniu naszych nawyków intelektualnych i moralnych:

²⁴ PKS, s. 73.

²⁵ Por. PKS, s. 74.

²⁶ Por. PKS, s. 77–78.

²⁷ PKS, s. 84–85.

Rozdział III

Gdy człowiek zastanawia się „czy mam popełnić to przestępstwo?”, „wybrać ten zawód?”, „przyjąć ten urząd?” [...] w rzeczywistości ma przed sobą wybór jednego z kilku jednakowo możliwych przyszłych charakterów. To, jakim się *stanie*, zostaje określone przez jego postępek w tym momencie. Schopenhauer, który wspiera swój determinizm argumentem, że mając określony charakter, można w danych okolicznościach zareagować tylko w jeden sposób, zapomina, iż w takich chwilach o decydującym znaczeniu etycznym, tym, czym się świadomie zajmujemy, *wyduje się* być sam rodzaj charakteru. Problemem człowieka jest tu nie tyle podjęcie decyzji, jak postąpić, co raczej dokonanie wyboru, jaką istotą się stać²⁸.

Dla Jamesa charakter nie jest więc czymś od nas całkowicie niezależnym. Do pewnego stopnia możemy go wybierać. Wydaje się to paradoksalne, bo nawyki, które składają się na charakter, pomagają zautomatyzować działanie. Wolność polegałaby najpierw na świadomym ukierunkowaniu tej automatyzacji, a następnie na kształtowaniu naszego charakteru za pomocą wysiłku woli, który w ujęciu Jamesa jest wysiłkiem uwagi. Dzięki niemu, przez zmuszanie siebie do ciągłego powtarzania pewnych czynności, budujemy pożądane nawyki lub wykorzeniamy niepożądane. Do pojęcia wysiłku James przywiązywał dużą wagę i uważał, że nasza zdolność do wysiłku jest istotnym składnikiem człowieczeństwa. To kierowało jego myśl w stronę etyki heroicznej i dawało też podstawy do autoterapii opartej na wysiłku, a dokładniej mówiąc, na wysiłku uruchomienia wewnętrznych energii, o których James był przekonany, że w nas drzemają i jedynie w znikomym stopniu są wykorzystane.

Widzimy, że w tej koncepcji świadomość jest włączona w schemat ewolucyjny: podobnie jak mózg jest ona „czymś”, co umożliwia organizmowi realizację ewolucyjnych „celów”. Jednak, choć bardzo często prezentuje się Jamesa jako kogoś, kto konstruował swoją psychologię w pełnej zgodzie z koncepcją Darwina, jego stosunek do teorii ewolucji nie jest jasny. Rozróżnienia zaproponowane w poprzednim rozdziale pozwalają, jak sądzę, rzecz nieco rozświetlić. James cytował prace Darwina z aprobatą i *na poziomie wyjaśniania naukowego* starał się pozostać w zgodzie z zawartymi w nich zasadami. Ekspozował ewolucyjne znaczenie świadomości jako czynnika selekcji, który

²⁸ PKS, s. 117.

jest skierowany na przyszłość organizmu i na wybór celów, sugerując jednak, że ów teleologiczny charakter daje się pogodzić z generalnie antyteleologicznym nastawieniem teorii Darwina. Twierdził, że świadomość jest aktywna w tym znaczeniu, iż bywa sprawcą przyczyną zmian cielesnych, ale jednocześnie uważał, że nie przeczy to kauzalnemu determinizmowi²⁹. Zastanawiając się nad ontycznym statusem świadomości, James początkowo pisał tak, jakby świadomość była innym niż ciało rodzajem bytu, ale faktycznie traktował ją jedynie jako funkcję organizmu. Idea ta dała początek stanowisku znanemu jako funkcjonalizm. W późniejszym okresie, w artykule o prowokującym tytule *Does Consciousness Exist?* James wyraźniej stwierdził, że świadomość nie istnieje³⁰, mając na myśli to, że jest ona jedynie funkcją. Tym razem jednak uznał świadomość nie tyle za funkcję materialnego

²⁹ 17 stycznia 1879 tak wyjaśniał swojemu przyjacielowi J.J. Putnamowi sens tego, co napisał w artykule *Are We Automata?*: „I would say that I did not pretend in my article to say that when things happen by the intermediation of consciousness they do not happen by law. The dynamic feelings which the nerve processes give rise to, and which enter in consciousness into comparison with each other and are selected, may in every instance be fatally selected. All that my article claims is that this additional stratum which complicates the chain of cause and effect also gives it determinations not identical with those which would result if it were left out. If a hydraulic ram be interposed on a water-course, a pendulum and escapement on a wheel 'clock'-work the results are altered but still obey the laws of cause and effect. Free-will is in short, no necessary corollary of giving causality to consciousness. My phrase about choosing one's whole character is perfectly consistent with fatalism. I don't see if one has a fatalistic faith how it can ever be driven out, even from applying to the phenomena of consciousness. I equally fail to see on the other hand how free-will faith can be forcibly driven out, but I meant expressly to steer clear of all such complications in my article”. Ten fragment listu jest przytoczony w EP, s. 396–397 w informacjach redakcyjnych na końcu książki.

³⁰ „To deny plumply that 'consciousness' exists seems so absurd on the face of it – for undeniably 'thoughts' do exist – that I fear some readers will follow me no farther. Let me then immediately explain that I mean only to deny that the word stands for an entity, but to insist most emphatically that it does stand for a function. There is, I mean, no aboriginal stuff or quality of being, contrasted with that of which material objects are made, out of which our thoughts of them are made; but there is a function in experience which thoughts perform, and for the performance of which this quality of being is invoked. That function is *knowing*. 'Consciousness' is supposed necessary to explain the fact that things not only are, but get reported, are known” (ERE, s. 4).

organizmu, ale zontologizowanego *doświadczenia*, które – jego zdaniem – jest głównym składnikiem rzeczywistości. James doszedł do tego panpsychistycznego wniosku najprawdopodobniej z tego powodu, że nie widział innego sposobu na ewolucyjne wyjaśnienie *poznawczej* roli świadomości³¹. Funkcjonalizm pozostał więc trwałym elementem jego myśli, ale zmieniła się zasadniczo koncepcja podmiotu, którego funkcją miała być świadomość.

Artykuł, o którym mowa, jest już jednak częścią jego koncepcji radykalnego empiryzmu, która nie odnosi się do poziomu wyjaśniania naukowego, ale do poziomu interpretacji metafizycznej. Tutaj James zdecydowanie protestował przeciwko materialistycznym interpretacjom ewolucji, uznając za podstawowy rodzaj bytu doświadczenie. Nie jest jasne, jak dokładnie je rozumiał, ale skłaniał się ku jakiejś wersji panpsychizmu, czyli koncepcji metafizycznej, zgodnie z którą albo istnieją tylko byty natury psychicznej, albo wszelkie podstawowe byty materialne (i niektóre złożone, jak np. ludzki organizm) są obdarzone przynajmniej zaczątkową psychiką. Motywem do przyjęcia panpsychizmu była trudność z wytłumaczeniem wyłonienia się z materii psychiki i doświadczenia (pojętych jako coś radykalnie innego niż byty fizyczne).

Dla tych, którzy w czasach Jamesa podejmowali próbę wyjaśnienia relacji świadomości do ciała przy założeniu ewolucji gatunków, było zasadniczo kilka możliwości. Pierwsza polegała na zanegowaniu aktywnej funkcji świadomości, co umożliwiła zinterpretowanie jej jako ubocznego skutku czysto fizycznych procesów (epifenomenalizm lub paralelizm w wersji słabej). Druga polegała na zanegowaniu możliwości bezpośredniej interakcji między umysłem i ciałem (paralelizm w wersji mocnej lub dualizm substancji). Jeżeli – jak James – przyjmiemy, że świa-

³¹ „My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff ‘pure experience,’ then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its ‘terms’ becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, In my *Psychology* I have tried to show that we need no knower other than the ‘passing thought.’ the other becomes the object known” (ERE, s. 4–5).

domość jest aktywna w procesie ewolucyjnym, a jej natura zasadniczo różna niż natura świata fizycznego, pojawia się możliwość, że wyłoniła się ona w procesie ewolucyjnym ze świata fizycznego jako *całkiem nowa* własność, funkcja czy byt; „nowa”, czyli taka, która wcześniej w świecie fizycznym nawet zaczątkowo nie była obecna. Z biegiem czasu teorie tego typu zaczęto określać mianem emergentyzmu. Trzecia możliwość jest taka, że świadomość ewoluowała, ale jej zaczątki były obecne już w początkowym fizycznym materiale. Ewolucja świadomości polega więc tu na „wzmacnianiu” zaczątkowych psychik, które są zawarte w podstawowych cząstkach materialnych. Wówczas umysł ludzki można było pojmować jako coś w rodzaju „pyłu mentalnego”, „unoszącego się” nad mózgiem; poszczególne „cząstki” tego „pyłu” w różnych układach generują funkcje mentalne, które nie byłyby możliwe na poziomie każdej z nich z osobna (James określał tę teorię jako *mind-dust theory*, ale można ją także określić jako słabą wersję pansychizmu).

Gdy uznamy, że świadomość ludzka charakteryzuje się *jednością* i *niepodzielnością*, musimy poszukiwać innego wyjaśnienia jej pojawienia się. Można pozostać w obrębie słabej wersji pansychizmu i twierdzić, że świadomość, która nie jest żadnym „mentalnym pyłem”, pojawia się „cała naraz”, jako funkcja złożonego organizmu czy jednego z jego organów (np. mózgu). Wydaje się jednak, że wówczas i tak trzeba ją pojmować w kontekście ewolucyjnym jako syntezę bardziej podstawowych cząstek materii³². Gdyby przyjąć, że takiej syntezy nie da się jasno przedstawić, a jednocześnie obstawać przy przekonaniu o jedności świadomości, możliwe jest czwarte rozwiązanie – pansychizm w wersji mocnej, czyli teza, że ściśle rzecz ujmując, istnieje jedynie świadomość, czyli byt lub byty natury mentalnej, a ciała są jedynie jej zjawiskami. Stanowisko takie może przybrać wiele postaci, np. monistyczną, jeśli jedność świadomości rozumie się dosłownie, tzn. w ten sposób, że istnieje *numerycznie* jedna świadomość, lub pluralistyczną, gdy ową jedność odnosi się do wielości jaźni (monistyczne i pluralistyczne rozwiązanie jest też możliwe w słabej wersji pansychizmu). Jest jeszcze możliwe inne, piąte stanowisko, zgodne z którym rozróżnienie na to,

³² Por. R. Stachowski, *Impresjonizm psychologii Jamesa*, s. 26–27.

Rozdział III

co fizyczne i mentalne jest wtórne, a pierwotna natura rzeczy neutralna względem tego rozróżnienia. Taką koncepcję nazywa się „monizmem neutralnym” i można ją rozumieć przynajmniej na dwa sposoby: agnostycznie (świat w istocie nie ma *ani* natury umysłowej *ani* fizycznej, a podział na umysł i ciało pojawia się jedynie w ściśle określonej perspektywie teoretycznej) lub nieagnostycznie (świat ma naturę *zarazem* fizyczną *i* mentalną – jest jakby mentalno-cielesny). Druga z tych interpretacji zbliża się do panpsychizmu w postaci słabej.

James już od czasu napisania *The Principles of Psychology* sądził, że w imię respektu dla postulatu ciągłości powstanie świadomości należy pojąć nie jako pojawienie się całkiem nowego rodzaju bytu czy funkcji, ale swoiste „wzmocnienie” w materii tego, co zaczątkowo w niej już było obecne. Pisał tam tak:

Jeśli ewolucja ma działać gładko, to świadomość w jakiejś postaci musiała być obecna od samego początku rzeczy. Widzimy, że co bystrzejsi filozofowie ewolucyjni tam ją właśnie umiejscawiają. Przypuszczają oni, że w zbiorowisku atomów, każdy z nich z osobna musiał być powiązany z pierwotnym atomem świadomości; i tak jak przez łączenie się materialne atomy tworzyły ciała i mózgi, tak też atomy mentalne w analogicznym procesie skupiania się generowały obszerniejsze świadomości, które znamy z własnego doświadczenia i przypuszczamy, że są one obecne także u innych zwierząt. Jakaś tego rodzaju doktryna atomistycznego hylozoizmu jest nieodzowną częścią całościowej filozofii ewolucji. Zgodnie z nią musi istnieć nieskończona ilość stopni świadomości, które odpowiadają stopniom komplikacji i skupienia owego pierwotnego pyłu umysłowego. Wykazanie istnienia tych stopni świadomości przez dowody pośrednie – bo nie mamy ich bezpośredniej intuicji – staje się więc pierwszym obowiązkiem psychologicznego ewolucjonizmu³³.

Własne stanowisko Jamesa w kwestii ewolucji świadomości nie jest w *The Principles of Psychology* jasne. Jak widzimy, skłaniał się on w stronę panpsychizmu, który określa tutaj także mianem atomistycznego hylozoizmu, ale nie wiadomo do końca, jaką jego wersję przyjmował. Z pewnością akceptował tezę o niepodzielności i jedności osobowej świadomości, odrzucając tym samym koncepcję świadomości jako

³³ PP I, s. 152.

pyłu umysłowego (*mind-dust theory*). Nie oznacza to jednak, iż odrzucił również teorię *powstania* owej niepodzielnej osobowej świadomości wskutek odpowiedniego nagromadzenia się cząstek materialnych obdarzonych zaczątkową psychiką. Powyższy fragment sugeruje, że wyraża dla takiej teorii sympatię. Teza o niepodzielności świadomości osobowej, której – jak zobaczymy poniżej – zdecydowanie bronił, będzie go z biegiem czasu skłaniała do przyjęcia mocniejszej wersji panpsychizmu albo monizmu neutralnego. Nie ma jednak podstaw do ujednoznaczniania stanowiska Jamesa w omawianej kwestii. Jego rozwiązanie oscyloowało między panpsychizmami w mocnej i słabej wersji a monizmem neutralnym w obydwu wymienionych postaciach, czyli agnostycznym i nieagnostycznym. Pewne jest to, że zdecydowanie odrzucił dualizm substancji i materializm.

Przeciw materializmowi podnosił także inny argument, który w poprzednim rozdziale określiłem jako „personalistyczny”. Tak go streszcza Gerald E. Myers we wstępie³⁴ do klasycznego harwardzkiego wydania *The Principles of Psychology*:

Przed i podczas pisania *Principles* James czuł się w obowiązku sprawdzenia przesadnych twierdzeń nie tylko niektórych fizjologów, ale też filozoficznych interpretatorów Darwina, którzy uważali, że pojawienie się świadomości było jedynie incydentalnym zdarzeniem w ewolucyjnej walce ludzkiego organizmu o przetrwanie. James pisze w ostatnim rozdziale *Principles*, że ci wszyscy, którzy umysł uważają jedynie za mechaniczne narzędzie umożliwiające ludzkiemu organizmowi przystosowanie się po omacku do otoczenia i twierdzą, że nauka wymusza na nas taki obraz, są w niewoli „absurdalnego” mniemania, że sama nauka ukształtowała się niezależnie od naszych zainteresowań i preferencji. To absurdalne mniemanie zaprzecza niezwykle ważnemu faktowi, że nauka rozwija się w większej części jako odpowiedź na ludzkie pragnienia i zainteresowania³⁵.

James stara się w psychologii konsekwentnie powiązać swój humanistyczny i indywidualistyczny punkt widzenia z darwinowskim ewo-

34 Oprócz wstępu Myersa przedstawiającego intelektualny kontekst powstania tego dzieła, wydanie to jest poprzedzone także drugim wstępem R.B. Evansa, który prezentuje kontekst historyczny.

35 PP I, s. xvii–xviii.

lucjonistycznym obrazem człowieka, stosując interpretację zawężającą kompetencje nauki. Zgodnie z tą interpretacją każdą teorię naukową można sensownie wpisać nawet w opozycyjne koncepcje metafizyczne. Takie spojrzenie na naukę do dziś jest charakterystyczne dla tych wszystkich, którzy starają się pogodzić intuicje potoczne, w tym zwłaszcza religijne, z akceptacją ustaleń naukowych.

Eksponując czynny i teleologiczny charakter świadomości, James starał się odrzucić mechanistyczną koncepcję człowieka i paralelistyczne bądź epifenomenalistyczne ujęcie relacji umysłu do ciała. Swoje rozwiązanie określał niekiedy jako interakcjonistyczną koncepcję człowieka, zgodnie z którą umysł i ciało pozostają we wzajemnym przyczynowym oddziaływaniu. Przyczynowe oddziaływanie świadomości na organizm ma jednak nieco inny charakter niż oddziaływanie ciała na inne ciała. Odwołując się do Arystotelesowskiej koncepcji przyczynowości, która przez nowożytną naukę została odrzucona, można by je określić jako przyczynowanie celowe. Dokładniej rzecz ujmując, odrzucono pojęcie przyczynowości materialnej i formalnej, bo była ona mocno zaangażowana metafizycznie (zakładała Arystotelesowską koncepcję tzw. złożań bytowych, zwłaszcza z materii i formy) oraz wyeliminowano pojęcie przyczynowości celowej z *nauki*, zachowując (z pewnymi modyfikacjami) pojęcie przyczynowości sprawczej. Pojęcie przyczynowości celowej przetrwało natomiast w filozoficznych *rozważaniach nad umysłem*, zwłaszcza nad jego szeroko rozumianym wymiarem praktycznym (obejmującym moralność). Dualizm umysłu i ciała przenikający filozofię nowożytną był więc także dualizmem przyczyny sprawczej i celowej. W tym kontekście Jamesowską koncepcję świadomości można widzieć jako rezultat intelektualnego „sklejania” tego, co zostało w nowożytności rozdzielone. Rozdzielenie to było zapewne nieuchronne, bo potrzebna była uproszczona koncepcja materii (a więc także przyczynowości), do której dałoby się zastosować ówczesną matematykę. To, co nazwałem „sklejaniem” (proces ten widać nie tylko u Jamesa i w całym pragmatyzmie, ale u wielu innych współczesnych filozofów), nie jest natomiast prostym powrotem do koncepcji Arystotelesa, ale – jeśli można tak powiedzieć – do koncepcji *typu* arystotelesowskiego.

Świadomość jest, jak mówił James, wojownikiem w świecie celów (*fighter for ends*). Przyjęcie aktywnego charakteru świadomości nie musiało więc oznaczać, że kwestionuje się powszechność i obowiązywalność naukowego opisu świata w kategoriach przyczynowości sprawczej (zwłaszcza gdyby zinterpretować ją dodatkowo w duchu Hume'owskim jako *prawo nauki*). Myślę, że James mógłby zgodzić się na następujący przykład: jeżeli podlewam ogród i moja aktywność sprowadza się do skierowania strumienia wody w różne jego strony, to zasadniczo relacje przyczynowe odpowiedzialne za przepływ wody nie ulegają zmianie, a mimo to nawadniane są coraz to nowe fragmenty ogrodu. Zachodzi tu więc interakcja przyczynowości sprawczej i celowej. Świadomość spełniałaby funkcję selekcji celów, czyli w tym przypadku wyboru kierunku nawadniania. Oczywiście, pojawia się tu cały szereg pytań, m.in. o to, czy przyczynowość celowa może być *tylko* celowa, czy mimo pozorów rozwiązanie to nie pozostaje dualistyczne itp. Nie sądzę, aby James miał klarowną odpowiedź na te pytania, ale bez wątpienia jego intencją było pogodzenie tezy o aktywnym i celowym charakterze świadomości z determinizmem przyczynowym postulowanym w nauce.

W związku z tym warto wyjaśnić pewną kwestię. Otóż James jako filozof reprezentujący pragmatyzm jest kojarzony niekiedy z teorią bliską behawioryzmowi, zgodnie z którym całe nasze życie umysłowe można wytłumaczyć w schemacie: bodziec – reakcja cielesna (dająca się rejestrować w postaci pewnego zachowania). Jeżeli zgodzilibyśmy się, że teza o aktywnym charakterze świadomości nie jest sprzeczna z twierdzeniem, że *każdy* jej stan ma jakiś właściwy sobie wyraz cielesny na „wejściu” i „wyjściu”³⁶, to do pewnego stopnia można na z taką interpretację przystać. Byłaby to jednak interpretacja niepełna

³⁶ „Cała świadomość ma charakter ruchowy. Czytelnik nie powinien zapominać [...], że ostatecznym rezultatem [...] wszystkich [procesów umysłowych] musi być pewna postać aktywności cielesnej spowodowanej pobudzeniem odpływającym z układu ośrodkowego przez nerwy odśrodkowe. Cały aparat nerwowy, należy pamiętać, jest z punktu widzenia fizjologicznego jedynie urządzeniem zamieniającym bodźce w reakcje; zaś na intelektualną sferę naszego życia składają się tylko środkowe bądź »ośrodkowe« operacje tego urządzenia” (PKS, s. 339).

w tym sensie, że pomijałaby ważną, choć nieuchwytną z naukowego punktu widzenia, rolę świadomości. Potraktowaniu świadomości w duchu behawioryzmu zdaje sprzyjać się także Jamesowski funkcjonalizm. Nie jest jednak jasne, jak należy go rozumieć. I nie chodzi tu tylko o to, *czego* funkcją jest świadomość (naturalistycznie pojętego organizmu czy panpsychistycznie pojętego doświadczenia), ale także o to, jaki jest jej zakres: czy ona jedynie towarzyszy różnym stanom mentalnym (np. uwadze), pozostając od nich różną czy też stany te są jej „częścią” lub modyfikacją. W pierwszym przypadku można by utrzymywać funkcjonalistyczną koncepcję świadomości i być może także pewnych innych aktów umysłowych (np. emocji) w powiązaniu z generalnie niefunkcjonalistyczną koncepcją umysłu lub jego pewnych aspektów. W drugim przypadku funkcjonalistyczne ujęcie świadomości równałoby się funkcjonalistycznemu ujęciu całego umysłu. Trudno byłoby wówczas zrozumieć, jak coś, co jest tylko funkcją (niezależnie od tego, czy byłaby to funkcja organizmu czy zontologizowanego doświadczenia), może spełniać rolę czynną. Sytuacja byłaby jednak inna, gdyby przyjąć, że tak szeroko pojęta świadomość jest funkcją *jaźni*, która sama jest czymś więcej niż funkcją.

Zanim przejdziemy do zagadnienia jaźni dobrze będzie wyjaśnić jeszcze jedną kwestię związaną z domniemanym behawioryzmem tej koncepcji. Otóż w rozumieniu Jamesa cielesny wyraz stanów mentalnych odnosiłby się do *całego* organizmu, a nie do izolowanego zachowania czy reakcji pewnej jego części:

Używając szerokich terminów i pomijając wyjątki, moglibyśmy powiedzieć, że, każde możliwe doznanie wywołuje ruch i że jest to ruch całego organizmu i wszystkich jego części [...]. Krótko mówiąc, proces zapoczątkowany gdziekolwiek w ośrodkach nerwowych ma swoje następstwa wszędzie; i w ten lub inny sposób wpływa na cały organizm, nasilając lub osłabiając jego czynności. Jest to tak, jakby masa nerwów ośrodkowych była czymś w rodzaju dobrego przewodnika elektryczności, której napięcia nie można zmienić, nie zmieniając go od razu wszędzie³⁷.

³⁷ PKS, s. 339 i 341.

To oczywiście utrudnia, o ile nie uniemożliwia, wszelkie próby obiektywnego mierzenia cielesnych wyrazów pewnych stanów mentalnych. Jeżeli więc behawioryzm wiązałby się z ideą mierzenia izolowanych bodźców i reakcji organizmu czy zachowań jako pełnych wyrazów określonych stanów mentalnych, to stanowisko Jamesa jest całkiem inne. Dlatego m.in. późniejsza Jamesowska koncepcja praktycznych skutków jako kryterium różnicy między przekonaniem uznany za prawdziwe różni się od Peirce'owskiej tym, że jest ona bardziej holistyczna. James będzie zakładał, że istnieją różnice w praktycznych konsekwencjach między przekonaniem, które Peirce uzna za nierozróżnialne pod tym względem.

Strumieniowy i holistyczny charakter myśli

Teleologiczna koncepcja świadomości była czymś nowym w kontekście ewolucyjnego mechanicyzmu XIX wieku, ale nie było w niej nic oryginalnego w świetle wcześniejszych koncepcji nowożytnych, które już od czasów Kartezjusza umysłowi przypisywały celowościowy charakter. Więcej oryginalności miała interakcyjna koncepcja relacji umysłu i ciała, choć i tutaj można znaleźć prekursorów. Trzeba pamiętać, że sam Kartezjusz, który zaprzeczał przyczynowemu oddziaływaniu dwóch substancji, dopuszczał możliwość wywołania zmiany „kierunku” jednej na drugą. James w zasadzie proponuje rozwiązanie podobne, które jest jednak bardziej wiarygodne, bo podmioty interakcji nie są pojmowane jako substancje, a świadomość nie jest w ogóle żadnym „bytem”, a jedynie funkcją (choć to rodzi innego rodzaju problemy).

Jeszcze bardziej oryginalna była inna koncepcja Jamesa, którą przeciwstawił atomistycznemu asocjacionizmowi, zgodnie z którym nasze życie umysłowe składa się z prostych wrażeń, układanych w większe całości przy użyciu mechanizmów kojarzenia. Strumieniowa koncepcja świadomości, jaką zaproponował, słusznie jest traktowana jako rozpoznawczy znak jego psychologii. Według Jamesa podstawowy fakt naszego życia psychicznego da się ująć w stwierdzeniu, że „świadomość w pewien sposób podąża naprzód”, że „stany psychiczne następują

w nas jeden po drugim”, że „myśli biegną”: „Gdybyśmy mogli powiedzieć »myśli« tak jak mówimy »pada«, albo »wieje«, stwierdzilibyśmy ten fakt w sposób najprostszy i przy przyjęciu minimalnych założeń”³⁸. Widzimy więc, że James stara się zastąpić dotychczasowe spojrzenie na nasze życie psychiczne modelowane na relacjach przestrzennych (np. cegły–dom) przez spojrzenie akcentujące pierwszeństwo wymiaru czasowego. Dokładniej rzecz ujmując, zamienia wizję świadomości jako czegoś *statycznego* na ujęcie *dynamiczne* – bo zagadnienie poznania przestrzeni i czasu to sprawa osobna, która zajmie sporo miejsca na kartach *Principles* (tutaj można jedynie zasygnalizować, że James starał się uchylić Kantowski aprioryzm w tej kwestii, aby pozostać w nurcie empiryzmu).

Stwierdzenie, że świadomość ma charakter procesualny, niewiele jeszcze mówi, dopóki nie określimy, jakie własności ma owo podążenie myśli naprzód. W *Psychologii. Kurs skrócony* James wymienia cztery jej zasadnicze cechy: „1) Każdy »stan« jest częścią świadomości osobowej. 2) W każdej świadomości osobowej stany ciągle zmieniają się. 3) Każda świadomość osobowa zachowuje odczuwalną ciągłość. 4) Świadomość interesuje się niektórymi częściami swego przedmiotu, a inne pomija; przyjmuje bądź odrzuca te poszczególne części – słowem dokonuje spośród nich *wyboru* przez cały czas”³⁹. W *The Principles of Psychology* wymienił jeszcze jedną cechę: 5) świadomość zdaje się mieć do czynienia z przedmiotami od niej niezależnymi⁴⁰.

Pierwsza własność oznacza tyle, że każda myśl ma swego „właściciela”, że nie istnieje świadomość pozaosobowa, świadomość „w ogóle”. „Żadna psychologia nie może kwestionować *istnienia* »ja« osobowych”, pisze James, ale owe „ja” stara się pojąć w sposób jak najmniej obciążony

³⁸ PKS, s. 92.

³⁹ PKS, s. 93.

⁴⁰ Istnieje tłumaczenie fragmentu rozdziału z *Principles* dokonane przez Hannę Buczyńską-Garewicz (s. 134–153), ale tylko z omówieniem pierwszych trzech wymienionych cech świadomości. *Notabene* istnieją niekiedy znaczące różnice w obydwu przekładach, ale ponieważ przekład z *Psychologii. Kurs skrócony* obejmuje pełniejszą wersję Jamesowskiego tekstu (analizę czterech cech świadomości), korzystam z tego tłumaczenia. Aby nie powodować zamieszania terminologicznego ingeruję w przekład tylko tam, gdy jest to konieczne.

metafizycznie, jako „myśli powiązane tak, jak odczuwamy, że są one powiązane”⁴¹. Tak więc z psychologicznego punktu widzenia osobowy charakter „ja” przejawia się w owym powiązaniu, w ciągłości myśli. Oprócz ciągłości jest jednak także inny ważny czynnik świadomości, a mianowicie jej zawsze pierwszoosobowy charakter. James pisze, że „[u]niwersalnym faktem świadomości nie jest to, że istnieją uczucia i myśli, lecz »myślę«, »czuję«”⁴². Podkreślając wagę tezy o powiązaniu i pierwszoosobowym charakterze świadomości, nie twierdzi on oczywiście, że niemożliwa jest obiektywna wiedza o psychice i formułowanie praw jej funkcjonowania w języku trzecioosobowym. Przecież nawet teza o pierwszoosobowym charakterze świadomości jest wyrażona w języku trzecioosobowym. Chodzi jednak o to, że zainteresowanie formułowaniem ogólnych praw funkcjonowania psychiki może ów fakt związania myśli z jednostkową jaźnią usunąć na plan dalszy. O ile mogłoby to być usprawiedliwione w naukowo pojętej psychologii, to w *pełnym* wyjaśnieniu zjawiska świadomości nie można tego faktu pominąć. Być może takie wyjaśnienie będzie wykraczało poza naukową psychologię i wchodziło w zakres filozofii. Uwagę Jamesa należy więc potraktować jako ostrzeżenie przed pochopnym uogólnianiem rezultatów badań psychologii jako nauki albo jako nawoływanie do poszerzenia pojęcia nauki. W jego własnej wizji psychologii konstatacja o powiązaniu świadomości z osobowym „ja” prowadzi do stwierdzenia, że ściśle rzecz ujmując owo „ja”, a nie myśl jest tym, co bezpośrednio dane w psychologii. Dlatego pojęciu jaźni James poświęci osobny rozdział.

Druą własność świadomości polega na tym, że ciągle się ona zmienia. Teza ta ma daleko idące konsekwencje, więc trzeba przyjrzeć się jej bliżej. James chce powiedzieć, że „żaden stan, który już minął, nie może powrócić i być taki sam jak przedtem: Widzimy teraz, słyszymy teraz, rozumiemy teraz, teraz dokonujemy aktów woli, teraz przypominamy sobie, teraz oczekujemy, teraz kochamy, teraz nienawidzimy [...]”⁴³. *Prima facie* teza ta wydaje się błędna, bo przecież istotnym elementem

41 PKS, s. 94.

42 PKS, s. 94.

43 PKS, s. 94.

Rozdział III

naszego życia psychicznego jest rozpoznawanie rzeczy (przedmiotów, własności, stanów) jako tych samych. Zgodnie z asocjacionizmem, tak jak rozumie go James, proste wrażenia nie ulegają zmianie i dlatego w naszym życiu mogą one powracać niezliczoną ilość razy. Zielona trawa, którą widziałem kilka dni temu, jest inna niż ta, która widzę dzisiaj, podobnie jak wczorajszy ból głowy jest inny niż dzisiejszy. Nie są one jednak całkowicie różne. Część prostych wrażeń je konstytuujących pozostała ta sama. Asocjacionista nie przeczy więc zmienności tego, co się dzieje w świadomości, ma natomiast – jak się wydaje – dobry sposób na wytłumaczenie, że *nie wszystko* ulega zmianie.

Koncepcja Jamesa jest inna. Przyznaje on, że dwa razy odbieramy ten sam *przedmiot*, czyli np. tę samą *jakość* zieleni czy *rodzaj* bólu, ale to nie znaczy, że wrażenia, które pojawiają się wraz z tymi przedmiotami, są te same. Tendencja umysłu do koncentrowania się na tym, co w obecnym doświadczeniu jest tożsame z tym, co pojawiał się wcześniej w naszej świadomości, sprawia, że uznajemy, iż trawa w słońcu ma dla nas taki sam wygląd jak ta sama trawa w cieniu. Gdyby jednak te różnice chciał wyrazić malarz:

[...] musiałby namalować jedną jej część w kolorze ciemnobrązowym, a drugą w jasnożółtym, aby oddać prawdziwy jej efekt wrażeniowy. Nie zwracamy z reguły uwagi na to, że ta sama rzecz rozmaicie wygląda, brzmi i pachnie z różnych odległości i w różnych okolicznościach. Interesuje nas ustalenie tożsamości *rzeczy* i wszelkie wrażenia, które zapewniają nas o niej, uznajemy prawdopodobnie za z grubsza te same⁴⁴.

Do sformułowania tej myśli przyczyniła się zapewne malarska wrażliwość i wiedza Jamesa. Podany przykład jest rzeczywiście przekonujący: przedmiot, który uznajemy za ten sam, pojawia się niekiedy w całkiem różnym uposażeniu jakościowym. Nie jest więc z pewnością tak, jak chcieliby asocjacioniści, że to proste wrażenia decydują o jego tożsamości. Na jakiej więc podstawie uznajemy trawę w cieniu za tę samą, co trawa w słońcu, dźwięk słyszany z odległości za ten sam, który odbieramy z bliska, wieżę spostrzeganą z dużej odległości za tę samą,

44 PKS, s. 95.

którą później nie tylko widzimy, ale i dotykamy? Według Jamesa odpowiedzialna jest za to nasza uwaga (mimowolna), która ma naturalną skłonność do koncentrowania się na *relacjach*, jakie odbieramy *jednocześnie*, a nie na jakościach wrażeniowych⁴⁵. Nie jest w pełni jasne, co James przez to rozumie, ale najprawdopodobniej chodzi mu o to, że gdy np. w słoneczny dzień w jednym akcie spostrzeżenia widzę piłkę uwięzioną w gałęziach jabłoni, to *przedmioty* (np. piłkę, jabłko, liście) wyodrębniam przez uchwycenie struktury całości, która w przypadku zmiany warunków (np. gdy zrobi się ciemniej) pozwala mi zachować przekonanie o ich tożsamości. Uwaga zostaje skierowana więc np. na to, że piłka nie jest jabłkiem, a jabłko i piłka nie są liśćmi. Jeżeli w „definicję” tak relacyjnie utworzonych przedmiotów wbuduję pewne jakości wrażeniowe (żółty, czerwony, zielony) w warunkach uznanych przeze mnie za standardowe (np. gdy jest słonecznie), wówczas zachowam mniemanie o powiązaniu tych przedmiotów z jakościami wrażeniowymi, nawet wówczas gdy warunki się zmienią (np. gdy się ściemni).

Co jednak dokładniej sprawia, według Jamesa, że mimo zmiany warunków spostrzegania owe przedmioty uznajemy za *te same*? Nowożytni racjoniści uważali, że spostrzegane rzeczy są skonstruowane z dającej się uchwycić i opisać matematycznie „struktury”, która w pewnym zakresie pozostaje niezmienna w trakcie przekształceń przedmiotu oraz z jakości zmysłowych. Te ostatnie uznawali za zwodnicze i nieprzydatne do *poznawania*, choć posiadające pewne znaczenie praktyczne. Nowożytni empiryści eksponowali poznawcze znaczenie doświadczenia zmysłowego, dlatego zjawisko traktowania przedmiotów za tożsame – mimo zmian, jakim one podlegały – wiąźali ze względną niezmiernością pewnych empirycznie rozpoznawalnych własności głównych. James wiąże się z tradycją empirystyczną, więc konstrukcję tożsamości przedmiotu będzie przypisywał: a) na poziomie rozumu – pojęciom, b) na poziomie spostrzeżenia – własności głównej ujmowanej w warunkach uznanych przez podmiot za standardowe⁴⁶. W przeciwieństwie do racjonalistów, którzy w poznaniu eksponowali charakter pojęciowy,

45 Por. PKS, s. 96.

46 Por. PKS, s. 304 i 310.

a za najlepsze (w terminologii Kartezjusza „jasne i wyraźne”) uważali pojęcia logiczne i matematyczne, James uzna wszelkie pojęcia ogólne, a zwłaszcza pojęcia matematyczne i logiczne za deformujące świat, jaki jawi się nam w doświadczeniu. Dla niego tożsamość przedmiotów danych w kilku różnych doświadczeniach nie jest nigdy absolutna – wiąże się jedynie z większym lub mniejszym ich podobieństwem. Z tą tezą także zgodziliby się brytyjscy empiryści. Wyróżnikiem Jamesowskiego empiryzmu jest przekonanie, że wszystko, co pojawia się w naszej aktualnej świadomości i co w większym lub mniejszym stopniu przypomina rzeczy wcześniej doświadczane, jest nierozdzielnie związane z (ignorowanym zwykle) kontekstem i sposobem dania:

Każda nasza myśl o danym fakcie jest, mówiąc ściśle, jedyna i niepowtarzalna i tylko trochę przypomina inne nasze myśli o tym fakcie. Gdy identyczny fakt pojawia się podobnie *musimy* myśleć o nim w nowy sposób, spoglądać na niego pod innym kątem, pojmować go w innych relacjach niż te, w jakich wystąpił poprzednio. Myśl zaś, poprzez którą go poznajemy, jest „myślą o nim w tych relacjach”, myślą przenikniętą przez świadomość całego tego niejasnego kontekstu. Często sami jesteśmy zaskoczeni dziwnymi różnicami we własnych kolejnych spojrzeniach na tę samą rzecz [...]. Z roku na rok widzimy sprawy w coraz to nowym świetle [...]. Przyjaciele, o których tak bardzo zabiegaliśmy, są już dla nas tylko cieniami, kobiety niegdyś tak ubóstwiane, gwiazdy, lasy, rzeki i jeziora – jakież są teraz nudne i zwyczajne!⁴⁷.

Ściśle więc rzecz ujmując, nie jest tak, że np. w aktach spostrzegania w różnym czasie spotykam *te same* osoby czy przedmioty, pojawiające się w zewnętrznych względem nich, coraz to nowych, relacjach i kontekstach, ale za każdym razem spostrzegam *inny* przedmiot, dla którego owe relacje i konteksty nie są całkiem zewnętrzne, lecz konstytutywne. Świat naszego doświadczenia jest zmienny, a tożsamość ma charakter wtórny i praktyczny. Można to określić mianem heraklitejskiej wizji świadomości.

Jej dokładniejsze rysy ujawnią się, gdy omówimy trzecią jej cechę, a mianowicie ciągłość. O ciągłości możemy mówić zarówno w przestrzennym czy raczej quasi-przestrzennym „wymiarze” świadomości,

⁴⁷ PKS, s. 97.

jak i w jej „wymiarze” czasowym. W pierwszym przypadku chodzi o to, że przedmioty współwystępujące w pojedynczych aktach świadomości nie są „izolowane” i nie składają się z osobnych „punktów”, jak obrazy impresjonistów. Izolowane przedmioty i punkty są wynikiem abstrakcji, a nie samego doświadczenia, w którym konkretem jest *cały* obraz. Gdy jednak James mówi o ciągłości, to ma na myśli głównie aspekt diachroniczny, a dokładnie brak przerw, podziałów czy odstępów. Jednak w naszej świadomości pojawiają się przecież luki, choćby związane ze snem czy utratą przytomności lub nagłe kontrasty jakościowe, np. huk przerywający ciszę. W ich kontekście teza o ciągłości świadomości odnosi się do dwóch rzeczy, a mianowicie do tego, że:

- a) [...] jeśli nawet pojawia się luka czasowa, to świadomość po niej odczuwana jest jako powiązana ze świadomością przed nią, jako inna część tego samego „ja”,
- b) [...] zmiany jakościowe świadomości, które następują co chwila, nigdy nie mają charakteru nagłego⁴⁸.

Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to James daje przykład elektrod w ziemi, między którymi płynie prąd. Gdy prąd zostaje z jakichś powodów wyłączony, powstaje luka czasowa w jego przekazywaniu, ale po ponownym włączeniu, prąd bezbłędnie „odnajduje” dawną drogę od jednej elektrody do drugiej. Tak właśnie jest ze świadomością po obudzeniu się ze snu: „teraźniejszość Piotra natychmiast odnajduje przeszłość Piotra, a nigdy przez pomyłkę nie łączy się z przeszłością Pawła. Myśli Pawła mają równie nikłe szanse, by zbłądzić. Przeszłe myśli Piotra przejmują jedynie Piotrowa teraźniejszość”⁴⁹. Oczywiście, Piotr może mieć *pojęcie czy wiedzę* o stanach psychicznych Pawła przed zaśnięciem, gdy ten powiedział mu o nich, ale to nie to samo, co doświadczanie ciągłości własnych stanów psychicznych. Starając się oddać tę różnicę w słowach, James pisze, że „[p]amięć jest czymś w rodzaju bezpośredniego odczuwania, jej przedmiot przeniknięty jest ciepłem i bliskością, jakiej nie jest w stanie osiągnąć żaden przedmiot objęty samym tylko

48 PKS, s. 99.

49 PKS, s. 99.

Rozdział III

pojmowaniem”. Ta jakość ciepła, bliskości i bezpośredniości cechuje również „teraźniejsze myśli Piotra”⁵⁰. Własności, które wymienia tutaj James, są bardzo ważne: one znamionują powiązanie treści świadomości z „ja”, powiązanie, którego nie przerywają luki czasowe. Osobna jest oczywiście metafizyczna kwestia charakteru i trwałości owego „ja”. Na tym etapie opisu świadomości wystarczy powiedzieć, że „ja” jest czymś w rodzaju centrum, do którego treści świadomości się odnoszą, zyskując ową cechę ciepła, bezpośredniości i bliskości.

James w następujący sposób podsumowuje swoje analizy:

Świadomość zatem nie jawi się sama sobie jako rozdzielona na kawałki. Słowa takie jak „łańcuch” albo „ciąg” nie określają jej należycie w postaci, w jakiej przedstawia się z początku. Nie jest ona niczym rozczłonkowanym, ona płynie. Najbardziej naturalna jest dla niej przenośnia „rzeki” bądź „strumienia”. Mówiąc o niej dalej, będziemy ją nazywać strumieniem myśli, świadomości bądź życia subiektywnego⁵¹.

Widzimy więc, że Jamesowi chodzi o spojrzenie na świadomość „z perspektywy jej samej”, a nie z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora. Jest to spojrzenie introspekcyjne, ale korygujące ustalenia dotychczasowych wglądów w naturę świadomości. Przypomnijmy, że dla Jamesa introspekcja jest równie zawodnym środkiem poznania jak spostrzeżenie zewnętrzne. W obydwu przypadkach są możliwe zarówno przeoczenia i błędy, jak i późniejsze korekty, o ile potrafimy zwrócić uwagę na niedostrzegane dotąd cechy i odpowiednio je wyartykułować. Swoją rolę widział m.in. w takiej właśnie korekcie dotychczasowych ustaleń, w których koncentrowano się na „substancjalnych częściach świadomości” (stanowią je szeroko rozumiane „przedmioty”), nie zauważając „części przejściowych”. James przyznaje, że ujęcie w introspekcji owych „części przejściowych” jest jak „łapanie wirującego bąka, aby uchwycić jego ruch”⁵². Ściśle jednak rzecz ujmując, zawodzi tu nie sama introspekcja, ale jej zastosowanie, a dokładniej nieumiejętność oddzielenia

⁵⁰ PKS, s. 99.

⁵¹ PKS, s. 100.

⁵² PKS, s. 102.

tego, co w introspekcji jest dane, od tego, co modyfikuje jej ogląd, nawet jeśli jest naturalną skłonnością umysłu.

Luki czasowe stanowiły pierwszy problem dla tezy o ciągłości świadomości. Drugi problem wiązał się z nagłymi zmianami jakościowymi, jakich często doświadczamy, np. grzmotu, który przerywa ciszę. James przyznaje, że takie zjawiska usprawiedliwiają do pewnego stopnia ujęcie świadomości jako łańcucha, a nie strumienia. Gdy jednak bliżej przyjrzymy się tego rodzaju kontrastom jakościowym, okaże się, że nie obalają one tezy o ciągłości świadomości:

Uważamy, że grzmot znosi ciszę i wyklucza ciszę, lecz *odczuwanie* grzmotu jest również odczuwaniem ciszy, która właśnie się skończyła, i trudno byłoby znaleźć w rzeczywistej konkretnej świadomości człowieka poczucie aż tak ograniczone do teraźniejszości, by w najmniejszym stopniu nie odnosiło się do tego, co zaszło przedtem.

Inaczej mówiąc, tym co odczuwamy nie jest „grzmot”, ale „grzmot przerywający ciszę i kontrastujący z nią”. James zwraca uwagę, że teraźniejszość nie jest „punktem” rozdzielającym przeszłość i przyszłość, ale ma pewne trwanie i również w sposób ciągły z nimi się łączy⁵³.

Tezę o ciągłym charakterze świadomości można wyrazić inaczej, jeśli ujmiemy ją od strony rozpowszechnionego rozróżnienia między danymi wrażeniowymi a relacjami, które łączą je w przedmioty. Otóż z tej perspektywy owe relacje są częścią naszego doświadczenia, a nie czymś dodanym, zewnętrznym. James plastycznie opisuje różne stany świadomości, które nie odnoszą się do określonych obrazów zmysłowych, ale są pewnymi schematami, nadającymi myślom odpowiednie zabarwienie i ukierunkowanie:

53 James podkreśla, że w refleksji jesteśmy w stanie zarejestrować jedynie to, że teraźniejszość *musi* istnieć, ale nie ją samą, czyli nie to, że istnieje. W doświadczeniu bezpośrednim dana jest nam tylko teraźniejszość, którą określa mianem zwodniczej czy pozornej i porównuje ją do siodła o określonej długości. Siedząc na nim spoglądamy w przód (w przyszłość) bądź w tył (w przeszłość). Por. PKS, s. 236. Nawiązania do Jamesowskich uwag na temat czasu można znaleźć u E. Husserla. Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*.

Rozdział III

Przypuśćmy, że usiłujemy przypomnieć sobie jakąś zapomnianą nazwę. Stan naszej świadomości jest szczególny. Występuje w niej pewna luka, ale nie zwyczajna luka. Jest to luka ogromnie aktywna. Jest w niej obecny swego rodzaju duch tej nazwy, popychający nas w określonym kierunku, sprawiający, że chwilami czujemy, iż zbliżamy się do niej, a następnie pozwalający nam pogrążyć się z powrotem w stanie wyjściowym bez poszukiwanego terminu, jeśli nasuwają się nam niewłaściwe nazwy, ta jednoznacznie określona luka natychmiast je odrzuca. Nie pasują one do jej kształtu. A lukę na jedno słowo odczuwamy inaczej niż na inne słowo, choć obie są pozbawione treści [...] ⁵⁴.

James zauważa, że istnieje wiele różnych świadomości „chcę”, że rytm zapomnianego słowa może występować bez jego brzmienia, że możemy z inteligentnym wyrazem twarzy, poprawnie w danym języku, czytać pewne sekwencje zdań, nie rozumiejąc ich sensu. To wszystko ukazuje po pierwsze obraz świadomości znacznie bardziej skomplikowany niż ten, którym dotąd posługiwali się psychologowie i filozofowie, a po drugie, kreśli obraz życia umysłowego, w którym znaczącą rolę odgrywa to, co niewyraźne i nieokreślone:

Przyznać należy, że określone wyobrażenia uznawane przez tradycyjną psychologię tworzą w rzeczywistym życiu jedynie najmniejszy fragment naszej psychiki. Psychologia tradycyjna zachowuje się jak ktoś, kto mówi, że rzeka składa się wyłącznie z wiader, kwaterek, beczek wody i innych uformowanych jej postaci. Nawet gdyby wiadra i dzbany wody rzeczywiście stały w nurcie rzeki, to i tak między nimi woda płynęłaby swobodnie. Właśnie tej swobodnie płynącej wody świadomości psychologowie zupełnie nie dostrzegają. Każde określone wyobrażenie w psychice jest otoczone i przesiąknięte wodą, która przepływa swobodnie wokół niego ⁵⁵.

Jamesowski sposób myślenia w psychologii i filozofii będzie wyznaczony w dużej mierze przez intuicję zawartą w przytoczonym fragmencie – owe niezauważane przejściowe elementy naszego życia psychicznego mogą mieć dla niego decydujące znaczenie. Nie sam przedmiot doświadczenia jest więc ważny, ale przedmiot wraz z jego relacjami, z „otoczką”, która „decyduje” o tym, jak umiejscawiamy go w naszym życiu.

⁵⁴ PKS, s. 105.

⁵⁵ PKS, s. 107.

Czwarta własność świadomości jest szczególnie ważna dla zrozumienia naszego życia umysłowego: świadomość ciągle dokonuje selekcji i to na wielu poziomach. Na najbardziej podstawowym poziomie nie chodzi o wybór kierowany rozważną wolą, lecz także o selekcję mimowolną. Polega ona na łączeniu lub rozdzielaniu rzeczy, na ich pomijaniu lub eksponowaniu jednych kosztem drugich:

Z tego, co w istocie rzeczy stanowi niezróżnicowane, rojące się mnóstwem elementów *kontinuum* pozbawione ostrości czy wyrazistości, zmysły tworzą dla nas świat pełen kontrastów, ostrych akcentów, nagłych zmian, malowniczych światła i cienia⁶.

James domniemuje, że zasadą tej selekcji są nasze zainteresowania praktyczne i estetyczne. Z tego powodu pewne rzeczy zyskują status „niezależności i dostojeństwa”, a inne są pomijane. Wybrawszy pewne przedmioty naszego zainteresowania, umysł dokonuje dalszego wyboru, a mianowicie „wrażeń, które przedstawiają ten przedmiot *prawdziwie*”. Za bardziej „rzeczywisty” uznajemy obiekt przedstawiający się nam w warunkach uznanych przez nas za standardowe, a więc „w jakiejś typowej postaci, w pewnych normalnych rozmiarach, z pewnej charakterystycznej odległości, w typowym odcieniu” niż w jakichkolwiek innych warunkach. Doświadczenie dotyczy świata tak zindywidualizowanych przedmiotów, ale – idąc jeszcze dalej – charakter tego doświadczenia jest wyznaczony przez nasze nawyki uwagi (ukształtowane zgodnie z osobistymi zainteresowaniami), które sprawiają, że jedne rzeczy dostrzegamy, a inne w ogóle dla nas nie istnieją:

Wyobraźmy sobie, że cztery osoby odbyły podróż po Europie. Jedna z nich przywiezie do domu jedynie barwne wrażenia – stroje i kolory, parki i widoki, dzieła architektury, obrazy i pomniki. Dla drugiej wszystko, to nie istnieje, a na tym miejscu pojawiają się wielkie odległości i ceny, ludzie i systemy odwadniające, zamki u drzwi i okien oraz użyteczne statystyki. Trzecia będzie wiele opowiadała teatrach, restauracjach, wielkich salonach i niczym ponadto; z kolei czwarta może być tak pochłonięta własnymi subiektywnymi my-

56 PKS, s. 114.

Rozdział III

ślami, że będzie w stanie wymienić jedynie kilka nazw miejscowości, przez które przejeżdżała⁵⁷.

Nasza świadomość dokonuje wyborów także na płaszczyźnie intelektualnej, estetycznej i moralnej. Selektywność jest potężną zasadą organizowania naszego szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego m.in. tak trudno nam uchwycić zmienność i ciągłość tego doświadczenia, bo introspekcja również podlega nabytym nawykom uwagi.

Ostatnia, piąta własność świadomości (w *Principles* wymieniona jest jako czwarta, przed selektywnością) polega na tym, że „ludzka myśl wydaje się odnosić do przedmiotów od siebie niezależnych, to znaczy, że ma charakter poznawczy, spełnia funkcję poznawania”⁵⁸. James pisze tu ostrożnie – że myśl *wyduje się* być skierowana na przedmioty zewnętrzne – bo zdaje sobie sprawę z wielości filozoficznych interpretacji owego zjawiska odczuwanej zewnętrzności czy niezależności przedmiotu myśli. Jedna z nich zawarta jest w stanowisku idealistycznym, zgodnie z którym owo odczucie zewnętrzności przedmiotów poznania nie odnosi się do rzeczy *faktycznie* niezależnych od świadomości. Ale nawet dla idealisty subiektywnego istnieje *poznanie* przedmiotu, który jest zewnętrzny przynajmniej w tym znaczeniu, że dwie różne świadomości mogą ujmować go jako *ten sam*. Zależność przedmiotu od świadomości nie musi bowiem oznaczać, że *konkretna* świadomość ów przedmiot wytwarza w całości i w każdym aspekcie. Pisząc o poznawczym charakterze świadomości, Jamesowi zależy głównie na wyakcentowaniu trzech spraw: a) tego, że – wbrew opinii rozpowszechnionej wśród neohegłowskich idealistów – poznanie przedmiotu nie musi zakładać świadomości podmiotu, że ów przedmiot poznaje, b) że myśl odnosi się nie do izolowanych rzeczy, ale do tego, co w dzisiejszym języku nazwalibyśmy całościowymi sytuacjami czy zdarzeniami, oraz c) że myśl jest niepodzielna, nawet jeśli jej przedmiot jest złożony. Do tego możemy dołączyć jeszcze jedną tezę. James nie pisze o niej w paragrafie, w którym podejmuje kwestię poznawczego cha-

⁵⁷ PKS, s. 115–116.

⁵⁸ Por. PP I, s. 262.

rakteru świadomości, ale wspominał o niej we wcześniejszych partiach *The Principles of Psychology*. Chodzi o to, że d) najprawdopodobniej nawet w stanach, które z naszej perspektywy zdają się być stanami nieświadomości, zachowuje się przynajmniej minimalna świadomość. W takiej sytuacji kognitywna funkcja umysłu jest wyróżniona i nie ma potrzeby postulowania stanów psychicznych, które z *zasady* musiałyby pozostać poza sferą naszej świadomości⁵⁹. Tę kwestię tutaj pominię.

Odnoszenie się jednostkowej świadomości do przedmiotów od niej niezależnych wiąże się przede wszystkim z rozpoznawaniem pewnych rzeczy, stanów, jakości, jako *tych samych* przez różne umysły lub przez jeden umysł w różnych momentach⁶⁰. Powstaje jednak pytanie, jak świadomość rozpoznaje te przedmioty. Według jednej z teorii, każda świadomość czegokolwiek zakłada samoświadomość. Z tej tezy, przez swoistą ontologizację refleksji, neoheglowscy filozofowie wyciągali daleko idące wnioski o tożsamości myśli (nieskończonej) i jej przedmiotów. James stara się tę tezę zablokować, wskazując, że „w poznaniu myśl może, ale nie musi rozróżniać między przedmiotem a samą sobą”⁶¹. Sytuacja, w której poznajemy coś bez samoświadomości, jest bardziej pierwotna. Można powiedzieć, że w tych ustaleniach James wraca do scholastycznego rozróżnienia *reflectio in actu exercito* i *reflectio in actu signato*. Pierwsza, tzw. refleksja towarzysząca, współwystępuje z każdym poznaniem, ale nie jest ona jeszcze samoświadomością. Ta druga może, ale nie musi towarzyszyć poznaniu.

Ważniejsza jest jednak kwestia druga, czyli pytanie, do czego dokładnie odnoszą się nasze myśli. Jeśli zapytamy kogoś, kto wypowiedział zdanie: „Kolumb odkrył Amerykę w 1492 roku”, do czego odnosiła się jego myśl, usłyszymy najczęściej, że do Kolumba lub do Ameryki. Według Jamesa tak nie jest. Gdy chcemy dokładnie wyrazić przed-

59 Por. PP I, s. 204 i 208–209.

60 Niezależność przedmiotu od jednostkowej świadomości nie musi oznaczać jego niezależności od świadomości w ogóle. W teoriach idealistycznych akceptuje się tezę pierwszą, ale odrzuca drugą. Być może dlatego James pisze o tej cesze świadomości ostrożnie; myśl *wyduje się* skierowana na przedmioty zewnętrzne.

61 PP I, s. 265.

Rozdział III

miot tej myśli, musimy powiedzieć, że jest nim to że *Kolumb-odkrył-Amerykę-w-1492-roku*:

Przedmiotem każdej myśli jest ani mniej, ani więcej, tylko wszystko, o czym myśl myśli i dokładnie tak, jak to myśli, niezależnie od skomplikowania tego czegoś i od być może symbolicznego sposobu myślenia o nim. Z tego wynika, że pamięć bardzo rzadko jest w stanie odtworzyć taki przedmiot, który zniknął już z umysłu. Odtwarza albo za mało albo za dużo. Najlepsze, co może zrobić, to odtworzyć zdanie wyrażające tę myśl, jeśli takowe zostało wypowiedziane [...]. [Ale] cała złożoność naszej myśli znika na zawsze i nie ma nadziei na jej przywołanie, natomiast psychologia zgarnia jedynie kilka okruchów, które pozostały po uczcie⁶².

Myśli nie odnoszą się więc do izolowanych przedmiotów, ale do całych złożonych sytuacji i ujmują je w najprzeróżniejszych „formach”. James konsekwentnie podtrzymuje tezę o heraklitemskiej naturze świadomości. Ściśle rzecz biorąc, wszystko, co pojawia się w strumieniu naszych przeżyć, wraz ze sposobem, w jaki się pojawia, jest niepowtarzalne. Całość strumienia jest konkretem, a wszelkie wyizolowane zeń, rzekomo dokładnie powtarzające się, elementy są jedynie abstraktami.

Ostatnia teza, którą James formułuje w związku z tym, że myśli wydają się odnosić do przedmiotów od nich niezależnych, dotyczy relacji między treściami myśli a aktem myślenia: „niezależnie od tego, jak złożony jest przedmiot myśli, myśl o nim jest niepodzielnym stanem świadomości”⁶³. Stara się tu ponownie odrzucić błędne przekonanie, że modelem dla świadomości może być świat materialnych cząsteczek, których układy tworzą coraz bardziej złożone przedmioty wytwarzające nowe własności. Jeżeli widzę paczkę kart na stole, to nie jest tak, że wyrażająca to spostrzeżenie myśl składa się z wielu osobnych idei, np. stołu i paczki kart, albo z idei każdej z poszczególnych kart oraz poszczególnych części stołu, które razem dopiero składają się na moje widzenie paczki kart na stole. Myśl jest jedna, a jej przedmiot to: *paczka-kart-jest-na-stole*. Inaczej mówiąc, nie ma w naszym umy-

⁶² PP I, s. 266.

⁶³ PP I, s. 266.

śle wielu współistniejących ze sobą „idei”, ale zawsze pojedyncza myśl zawierająca niekiedy bardzo złożone treści.

To, że myśl, o której mowa, jest pojedyncza, nie oznacza, że jest statyczna. James zauważa, że wyrażenie myśli *paczka-kart jest na stole* zajmuje pewien czas. Ściśle więc biorąc, myśl ta ma pewne części czasowe. Nawet jednak w tym diachronicznym wymiarze nie jest tak, że sens całego zdania jest ustalony dopiero po „zsyntetyzowaniu” znaczenia poszczególnych słów wypowiedzianych w odpowiedniej kolejności. Znaczenie całego zdania jest już obecne podczas wypowiedzania poszczególnych słów w postaci „otoczki” („aureoli” czy „echa”), która sprawia, że słowa nie są izolowane, ale są słowami z określonego zdania. Wspomniana „otoczka” byłaby inna, gdyby to samo słowo wzięte było z innego zdania. W *Psychologii. Kurs skrócony* James określa tę cechę świadomości jako „jedność przemijającej myśli”: świadomość wprawdzie płynie, przemija, ale „rzeczy, które znane są razem, znane są w pojedynczych drganiach tego strumienia”⁶⁴. Inaczej mówiąc, moja myśl o paczce-kart-na-stole nie jest złożona z kilku osobnych myśli, lecz stanowi jedność, ale w całym strumieniu mojej świadomości jest ona zaledwie jej „pojedynczym drgnieniem”.

Czytając wywody Jamesa na temat tego, jak świadomość poznaje różne przedmioty, można odnieść wrażenie, że brakuje w nich pewnych rozróżnień, np. poznawanych treści i ich nośnika. A rozróżnienie to obecne było u wielu wcześniejszych myślicieli, choćby u Kartezjusza, który zgodziłby się pewnie, że każda idea wzięta jako „modyfikacja” umysłu jest w istocie czymś w rodzaju „drgnienia” świadomości. Czym innym jest jednak „treść” tej idei, która od nośnika jest niezależna w tym sensie, że może być „przedstawiona” umysłowi przez różne „drgnienia świadomości”, podobnie jak ten sam transparent na manifestacji może być niesiony przez różne osoby. W kontekście tego zarzutu należałoby powiedzieć, że James właśnie przeczy temu, że można sterylnie oddzielić treść od jej nośnika. Nośnik bowiem nie jest neutralnym medium, pozbawionym wpływu na sposób ujmowania treści przez umysł, lecz niesie ze sobą pewne nastawienia podmiotu. Gdyby więc nawet pewne

64 PKS, s. 147.

treści idealnie się powtarzały w myślach pojawiających się w różnym czasie (a tak nie jest), to pojawiałyby się w inny sposób, ponieważ nowy ich nośnik (owo drganie świadomości) zawiera odniesienie do aktualnego stanu podmiotu.

Gdyby te wszystkie rozważania Jamesa, w których zostaje podkreślona aktywność świadomości, przenieść z poziomu psychologicznego na poziom epistemologiczny, to zarysowujące się stanowisko można by określić jako psychologizyczny idealizm. Zgodnie z nim przedmiot poznania jest kształtowany przez umysł podmiotu, którego funkcjonowanie odślania psychologia (a nie np. estetyka transcendentalna i logika transcendentalna). Jednak, nawet jeśli byłaby to postać psychologizmu, to z pewnością nie w wersji skrajnej. Podmiot kształtuje przedmiot poznania, ale nie wytwarza go *ex nihilo* czy też z *całkowicie* amorficznej rzeczywistości. Świat stawia opór w tym sensie, że dwom różnym świadomościom, które ujmowałyby go w dokładnie tym samym aspekcie, jawiłyby się dokładnie te same rzeczy. Sytuacja ta jest czysto teoretyczna, ale możemy się do niej zbliżyć przez upraszczanie przedmiotu badań do celów praktycznych. Nie wolno jednak wówczas zapominać – a tak się niestety często dzieje – że „obiektywny” charakter poznania jest uzyskany kosztem owych uproszczeń⁶⁵. Nieuproszczony obraz wiąże się z odniesieniem do pełnej, indywidualnej świadomości.

⁶⁵ Tutaj tkwią podstawy zbieżności Jamesowskiej psychologii z obiektywistycznie nastawioną fenomenologią. Przedmioty muszą być traktowane jako fenomeny „zjawiska”, a więc jako odniesione ściśle do świadomości, ale mimo to możemy uzyskać obiektywną wiedzę o nich. Bruce Wilshire pisze, że Husserl po przeczytaniu Jamesowskich *Principles* stwierdził, że książka ta pomogła mu wyzwolić się z psychologizmu (*William James and Phenomenology*, s. 4). Rzeczywiście mogło tak być. Trzeba jednak podkreślić, że akceptując podobny podgląd o niemożliwości sterylnego oddzielenia zjawisk od rzeczywistości i o powiązaniu przedmiotu ze świadomością, James kieruje swoją myśl w nieco inną stronę niż Husserl. Nie interesuje go formułowanie obiektywnych praw o zjawiskach (bo byłyby one obiektywne wyłącznie w ramach pewnego obranego przez świadomość aspektu), ale sama reguła aspektowości poznania, które ostatecznie ma swoje źródło w pełnej jednostkowej jaźni (a nie w jaźni transcendentalnej). Dlatego – wbrew Wilshire’owi – sądzę, że ostatecznie stanowisko Jamesa jest umiarkowaną wersją psychologizmu, który naturalnie łączy się u niego z indywidualistycznym personalizmem.

3. JAŻŃ

Pierwsza z wymienionych przez Jamesa cech świadomości to ta, że ma ona charakter osobowy, tzn. że nie ma myśli „bezzańskich”, lecz każda należy do pewnego „ja”. W kontekście strumieniowego charakteru świadomości powstaje jednak pytanie o to, czym jest owo „ja”. Sprawa jest ważna tak z psychologicznego, jak i z filozoficznego punktu widzenia i James poświęca jej jeden z najdłuższych i najważniejszych rozdziałów *Principles* zatytułowany „Świadomość jaźni” („Consciousness of self”), który w znacznej części znalazł się także w *Psychologii. Kurs skrócony*, ale pod uproszczonym tytułem „Jaźń” („The self”)⁶⁶. Na początku James przeprowadza rozróżnienie dwóch aspektów jaźni, które określa jako „I” oraz „me”, a następnie kolejno je omawia. Ponieważ w języku polskim nie mamy pojedynczych słów, które odpowiadają temu rozróżnieniu, tłumacz zdecydował się na użycie nazw złożonych: „me” oddaje więc jako „ja” przedmiotowe lub „ja” empiryczne, a „I” jako „ja” podmiotowe. James rzeczywiście używa terminu „ja” empiryczne na objaśnienie znaczenia „me”, ale unika stosowania terminu „ja” podmiotowe jako objaśniającego „I”. Chodziło mu zapewne o to, aby nie sugerować substancjalnego charakteru jaźni. Z decyzją polskiego tłumacza można się więc zgodzić pod warunkiem, że przez „ja” podmiotowe nie będziemy rozumieli podmiotu w znaczeniu trwałej „substancji”⁶⁷.

66 Nie sądzę, aby do tej zmiany należało przykładać większą wagę. Tytuł „Jaźń” lepiej sygnalizuje zawartość rozdziału, bo mowa jest w nim nie tylko o naszej świadomości tego, kim jesteśmy, lecz także o tym, czym jest jaźń z punktu widzenia psychologii jako nauki empirycznej.

67 W polskim przekładzie są jednak inne problematyczne decyzje tłumacza. Na przykład pierwszą część rozdziału o jaźni James zatytułował „The Self as Known” (PBC, s. 159), a drugą jako „The Self as Knower” (PBC, s. 175), co zostało oddane odpowiednio jako „»Ja« empiryczne, czyli przedmiotowe” (PKS, s. 120) oraz „»Ja« jako podmiot poznający” (PKS, s. 143). Pomijając fakt, że nie jest to tłumaczenie wierne w sytuacji, gdy mogłoby takie być („Jaźń poznawana” i „Jaźń poznająca”), to zawiera ono pewne istotne dopowiedzenia, na usunięciu których Jamesowi właśnie zależało (zwłaszcza sugestią trwałości, jaką niesie ze sobą polski termin „podmiot”).

Jaźń poznawana i jaźń poznająca

To, co James określa jako „*me*”, jest inaczej mówiąc jaźnią empiryczną lub jaźnią poznawaną, do której odniesione jest wszystko, co określamy jako „moje” (*mine*), przy czym relacje owego „mnie” do „moje” nie jest jasna. Na przykład nie wiadomo, czy ciało jest „mną”, czy jest „moje”. James zaznacza, że niekiedy „[...] ludzie potrafią się wyprzec własnego ciała i uznawać je jedynie za powłokę lub ziemskie więzienie [...]”. *Wszakże w najszerszym możliwym sensie »ja« [empiryczne] człowieka stanowi całkowitą sumę wszystkiego, co MOŻE on nazwać swoim, a co obejmuje nie tylko jego ciało i władze psychiczne, lecz także ubranie i dom, żonę i dzieci, przodków i znajomych, jego reputację i dzieła, ziemię i konie, jacht i konto w banku*⁶⁸.

James wyróżnia trzy wymiary „ja” empirycznego czy poznawanego (*me*): „ja” materialne, „ja” społeczne i „ja” duchowe. Na „ja” materialne składa się przede wszystkim nasze ciało, ubranie, najbliższa rodzina, dom i cały nasz majątek, z którego najbardziej cenimy sobie to, co zdobyliśmy własnym wysiłkiem. „Ja” społeczne to opinia, jaką człowiek ma u innych ludzi i jego wyobrażenie o niej. Opinia ta jest często odmienna u osób reprezentujących różne grupy, którym prezentujemy się z nieco innej strony:

Swoim dzieciom pokazujemy inną twarz niż kolegom w klubie, klientom inną niż pracownikom, których zatrudniamy, zwierzchnikom i pracodawcom inną niż bliskim przyjaciółom. Sprawia to, że człowiek dzieli się na rozmaite „ja”; może to być podział na elementy wzajemnie niezgodne, jak np. wówczas, gdy ktoś obawia się, by jedna grupa znajomych nie dowiedziała się, jaki jest gdzie indziej [...] ⁶⁹.

Zależy nam na dobrym imieniu, na zachowaniu honoru, ale dla różnych osób znajdujących się w podobnej sytuacji określone działanie może znaczyć co innego. Na przykład, dla zwykłego obywatela uciecz-

68 PKS, s. 120. PBC, s. 160. Dodałem w nawiasie pominięte przez polskiego tłumacza słowo „empiryczne”, a wyraz „może” napisałem – jak w tekście oryginalnym – dużymi literami”.

69 PKS, s. 123.

ka z zadżumionego miasta nie musi wiązać się z utratą honoru, choć jest tak w przypadku księdza czy lekarza. „Ja” duchowe – w zakresie, w którym należy do „ja” empirycznego (*me*) – odnosi się do wszystkiego, co się ujawnia, gdy ujmuję siebie jako kogoś myślącego, a więc do moich dyspozycji, władz umysłowych i wszystkich konkretnych stanów świadomości. James zauważa przy tym, że w obrębie „ja” duchowego niektóre elementy wydają się nam bardziej, a inne mniej zewnętrzne:

Na przykład posiadana przez nas zdolność do odbioru wrażeń zmysłowych jest nam mniej bliska, by tak rzec, niż nasze emocje i pragnienia; nasze procesy intelektualne są nam mniej bliskie niż postanowienia naszej woli. Im bardziej więc świadomość wiąże się z *aktywnymi odczuciami*, tym bardziej centralne miejsce zajmują w „ja” duchowym. Sam rdzeń i jądro naszego „ja”, jak wiemy, najgłębsze sanktuarium naszego życia, stanowi poczucie działania, które wiąże się z pewnymi stanami wewnętrznymi. Poczucie to uważa się często za bezpośredni wyraz żyjącej istoty naszej duszy⁷⁰.

Jak widać, „ja” duchowe w swoim rdzeniu charakteryzuje się tym, co wyróżniało także samą świadomość, czyli aktywnością. Kierując się zapewne wymogami prostoty wyjaśniania, James stara się, aby – na ile to możliwe – wszelkie problemy, jakie niesie ze sobą pojęcie jaźni (w szerokim znaczeniu obejmującym zarówno *me* jak i *I*) rozwiązać przez odwołanie się do wcześniej wyodrębnionych cech strumienia świadomości. W tym sensie rozdział o świadomości jest bardziej podstawowy niż rozdział o jaźni.

Jaźń poznająca (*I*), którą James określa niekiedy jako „czyste ego”, jest „tym, czym w każdej chwili świadomość *jest*”, „tym, co myśli” (*thinker*)⁷¹. Najczęściej uważano, że to coś jest trwałym podmiotem przemijających stanów świadomości i określano go jako „podmiot działania”, „substancję”, „duszę”, „ducha” czy „ego transcendentalne”. James chce opracować dla psychologii mniej metafizycznie obciążone pojęcie jaźni. Stara się objaśnić ową podmiotowość jaźni poznającej (*I*) i nasze poczucie tożsamości osobowej, przyjmując wyłącznie prze-

⁷⁰ PKS, s. 125.

⁷¹ PKS, s. 143.

mijające stany świadomości. Z punktu widzenia prostoty opisu takie rozwiązanie należałoby preferować nad koncepcjami, które uznają substancjalny charakter podmiotowości⁷². Kłopotliwe jednak wydaje się być nasze poczucie osobowej tożsamości zawarte w przekonaniu, że jesteśmy „tymi samymi” osobami co dawniej, mimo że ulegliśmy zmianom. Koncepcja duszy czy substancjalnego podmiotu dobrze wyjaśniała ową trwałość w zmienności.

James sądzi jednak, że jaźń poznającą (*I*) można pojąć procesualnie, jako odpowiedni ciąg następujących po sobie stanów świadomości, pod warunkiem uznania, że każde kolejne „drgnienie” świadomości zachowuje świadomość tej samej przeszłości, co „drgnienie” je poprzedzające. Dla wyjaśnienia naszego poczucia podmiotowości i tożsamości osobowej na poziomie psychologii nie potrzeba przyjmować nic poza samym strumieniem świadomości. Inaczej mówiąc, możemy zamienić pojęcie substancjalnej tożsamości osobowej na pojęcie tożsamości funkcjonalnej:

Wczorajsze i dzisiejsze stany świadomości nie mają *substancjalnej* tożsamości, ponieważ gdy jeden z nich jest aktualny, to drugi nieodwracalnie minął i nie ma go. Mają one jednak tożsamość *funkcjonalną*, ponieważ oba znają te same przedmioty i na tyle, na ile minione „ja” jest jednym z tych przedmiotów, oddziałują na nie w identyczny sposób, rozpoznając je i nazywając „*swoim*” oraz przeciwstawiając je wszystkim innym rzeczom, jakie znają. Ta tożsamość funkcjonalna wydaje się naprawdę jedynym rodzajem tożsamości tego, co myśli, jaką fakty nakazują nam przyjmować⁷³.

Można więc powiedzieć, że James głosi koncepcję tożsamości osobowej zbliżoną do Locke’owskiej, tzn. opartą na ciągu następujących po sobie stanów mentalnych, z których każdy następny zachowuje

⁷² „Gdybyśmy mieli inne powody, o których jeszcze nie wiemy, by wprowadzić do naszej psychologii duszę, to w tym kontekście ona mogłaby się okazać tym, co poznaje. Gdyby jednak nie było *innych* powodów, pozwalających uznać duszę, to lepiej byłoby skupić się na stanach przejściowych jako wyłącznych czynnikach poznania, ponieważ i tak musimy przyjąć ich istnienie w psychologii, a znajomość wielu rzeczy naraz możemy równie dobrze wyjaśnić wówczas, gdy nazwiemy ją jedną z funkcji tych stanów, jak i wówczas, gdy nazwiemy ją reakcją duszy” (PKS, s. 148).

⁷³ PKS, s. 151.

autobiograficzną pamięć poprzedniej⁷⁴. Kolejne „drgnienia” strumienia świadomości przejmują jednak nie tylko pierwszoosobowy punkt widzenia „drgnienia” poprzedniego, ale także w znacznym zakresie zawartą w nim pamięć empiryczną.

Rozróżnienie jaźni poznawanej (*me*) i jej trzech zasadniczych składników oraz procesualnej jaźni poznającej (*I*) pozwala Jamesowi sformułować cały szereg nowych pytań i poszerzyć słownik psychologicznej debaty na temat natury i struktury naszej jaźni. W odniesieniu do jaźni poznawanej (*me*) czy empirycznej pojawiają się dwie duże grupy zagadnień: o jej samoocenę oraz o poszukiwanie bądź kształtowanie samego siebie. W odniesieniu do jaźni poznającej (*I*) rodzą się pytania o to, jak – nie będąc substancją – ujmuje ona jaźń poznawaną oraz o różne zaburzenia poczucia tożsamości.

Według Jamesa istnieją dwa pierwotne uczucia, które grają główną rolę w ocenianiu siebie jako „ja” empirycznego: uczucie zadowolenia z siebie (określane też bliskoznacznymi terminami: „duma, zrozumiałość, próżność, poczucie własnej wartości, arogancja, pycha”) oraz uczucie niezadowolenia z siebie czy poniżenia (tutaj bliskoznaczone terminy to: „skromność, pokora, zmieszanie, brak wiary w siebie, wstyd, zakłopotanie, skrucha, poczucie zhańbienia, rozpacz”)⁷⁵. Są one pierwotne w tym sensie, że nie dadzą się wyprowadzić z rzekomo bardziej elementarnych uczuć (np. uczucia przyjemności i przykrości), jak chciałoby np. asocjacyoniści. Nie muszą one być związane z obiektywnym położeniem jednostek, bo nawet osoby, których życie jest pasmem sukcesów, mogą popaść w rozpacz z powodu niezadowolenia z siebie, a te, których obiektywne położenie jest nie do pozazdroszczenia, mogą

74 James dobrze znał koncepcję Locke’a i świadomie do niej nawiązywał. W haśle *Person and Personality* do *Johnson’s Universal Cyclopaedia* pisał: „The importance of Locke’s doctrine lay in this, that he eliminated ‘substantial’ identity as transcendental and unimportant, and made of ‘personal’ identity (the only practically important sort) a directly verifiable empirical phenomenon. Where not actually experienced, it is not” (EP, s. 318).

75 PKS, s. 126. Każdemu z tych uczuć odpowiada specyficzny wyraz twarzy i postawa ciała (s. 127). James nie łączy uczucia zadowolenia z siebie z miłością własną, „ponieważ to, co ludzie rozumieją pod tą nazwą, jest raczej zbiorem skłonności do określonych zachowań aniżeli rodzajem uczucia jako takiego” (s. 126).

być zadowolone z siebie i tryskać optymizmem⁷⁶. W stanach chorobowych przeciwstawne uczucia wobec mnie samego: „[...] mogą zostać wzbudzone bez żadnej adekwatnej przyczyny. A i my sami wiemy, jak barometr naszego czucia własnej wartości i pewności siebie idzie w górę i opada z dnia na dzień z powodów, które wydają się być bardziej fizjologiczne i organiczne, aniżeli racjonalne, i które nie odpowiadają żadnym zmianom w szacunku, jakim darzą nas znajomi”⁷⁷.

James, który często popadał w depresję i na własnej skórze sprawdzał funkcjonujące w tamtym czasie metody terapeutyczne, podejrzewał najwyraźniej, że nieadekwatne względem zewnętrznej sytuacji uczucia zadowolenia bądź niezadowolenia z siebie mogą mieć przyczyny czysto fizjologiczne, ale uważał zarazem, że przynajmniej w niektórych sytuacjach możemy poradzić sobie z takimi zaburzeniami sami, przez odpowiednie uruchomienie wewnętrznej energii, która drzemie w każdym z nas.

Problematykę oceniania samego siebie James zalicza do kategorii *uczuc i emocji*, jakie żywimy wobec naszego „ja” empirycznego (*me*). Oprócz żywienia uczuc i emocji podejmujemy wobec owego „ja” określone *działania* zmierzające najpierw do jego odkrycia (*self-seeking*), a następnie do jego utrzymania i ochrony (*self-preservation*)⁷⁸. U ich podłoża tkwią „impulsy o charakterze instynktownym”⁷⁹. Poszukiwanie samego siebie, które James określa jako działanie dotyczące przyszłości (w przeciwieństwie do utrzymywania stanu obecnego), rozpatruje osobno na każdym z trzech wyróżnionych wymiarów jaźni empirycznej: cielesnym, społecznym i duchowym. Na cielesne poszukiwanie samego

76 James jednak przyznaje, że „tym, co normalnie wzbudza uczucia wobec siebie samego, jest rzeczywiste powodzenie lub niepowodzenie człowieka oraz jego dobra lub zła rzeczywista pozycja w świecie [...]. Człowieka o szerokim zakresie »ja« empirycznego, dysponującego możliwościami, które przyniosły mu powodzenie, mającego swoje miejsce w świecie, majątek, przyjaciół i dobre imię, nie nawiedza chorobliwa niewiara w siebie i wątpliwości dotyczące własnej osoby, jakich doświadczał, gdy był chłopcem [...]. Natomiast ten, który popełnia błędy raz za razem i w połowie życia tkwi pogrążony w niepowodzeniach u podnóża góry, może być ogarnięty brakiem pewności siebie i cofać się przed zadaniami, z którymi mógłby sobie poradzić” (PKS, s. 127).

77 PKS, s. 127.

78 W polskim tłumaczeniu termin „self-preservation” został oddany jako „postępowanie zachowawcze wobec samego siebie” (por. PKS, s. 127).

79 PKS, s. 128.

siebie składają się „wszystkie zwyczajne czynności odruchowe związane z odżywianiem się oraz obroną” i wszystko to, co do takich czynności pobudza. Są tu więc strach i gniew, instynkt polowania, gromadzenia, budowania domów i konstruowania narzędzi, a nawet – jeśli poszukiwanie cielesne pojmiemy szerzej – miłość rodzicielska, ciekawość i rywalizacja. Społeczne poszukiwanie siebie samego:

dokonuje się bezpośrednio dzięki zakochiwaniu się i zawieraniu przyjaźni, pragnieniu podobania się i zwracania na siebie uwagi, rywalizowaniu i zazdrości, umiłowaniu chwały, potęgi i władzy, a pośrednio dzięki wszelkim impulsom materialnego poszukiwania samego siebie, które okazuje się przydatne do osiągnięcia celów społecznych⁸⁰.

Duchowe poszukiwanie samego siebie obejmuje wszelkie impulsy zmierzające do postępu „psychicznego, intelektualnego, moralnego czy duchowego w wąskim sensie tego słowa”. James zauważa jednak, że gdy bliżej przyjrzeć się temu, co ludzie określają jako dobra duchowe, to okazują się one często ukrytymi dobrami z poziomu materialnego lub społecznego. Na przykład „[w] muzułmańskim pragnieniu rajy i chrześcijańskim dążeniu do tego, by nie zostać potępionym w piekle, poszukiwane dobro ma charakter nieskrywane materialny”, a gdy spojrzenie na niebo ulega wysubtelnieniu, owe materialne dobra zamieniają się na najdoskonalsze dobra społeczne (wspólnota ze świętymi i bliskimi, obecność Boga itp.)⁸¹. Nie znaczy to, że wymiar duchowy samego siebie daje się całkowicie zredukować do dwóch poprzednich wymiarów, ale że łatwo go z nimi pomylić.

Wyróżniwszy trzy wymiary „ja” empirycznego, James skonstruował narzędzie pojęciowe do opisu ważnych procesów, jakie zachodzą w naszym życiu. Wcześniej istniał oczywiście język, wypracowany głównie na potrzeby religii i etyki, przy użyciu którego można było przedstawić konflikty związane z wyborem różnych typów dóbr. James przystosowuje go do potrzeb psychologii, dokonując istotnego przesunięcia znaczeń: mówi nie tylko o rywalizacji między różnymi rodzajami dóbr czy

80 PKS, s. 128.

81 PKS, s. 130.

Rozdział III

o ich hierarchizacji w naszym światopoglądzie, ale o rywalizacji między różnymi „ja” i o hierarchizacji różnych „ja”. Nie jest więc tak, że istnieje jakiś niezmienny, substancjalny podmiot, dokonujący – bez naruszenia swojej ontycznej tożsamości – wyboru typów wartości, które niczym produkty w sklepie, znajdują się poza nim. Wybór i hierarchizacja dóbr jest zarazem określaniem samego siebie. Dziś chętniej używa się konstruktywistycznego języka, mówiąc o tworzeniu czy budowaniu siebie, ale James woli mówić o *poszukiwaniu* samego siebie, tak jakby przynajmniej jakiś zarys „mnie” już był. Ten realistyczny (niekonstruktywistyczny) język ma pewne znaczenie. Nie tworzymy siebie *ex nihilo*, ale kształtujemy swoje cielesne, społeczne i duchowe „ja” na podstawie naturalnych, indywidualnych predyspozycji.

Konflikt między różnymi rodzajami „ja” empirycznego opisuje James właśnie jako zagadnienie wyboru czy selekcji:

Z większością przedmiotów naszych pragnień jest tak, że ich fizyczna natura ogranicza nasz wybór do jednego tylko z wielu możliwych dóbr [...]. Często stajemy wobec konieczności trzymania się jednego ze swych „ja” empirycznych i poniesienia pozostałych. Nie znaczy to, bym nie chciał, gdybym mógł, np. jednocześnie być przystojny, silny, inteligentny i dobrze ubrany, być znakomitym sportowcem i zarabiać milion rocznie, być *bon vivant* i zdobywcą serc, a zarazem filozofem; być filantropem, mężem stanu, żołnierzem, odkrywcą Afryki, a jednocześnie wrażliwym poetą i świętym. Jest to jednak po prostu niemożliwe [...]. Te rozmaite kondycje mogą być u progu życia jednakowo *dostępne* człowiekowi. Jednak po to, by którąkolwiek z nich urzeczywistnić, pozostałe trzeba mniej lub bardziej stłumić. Zatem ten, kto poszukuje swojego najprawdziwszego, najsubtelniejszego, najgłębszego „ja” musi przejrzeć tę listę starannie i wybrać to, na co postawi swoje zbawienie. Wszystkie pozostałe „ja” stają się następnie nierealne, natomiast losy tego „ja” są rzeczywiste⁸².

Jak pamiętamy, selektywny charakter świadomości polegał m.in. na pomijaniu wszystkich treści poza tymi, na które zwrócimy uwagę, a dalej – jeśli mówimy np. o spostrzeżeniu wzrokowym – na uznaniu pewnego wyglądu wybranego przedmiotu za standardowy i w związku z tym za rzeczywisty lub lepiej: najbardziej rzeczywisty – bo własność bycia rze-

82. PKS, s. 131.

czywistym byłaby w sensie psychologicznym stopniowalna. Uznawanie czegoś za rzeczywiste polega więc na selekcji i subiektywnej standaryzacji.

Dokładnie ten sam proces, z którym mamy do czynienia na poziomie spostrzegania czy pojęciowania, zachodzi też w sytuacji rywalizacji między różnymi wymiarami „ja” empirycznego, przy czym w tym przypadku chodzi nie tyle o uznanie pewnego przedmiotu za *już teraz* rzeczywisty, ile o uznanie pewnego ideału za taki, który *w przyszłości* chcemy urzeczywistnić we własnym życiu. Uznając jeden z nich za taki, staje się on dla nas wyznacznikiem tego, co realne, a wszystkie pozostałe stają się nierealne bądź mniej realne:

Nasze myślenie, nieustannie podejmujące decyzje co do tego, które spośród wielu rzeczy pewnego rodzaju urzeczywistnić, tu dokonuje wyboru jednego z wielu możliwych „ja” bądź kondycji życiowych i potem nie uważa za wstyd swojego niepowodzenia doznanego w tych, które nie zostały wyrażnie przyjęte jako własne⁸³.

Jeśli jednak zdarzą się nawet drobne niepowodzenia w obrębie „ja” wybranego do urzeczywistnienia, towarzyszyć im może nie tylko zawstydzenie, ale i poczucie klęski. Z tego właśnie powodu osoby, które w oczach innych odnoszą wielkie sukcesy na obranej przez siebie drodze życiowej, bo np. są wicemistrzami świata w jakiejś dyscyplinie sportu, we własnych oczach są niczym, dopóki nie zostaną mistrzami. I według swoich standardów rzeczywistości, a więc tego, co to znaczy być „kims”, *faktycznie są* niczym. Taka ocena siebie może się zmienić nie tylko wtedy, gdy osiągną założone cele, ale i wówczas gdy obniżą własne aspiracje. W związku z tym James formułuje następujące prawo: poczucie własnej wartości wyraża się ułamkiem, którego licznik stanowi powodzenie (to, co z założonego ideału udało się urzeczywistnić), a mianownik – aspiracje (założony ideał). „Wartość tego ułamka – pisze – można podwyższyć zarówno przez zmniejszenie mianownika, jak i przez zwiększenie licznika”⁸⁴.

83 PKS, s. 131.

84 PKS, s. 132.

James nie tylko ujawnia pewne prawidłowości naszego życia psychicznego, ale podsuwa też sposób ich wykorzystania do interpretacji szerokiego zakresu zjawisk kulturowych. Na przykład myśl, że poczucie własnej wartości można podwyższyć przez obniżenie aspiracji, obrazuje on m.in. przez odwołanie się do dziejów teologii ewangelickiej z jej odrzuceniem możliwości zbawienia przez uczynki i przekonaniem o nicości człowieka w relacji do Boga: „gdy człowiek w dobrej wierze zaakceptuje własną nicość w jakimś zakresie, wywołuje to u niego dziwną lekkość serca”⁸⁵. Uwaga ta rzuca sporo światła na relacje między przekonaniem ewangelików a ich aktywnością życiową. James daje też przykład doktryny stoickiej, której recepta na szczęście polega na nieuznawaniu za dobro tego wszystkiego, na co nie mogą mieć wpływu. Ta strategia zachowania poczucia własnej wartości polega na *zawężaniu* własnego „ja”, czyli wycofywaniu go z obszaru, którego nie mogą objąć w posiadanie. Jest jednak także inna strategia, polegająca na *poszerzaniu* własnej jaźni. Wówczas granice naszej jaźni ulegają rozmyciu, ale:

obszerna zawartość tego „ja” równoważy to z nawiązką. *Nil humani a me alienum*. Niech pogardzają moją skromną osobą i traktują mnie jak psa, nie będę zaprzeczać ich istnieniu, dopóki mam w swym ciele duszę. Są oni taką samą rzeczywistością jak ja. To, co jest w nich dobre, jest dobre także dla mnie [...]. Wspaniałomyślność tych ekspansywnych natur jest często naprawdę wzruszająca. Osoby takie potrafią doznawać delikatnego zachwyty na myśl, że choć są chore, nieatrakcyjne z wyglądu, skromnej kondycji i w ogóle opuszczone przez innych, stanowią jednak integralną część tego pięknego świata, mają swój udział w sile koni pociągowych, szczęściu ludzi młodych, mądrości mądrych i nie są zupełnie pozbawieni swej części bądż doli w fortunach samych Vanderbiltów i Hohenzollernów⁸⁶.

Przytoczyłem ten fragment nie tylko po to, aby zobrazować różnicę między „zawężaniem” jaźni i jej „poszerzaniem”, ale także dla pokazania, że James nie zachowuje obojętności wobec obydwu tych strategii. Choć o stoicyzmie mówi z uznaniem, to jednak zwraca uwagę na to, że proponowana tam technika zawężania jaźni wiąże się ze stopieniem

⁸⁵ PKS, s. 132.

⁸⁶ PKS, s. 134–135.

wrażliwości i z nieczułością. Bez wątpienia operacja zaprzeczania, wykluczania oraz owa nieczułość miały dla Jamesa wymiar antypluralistyczny. Wyczuwalne jest ciepło, z jakim pisze o technice „poszerzania własnej jaźni”. I ona niesie ze sobą wielorakie zagrożenia, ale najwyraźniej James nie uznaje ich za równie poważne jak te, które wiążą się z „zawężaniem” jaźni. Poszerzona jaźń akceptuje bowiem wielość, jest naturalnie pluralistyczna i wrażliwa na inność. W sensie filozoficznym skrajnie poszerzona jaźń łączyłaby się z akceptacją panteizmu. James jest z pewnością daleki od takiej wizji świata, ale równie daleki jest od atomistycznie pojętego indywidualizmu. Starał się będzie zająć stanowisko pośrednie między tymi dwoma skrajnościami.

Wybór jednego z możliwych „ja” do zrealizowania w moim życiu nie polega na *całkowitej* eliminacji „ja” pozostałych, ale na ich hierarchizacji. W obrębie naszego gatunku hierarchia ta ma niezmienny charakter: najniższe miejsce w niej zajmuje „ja” cielesne, wyższe – ja materialne i „ja” społeczne, a najwyższe – „ja” duchowe:

Pewien zasób samolubstwa cielesnego jest potrzebny jako podstawa dla wszystkich innych „ja”. Zbyt wiele jednak zmysłowości wywołuje pogardę albo w najlepszym razie spotyka się z pobłażaniem, jeśli jednostka ma inne zalety. Szersze „ja” materialne uważane są za wyżej postawione niż samo tylko ciało. Kto nie potrafi wyrzec się odrobiny jedzenia i picia, ciepła i snu, by właściwie znaleźć się w świecie, uznawany jest za nędzną kreaturę. „Ja” społeczne jako całość zajmuje z kolei wyższą pozycję w hierarchii niż „ja” materialne jako całość. Bardziej musimy dbać o honor, przyjaciół, związki międzyludzkie niż o zdrową skórę czy bogactwo. Zaś „ja” duchowe ma wartość najwyższą do tego stopnia, że aby go nie utracić, człowiek powinien być gotów poświęcić przyjaciół, dobre imię, majątek i życie⁸⁷.

James zauważa, że każde z tych „ja” ujmujemy w perspektywie wąskiej (eksponując to, co doraźne, aktualne i bliskie) i szerokiej (akcentując to, co późniejsze, potencjalne i odległe). Naszemu „ja” potencjalnemu

87 PKS, s. 137. Przedstawiając hierarchię „ja”, James używa języka opisowego i sugeruje wyjaśnienia biologiczne powstania i utrzymywania się tych preferencji. Fenomenologowie, tacy jak Max Scheler, formułują tezy o istnieniu podobnych hierarchii wartości, ale najczęściej nadają im sens aprioryczny.

dajemy pierwszeństwo przed „ja” aktualnym: wyrzekamy się doraźnej przyjemności cielesnej przez wzgląd na zdrowie w ogóle, rezygnujemy z niewielkich korzyści dziś, aby uzyskać większe w przyszłości, z aktualnych przyjaciół, żeby zyskać takich, których uznajemy za bardziej wartościowych (np. wpływowych).

Zdaniem Jamesa, najbardziej „rozległe” i w pewnym sensie najważniejsze (choć nie najwyższe w hierarchii) jest nasze „ja” społeczne. Przedkładając pewne „ja” potencjalne nad „ja” aktualne, kierujemy się myślą o *potencjalnych sędziach społecznych*. Najwyższym spośród nich jest Bóg (różnie nazywany, zależnie od religii). Do wyobrazonego jego werdyktu ludzie odwołują się wówczas, gdy starają się uzasadnić swoje wybory, często nieprzynoszące im korzyści:

Wszelki postęp w „ja” społecznym polega na zastępowaniu niższego trybunału wyższym; trybunał doskonały jest trybunałem najwyższym i większość ludzi, czy to stale, czy od czasu do czasu odwołuje się do niego w głębi duszy. Najbardziej upokorzony wygnaniec na tej ziemi może czuć się kimś rzeczywistym i ważnym dzięki uznaniu go przez tę najwyższą instancję. Z drugiej zaś strony dla większości z nas świat pozbawiony takiego wewnętrznego azylu, pozwalającego schronić się, gdy zewnętrzne „ja” społeczne zawodzi, byłaby straszliwą otchłanią⁸⁸.

Jak zwykle, James jest ostrożny w uogólnieniach. Dodaje, że ludzie różnią się między sobą „także pod względem stopnia odczuwania tych spoczywających na nich doskonałych oczu” i że pewnie od tego zależy stopień ich religijności. Jednak:

[...] nawet ci, którzy mówią, że nie mają go w ogóle, oszukują samych siebie, a w rzeczywistości doznają go w pewnym stopniu. Tylko zwierzę niestadne może go być zupełnie pozbawione. Prawdopodobnie nikt nie może składać ofiar „temu, co słuszne”, nie personifikując w pewnym stopniu zasady tego, czemu składa się ofiarę, i nie oczekując od niego podziękowań. Innymi słowy, *całkowita bezinteresowność społeczna* raczej nie istnieje; umysł ludzki z trudem może sobie wyobrazić *zupełne* samobójstwo społeczne⁸⁹.

88 PKS, s. 138.

89 PKS, s. 139.

Przytoczone fragmenty mocniej jeszcze potwierdzają, że określenie późniejszej filozofii Jamesa mianem indywidualizmu musi zostać dopełnione przez podkreślenie, że dla niego społeczny aspekt naszego jednostkowego życia umysłowego, nawet tego pozornie najbardziej prywatnego, jest najważniejszy.

Z perspektywy psychologii jako nauki istotne jest wskazanie podstaw naszych *impulsów* poszukiwania samego siebie i *emocji* zadowolenia i niezadowolenia z siebie. James tłumaczy to teleologicznie: nasza świadomość musi mieć w sobie coś więcej niż tylko poznawczy element, bo bez *upodobania* do pewnych przedmiotów nie mogłaby się utrzymać. Jest bowiem tak, że „postać każdego umysłu na tej ziemi uwarunkowana jest całościowym charakterem ciała, do którego umysł ten należy, oddziaływaniem innych na to ciało oraz siłami duchowymi, które posługują się nim jak narzędziem [...]”. Właśnie z tej racji „dla każdego umysłu ludzkiego *musi* być w najwyższym stopniu interesujące przede wszystkim jego własne ciało, następnie jego znajomi, a wreszcie jego siły duchowe”⁹⁰. Te trzy wymiary tworzą coś, co James określa jako „ja” naturalne. Stanowi ono jednak zaledwie punkt wyjścia, ów zarys *mnie*, który dalej podlega rozbudowie i kształtowaniu. Koniecznym początkowym warunkiem istnienia umysłu jest samolubstwo w postaci instynktu cielesnego poszukiwania samego siebie, ale jest ono skoordynowane z instynktem współodczuwania, który kieruje nasz umysł w obszar społeczny. Instynkty egoistyczne stanowią, zdaniem Jamesa, „znacznie większą masę” niż instynkty współodczuwania. Jednak, jak widzieliśmy, kluczowe dla samooceny i ochrony „ja” empirycznego jest „ja” społeczne. Nic więc dziwnego, że przedstawiona tu koncepcja jaźni odegrała wielką rolę w socjologii. Głównym orędownikiem jej wykorzystania był George Herbert Mead⁹¹.

Warto zwrócić uwagę na pewną interesującą kwestię. Otóż pisząc o relacji różnych „ja” w obrębie „ja” empirycznego czy poznawanego,

⁹⁰ PKS, s. 140.

⁹¹ W języku polskim o Jamesowskiej koncepcji jaźni w kontekście teorii Meada pisał m.in. Leszek Koczanowicz w książce *Jednostka, działanie, społeczeństwo* oraz E. Hałas w książce *Społeczny kontekst znaczeń. W teorii symbolicznego interakcjonizmu*.

James stara się utrzymać na poziomie opisu i wyjaśnienia naukowego. W tej perspektywie „ja” cielesne jest podstawowe dla naszego rozwoju, a źródłem uczuć zadowolenia i niezadowolenia z siebie oraz współodczuwania są instynkty. Jednak to, co podstawowe w sensie genezy, nie musi być jednocześnie najbardziej *wartościowe*, nawet jeśli żadne wartości nie są w stanie pojawić się bez jego udziału. W *The Principles of Psychology* rozróżnienie genezy i wartości jest jedynie *implicite* obecne. Klarownie zostanie ono przedstawione w książce z psychologii religii *The Varieties of Religious Experience*.

Powiedzieliśmy, że James pojmuje jaźń poznającą (*I*) procesualnie, jako ciąg następujących po sobie stanów czy „drgnień” świadomości, przy czym kolejne „drgnienie” świadomości zachowuje autobiograficzną pamięć „drgnienia” je poprzedzającego. Powstaje jednak pytanie, jak to się dzieje. James poświęca temu cały paragraf, ale nie wychodzi poza sformułowanie pewnych metafor, które nie tyle rozwiązują problem, ile go przeformułują. Kluczowe w tych metaforach są pojęcia ciepła, bliskości i żywości. Chodzi o to, że „ja” poznające (*I*) odczuwa „ja” poznawane jako pełne ciepła i bliskości, a te cechy są z kolei związane z żywością i wyrazistością przedmiotów ujmowanych przez „ja” poznające. Żywość ta jest natomiast związana z tym, że „ja” poznające może na te przedmioty oddziaływać, może wykazać wobec nich swoją aktywność. Te przedmioty:

oswajamy [...] wzajemnie ze sobą oraz z ciepłym i bliskim „ja”, jakie teraz odczuwamy w sobie, gdy myślimy i oddzielamy je jako zbiór od wszelkich przedmiotów, które nie mają tej cechy, tak samo jak ze stada bydła puszczonego wolno na zimę na niektórych dzikich preriach Zachodu właściciel wybiera, gdy wiosną nadchodzi czas spędu, wszystkie te zwierzęta, u których znajduje własne piętno. Takimi właśnie przedmiotami są przeszłe doświadczenia, które teraz nazywam swoimi. Doświadczenia innych ludzi, niezależnie od tego, ile mogą o nich wiedzieć, nigdy nie mają tego wyrazistego, szczególnego piętna. To dlatego Piotr, budząc się w tym samym łóżku co Paweł i przypominając sobie to, o czym obaj myśleli, zanim poszli spać, rozpoznaje i uznaje „ciepłe” idee jako swoje własne, a nigdy nie ma skłonności, by mieszać je z zimnymi i blade wyglądającymi ideami, które przypisuje Pawłowi⁹².

92. PKS, s. 152.

Owo ciepło i bliskość, dzięki którym myśli *moje* „przybiegają” do mnie po obudzeniu się ze snu i nigdy nie mieszają się z myślami innych osób, decydują także o tym, że podczas czuwania zawartość „drgnienia” mojej świadomości, które bezpośrednio poprzedzało jej „drgnienie” aktualne, zostaje niejako przezeń „przechwycona” i uznana za swoją:

Jak powiada Kant, jest to tak, jakby elastyczne kule były obdarzone nie tylko ruchem, lecz także wiedzą o nim, a pierwsza kula przekazywała zarówno swój ruch, jak i świadomość drugiej, która przyjmuje i jedno i drugie do *swojej* świadomości i przekazuje je trzeciej, aż ostatnie kula otrzyma to, co otrzymały poprzednie kule, i uświadomi sobie to jako swoje własne. Jest to taki chwyt, który stosuje rodząca się myśl, polegający na natychmiastowym chwytaniu myśli wygasającej i „przyjmowaniu” jej, co prowadzi do uznania większości bardziej odległych składników „ja”. Kto posiada ostatnie „ja” ten posiada „ja” przedostatnie, ponieważ to, co posiada posiadacza, posiada to, co posiadane. Nie można znaleźć żadnych *dających się zweryfikować* cech tożsamości osobowej, które nie zostały uwzględnione w przedstawionym tu zarysie [...] ⁹³.

Jak widać, James stara się nieco uszczegółowić swoją procesualną wizję świadomości, a w tego rodzaju fragmentach można dopatrywać się zaczątków późniejszej Whiteheadowskiej wizji świata, która jednak – w odróżnieniu od powyższej – wyrażona była w języku racjonalistycznym. Na przykład centralne dla jego metafizyki pojęcie *prehension* jest analogiczne do Jamesowskiego pojęcia przejmowania wygasającej myśli przez myśl aktualną i adoptowania jej.

Pozostawiając jednak z boku kwestie wpływu koncepcji Jamesa na filozofię procesu, trzeba podkreślić, że dla niego tożsamość osobowa, tak jak jawi się psychologowi, jest jedynie względna i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, nasz strumień świadomości jest złożony z następujących po sobie „drgnień”, z których każdy jest numerycznie różny od poprzedniego. Po drugie, zawartość i egotyczny charakter „drgnienia” aktualnego przejmuje wprawdzie zawartość „drgnienia” poprzedniego, ale nigdy z całkowitą dokładnością. Zmiany są nieuchronne, choć zwykle następują w sposób powolny i dlatego zachodzą niezauważalnie. Niekiedy następują jednak gwałtownie i te sytuacje przyciągają uwagę

93 PKS, s. 154.

Rozdział III

Jamesa. Zmiany „ja” dzieli na dwie kategorie: a) zmiany pamięci i b) zmiany w aktualnym „ja” cielesnym i duchowym.

Pierwsze z nich następują wskutek ubytków pamięciowych lub zastępowania prawdziwych treści pamięciowych nieprawdziwymi. Nie chodzi tu tylko o sytuacje świadomie zmyślane, ale także o takie, które wyobrażamy sobie, że miały miejsce lub życzymy sobie, aby zaszły i z czasem wkraczają one do zasobów naszej pamięci tak, jakby były prawdziwe. Fikcja wypiera z pamięci rzeczywistość także na inne sposoby, np. zdarza się, że sytuacje ze snów uznajemy z biegiem czasu za rzeczywiste. Wszystkie te procesy psychiczne sprawiają – zauważa James – że świadectwa ludzi dotyczące przeszłości są omylne – nie w tym sensie, że z zasady nas one zwodzą, ale w tym, że *mogą* nas zwieść.

Inny rodzaj zmian dotyczy aktualnego „ja”, które odnosi się do przeszłości i obejmuje sytuacje wyraźnie patologiczne. James wymienia ich trzy rodzaje: a) urojenia psychotyczne, b) zjawiska zmieniającej się osobowości, c) mediumizm lub opętanie, i mocno podkreśla, że niewiele wiemy o przyczynach i przebiegu tych zaburzeń. Przypadki z pierwszej grupy dotyczą sytuacji, w których „ja” poznające nie zmieniło się, ale zmianie uległo „ja” poznawane, jak wówczas gdy pacjenci mają błędne poczucie utraty pewnych części swojego ciała lub kontroli nad nimi albo gdy mają przekonanie, że są one zrobione z drewna, szkła czy czegoś jeszcze innego. O ile nie dołączają się do tego zaburzenia pamięci, aktualne „ja” pamięta „ja” stare i dostrzega zmiany, jakie zaszły, jednak nie potrafi ich zharmonizować. Nie wie, które „ja” jest właściwe: dawne czy obecne. Przypadki z drugiej grupy polegają na zaburzeniach pamięci: „[o]sobowość człowieka staje się, jak mówimy, *niespójna*, jeśli zapomina o swoich zobowiązaniach, obietnicach, traci wiedzę i nawyki; i tylko od nasilenia tych zjawisk zależy, w którym momencie powiemy, że w jego osobowości nastąpiły zmiany”⁹⁴. Bywa jednak, że zmiany te są gwałtowne. James podaje przykłady zmian osobowości spowodowanych transem hipnotycznym, podkreślając, że niekiedy są one samorzutne i trudne do wyjaśnienia, np. wówczas gdy ktoś funk-

94 PKS, s. 158.

cjonuje jakby w dwóch stanach i będąc w pierwszym, pamięta drugi, ale będąc w drugim, nie pamięta pierwszego.

Najbardziej intrygujące uwagi znajdujemy w odniesieniu do sytuacji mediumizmu i opętania, którym – z racji nadzwyczajnego zainteresowania Jamesa tymi zjawiskami – musimy poświęcić nieco więcej miejsca. Pisze on tak:

W mediumizmie lub opętaniu pojawienie się i przemijanie drugiego stanu jest stosunkowo nagłe, a czas jego trwania zazwyczaj krótki – np. od kilku minut do kilku godzin. Gdy tylko drugi stan jest dobrze rozwinięty, nic z tego, co wydarzyło się w nim, nie pozostaje w pamięci, gdy wraca pierwotna świadomość. Osoba znajdująca się w drugim stanie świadomości mówi, pisze lub działa tak, jakby ożywiał ją ktoś obcy, a często nadaje temu obcemu imię i opowiada jego historię⁹⁵.

James zauważa, że opętanie mediumiczne tworzy specjalny rodzaj naprzemiennej osobowości i że podatność na to zaburzenie występuje u osób skądinąd pozbawionych innych nieprawidłowości. Jego zdaniem, najprostszą formą mediumizmu jest pisanie automatyczne, wyższą – pisanie nieświadome (np. w czasie rozmowy), ale też natchnione mówienie czy gra na instrumentach muzycznych. W tych przypadkach inicjatywa wydaje się pochodzić z zewnątrz, ale „ja” ciągle świadomie działa. W bardziej złożonych przypadkach zmienia się głos, język, a „medium” nie pamięta, co mówi aż do kolejnego transu. James zauważa, że jest jakieś *gatunkowe podobieństwo* tych, którzy nawiedzają osoby skłonne do zapadania w trans. Na przykład w Ameryce „nawiedzający” jest często Indianinem, który używa specyficznego dla siebie języka, albo, gdy osoba nawiedzana pochodzi z nieco wyższych sfer, kimś, kto głosi dziwną, rozmytą filozofię optymizmu i mówi o harmonii, pięknie, prawie itd. Wygląda wręcz na to, „jakby to jeden autor stworzył ponad połowę wypowiedzi w transie, niezależnie od tego, z jakich ust je słyszymy”. Jego zdaniem, możliwe jest, że owe drugie „ja”, czyli „ja” nawiedzające są szczególnie podatne na wpływy ducha czasów.

95 PKS, s. 161.

Rozdział III

James nie ma wątpliwości, że człowiek przyjmuje rolę medium po prostu dlatego, że w pewnych okolicznościach się odeń tego oczekuje, jest też świadom, że w seansach spirytystycznych sporą rolę odgrywają umiejętności aktorskie. Za zastanawiające uznaje jednak to, iż ludzie, którzy nie mieli do czynienia z tradycjami spirytystycznymi, postępują podobnie, gdy wprowadzi się ich w trans, to znaczy przemawiają zwykle w imieniu osób zmarłych, przedstawiają ich losy czy potrzeby. Podsumowuje swoje rozważania następująco:

Nie mogę tu przedstawić żadnego teoretycznego wyjaśnienia tych przypadków, których początki po części sam widziałem. Jestem jednak przekonany, na podstawie szczegółowej znajomości transów jednego z mediów, że „nawiedzający” może bardzo różnić się od *jakiegokolwiek* „ja” tego człowieka na jawie. W przypadku, który mam tu na myśli, utrzymuje on, że jest pewnym zmarłym francuskim lekarzem i zna, jestem o tym przekonany, fakty dotyczące różnych okoliczności oraz żyjących i zmarłych krewnych i znajomych wielu obecnych osób, których medium przedtem nigdy nie spotkało i których imion nigdy nie słyszało. Przedstawiam tu jedynie swoją opinię na ten temat, niepopartą żadnymi dowodami, nie po to oczywiście, by nakłonić kogoś do przyjęcia mojego punktu widzenia, lecz dlatego że jestem przekonany, że poważne badania nad zjawiskami transu są jedną z największych potrzeb psychologii i myślę, że moja osobista deklaracja przyciągnie być może kilku czytelników do tej dziedziny, której ci, co mienią się „uczonymi” zazwyczaj nie chcą zgłębiać⁹⁶.

W związku z tym fragmentem warto zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, James uważa, że cała dziedzina mediumizmu powinna się stać przedmiotem badań naukowych i z pełną świadomością przeciwstawia się niemałej rzeszy tych, którzy z góry uznali, że wszystkie tego rodzaju przypadki polegają na oszustwie, albo założyli, że *z pewnością* dadzą się wytłumaczyć na podstawie aktualnej wiedzy naukowej. Przekonanie, że w tych przypadkach „coś może być” – to znaczy, że deklaracje przynajmniej niektórych osób spełniających rolę medium do posiadania wiedzy o innych osobach, w tym o zmarłych, mogą być prawdziwe – wyniósł James z domu i było ono z pewnością powiązane z jego przekonaniem religijnymi. Przytoczony fragment sygnalizuje, jak

⁹⁶ PKS, s. 162–163.

będą się one rozwijały: albo w stronę monoteizmu, w którym duchowa przestrzeń między Bogiem a ludźmi jest wypełniona – jak w odmianie chrześcijaństwa przesiąkniętej tradycją neoplatońską – przez szereg duchów pośrednich, będących z punktu widzenia jednostek jakby osobnymi gatunkami, albo w stronę politeizmu⁹⁷. Najwięcej sugestii na ten temat znajdziemy w końcowych partiach książki *Doświadczenia religijne*, która zresztą była w dużej mierze rozwinięciem programu zarysowanego w przytoczonym fragmencie. Doświadczenia religijne są bowiem szczególnym przypadkiem kontaktu pewnego ludzkiego „ja” z jaźnią Boga czy duchów wyższych.

Dla wielu nawet bliskich kolegów Jamesa jego badania nad spirytyzmem, które – zgodnie z zapowiedzią – rozwinął w dalszych etapach swego życia, stanowiły zdradę etosu naukowości. On sam jednak uważał, że zdradą taką jest właśnie niepodejmowanie badań nad takimi zjawiskami i kierowanie się dogmatycznym przekonaniem, że polegają one na oszustwie lub zaburzeniach, które łatwo dadzą się naukowo wytłumaczyć. Dla Jamesa częścią obowiązku uczonego – prawdziwego uczonego – jest dostrzeganie ograniczeń aktualnej nauki i stopniowe eliminowanie ich. Przede wszystkim uczony nie może jednak nie dostrzegać, albo co gorsza, nie chcieć dostrzegać pewnych faktów, które

⁹⁷ W hasło *Person and Personality* napisanym do *Johnson's Universal Cyclopaedia* James pisał: „It is certain that one human body may be the home of many *consciousnesses*, and thus, in Locke's sense, of many *persons*; but much in the temperament of the secondary persons seems unaccountable if they are only accidental improvisations, produced by certain groups of the patient's »ideas« separating from the rest and leading a quasi-independent life. They have a generic similarity in many cases, as in automatic writing and trance-speaking, which suggests some common cause as yet imperfectly known, or at any rate a context which if explored might make the phenomena, with their peculiar regularity, appear more rational. It is clear already that the margins and outskirts of what we take to be our personality extend into unknown regions. Cures and organic effects, such as blisters, produced by hypnotic suggestion show this as regards our bodily processes; while the utterances of mediums and automatic writers reveal a widespread tendency, in men and women otherwise sane, to personifications of a determinate kind; and these again, though usually flimsy and incoherent in the extreme, do, as the present writer believes, occasionally show a knowledge of facts not possessed by the primary person. The significance and limits of these phenomena have yet to be understood, and psychology is but just beginning to recognize this investigation as an urgent task” (EP, s. 320–321).

są kłopotliwe dla obecnie dominujących teorii naukowych. Tutaj do dziś tkwi zasadniczy punkt sporu między uczonymi scjentykami i antyscjentykami. Trzeba więc pamiętać, że część krytyków, podkreślających, że James niepotrzebnie niszczy naukową reputację przez zaangażowanie w badania nad mediumizmem, formułowała swoje opinie z punktu widzenia koncepcji scjentykistycznej, której James po prostu nie akceptował. Inni jego krytycy nie byli scjentykami, ale mimo to mieli mu za złe zbyt *życzliwe* spojrzenie na te zjawiska. I te krytyki nie trafiają jednak celu. Po wieloletnich badaniach opinia Jamesa na temat pozaempirycznego źródła tych zjawisk była umiarkowanie negatywna, tzn. stwierdzał, że nie widzi dowodów na faktyczne zawładnięcie „ja” osoby spełniającej rolę medium przez jakiegokolwiek inne osoby. Opinię tę sformułował w opozycji do rodzinnej tradycji dopatrywania się w tych zjawiskach jakiegoś dowodu na istnienie świata pozaempirycznego.

Z drugiej jednak strony James wyraźnie odróżniał naukowy poziom rozważań od metafizycznego i na tym drugim zachował przekonanie, że istnienie takiego świata, z którym mogą skomunikować się ludzie o określonej konstytucji psychicznej, nie jest całkowicie wykluczone. W *Psychologii. Kurs skrócony*, w podsumowaniu rozdziału o jaźni podkreślał, że dla potrzeb psychologii jako nauki przyrodniczej nie trzeba przyjmować żadnego podmiotu stanów psychicznych („tym, co myśli, są same myśli”), ale dodawał, że pytanie o to, *czym jest to, co myśli*, jest zasadne na poziomie metafizycznym:

Przy postawieniu pytania w takich kategoriach pojęcie bądź to Ducha świata, który myśli za naszym pośrednictwem, bądź zbioru jednostkowych substancjalnych dusz musi być rozpatrywane *prima facie* na równi z naszym własnym rozwiązaniem „psychologicznym”; i omawiane bezstronnie⁹⁸.

A w metafizyce James odrzucał tezę o istnieniu umysłów jako trwałych bytów substancjalnych. Odrzucał też koncepcję jaźni transcendentalnej czy absolutu, którego przejawem są nasze myśli. Skłaniał się natomiast w stronę uznania istnienia wielości „duchów lokalnych”, niemal geo-

⁹⁸ PKS, s. 164.

graficznych, czy też „pól” umysłowych, które generują m.in. ów efekt myśli gatunkowych i zależnych dodatkowo od aktualnego *Zeitgeist*. Gdyby te intuicje wyrazić bez użycia słowa „duch” lub przy niemetafizycznym rozumieniu tego terminu, można by je potraktować jako wyraz socjologicznego spojrzenia na człowieka, zgodnie z którym treść naszych myśli jest w dużej mierze wyznaczona przez środowisko i czas, w którym żyjemy.

Choć nie ma prostego związku między poglądami Jamesa w zakresie psychologii i jego poglądami filozoficznymi, nie ulega wątpliwości, że istnieje tu pewna paralela. Metafizyka, jaką później przedstawił, będzie miała w dużej mierze charakter spirytualistyczny czy personalistyczny (zależnie od preferowanej terminologii). Zgodnie z nią w pełni rzeczywistymi bytami są osoby, których naturę można uchwycić jedynie „od wewnątrz”. Ten personalistyczny aspekt Jamesowskiej metafizyki jest coraz częściej dostrzegany i eksponowany⁹⁹. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że wspomniana teza metafizyczna nie musi się wiązać z przekonaniem o nieprzerwanej trwałości podmiotów – w tej kwestii James zbliżał się do filozofii, która później rozwinie się w nurt metafizyki procesu. Warto też zauważyć, że choć zdecydowanie potępiał heglowski monizm, to nie akceptował bez zastrzeżeń skrajnego metafizycznego indywidualizmu. Zarówno w aspekcie treści umysłowych, jak i „budulca”, z jakiego jednostkowe umysły są utworzone, mogą one być wtórne wobec wspomnianych wyżej „duchów lokalnych”.

Można by sądzić, że personalistyczne wątki Jamesowskiej metafizyki zostają podważone w jego doktrynie radykalnego empiryzmu, zgodnie z którą doświadczenie jest pierwotnym tworzywem świata, neutralnym nawet wobec podstawowych opozycji, takich jak opozycja podmiot–przedmiot. Przy takiej interpretacji trudno byłoby zrozumieć, dlaczego James w ogóle używa w tym kontekście słowa „doświadczenie”, które, wzięte w zwykłym sensie, zakłada przecież podmiotowość.

99 W jednej z nowszych książek o Jamesie, napisanej przez Sami Pihlströma *The Trail of the Human Serpent is over Everything*, cały rozdział został poświęcony analizie ścisłych związków między pragmatyzmem a bostońskim personalizmem i humanizmem F.C.S. Schillera (s. 177–212).

Rozdział III

Sytuacja wydaje się tu podobna jak w przypadku Schopenhauerowskiego terminu „wola”, który został użyty na oznaczenie czegoś, co lepiej byłoby określić jako „energia”. Jednak, gdy bliżej przyjrzymy się tej Jamesowskiej koncepcji, to nie da się jej wyrazić bez uwzględnienia czynnika selekcji, który z pełnego, monolitycznego doświadczenia „wykrawa” pewne fragmenty lub – używając innych słów – „tworzy” własny świat. Nie do końca wiadomo, jak James rozumiał ów czynnik selekcji, ale jeśli nie jako już w pełni ukonstytuowany podmiot (a nie mógł go tak pojmować, skoro relacja podmiot-przedmiot jest wtórna), to jako podmiot w sensie zaczątkowym¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Nie zauważa tego Charlene Haddock Seigfried w skądinąd znakomitej książce *Chaos and Context. A Study in William James*. Książka ta zawiera bardzo interesującą interpretację doktryny radykalnego empiryzmu i porównanie jej z koncepcją świadomości zawartą w *Principles*.

ZWYCZAJNE STANY UMYŚŁU

1. Uwaga, pojęcie, spostrzeżenie i rozumowanie
2. Emocje, instynkty i wola

Żaden przedmiot nie jest w stanie *zwrócić* naszej uwagi inaczej niż tylko poprzez aparaturę neuronalną. Natomiast *ilość* uwagi, jaką możemy poświęcić przedmiotowi, gdy skierujemy już na niego oko swego umysłu, to inna sprawa.

PKS, s. 186–187

Trudno zrozumieć, dlaczego począwszy od Sokratesa, filozofowie rywalizowali ze sobą w pogardzie dla wiedzy szczegółowej i w uwielbieniu ogólnej, skoro widzimy, że bardziej powinno się uwielbiać wiedzę o rzeczach godnych uwielbienia i że wszystkie rzeczy obdarzone wartością są konkretne i szczegółowe. Jedyną wartością rzeczy o charakterze powszechnym jest to, że przyczyniają się one, dzięki rozumowaniu, do poznawania przez nas nowych prawd o rzeczach jednostkowych.

PKS, s. 193

[N]ie ma nic wspanialszego, począwszy od wczesnego dzieciństwa aż po kres życia, niż umiejętność dołączania nowego do starego [...]. Takie zwycięskie przyswajanie sobie nowego jest rodzajem przyjemności intelektualnej. Pożądanie jej to ciekawość naukowa. Relacja między nowym a starym, zanim nowe zostanie przyswojone – to zdziwienie.

PKS, s. 290–291

[M]artwimy się, ponieważ płaczemy, odczuwamy gniew, ponieważ nacieramy na kogoś, boimy się, ponieważ drżymy, a nie [...] płaczemy, nacieramy albo drżymy, ponieważ martwimy się, gniewamy albo boimy, zależnie od okoliczności. Gdyby po spostrzeganiu nie następowały stany cielesne, to miałyby ono postać czysto poznawczą. Byłoby blade, bezbarwne, pozbawione emocjonalnego ciepła. Moglibyśmy wówczas zobaczyć niedźwiedzia i uznać, że najlepiej jest uciec, doznać zniewagi i ocenić, że należy natrzeć na przeciwnika, w rzeczywistości jednak nie *czulibyśmy* strachu ani gniewu.

PKS, s. 345

[C]ałe poczucie rzeczywistości, cały niepokój i podniecenie związane z życiem podległym woli zależy od naszego poczucia, że *naprawdę decydujemy* o swoich sprawach z chwili na chwilę i że życie nasze nie jest głuchym pobrzękiwaniem łańcucha, który został wykuty kiedyś przed wiekami. Poczucie to, sprawiające, że życie i historia wywołują w nas taki dreszcz tragicznego zapału, *może* nie być złudzeniem.

PKS, s. 187



Przez zwyczajne stany umysłu rozumiem te, które konstytuują nasze codzienne życie umysłowe. Należy do nich np. uwaga, spostrzeżenie, rozumowanie, emocje, akty woli. Wszystkie te stany stanowią pewną postać świadomości, którą James proponuje ujmować jako część schematu bodziec–reakcja. W rozdziale zatytułowanym „Świadomość a ruch” pisze:

Cały aparat nerwowy [...] jest z punktu widzenia fizjologicznego jedynie urządzeniem zmieniającym bodźce w reakcje; zaś na intelektualną sferę naszego życia składają się tylko środkowe bądź „ośrodkowe” operacje tego urządzenia [...]. Używając szerokich terminów i pomijając wyjątki, *moglibyśmy powiedzieć, że każde możliwe doznanie wywołuje ruch i że jest to ruch całego organizmu i wszystkich jego części*¹.

W tym kontekście świadomość wydaje się być z jednej strony wynikiem odpowiedniego pobudzenia mózgu, a z drugiej – bezpośrednią przyczyną ruchów cielesnych w szerokim rozumieniu, czyli obejmujących także niewidoczne gołym okiem reakcje w postaci np. wzmożonego bicia serca, zmian ciśnienia tętniczego itp. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że dla niego wyłączenie niektórych zjawisk umysłowych poza ów podstawowy schemat i rozpatrywanie w oderwaniu od reakcji, które one generują, jest już zbyt daleko idącą abstrakcją. Tutaj, jak się zdaje, tkwią psychologiczne podstawy Jamesowskiego pragmatyzmu, którego charakterystycznym rysem jest wiązanie przekonań nie tyle z intersubiektywnie kontrolowanymi i wyizolowanymi od innych rezultatów skutkami ich akceptacji, ale „ruchem całego organizmu i wszystkich jego części”, który nigdy nie będzie w pełni dostępny obiektywnym miarom.

¹ PKS, s. 339, por. też s. 341.

Zależnie od rodzaju stanów mentalnych ich stosunek do bodźców neuronalnych i reakcji na te bodźce w postaci reakcji organizmu może być różny. Wygląda na to, że w niektórych przypadkach stany te są po prostu epifenomenem procesu bodziec (neuronalny)–reakcja (cielesna), a w innych odgrywają rolę czynną względem tego procesu albo przynajmniej wobec reakcji cielesnych. Do stanów umysłowych pierwszego rodzaju James zalicza m.in. emocje, a drugiego – niektóre akty woli. Zanim sformułuje hipotezy *wyjaśniające* te stany mentalne, przedstawia *opis* funkcjonowania świadomości w aspekcie jej selektywnego charakteru. Tutaj dużo miejsca poświęca uwadze, która stoi u podstaw wielu innych zjawisk umysłowych, takich jak np. pojęciowanie czy spostrzeganie. Oczywiście, *na poziomie wyjaśniania naukowego* wiele postaci uwagi okaże się epifenomenami procesów fizjologicznych czy nawet reakcji cielesnych na bodźce. James sądzi jednak, że nie mamy podstaw do twierdzenia, iż wszystkie one mają taki charakter. Antymechanistyczny i indeterministyczny wymiar jego psychologii ujawnia się w sugestii, że pewne przypadki uwagi dowolnej *mogą być* czymś w rodzaju przyczyn pozaprzyrodniczych i że nie sposób sobie wyobrazić, by nauka kiedykolwiek była w stanie tę możliwość całkowicie wykluczyć. Z tej racji mamy prawo w nią wierzyć, a wiara ta ma podstawy w przekonaniu o tymczasowości aktualnych teorii naukowych i o pierwszorzędnym charakterze naszych intuicji moralnych.

Determinizm założony w psychologii, która chce być nauką, nie może być więc traktowany jako ostateczna odpowiedź na pytanie o ludzką wolność. Zdroworozsądkowe przekonanie o naszej wolności pozostaje racjonalne, choć opiera się na wierze, a nie wiedzy naukowej. W tym poglądzie znajdują się m.in. korzenie jego doktryny prawa do wiary, którą przedstawi w swojej pierwszej filozoficznej książce *The Will to Believe*. Jeżeli przyjmemy, że istnieje jakiś autonomiczny wkład człowieka w to, co dzieje się w jego umyśle, to zdaniem Jamesa przejawia się on w wysiłku, głównie w wysiłku uwagi, dzięki któremu jest możliwe dłuższe zatrzymanie pewnej myśli w świadomości. Dzięki temu przeobrażony może zostać cały ciąg myśli i związanych z nimi działań. Wysiłek tego rodzaju jest w istocie miarą człowieczeństwa, ponieważ wszystkie inne świadome czynności są całkowicie zdeterminowane.

Wyeksponowanie roli wysiłku stoi u podstaw Jamesowskiej pedagogiki i etyki, którą niekiedy określa się mianem heroicznej.

Z filozoficznego punktu widzenia bardzo ważne jest Jamesowskie rozróżnienie wrażenia i spostrzeżenia oraz wiedzy przez bezpośrednie zaznajomienie się z czymś i wiedzy „o”. W jednym ze znaczeń „wrażenie” odnosi się do bezpośredniego ujęcia całego świata, ale jedynie w sposób mętny czy niewyraźny, i jako takie byłoby czymś w rodzaju załączka doświadczenia mistycznego, a więc tej postaci zjawiska umysłowego, które należy do nadzwyczajnych stanów umysłu. Ważny jest jednak fakt, że James uważa za stosowne poruszyć to zagadnienie już przy okazji omawiania spostrzeżenia, które w tej perspektywie jest jedynie pewnym wyimkiem z owej całości wrażeniowej. Niektórzy interpretatorzy dopatrują się opozycyjnych tendencji u Jamesa, zależnie od tego, czy akcentuje on ową całość czy jej fragmenty – w pierwszym przypadku pojawiają się mistyczne wątki w jego twórczości, a w drugim pragmatyczne. Jest jednak rzeczą wątpliwą, czy te wątki są faktycznie opozycyjne. Nie ma natomiast wątpliwości, że spośród dwóch rodzajów wiedzy: przez bezpośrednie zaznajomienie się i wiedzy „o”, James uznaje pierwsze za źródłowe i normatywne dla drugiego. Teza ta jest ściśle związana z empiryzmem, który przenika całą jego twórczość oraz ma związek z głoszonym przezeń antyesencjalizmem. Poza wyjątkowymi przypadkami, gdy zbliżamy się do ujęcia całości, czynności świadome mają bowiem charakter nieuchronnie selektywny, a kryterium selekcji stanowią szeroko pojęte potrzeby organizmu i zainteresowania człowieka.

Według Jamesa jedno z ważniejszych pytań, jakie powinniśmy zadać w psychologii, dotyczy sposobu radzenia sobie z nowymi sytuacjami. Świat bowiem nie powtarza się, ale zmienia, narasta i ciągle zaskakuje czymś nowym. Ludzka świadomość jest „zaprojektowana” po to, aby umożliwić przystosowywanie nas do tych nowych sytuacji, co oznacza, że jest ona strukturalnie odniesiona do przyszłości.

Nie ma nic wspanialszego – pisze James – począwszy od wczesnego dzieciństwa aż po kres życia, niż umiejętność dołączania nowego do starego [...]. Takie zwyczajnie przyswajanie sobie nowego jest rodzajem przyjemności intelektualnej.

Rozdział IV

alnej. Pożądanie jej to ciekawość naukowa. Relacja między nowym a starym, zanim nowe zostanie przyswojone – to zdziwienie².

Oczywiście, bardzo często dołączanie nowego do starego odbywa się wyłącznie przy użyciu starych kategorii i nawyków, co sprawia, że nowość zostaje niezauważona i praktycznie wyeliminowana. Dlatego ważna jest umiejętność wychodzenia poza utarte schematy i przekonania w celu doskonalenia siebie i ulepszania świata. Tutaj tkwią podstawy Jamesowskiej koncepcji racjonalności oraz poglądu na świat zwanego melioryzmem.

1. UWAGA, POJĘCIE, SPOSTRZEŻENIE I ROZUMOWANIE

Uwaga i wysiłek

W Jamesowskim spojrzeniu na ludzkie życie umysłowe istotną rolę odgrywają dwie tezy: o strumieniowym i ciągłym charakterze naszej świadomości (doświadczenia) oraz o tym, że z tego pełnego strumienia *do nas* docierają tylko niewielkie fragmenty:

Całkowita suma odbieranych przez nas wrażeń nigdy nie staje się treścią naszego *doświadczenia*, rozumianego jako doświadczenie świadome, które przepływa przez tę całkowitą sumę jak cienki strumyczek przez rozległą kwiecistą łąkę. Jednakże wrażenia fizyczne, które się dla nas nie liczą, istnieją *tak samo* jak te, które uwzględniamy, i oddziałują na nasze narządy zmysłów pod względem energetycznym w taki sam sposób³.

Widać więc, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi pojęciami świadomości bądź doświadczenia. Pierwsze odnosi się do *pełnego*, niepodzielonego strumienia, a drugie do jego wydzielonego fragmentu.

² PKS, s. 290–291.

³ PKS, s. 165.

Z perspektywy drugiego pojęcia świadomości, o tym pierwszym należałoby powiedzieć jedno z dwojga – albo że jego fragmenty są nieświadome, albo że dane są one jako tło, otoczka, którą z powodów praktycznych pomijamy.

Jeżeli uznamy, że wyjściowe jest pierwsze pojęcie świadomości, powstaje oczywiście pytanie, co sprawia, że mówiąc o *naszym* doświadczeniu, najczęściej mamy na myśli to drugie. Stwierdzenie, że świadomość ma charakter selektywny, nie jest tu wystarczająca, bo oznaczałoby ono w tym kontekście, że owa szersza pełna świadomość sama dokonuje selekcji, samoograniczenia. Co jednak dokładnie w owej świadomości tego dokonuje? Ogólna odpowiedź Jamesa nie jest zaskakująca – o selekcji decyduje w dużej mierze uwaga. Wspomnianą już tezę o selektywnym charakterze świadomości należy więc rozumieć w ten sposób, że pełna świadomość, dzięki zasadzie określanej mianem uwagi, wydania pewne cechy czy fragmenty, a pomija inne. Uwaga byłaby więc reflektorem, który z półmroku coś wydobywa, pomijając wszystko inne. Dzieje się to najczęściej w sposób mimowolny, ale niekiedy – tak się przynajmniej wydaje – także dobrowolnie.

James stara się najpierw przedstawić fizjologiczne podstawy tego procesu i jak zawsze w takich przypadkach podkreśla hipotetyczny charakter proponowanego wyjaśnienia:

[Ż]adne pobudzenie nie może zostać zarejestrowane w świadomym doświadczeniu, jeśli nie zdoła przeniknąć do półkul mózgowych i wypełnić ich dróg nerwowych ustalonymi procesami. Gdy pobudzenie dochodzące zajmuje w ten sposób półkule mózgowe, inne pobudzenia pozostają tymczasem na boku. Mogą one pokazać się w drzwiach, lecz zostają zawrócone, póki ci, co akurat są wewnątrz, nie zmęczą się. Z punktu widzenia fizjologicznego zatem wąski obszar świadomości wydaje się zależeć od faktu, że czynność półkul dąży do tego, by przez cały czas być czymś skonsolidowanym i scalonym, wyznaczonym przez jedno, to przez inne pobudzenie, lecz zawsze jako całość. O myślach odpowiadających temu panującemu układowi procesów mówimy, że nas w tym czasie „interesują” [...]⁴.

Z tego wynika, że naturalnym stanem naszej świadomości jest pozostawanie w stanie „zawężonym”, którego skrajną postacią byłoby

4 PKS, s. 166.

z jednej strony całkowite rozproszenie uwagi, a z drugiej całkowite skupienie uwagi na pewnej kwestii. W przypadku pierwszej skrajności, świadomość nie zatrzymuje się na żadnym przedmiocie, ale ogarnia ją „obezwładniające uczucie poddawania się pustemu przemijaniu czasu”⁵. Stan taki jest niekorzystny z punktu widzenia naszej praktyki życiowej, dlatego zwykle bierzemy się w garść i świadomość wraca do swego naturalnego zawężenia. James tego nie pisze, ale zapewne gdyby możliwa była *koncentracja na stanie rozproszenia myśli* (a więc struktura paradoksalna), to wówczas ujawniałby się najlepiej strumieniowy i pluralistyczny charakter świadomości – pluralistyczny w tym znaczeniu, że obejmujący ogromną wielość treści, które dopiero dzięki działaniu uwagi są usuwane na margines. Druga skrajność – całkowitego i długotrwałego skupienia uwagi na pewnym wybranym przedmiocie czy zagadnieniu, jest także niezwykle interesująca i może mieć postać patologiczną (np. w obsesyjnym trzymaniu się pewnej myśli) i niepatologiczną (np. długotrwałej koncentracji myśli u ludzi genialnych).

Zagadnienie uwagi obejmuje cały szereg problemów, m.in. jej odmian (może być ona zmysłowa bądź intelektualna, bezpośrednia bądź pośrednia, bierna, czyli mimowolna i czynna, czyli dowolna), jej zakresu (ile rzeczy naraz możemy objąć uwagą, gdy nie tworzą one koherentnego systemu), jej czasu trwania (jak długo możemy skupić na czymś uwagę). Wszystkie te kwestie James podejmuje, podkreślając znaczenie uwagi mimowolnej w naszym życiu, nawet w przypadku ludzi genialnych. Jego zdaniem, u większości wyjątkowych jednostek ta umiejętność ma charakter bierny (mimowolny), w związku z czym „to [...] ich geniusz sprawia, że ich uwaga pozostaje skupiona, nie zaś uwaga czyni z nich geniuszów”. James oferuje więc deterministyczne wyjaśnienie funkcjonowania takich osób, sugerując przy okazji, że ich dziwactwa i słabości biorą się z trudności w ukształtowaniu nawyku uwagi dowolnej. I odwrotnie, moralna stabilność i przewidywalność wiąże się raczej z intelektualną przeciętnością⁶.

⁵ PKS, s. 166.

⁶ Por. PKS, s. 177. Przy okazji tych refleksji o charakterze uwagi u ludzi genialnych James przedstawia interesującą myśl z zakresu pedagogiki: „Niezależnie [...] od tego,

W wielu kontekstach można abstrahować od pytania, czy uwaga czynna jest *rzeczywiście* dowolna czy też jedynie sprawia wrażenie, że taka jest. Nie sposób jednak tej kwestii całkowicie pominąć, bo dotyka ona fundamentalnego zagadnienia ludzkiej wolności. James stara się przybliżyć do niej przez analizę wysiłku, który towarzyszy uwadze czynnej. W sferze naszych zmysłów wysiłek ten pojawia się, gdy chcemy odebrać wrażenie bardzo słabe i odróżnić je od innych wrażeń, a w sferze intelektualnej, gdy zamierzamy sprecyzować jakąś myśl lub odróżnić odcień znaczeniowy pewnego pojęcia⁷. Powołując się na badania eksperymentalne, zaznacza, że skupienie się na dokładnie tym samym przedmiocie może trwać najdłużej kilka sekund, a później nasza świadomość musi znaleźć sobie inny aspekt przedmiotu lub inny przedmiot. Nie jest także możliwa koncentracja uwagi na wielu przedmiotach naraz – tutaj też są ograniczenia, które ujawniają się dzięki badaniom eksperymentalnym. Tak więc wysiłek, który odczuwamy w sytuacjach, o których była mowa, jest ograniczony obiektywnymi prawami funkcjonowania uwagi. Co więcej, zgodnie z przyjętymi w psychologii założeniami metodologicznymi zakres przedmiotów możliwych do ogarnięcia jednym aktem uwagi, jej czas trwania, a także treść naszego życia umysłowego są uwarunkowane stanami mózgu. W jakim więc sensie wysiłek może być dodatkowym elementem w tej „grze” neuronów?

Stanowisko Jamesa można streścić następująco. Niezależny od nas jest zakres rzeczy, które mogą być przedmiotem uwagi oraz fakt, że rzeczy zawsze zwracają naszą uwagę za pośrednictwem aparatury neuralnej. W uproszczeniu możemy powiedzieć, że selekcji przedmiotu, którą zwykle przypisujemy uwadze, dokonuje nasz mózg. Trzeba

czy uwaga jest darem łaski bądź geniuszu, czy też zawdzięczamy ją woli, tym dłużej skupiamy ją na jednym temacie, im lepiej umiemy się nią posługiwać. A zdolność dowolnego nakierowania wciąż od nowa błędzącej uwagi na wybrany temat leży u samych podstaw władzy sądzenia, charakteru i woli [...]. Wychowanie, które udoskonaliłoby tę zdolność, byłoby wychowaniem *par excellence*” (s. 177). Nie formułuje szczegółowych wskazówek pedagogicznych poza zaleceniem wprowadzenia nowych zagadnień w taki sposób, aby wzbudzały ciekawość uczniów i były powiązane z tym, co już umieją (por. też s. 185–186).

⁷ PKS, s. 173.

jednak odróżnić wyodrębnienie jakiegoś przedmiotu spośród innych od *ilości* uwagi, jaką nań kierujemy. Mamy poczucie, że na przedmiot, który pojawił się w naszej świadomości, możemy skierować więcej lub mniej uwagi, zależnie od chęci i *wysiłku*, jaki wkładamy w tę czynność:

Jeśli to uczucie nie jest złudne, jeśli wysiłek nasz jest siłą duchową, niczym niezdeterminowaną, to oczywiście siła ta jest odpowiedzialna za skutek na równi z uwarunkowaniami mózgowymi. Aczkolwiek nie *wprowadza* ona żadnej nowej idei, to pogłębia i przedłuża trwanie w świadomości niezliczonych idei, które inaczej zanikłyby szybciej. Uzyskana w ten sposób zwłoka może nie trwać dłużej niż sekundę, lecz sekunda ta może mieć znaczenie *rozstrzygające*, ponieważ przy ciągłym pojawianiu się i znikaniu myśli w umyśle, gdy dwa powiązane ich systemy pozostają w stanie bliskim równowagi, często jedna sekunda więcej lub mniej uwagi na początku decyduje o tym, czy jeden z tych systemów zyska wystarczającą siłę, by zwyciężyć i rozwinąć się, a zarazem wykluczyć drugi, czy też ustąpi drugiemu. Jeśli rozwinie się, może skłonić nas do działania, zaś działanie to może przypieczętować nasze przeznaczenie⁸.

Inaczej mówiąc, jeśli wolność w ogóle istnieje, to jej miarą jest wysiłek, jaki wyzwalamy z siebie, aby podtrzymać uwagę na danym przedmiocie. Taka wolność nie polegałaby na wyborze przedmiotu, ale na utrzymaniu uwagi na jednym z przedmiotów, które dane są świadomości niezależnie od nas. W przyszłości może to doprowadzić do sytuacji, w której przedmiot ten ponownie będzie się pojawiał w świadomości lub będzie pojawiał się częściej, niż byłoby wówczas, gdybyśmy wysiłkiem nie „przedłużyli” jego obecności w tamtej chwili. Ściśle jednak biorąc, wybór polega nie na swobodnym poszukiwaniu przedmiotu, ale na przedłużeniu czy intensyfikacji uwagi zwróconej na coś, co mimowolnie pojawia się w świadomości.

Oczywiście, powstaje tu pytanie, czy również owo poczucie wysiłku nie jest po prostu w pełni uwarunkowane neuronalnie. James zdaje sobie sprawę, że tak może być, ale kieruje się dwoma następującymi intuicjami: 1) pełne neuronalne uwarunkowanie nie musi stać w sprzeczności z tezą o autonomii świadomości, nawet z tym, że na-

⁸ PKS, s. 186–187.

sze poczucie wysiłku jest w ten sposób uwarunkowane (tę myśl rozwiniętej później w swojej koncepcji mózgu jako organu *transmitującego*, a nie wytwarzającego stany psychiczne); 2) nie jest wykluczone, iż wysiłek utrzymania uwagi jakoś przekracza uwarunkowania neuronalne, ale na poziomie nauki – która z zasady jest deterministyczna i naturalistyczna – nie jesteśmy w stanie tego stwierdzić. Jedyne, co możemy powiedzieć, to to, że owo poczucie, iż nasz wysiłek jest autentyczną i niczym niezdeterminowaną przyczyną, *może* nie być złudzeniem⁹.

James zdaje się tutaj sprzeciwiać przyjętemu przez siebie założeniu naturalizmu metodologicznego w psychologii. Gdyby bowiem nasz wysiłek miał faktyczny wpływ na podtrzymanie uwagi i nie był niczym zdeterminowany, wówczas stanowiłby przyczynę pozanaturalną. Niewątpliwie wierzy on, że tak właśnie jest. Nie ma jednak sprzeczności między tą wiarą a naturalizmem założonym w jego psychologii, ponieważ ten ostatni jest jedynie założeniem tymczasowym, przyjętym dla uzyskania precyzji przy ograniczonym zakresie badań. Błędem jest pospieszne ekstrapolowanie wyników badań naukowych na całą rzeczywistość, które odbywa się kosztem pomijania faktów lub dogmatycznego „właczania” ich w przyjęte teorie. Dlatego częścią właściwie pojętej metodologii naukowej musi być otwartość na to, co może sprzeciwiać się aktualnym teoriom naukowym oraz powstrzymanie się przed pochopnymi uogólnieniami założeń naturalistycznych i deterministycznych. W odniesieniu do zagadnienia natury wysiłku i istnienia wolności James pisze tak:

Ostatnie słowo, jakie pozwala nam tu wypowiedzieć trzeźwy rozsądek, jest takie, że nic nie wiemy, ponieważ zaangażowane tu siły są zbyt delikatne, by można je było dokładnie mierzyć. Psychologia jednak, jako domniemana nauka, musi, podobnie jak każda inna nauka, *postulować* całkowity determinizm w zakresie badanych przez siebie faktów i w związku z tym abstrahować od wpływu wolnej woli, nawet jeśli taka siła istnieje. Tak też będę czynił w tej książce, podobnie jak inni psychologowie; dobrze wiedząc jednak, że postępowanie takie, chociaż metodologicznie uzasadnione subiektywną potrzebą

⁹ Por. PKS, s. 187.

organizowania faktów w prostej i „naukowej” postaci, nie rozstrzyga w taki czy inny sposób o ostatecznej prawdzie w kwestii wolnej woli¹⁰.

Można zarzucić Jamesowi, że formułowanie sugestii i domniemań o istnieniu możliwych pozanaturalnych przyczyn wykracza poza kompetencje psychologii jako nauki przyrodniczej i że w tym właśnie ujawnia się jego niekonsekwencja czy mieszanie filozofii, a może i religii, z nauką. Zarzut taki nie byłby jednak sprawiedliwy. Jak widać, James wyraźnie odróżnia kwestie, które wyjaśnia aktualna nauka od tych, które pozostawia niewyjaśnionymi, a które zostaną być może wyjaśnione przez naukę przyszłą. W przeciwieństwie do zwolenników scjentyzmu nie przyjmuje on jednak, że przyszła nauka będzie *zasadniczo taka sama jak nauka aktualna*, tzn. naturalistyczna i deterministyczna w swoich założeniach. Można powiedzieć nawet coś więcej – ma on nadzieję, lub życzy sobie, aby naturalizm, determinizm i mechanycyzm nie okazały wystarczającym kluczem do zrozumienia ludzkiego umysłu i dlatego właśnie wskazuje na *możliwość* niedeterministycznego ujęcia niektórych jego funkcji. Czyni to jednak w taki sposób, aby nie kwestionować generalnych założeń psychologii jako nauki przyrodniczej¹¹.

Niezależnie od tego, czy wysiłek, o którym była mowa, wskazuje na wolność czy też nie, sama uwaga jest głównym architektem naszego

¹⁰ PKS, s. 187–188.

¹¹ W odniesieniu do uwagi dowolnej pisze: „Nawet gdyby [...] istniała spontaniczność duchowa, nie może ona tworzyć myśli ani przywoływać ich *ex abrupto*. Jej siła ogranicza się do *wybijania* spośród tych myśli, które wprowadza aparatura skojarzeniowa. Jeśli potrafi ona uwydatnić, wzmocnić lub przedłużyć o pół sekundy którąkolwiek z nich, jest to wszystko, czego najbardziej zagorzały zwolennik wolnej woli może żądać; ponieważ określa ona wówczas kierunek *następnych* skojarzeń, przez przyłączenie ich do uwydatnionej kategorii; wyznaczając w ten sposób bieg myśli człowieka, wyznacza również jego czyny” (PKS, s. 235). Koncepcja ta nasuwa na myśl rozwiązanie Kartezjusza, który możliwe oddziaływanie dwóch substancji – umysłu i ciała – opisywał przy użyciu pojęcia kierunku – umysł może zmienić kierunek oddziaływania cielesnego. Różnica polegałaby na tym, że według Kartezjusza wiele funkcji umysłu jest niezależnych od ciała, a James ograniczał je do woli. Gdy jednak dokładniej przyjrzymy się koncepcji Kartezjusza, to okazuje się, że tym w umyśle, co jest w stanie takiej zmiany dokonać, jest właśnie wola. Obydwa te rozwiązania sytuują się więc po stronie woluntaryzmu, w opozycji zaś do deterministycznego intelektualizmu, jaki w skrajnej postaci znajdujemy np. u Spinozy.

życia umysłowego rozumianego jako to, co pojawia się w obrębie wąsko pojętej świadomości. Rozwinięciem Jamesowskiej koncepcji uwagi jest koncepcja woli, w której fundamentalne znaczenie ma relacja między pragnieniami, życzeniami czy aktami woli a ruchami odruchowymi i ruchami dowolnymi. Ruchy odruchowe, instynktowne, mają charakter pierwotny względem odpowiednich stanów mentalnych, a ruchy dowolne są przez stany mentalne (nie chodzi tylko o myśli, ale także o akty woli) poprzedzane. Towarzyszy temu po stronie umysłu odpowiednia koncentracja uwagi, przy czym w pierwszym przypadku ma ona podłoże czysto mechaniczne, a w drugim jest pochodną naszego wysiłku, który *być może* ma charakter pozaprzyrodniczy. Ponieważ uwaga tkwi u podłoża wielu innych procesów umysłowych, takich jak spostrzeganie, pojęciowanie, różnicowanie, przypominanie sobie, trzeba im się bliżej przyjrzeć, zanim przejdziemy do zagadnień związanych z emocjami i wolą.

Pojęcie, spostrzeżenie i rozumowanie

Rozdział 14. w *Psychologii. Kurs skrócony* (o pojęciach) jest niezbyt zrozumiałym, mechanicznym skrótem rozdziału 12. *Principles*, dlatego w tym wypadku trzeba się będzie odwołać do dzieła wcześniejszego¹². James podkreśla, że pojęcia decydują w dużej mierze o charakterze naszego doświadczenia, a u ich podstaw leży poczucie tożsamości czy takżsamości¹³, które jest pochodną następującego prawa stałości: „Można myśleć o tych samych rzeczach w kolejnych porcjach strumienia myśli i niektóre z tych porcji mogą wiedzieć, że mają na myśli te same rzeczy co porcje wcześniejsze”¹⁴. W przeciwieństwie do zmiennego strumie-

12 Dodatkowo w polskim tłumaczeniu rozdziału o pojęciach w *Psychologii. Kurs skrócony* tłumacz dodał własny podtytuł „Stany psychiczne”, którego nie ma w oryginale, a inny (ostatni) wyróżniony w wersji oryginalnej pominął.

13 W tym kontekście używa zamiennie dwóch terminów: *sameness* i *identity*. Por. PP I, s. 434–435.

14 PP I, s. 434. James podkreśla: „Poczucie tożsamości [...] stanowi sam rdzeń i kręgosłup naszej świadomości” (PKS, s. 190).

nia myśli pojęcia są niezmiennie – w procesie porządkowania naszego doświadczenia możemy jedne pojęcia zastępować innymi, ale każde z osobna pozostaje na zawsze takie samo, niezmiennie:

Stany psychiczne i znaczenia mogą w różnym czasie ulegać zmianom, umysł może porzucić jedno pojęcie i zająć się innym; jednak nie można powiedzieć w jakimkolwiek zrozumiałym sensie, że porzucone pojęcie *zmienia się w to*, które następuje po nim. Widzę, że papier, który przed chwilą był biały, został przypalony i jest teraz czarny. Jednak moje *pojęcie* „biały” nie zmienia się w pojęcie „czarny”. Przeciwnie – pozostaje ono obok obiektywnej czerni, jako inne znaczenie w moim umyśle i tym samym pozwala mi ocenić czerń jako zmianę, która dokonała się w papierze [...]. Tak więc wśród wielu poglądów i rzeczy fizycznych świat pojęć bądź rzeczy, o których zamierzamy myśleć, pozostaje sztywny i niezmienny, jak platońska dziedzina Idei¹⁵.

Z zagadnieniem tożsamości pojęć wiąże się cały szereg pytań, a rozbieżne odpowiedzi na nie wyznaczają w znacznej mierze losy opozycyjnych nurtów filozofii. James stara się uniknąć zbyt głębokiego wchodzenia w spory filozoficzne, aby zatrzymać swoją refleksję na poziomie psychologicznym. Podkreśla więc, że nie interesuje go ontologiczny aspekt zagadnienia tożsamości, a więc to, czy w świecie pozazmysłowym istnieją jakieś niezmiennie przedmioty. Pozytywna czy negatywna odpowiedź na to pytanie nie ma znaczenia dla faktu, że w różnych chwilach umysł może myśleć o treściach doświadczenia jako o tych samych. Nawet gdyby w świecie nie było niczego tożsamego w czasie, dzięki owej zdolności i tak jawiłby się on jako złożony z przedmiotów tożsamych¹⁶. Pytanie o psychologiczne podstawy naszego myślenia

15 PKS, s. 190 (w przytoczonym fragmencie, zaczerpniętym z polskiego przekładu, zmieniłem – bez zaznaczania tego – słowo „czarność” na „czern”). Gdzie indziej James pisze, powołując się na jednego ze współczesnych sobie autorów, że niezmiennie są jedynie pojęcia w logice, a nie te, które są w naszej psychice: „W logice pojęcia są czymś niezmiennym, natomiast te pojęcia, które popularnie nazywamy »pojęciami rzeczy«, zmieniają się od posługiwania się nimi. Celem »nauki« jest stworzenie pojęć na tyle adekwatnych i ścisłych, byśmy nigdy nie potrzebowali ich zmieniać” (s. 290).

16 „The mind must conceive as possible that the Same should be before it, for our experience to be the sort of thing it is. Without the psychological sense of identity, sameness might rain down upon us from the outer world for ever and we be none

o tych samych rzeczach jest więc logicznie niezależne od zagadnienia tożsamości w sensie ontologicznym. Z psychologicznego punktu widzenia poczucie tożsamości wiąże się z poczuciem znaczenia – „jednym z tych ulotnych i »przejściowych« faktów psychicznych, których introspekcja nie jest w stanie uchwycić, wyodrębnić i zbadać”. W terminologii, którą posługuje się James, należy ono do „otoczki” przedmiotu „i jest »poczuciem ukierunkowania«, którego odpowiednik neuronalny stanowią niewątpliwie liczne pojawiające się i zanikające procesy, zbyt słabe i skomplikowane, by dało się je prześledzić”¹⁷.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że dla Jamesa na poziomie *opisu* rozpoznawanie tych samych rzeczy jest faktem, ale – jak pamiętamy – faktem jest też to, że żaden stan umysłu nie powtarza się, każde kolejne „drgnienie” strumienia naszej świadomości jest inne niż wszelkie poprzednie. To oznacza, że rozpoznawanie rzeczy jako tej samej nie wiąże się z tożsamością stanów psychicznych, w których ono się dokonuje:

Myśli, dzięki którym wiemy, że chodzi o tę samą rzecz, będą się między sobą bardzo różniły. Raz myślimy o tej samej rzeczy w jednym, a kiedy indziej w innym kontekście; raz w konkretnym obrazie, a kiedy indziej w symbolu. Czasem poczucie jej tożsamości jest właściwością peryferii, a niekiedy jądra myśli. Nigdy nie możemy rozerwać myśli i powiedzieć, dzięki której z jej części wiemy, do jakiego odnosi się przedmiot. Zawsze jednak jakoś *wiemy*, który z możliwych przedmiotów mamy na myśli. Introspekcyjna psychologia musi na tym poprzestać; zmiany zachodzące w naszym subiektywnym życiu są zbyt subtelne, aby można było je uchwycić za pomocą jej mało wyrafinowanych środków. Musi się ona ograniczyć do poświadczenia faktu, że różne stany subiektywne tworzą nośnik, dzięki któremu poznajemy coś jako to samo; musi też odrzucić pogląd przeciwny¹⁸.

the wiser. With the psychological sense, on the other hand, the outer world might be an unbroken flux, and yet we should perceive a repeated experience. Even now, the world may be a place in which the same thing never did and never will come twice. The thing we mean to point at may change from top to bottom and we be ignorant of the fact. But in our meaning itself we are not deceived; our intention is to think of the same. The name which I have given to the principle, in calling it the law of constancy in our meanings, accentuates its subjective character, and justifies us in laying it down as the most important of all the features of our mental structure” (PP I, s. 435).

¹⁷ PKS, s. 191.

¹⁸ PP I, s. 454.

Widzimy więc, że James odrzuca psychologię określaną niekiedy mianem „psychologii idei”, zgodnie z którą rozpoznawanie czegoś jako tego samego (lub takiego samego) wiąże się z powtarzaniem identycznych stanów mentalnych. Gdyby one rzeczywiście się powtarzały, nie byłyby nowe, ale dokładnie takie same jak wcześniej. Tymczasem poznawanie czegoś jako tego samego co przedtem, zachodzi zawsze w stanach mentalnych, które są różne od wcześniejszych.

Prawdopodobnie zwolennicy teorii idei broniliby się przed tym zarzutem, twierdząc, że powtarzalność treści idei nie wiąże się z powtarzalnością idei jako ich nośników i taka obrona byłaby, jak sądzę, skuteczna. Jednak zarzut Jamesa dotyczy także tego, że pojedynczy stan mentalny nie zawiera osobnej idei, ale niejako całą sytuację, której elementem (jednym z wielu) jest to, co dawniej nazywano treścią idei (u Kartezjusza „rzeczywistością obiektywną” idei). Nowe sytuacje oznaczają nowe problemy, a pojęcia tych samych czy takich samych przedmiotów służą jako narzędzia do ich rozwiązania. W ogóle system pojęciowy jest jak sieć, w którą łapiemy zmienny strumień przeżyć, wyławiając zeń i uznając za realne to, co w niej zostanie, a sieć ta jest zaprojektowana przez cele, jakie sobie stawiamy¹⁹.

Oczywiście, stwierdzenie, *do czego pojęcia służą*, nie daje jeszcze odpowiedzi na pytanie, czym one dokładnie są, jak są możliwe i jak powstają. James nie zamierza dostarczać filozoficznej teorii abstrakcji, ale jednak rozstrzyga spór konceptualizmu z nominalizmem na korzyść tego pierwszego w ten sposób, że stwierdza, iż adekwatny *opis* naszego

19 „The conceptual scheme is a sort of sieve in which we try to gather up the world’s contents. Most facts and relations fall through its meshes, being either too subtle or insignificant to be fixed in any conception. But whenever a physical reality is caught and identified as the same with something already conceived, it remains on the sieve, and all the predicates and relations of the conception with which it is identified become its predicates and relations too; it is subjected to the sieve’s network, in other words. Thus comes to pass what Mr. Hodgson calls the translation of the perceptual into the conceptual order of the world. [...] In Chapter XXII we shall see how this translation always takes place for the sake of some subjective *interest*, and how the conception with which we handle a bit of sensible experience is really nothing but a teleological instrument. *This whole function of conceiving, of fixing, and holding fast to meanings, has no significance apart from the fact that the conceiver is a creature with partial purposes and private ends*” (PP I, s. 455–456).

życia psychicznego domaga się uznania tezy o możliwości rozpoznania tych samych (takich samych) przedmiotów lub znaczeń. Nawet więc gdybyśmy nie byli w stanie dostarczyć teorii wyjaśniającej powstanie tego zjawiska, musimy na poziomie deskryptywnym uznać jego faktyczność²⁰. James sugeruje jednak takie wyjaśnienie, wskazując na uwagę jako źródło pojęć: „Każdy akt tworzenia pojęcia jest wynikiem wyodrębniania przez naszą uwagę jakiejś jednej części masy materii myślowej, którą nasuwa nam świat [...]”²¹. Takie stwierdzenie nie jest jednak wystarczające, czym innym jest bowiem wyodrębnianie pewnej *jednostkowej* treści w strumieniu moich przeżyć, niż utworzenie *ogólnego* pojęcia. James nie dostarcza teorii, która mogłaby to wyjaśnić, sugeruje jedynie, że nie ma istotnej różnicy między obydwojma procesami²².

Jeśli ów konceptualny wymiar rozumieć szeroko, to dla Jamesa ma on w naszym życiu umysłowym charakter instrumentalny. Zgodnie z empiryzmem, stanowiącym ośnowę jego myślenia w psychologii i filozofii, spośród dwóch światów – zmiennego doświadczenia i niezmiennych pojęć – drugi jest jedynie narzędziem porządkowania pierwszego. Powstaje jednak pytanie, czym w naszym doświadczeniu jest ów świat zmiennego doświadczenia, na który składają się zawsze jednostkowe i konkretne rzeczy. Niekontrowersyjne jest jedynie to, że takie rzeczy poznajemy źródłowo w spostrzeżeniu. Musimy więc przyjrzeć

²⁰ „*We must decide in favor of the conceptualists, and affirm that the power to think things, qualities, relations, or whatever other elements there may be, isolated and abstracted from the total experience in which they appear, is the most indisputable function of our thought*” (PP I, s. 447).

²¹ PKS, s. 189.

²² „Nominaliści i konceptualiści toczą wielki spór o to, czy »umysł może tworzyć idee abstrakcyjne bądź powszechne« [...]. Jednak naprawdę w porównaniu z tym wspaniałym faktem, że nasze myśli, jakkolwiek by się między sobą różniły pod innymi względami, wciąż mogą dotyczyć *tego samego*, pytanie o to, czy owym »tym samym« jest pojedyncza rzecz, cała kategoria rzeczy, jakość abstrakcyjna czy też coś, co nie da się wyobrazić, jest nieistotnym szczegółem. Znaczenia, którymi się posługujemy, obejmują przedmioty jednostkowe, konkretne, nieokreślone, problematyczne i powszechne, przemieszane ze sobą na wszelkie możliwe sposoby. *Pojęcie* pojedynczej osoby, gdy zostaje ona w moim umyśle wyizolowana i wyodrębniona z reszty świata, powstaje zupełnie tak samo, jak pojęcie najsubtelniejszej i mającej powszechne zastosowanie jakości, np. *istnienia*, gdy zostanie ono potraktowane w taki sam sposób” (PKS, s. 193).

się teraz Jamesowskiej teorii percepcji, która wzięta w sensie szerokim obejmuje teorię wrażeń zmysłowych i właściwą teorię spostrzeżenia zmysłowego.

Pojęcie „wrażenia zmysłowego” sprawia trudności każdemu, kto się nim posługuje. Wyraźniej niż pojęcie jakiegokolwiek innego stanu umysłu zawiera ono dwa aspekty: neuronalno-fizjologiczny i fenomenologiczny. Nawet jednak wówczas, gdy operuje się tym pojęciem w odniesieniu do jednego z tych poziomów, np. fenomenologicznego, można rozumieć wrażenia jako stany kognitywne lub niekognitywne. James posługuje się konsekwentnie fenomenologicznym i kognitywnym pojęciem wrażenia. Związane jest to z ogólniejszą zasadą przyjmowaną przez niego, zgodnie z którą nie ma prostego związku między cechami środowiska i procesów neuronalnych a stanami umysłowymi. Wrażenia są zawsze czymś *po stronie umysłu*, choć towarzyszą im dające się wyodrębnić procesy neuronalne. Kognitywny charakter wrażeń oznacza w tym przypadku, że nie są one czysto subiektywne, ale niosą ze sobą informacje o świecie obiektywnym²³.

Teza ta ma fundamentalne znaczenie filozoficzne: świat, taki jak jawi się nam na poziomie poznania zmysłowego, nie jest wyłącznym wytworem umysłu i form bądź pojęć, ale także jakoś już wstępnie ustrukturuwanego materiału wraźniowego. Tak więc np. przestrzeń nie jest formą aprioryczną, logicznie niezależną od wrażeń i jedynie owe wrażenia porządkująca. W postaci, w jakiej obecnie ją pojmujemy, pochodzi z owych wrażeń, podobnie zresztą jak wszystkie inne własności świata perceptualnego²⁴. Mówiąc inaczej, zasadniczo możliwa jest wiedza niekonceptualna i ona leży u podstaw naszej aktualnej wizji świata. Taki pogląd stoi w opozycji do stanowiska neoheglistów, a nawet szerzej, w opozycji do szeroko pojętej tradycji platońskiej (i do pewnego stopnia także kantowskiej), której zwolennicy eksponowali pojęciową stronę ludzkiego życia umysłowego oraz pomniejszali rolę wrażeń.

²³ Por. G. Myers, *William James. His Life and Thought*, s. 82–83. Inną rzeczą jest to, czym jest owa obiektywność. Nie musi ona jednak oznaczać całkowitej niezależności od umysłu.

²⁴ Por. PKS, s. 316.

Trudności sprawia nie tylko wyodrębnienie fenomenalnego i neuronalnego aspektu wrażeń czy ich wymiaru kognitywnego i niekognitywnego. Problemem jest także określenie roli wrażeń w konstytucji spostrzeżeń i całego życia umysłowego. Empiryści brytyjscy uważali, że wrażenia są podstawowymi włóknami, z których „utkane” są spostrzeżenia. W tym właśnie sensie traktowali je jako „atomy”, z których na podstawie asocjacji powstają bardziej złożone stany umysłu. Jest jednak także inny sposób użycia słowa „wrażenie” (raczej w liczbie pojedynczej niż mnogiej), w odniesieniu do całości doświadczenia, z której dopiero wyłania się świat wyodrębnionych sytuacji, przedmiotów, stanów umysłu i wrażeń w poprzednim znaczeniu. James w rozdziale zatytułowanym „Różnicowanie” pisze, że to, co określamy mianem doświadczenia, jest kształtowane przez dwie opozycyjnie ukierunkowane czynności: łączenie i dzielenie, a psychologia musi brać pod uwagę obydwa te procesy²⁵. Wrażenie byłoby czymś w rodzaju idealnego kresu każdego z tych procesów – ujęciem świata zanim mechanizm różnicowania został „włączony” (lub mechanizm syntetyzowania dotarł do kresu) i takim, w którym mechanizm różnicowania dotarł do najmniejszych elementów składowych (lub mechanizm syntetyzowania nie zaczął jeszcze działać). Przedmiotem wrażeń w pierwszym sensie jest całość treści (w pewnym sensie cały świat ujęty w sposób niewyraźny). Przedmiotem wrażeń w drugim sensie są poszczególne jakości zmysłowe²⁶.

Nasze codzienne życie toczy się w obszarze pośrednim, który jest punktem wyjścia zarówno dla analizy, jak i syntezy:

W życiu od samego początku spotykamy konkretne przedmioty niewyraźnie powiązane z resztą świata, który spowija je w przestrzeń i czas, i dające się dzielić na wewnętrzne elementy i części. Przedmioty te odrywamy od siebie i na powrót ze sobą łączymy. Musimy robić jedno i drugie, aby nasza wiedza o nich się rozwijała; i trudno powiedzieć, czego ogółem robimy więcej²⁷.

²⁵ PKS, s. 195.

²⁶ Por. np. PKS, s. 48 i 277.

²⁷ PKS, s. 195–196.

Z filozoficznego punktu widzenia istotne jest pytanie, który obraz świata jest właściwy – ten, który sugeruje wrażenie wzięte w pierwszym lub drugim znaczeniu, czy też może ten, który powstaje w owej „sferze pośredniej”, przez splecenie wrażeń z pojęciami. Choć James uzna, że tego rodzaju pytanie nie ma większego sensu, to jednak będzie się przychylił do poglądu, że obraz świata powstający w owej sferze pośredniej jest dla nas podstawowy, a wysiłek nauki, która za pomocą czynności analizy i syntezy pozwala go lepiej zrozumieć, powinien być równoważony przez uświadomienie sobie logicznej możliwości tego, że świat jest taki, jak przedstawia się we wrażeniu wziętym w sensie pierwszym. Jako filozof James stara się utrzymać gdzieś pomiędzy skrajnym metafizycznym atomizmem a holizmem, podkreślając przy tym podstawowy charakter ontyczny indywidualnych umysłów, które mogą ujmować świat różnie, lecz same są w pewnym sensie rzeczywistością ostateczną.

Zrozumiałe jest więc to, że traktowanie wrażeń w drugim z wymienionych znaczeń jako samodzielnych składników bardziej złożonych stanów, np. spostrzeżeń, James uznaje za poważny błąd. Wrażenia są jedynie abstrakcjami, czyli – w tym znaczeniu słowa „abstrakcja” – wyimkami z większej całości. Empiryści brytyjscy pobłądzili nie w tym, że wyodrębnili wrażenia zmysłowe, bo to trzeba było zrobić dla zrozumienia funkcjonowania naszego umysłu, ale w tym, że potraktowali je jako *samodzielne* składniki naszych percepcji. W istocie są one podstawowe jedynie na poziomie teoretycznej rekonstrukcji procesów poznawczych i stanowią fragment większych organicznych całości, a ich „prostota” jest wytworem „bardzo intensywnie przeprowadzanego różnicowania”²⁸. Oznacza to, że jedność stanu percepcyjnego nie da się wytłumaczyć syntezą wielości wrażeń, bo to wrażenia wzięte w tym znaczeniu są rezultatem intelektualnego rozbioru całościowych stanów umysłu²⁹. Mimo to jednak, po wyodrębnieniu owych

²⁸ PKS, s. 196.

²⁹ „To the reader who is tired of so much *Erkenntnisstheorie* I can only say that I am so myself, but that it is indispensable, in the actual state of opinions about Sensation, to try to clear up just what the word means. Locke’s pupils seek to do the impossible with sensations, and against them we must once again insist that sensations ‘clustered together’ cannot build up our more intellectual states of mind. Plato’s

niesamodzielnych wrażeń możemy ciągle mówić o ich syntezie, bo taki jest kierunek wyjaśniania sugerowany przez naukę – to, co złożone jest wyjaśniane przez to, co proste. Trzeba jednak pamiętać o ograniczeniach aktualnej nauki, a zwłaszcza o tym, że „to, co proste” może być jedynie intelektualnym konstruktem. W tym sensie błąd psychologii atomistyczno-asocjacionistycznej polegał na przecenieniu (albo na pospiesznej generalizacji) obrazu ludzkiej psychiki zbudowanego na potrzeby osiemnastowiecznej nauki.

Wrażenie w znaczeniu pierwszym jest nam dane na poziomie przed-konceptualnym, gdy bezpośrednio ujmujemy świat jako „kwitnącą, brzęczącą Gmatwaninę” (*blooming buzzing Confusion*), a więc jako coś dynamicznego, co dopiero w dalszym doświadczeniu różnicuje się wewnątrznie. James podkreśla z jednej strony nieostrość tego pierwotnego wrażenia, w którym, w pewnym sensie, dany jest nam cały świat, a z drugiej jego kompletność:

Najpierwsze wrażenie, jakie odbiera niemowlę, *jest dla niego światem zewnętrznym*. A świat, który poznaje ono w późniejszym życiu, nie jest niczym innym, jak tylko rozwinięciem tego pierwszego prostego załączka, który z jednej strony przez przyrost doświadczeń, a drugiej przez zwiększenie się wewnętrznej wrażliwości i różnicowania rozrósł się i rozbudował tak dalece, że jego stanu początkowego nie możemy już sobie przypomnieć. Poprzez nieme wejście do świadomości „czegoś tam”, na razie jakiegoś „tego” (bądź czegoś, dla czego nawet określenie *to* byłoby zbyt konkretne, a czego intelektualne uznanie lepiej wyraziłby sam wykrzyknik „o!”) niemowlę [doświadcza przedmiot], który ([choć] dany w czystym wrażeniu zmysłowym) zawiera w sobie wszystkie „kategorie [rozumu]”. *Cechuje go zewnętrżność, obiektywność, jedność, substancjalność i przyczynowość w pełnym sensie, w jakim każdy późniejszy przedmiot bądź układ przedmiotów te atrybuty posiada*. [Tutaj ta mała istota poznająca spotyka i wita swój świat] [...] ³⁰.

Wrażenie tego rodzaju jest niemal wyłącznie udziałem niemowlęcia na wczesnym etapie rozwoju, lecz coś podobnego zdarza się także ludziom

earlier pupils used to admit Sensation's existence, grudgingly, but they trampled it in the dust as something corporeal, non-cognitive, and vile” (PP II, s. 658).

³⁰ PKS, s. 50–51. W nawiasach kwadratowych zaznaczone są moje ingerencje w polskie tłumaczenie tego fragmentu.

dorośli, wskutek skrajnego rozproszenia uwagi. Może się to pojawić w sposób naturalny lub być wywołane np. użyciem odpowiednich środków, np. chemicznych. Oczywiście, z punktu widzenia codziennych czynności stan taki nie jest korzystny, ale stanowi on w pewnym sensie namiastkę pierwotnego całościowego wrażenia świata³¹. Zarówno w sytuacji pierwotnego kontaktu ze światem, jak i rozproszenia uwagi mamy do czynienia z wrażeniem, które reprezentuje w załączku całość świata.

Na tym wrażeniu opierają się doświadczenia mistyczne, których opisy w wersji mocno skonceptualizowanej są częścią różnych doktryn religijnych. Z punktu widzenia naszych praktycznych zainteresowań stany takie są „gorszymi chwilami”, bo one wygaszają zwykłą aktywność, ale z drugiej strony mają „czar” czystej kontemplacji. Trudno powiedzieć, jak James pojmuje relację wrażenia niezróżnicowanego jeszcze świata do późniejszych doświadczeń. Nie wiadomo, w jakim zakresie uwaga koncentrująca się na poszczególnych aspektach tego pierwotnego ujęcia świata wydobywa zeń to, co już w nim było, a w jakim swobodnie tworzy wszelkie zróżnicowania. Ponadto nie mamy jasności, jaka jest (a zwłaszcza jaka powinna być) w naszym życiu relacja pierwiastka kontemplatywnego do aktywnego. Jak widzimy, wrażenia w tym znaczeniu byłyby nieokreślonym poczuciem obecności rzeczy, tym, co „pierwotne w przejawianiu się świadomości”, i ściśle ujmując, nie pojawiałyby się one w czystej postaci, z wyjątkiem najwcześniejszego okresu życia. Na poziomie tak rozumianego wrażenia nie ma jeszcze

³¹ „Większość z nas prawdopodobnie kilka razy dziennie ma takie gorsze chwile: oczy wpatrują się wtedy w pustkę, dźwięki ze świata zewnętrznego zlewają się w jedną gmatwaninę, uwaga jest rozproszona tak, że całe ciało odczuwamy jakby naraz, a pierwszy plan świadomości, o ile są tam obecne jakiegokolwiek treści, wypełnia obzwalniająca uczucie poddawania się pustemu przemijaniu czasu. W mrocznym tle naszej psychiki tymczasem wiemy, co powinniśmy robić – wstać ubrać się, odpowiedzieć komuś, kto do nas mówi, starać się wykonać następny krok w swoim rozumowaniu. Jednak nie możemy jakoś zacząć [...]. W każdej chwili oczekujemy, że czar straci swą moc, ponieważ nie znamy powodu, dla którego miałby nadal trwać. On jednak trwa, drgnienie za drgnieniem, a my unosimy się wraz z nim, aż [...] spływa na nas energia, coś – nie wiemy co – pozwala nam wziąć się garść, mrugamy oczami, potrząsamy głową, dalekie myśli wracają i życie zaczyna toczyć się dalej” (PKS, s. 166–167).

żadnego zróżnicowania, które wprowadza uwaga i jej bardziej złożone funkcje: klasyfikowanie, porównywanie, pojęciowanie itp.³² Zróżnicowanie takie jest natomiast obecne w spostrzeżeniu zmysłowym.

James zwraca uwagę na to, że spostrzeżenie czegoś i czyste wrażenie (na ile jest możliwe) są osobnymi stanami umysłu i nie mogą pojawić się jednocześnie, ponieważ ich uwarunkowania mózgowe są różne³³. Podkreśla także, że nie ma spostrzeżeń wrodzonych oraz że nie można też powiedzieć, iż na treść spostrzeżeń składają się z jednej strony wrażenia zmysłowe rozumiane jako samodzielne „cegiełki”, a z drugiej myśli czy pojęcia. Spostrzeżenie stanowi osobny całościowy stan umysłu, a *wrażenia jako jego składniki* można jedynie intelektualnie i *post factum* zeń wyizolować. Jednocześnie spostrzeżenie jest skupieniem się na fragmencie *wrażenia wziętego w znaczeniu pierwotnego, niezróżnicowanego ujmowania całości*.

Składnikami spostrzeżeń są jakości zmysłowe, których mieszaninę stanowią konkretne spostrzegane rzeczy. Te jakości rzeczy, które są interesujące dla nas lub ważne z praktycznego punktu widzenia (np. kształt, rozmiar, masa), uznajemy za istotne, a pozostałe za akcydentalne. Nie ma więc także absolutnych istot rzeczy, a jedynie konwencjonalne, zrelatywizowane do naszych praktycznych potrzeb³⁴ James powtarza tę myśl jeszcze mocniej w rozdziale o rozumowaniu. Przyjmując sylogizm za model rozumowania, stwierdza, że jednym z ważnych jego elementów jest pojmowanie, że S jest M, a więc tego, że np. „cynober jest związkiem rtęci”. Mogłoby się wydawać, że w sytuacji

³² PKS, s. 47.

³³ PKS, s. 277.

³⁴ „Gdy zatem odbieram, tak jak teraz, brązowy obraz z nierównoległymi liniami i niejednakowymi kątami i nazywam go swoim masywnym prostokątnym orzechowym stołem bibliotecznym, obraz ten nie jest stołem. Nie jest on nawet podobny do stołu, takiego jaki stół jest dla wzroku, gdy go prawidłowo odbiera. Jest to zniekształcony perspektywiczny widok trzech stron tego, co dzięki umysłowi *spostrzegam* (mniej lub bardziej) całościowo i bez zniekształceń. Błat stołu, jego kąty proste, jego rozmiar, ciężar to cechy, których jestem świadom, gdy nań patrzę, prawie tak samo, jak jestem świadom jego nazwy. Nazwa ta jest oczywiście jedynie kwestią zwyczaju. Nie inaczej jest jednak z białem, rozmiarem, wagą, kwadratowością itp.” (PKS, s. 274).

orzekania własności o podmiocie jesteśmy w stanie uchwycić i wyodrębnić własność istotną. Tak jednak nie jest, bo cynober jest nie tylko związkiem rtęci, ale ma też jaskrawą czerwoną barwę, jest kosztowny, ciężki i pochodzi z Chin. Takich atrybutów można mu przypisać tyle, ile jest jego relacji do rzeczy we wszechświecie, a więc nieskończenie wiele. Pełna wiedza o nim i o jakimkolwiek innym przedmiocie byłaby poznaniem całego wszechświata, bo każda rzecz jest powiązana siecią relacji z każdym innym przedmiotem.

W tym właśnie sensie poznanie typu pojęciowego – a atrybut, często także i podmiot, są określane przy użyciu pojęć ogólnych – polega głównie na ujmowaniu relacji. Każda taka relacja konstytuuje osobny atrybut, a wybór jednego z nich jest kwestią punktu widzenia. Jeżeli przedmiotem naszego zainteresowania jest np. człowiek, to:

[...] przedstawiciel intendencji wojskowej wybiera, jako ważną dla swoich celów, jedynie tę cechę, że zjada on dziennie tyle a tyle funtów żywności; generał – że może maszerować tyle a tyle mil; wytwórca krzesel – że ma taki a taki kształt ciała; mówca – że reaguje na takie a takie uczucia; dyrektor teatru – że skłonny jest zapłacić tyle i nie więcej za bilet na wiosenny program rozrywkowy [...].

Wszystkie sposoby pojmowania konkretnego faktu, o ile w ogóle są sposobami prawdziwymi, są sposobami jednakowo prawdziwymi. *Nie ma żadnej właściwości bezwzględnie istotnej dla jakiegokolwiek rzeczy.* Ta sama właściwość, która występuje jako istota pewnej rzeczy w jednej sytuacji, staje się cechą zupełnie nieistotną w innej [...]. Moje myślenie od początku do końca zawsze służy temu, co robię, a mogę robić tylko jedną rzecz naraz. Bóg, który przypuszczalnie rządzi całym wszechświatem, przypuszczalnie też widzi – można założyć, że bez uszczerbku dla swojego działania – wszystkie jego części naraz i bez uwydatniania którejkolwiek z nich. Gdyby jednak nasza uwaga miała się tak rozpraszać, po prostu wpatrywalibyśmy się na próżno w ogół rzeczy i pozbawieni byli możliwości wykonania jakiegokolwiek konkretnej czynności. [...]. My jednak nie możemy celować we wszechświat „w ogóle”; bo jeśli tak będziemy czynić – przegramy. Nasze pole widzenia jest wąskie, musimy więc atakować rzeczy po trochu, pomijając masywną pełnię, w której istnieją pierwiastki natury, i nawlekając je jeden po drugim kolejno na nić, tak by odpowiadały naszym skromnym zainteresowaniom, zmieniającym się z godziny na godzinę³⁵.

35 PKS, s. 322–323.

Charakterystycznych jest tu kilka kwestii. Pierwsza, że próbując zrozumieć ludzką psychikę, James odwołuje się do hipotetycznego sposobu funkcjonowania umysłu boskiego. Czyni to nie dlatego, iżby zakładał, że wszechwiedzący i wszechmocny Bóg istnieje, ale dlatego że odwołanie się do hipotetycznej doskonałości jego umysłu pozwala nam lepiej zrozumieć nasze własne ograniczenie, polegające na nieuchronnej aspektowości poznania. Odwołanie takie ma również inny sens – ukazuje, że stan całkowitego rozproszenia uwagi, nieróżnicowania, zbliża się pod względem całościowości ujęcia do boskiego spojrzenia na świat. Jednak pod innym względem się odeń oddala, bo ludzkie ujęcie całości gubi wszelkie zróżnicowanie. Diagnoza ta będzie miała znaczenie dla Jamesowskiej koncepcji filozofii jako złotego środka między filozofiami typu syntetycznego, które obiecują spojrzenie na świat *sub specie aeternitatis*, a filozofiami typu analitycznego, które porzucają zainteresowanie całością w nadziei dokładnego poznania wyodrębnionych detali. Drugą ważną rzeczą jest to, że James mocno podkreśla, iż myślenie służy działaniu. Jest tak zarówno w przypadku człowieka, jak i domniemanego Boga. Różnica polega na tym, że boska wszechwiedza nie powstrzymuje boskiego działania, lecz sprawia, że ono jest zawsze odpowiednie, natomiast w przypadku człowieka takie uchwycenie całości (zawsze nieostre) uniemożliwiłoby jakiegokolwiek działanie. Abyśmy mogli działać, musimy być selektywni w naszym poznaniu. Taka jest nasza ludzka kondycja, ukształtowana przez procesy ewolucyjne. Trzecią istotną kwestią jest przekonanie Jamesa, że nie ma żadnych istot rzeczy niezależnych od naszych zainteresowań. Odwoływanie się do istoty rzeczy i szerszej klasyfikowanie czy tworzenie pojęć „*jest czysto teleologiczną bronią umysłu*”³⁶. Podobnie jest z rozumowaniem – i ono także „służy zawsze celom subiektywnym”, a wśród tych najważniejsze są zainteresowania estetyczne i praktyczne³⁷. Obok impulsów instynktownych stanowią one podstawę wyodrębniania cech i różnicowania, a to z kolei przyczynia się do bogacenia naszego doświadczenia. Twierdzenie, że uznanie czegoś za istotne w danej rzeczy charakteryzuje bardziej nas

³⁶ PKS, s. 324.

³⁷ PKS, s. 325. Por. też s. 332.

niż tę rzecz, wyjaśnia w pewnej mierze, dlaczego Jamesowska filozofia będzie zmierzała w stronę antropocentryzmu, który ostatecznie zostanie powiązany ze swoiście rozumianym panpsychizmem.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że z tego, co zostało powiedziane, nie wynika, że przedmioty spostrzeżenia są po prostu przez nas „stworzone” *ex nihilo*. Byłoby tak, gdyby James traktował wrażenie jako coś niepoznawczego. Spostrzeżenie, traktowane jako wyimek z wszechobjęającego wrażenia, nie jest całkowicie arbitralną kreacją podmiotu, bo przedmiot, z którego spostrzeżenia są wydobywane, a którym jest wrażenie w sensie ujęcia całego świata w sposób niewyraźny, nie jest naszym wytworem. Przedmiot ten dany jest jednak wyłącznie na poziomie przedkonceptualnym i w tym sensie pozostaje niewyraźny. Spostrzeżenia jako utkane z myśli (pojęć) i wrażeń (w drugim sensie tego terminu) również nie są wyłącznie *naszym* konstruktem. James podkreśla, że w stosunku do spostrzeżeń i innych stanów umysłu wrażenia mają charakter bardziej bierny i zdolne są do ich modyfikacji. W paragrafie o apercepcji, rozumianej przez Jamesa jako interpretacja, przetwarzanie czy asymilacja (ten termin uważa za najlepszy) nowych danych do wytworzonego już, stabilnego systemu myślowego³⁸, spostrzeżenie zmysłowe jest traktowane jako pierwszy etap tego procesu: „część tego, co spostrzegamy, dochodzi do nas, za pośrednictwem zmysłów, od przedmiotu, z którym się stykamy, natomiast druga część (a jest to zapewne część większa) zawsze pochodzi od naszego własnego umysłu”³⁹. Z tego nie wynika, że jesteśmy w stanie wyizolować to, co pochodzi od przedmiotu, od tego, co wkłada nasza myśl. Trzeba jednak odróżniać tezę o niemożliwości wydzielenia tych dwóch czynników od tezy o swobodnym tworzeniu świata przez umysł. Nasz umysł świata nie tworzy w sposób dowolny ani go wiernie nie odzwierciedla. Nie możemy

³⁸ James przytacza z aprobatą m.in. fragment książki niemieckiego filologa i filozofa Hermana Steinthala: „W historii nauki dość często zdarzało się, że jakieś odkrycie w chwili, gdy zostało apercypowane, tj. włączone do systemu naszej wiedzy, przekształcało cały ten system. W zasadzie jednak musimy przyjąć, że mimo iż każdy z tych dwóch czynników jest zarówno aktywny, jak i bierny, to czynnik *a priori* prawie zawsze jest bardziej aktywny” (PKS, s. 289–290).

³⁹ PKS, s. 292.

więc także spodziewać się prostego empirycznego testu naszych teorii, zwłaszcza jeśli są to teorie filozoficzne czy religijne. Musimy zachować dystans wobec preferowanych przez siebie rozwiązań i życzliwość wobec rozwiązań, z którymi się nie zgadzamy. Najwłaściwsza jest postawa eksperymentalna i tolerancyjna – trzeba pozwolić na ujawnienie się konsekwencji różnych teorii (sposobów widzenia świata, religii) przy założeniu, że mój własny osąd w tej sprawie jest nieuchronnie stronniczy. Niektórzy znajomi Jamesa w tej postawie upatrywali istoty jego pragmatyzmu⁴⁰.

James przedstawia ludzkie życie umysłowe jako swoistą grę między tym, co stare (już przyjęte i uznane) i nowe:

[N]asze kształcenie się jest ciągłym kompromisem między czynnikami zachowawczymi i postępowymi. Każde nowe doświadczenie musi być umieszczone w *nowej* kategorii [...]. Mało kto z nas potrafi z łatwością tworzyć nowe kategorie, gdy pojawiają się świeże doświadczenia. Większość z nas w coraz większym stopniu staje się niewolnikami posiadanego zasobu pojęć, raz poznanego, i jest coraz mniej zdolna do przyswajania sobie wrażeń inaczej niż w dawny sposób. Krótko mówiąc, życie w nieunikniony sposób prowadzi nas do ostatecznego końca, jakim jest zgrzybiałość. Przedmiotów, które naruszają nasze ustalone nawyki „apercepcyjne”, nie bierzemy w ogóle pod uwagę [...]. Geniusz, ściśle rzecz biorąc, to niewiele więcej niż zdolność spostrzegania w nienawykowy sposób⁴¹.

Ta koncepcja swoistej „dialektyki” nowego i starego jest głównym elementem Jamesowskiej koncepcji rozumowania, które z psychologicznego punktu widzenia określa on jako „zdolność radzenia sobie z no-

⁴⁰ Dickinson Miller z aprobatą pisał o zaangażowaniu Jamesa w przeciwdziałanie delegalizacji niestandardowych praktyk medycznych, choć wielu jego kolegów ze środowiska akademickiego uważało to za niezrozumiałe i szkodliwe zachowanie wybitnego profesora. James bronił praktyk uzdrowicieli (choć zdawał sobie sprawę, że część z nich to zwykli hochsztaplerzy) i zarazem atakował dogmatyczną pewność uczonych, w przekonaniu, że nie mamy podstaw do absolutyzowania aktualnego naukowego punktu widzenia. Uważał, że trzeba pozwolić na ujawnienie się długotrwałych konsekwencji konkurujących ze sobą stanowisk. Ta eksperymentalna postawa należy, zdaniem Millera, do istoty Jamesowskiego pragmatyzmu. Por. *William James, Man and Philosopher*, s. 37.

⁴¹ PKS, s. 290–291.

wymi danymi”⁴². Tę właśnie zdolność uznaje on za *differentia specifica* rozumowania, które w odróżnieniu od myślenia empirycznego ma charakter twórczy. Tu właśnie tkwi zasadnicza odmienność ludzi od zwierząt, które „są niewolniczo przywiązane do ustalonego porządku, do myślenia gotowymi formułami i gdyby najbardziej prozaiczna z istot ludzkich mogła uzyskać wgląd w duszę swego psa, przeraziłby ją całkowity brak fantazji, jaki tam panuje”⁴³. Twórcze, nienawykowe myślenie, które ma u swoich podstaw abstrakcję i analizę, jest więc głównie odpowiedzialne za specyficzne dla człowieka wiązanie nowych danych z wcześniej nabytymi schematami i przekonaniem. W późniejszych pracach Jamesa koncepcja ta nabierze charakteru filozoficznego. Z jednej strony zostanie przekształcona w epistemologiczną koncepcję racjonalnej wymiany przekonań⁴⁴, a z drugiej, ubogacona o ontologię tego co nowe, będzie kulminować w stanowisku określanym jako meliorizm.

Trzeba jeszcze wspomnieć o Jamesowskiej koncepcji złudzeń zmysłowych. Otóż jego zdaniem, dotyczą one nie tyle spostrzeżeń, co przekonań, jakie na ich podstawie formułujemy. Spostrzeżenia w swojej bezpośredniości są nieomyłne: przedstawiają nam to, co przedstawiają i nic więcej. Gdybyśmy poprzestawali na formułowaniu sądów w tych ramach, nie popełnialibyśmy błędów. Według Jamesa „w każdym złudzeniu fałszywe jest to, co jest wywnioskowane, a nie to, co jest bezpośrednio dane [...]. *Tak zwane »złudzenia zmysłowe«, którym starożytni sceptycy poświęcili tyle uwagi, nie są złudzeniami samych zmysłów, lecz raczej intelektu, który niewłaściwie interpretuje dane dostarczane przez zmysły*”⁴⁵. Powody takich niewłaściwych interpretacji są bardzo różne – presja oczekiwań (np. gdy świadek błędnie identyfikuje sprawcę przestępstwa) czy odpowiednio wytworzone okoliczności (np. w seansach spirytystycznych). W *The Principles of Psychology* James je szczegółowo analizuje.

42 PKS, s. 319.

43 PKS, s. 338.

44 Temu zagadnieniu poświęcona jest w znacznej mierze książka Andrzeja Stępnika, *Pragmatyzm Williama Jamesa*.

45 PKS, s. 279.

Wiedza przez zaznajomienie się i wiedza „o”

Rozważając kwestię relacji między wrażeniami, spostrzeżeniami, pojęciami i rozumowaniami, James proponuje ważne rozróżnienie wiedzy przez (osobiste) zaznajomienie się (*knowledge by acquaintance*) i wiedzy „o” (*knowledge about*):

Są dwa rodzaje wiedzy [...] możemy je nazwać odpowiednio wiedzą z zaznajomienia się i wiedzą „o”. Większość języków wyraża to rozróżnienie; tak więc γινῶναι, ἐδῆναι; noscere, scire; kennen, wissen; connaître, savoir. Jestem zaznajomiony z wieloma ludźmi i rzeczami, o których – poza obecnością w miejscach, gdzie ich spotkałem – wiem bardzo niewiele. Znam kolor niebieski, gdy go widzę, a smak gruszki, gdy ją kosztuję, wiem, co to centymetr, gdy przesuwam po nim palcem; sekunda, gdy odczuwam jej upływanie; wysiłek uwagi, gdy go dokonuję, różnica między dwoma rzeczami, gdy ją dostrzegam; ale o wewnętrznej naturze tych faktów czy o tym, co sprawia, że są tym czym są, nic w ogóle nie mogę powiedzieć. Nie mogę przekazać znajomości z nimi nikomu, kto samodzielnie tego nie zrobił; nie mogę ich opisać i sprawić, aby ślepiec mógł zgadnąć, na czym polega bycie niebieskim, zdefiniować dziecku sylogizm lub powiedzieć filozofowi, w jakim sensie odległość jest tym, czym jest i różni się od wszelkich innych form relacji. Mogę najwyżej powiedzieć mojemu przyjacielowi: „Pójdź w pewne miejsca i podejmij odpowiednie działania, a te przedmioty prawdopodobnie się pojawią”. Wszystkie elementarne natury świata, jej najwyższe rodzaje, najprostsze jakości umysłu i materii wraz z relacjami, które między nimi zachodzą, albo pozostają nieznanne, albo znamy je w ten najbardziej prymitywny sposób przez [osobiste] zaznajomienie się bez wiedzy „o” [...]. Te dwa rodzaje wiedzy są [...] współzależne [...]. Wyraża to gramatyczna [forma] zdania. Jego „podmiot” odnosi się do rzeczy, z którą jesteśmy zaznajomieni; przez dodanie predykatu zaczynamy coś wiedzieć o niej. Gdy słyszymy nazwę podmiotu, możemy już wiedzieć całkiem sporo – jego nazwa może nieść ze sobą bogate konotacje. Niezależnie jednak od tego, jak duża czy mała jest ta wiedza, powiększa się ona, gdy zdanie zostaje dokończony. Możemy intencjonalnie powrócić do stanu wiedzy przez zaznajomienie się o pewnym przedmiocie poprzez rozproszenie naszej uwagi i gapienie się nań tak jak w transie. Możemy też wspiąć się na poziom wiedzy „o” nim przez skupienie myśli, wzmoczenie uwagi, analizowanie i myślenie. To, z czym jesteśmy tylko zaznajomieni, jest jedynie obecne w naszym umyśle, mamy to lub jego ideę. Wiedza o tym jednak niesie ze sobą coś więcej [...]. Wydaje się, że gdy myślimy o jego relacjach, poddajemy go obróbce i oddziałujemy nań przy użyciu naszych myśli. Antytezę tę chwytają słowa czucie oraz myśl⁴⁶.

46 PP I, s. 217–218.

Rozróżnienie, które proponuje James, jest w pewnym stopniu analogiczne do rozróżnienia na poznanie niekonceptualne i konceptualne oraz bezpośrednio i pośrednio; pierwszym terminom z tych par odpowiadałaby wiedza przez zaznajomienie się (*knowledge by acquaintance*), a drugim wiedza „o” (*knowledge about*). Odpowiedniość ta nie jest jednak dokładna, bo – jak widzieliśmy – James uznaje, że pewna wstępna konceptualizacja jest obecna w każdym poznaniu przez zaznajomienie się. Ponadto, jeśli ktoś uznawałby pojęcia za pośredniki, to w rozumieniu Jamesa poznanie z ich udziałem ciągle mogłoby być poznaniem przez znajomość.

Wydaje się, że najbardziej źródłowa intuicja związana z poznaniem tego rodzaju wiąże się z *bezpośredniością* rozumianą jako eliminacja dystansu poznawczego. Poznanie takie w najczystszej postaci polegałoby jakby na stopieniu się podmiotu z przedmiotem, wstępnie konceptualnie wyróżnionym z innych przedmiotów, ale ujętym bez relacji do nich. James daje następujący przykład:

Gdy po raz pierwszy widzimy *światło*, to, mówiąc słowami Condillaca, raczej *jesteśmy* nim niż je widzimy. Jednak cała nasza późniejsza wiedza optyczna jest wiedzą o tym, co to doświadczenie nam daje. I choćbyśmy od tej pierwszej chwili utracili wzrok, nasza wiedza w tej dziedzinie nie będzie pozbawiona żadnego istotnego elementu, dopóki zachowamy pamięć. W zakładach kształcących niewidomych ucą *o świetle* tyle samo, co w zwykłych szkołach. Omawia się tam zagadnienia odbijania i załamywania się światła, widmo, teorię eteru itp. Jednak najlepiej wykształcony niewidomy od urodzenia uczeń takiego instytutu nie posiada wiedzy, którą dysponuje niczego nieuczony, widzące niemowlę. Uczniowi temu nie można pokazać, *czym jest światło* w swojej „pierwszej instancji”, a braku tej wiedzy o charakterze zmysłowym nie jest w stanie zastąpić żadna nauka z książki⁴⁷.

Przykład ten dobrze ukazuje wspomnianą intuicję stopienia się podmiotu i przedmiotu, zniwelowania dystansu, ale sugeruje także, że wiedza

⁴⁷ PKS, s. 48 (w stosunku do polskiego przekładu zmieniłem słowo „intencji” na „instancji”). Polski tłumacz oddaje rozróżnienie „knowledge by acquaintance” i „knowledge about” jako „odebranie czegoś” i „wiedza o czymś” (por. s. 48). Pierwszy termin nie jest jednak najszcześliwiej ukuty. Trzeba jednak przyznać, że nie jest to termin łatwy do przetłumaczenia na język polski.

przez znajomość (*knowledge by acquaintance*) to dla Jamesa po prostu poznanie percepcyjne. Przykłady z wcześniejszego fragmentu nie niosą jednak tej sugestii. Jeżeli już chcielibyśmy związać pojęcie wiedzy przez znajomość z terminem oznaczającym jakieś źródło wiedzy, to lepszym kandydatem niż „percepcja” (w znaczeniu: „percepcja *zmysłowa*”) byłoby „doświadczenie”. W rozumieniu Jamesa ma ono znacznie szerszy zakres niż spostrzeżenie zmysłowe i obejmuje także np. doświadczenia mistyczne, które nie mają charakteru percepcyjnego (a jeśli składnik taki w nich występuje, to nie jest nim percepcja w zwykłym sensie tego słowa). Doświadczenia mistyczne są dobrą egzemplifikacją owego „stopienia się” podmiotu z przedmiotem oraz całkowicie receptywnego charakteru podmiotu. W przeciwieństwie do tego wiedza „o” ma charakter czynny i polega na intelektualnej „rozbiórce” przedmiotu doświadczenia oraz „manipulowaniu” wyodrębnionymi składnikami. Jej cel jest praktyczny w przeciwieństwie do wiedzy przez osobiste zaznajomienie się, która poprzestaje na kontemplacji.

Rozróżnienie wiedzy przez zaznajomienie się i wiedzy „o” wskazuje na dwa skrajnie różne sposoby odnoszenia się człowieka do świata jawiącego się mu w poznaniu: kontemplatywno-mistyczny i aktywistyczno-pragmatyczny. Wyakcentowanie wagi pierwszego prowadzi nas w inną stronę niż dowartościowanie drugiego. Filozofię Jamesa łączy się zwykle z podkreśleniem składnika pragmatycznego, ale ponieważ składnik kontemplatywny też jest u niego obecny, pojawiły się interpretacje podkreślające rozdwojenie jego filozofii. Tak mniej więcej rzecz przedstawia Richard Gale w książce na temat Jamesa o znaczącym tytule *The Divided Self*. Uważa on, że te tendencje są opozycyjne i nie dadzą się pogodzić. W kontekście dowartościowania przez Jamesa wiedzy niekonceptualnej zrozumiiałe stają się zbieżności między nim a Wittgensteinem, który sporo mówi o sferze tego, co niewyraźalne. Trudno nie zgodzić się z tezą o istnieniu tych dwóch tendencji w twórczości Jamesa, ale sądzę, że twierdzenie o ich nieuchronnej opozycyjności jest niewiarygodne. Można byłoby je przyjąć, gdyby James nie formułował tezy aksjologicznej (o normującej roli lub wyższej kognitywnej wartości jednego z tych dwóch rodzajów wiedzy), a jedynie genetyczną (o tym, że jedna wywodzi się z drugiej). Wyżej już jednak sugerowałem, że

dla niego *knowledge by acquaintance* jest nie tylko genetycznie pierwotna, ale w stosunku do *knowledge about* spełnia w pewnym sensie rolę kontrolno-normującą.

Nie jest też tak, że jedynie wiedza „o” może mieć praktyczne skutki w naszym życiu, a wiedza przez osobiste zaznajomienie się generuje wyłącznie postawę biernej kontemplacji. Także ta druga ma praktyczne skutki w naszym życiu, ale innego rodzaju niż pierwsza – są one głębsze, trwalsze i niekoniecznie ich przejawy można łatwo dostrzec w odizolowanych, pojedynczych rezultatach naszych działań – jak jest w przypadku wiedzy „o”. Znowu dobrym przykładem jest tu doświadczenie religijne, zwłaszcza mistyczne, które – jak zaświadczyają ci, co je mieli – przeobraża *całe* ich życie. Nie musimy jednak odwoływać się do doświadczeń religijnych. Podobny praktyczny efekt miałyby doświadczenie barwności świata przez osobę od urodzenia niewidomą. Nie niwelowałyby ono jej dotychczasowej wiedzy teoretycznej, nie musiałyby nawet radykalnie zmienić codziennych czynności, które ukształtowały się bez udziału wzroku, ale nadałyby im zupełnie inny sens przez trudne do wyartykułowania przeobrażenie całego życia.

Według interpretacji, którą tu proponuję, nie ma sprzeczności ani nawet napięcia między wspomnianymi dwoma tendencjami w myśli Jamesa. Nie ma jej, ponieważ dla niego *knowledge by acquaintance* ma pierwszeństwo nie tylko w sensie genetycznym, ale też metodologicznym i aksjologicznym. Oznacza to m.in., że dla Jamesa mniej ważne będą *wąsko pojęte* praktyczne skutki, jakie niosą nam przekonania o takich czy innych aspektach rzeczywistości niż *szeroko rozumiane* praktyczne skutki generalnego nastawienia do życia, na które ma wpływ konstrukcja naszej psychiki, ale które może być zmienione pod wpływem naszych doświadczeń. Przesłanie Jamesa nie jest więc zawarte w stwierdzeniu: „Akceptuj tylko takie przekonania, które przyniosą ci wymierną i szybką korzyść”, ale w zaleceniu: „Wzbogacaj swoje doświadczenie i na tej podstawie ukształtuj najbardziej wartościową dla ciebie postawę życiową”.

Osobną kwestią jest to, jaka według Jamesa jest najbardziej wartościowa postawa. Obecnie można jedynie zasygnalizować, że – najogólniej rzecz ujmując – jest to postawa pozytywna, raczej optymistyczna niż pesymistyczna (niekiedy określał ją jako meliorystyczną).

Przyjęcie bądź wyzwolenie w kimś tej postawy ma znaczenie zwłaszcza w aspekcie terapeutycznym i autoterapeutycznym. Ale ma także znaczenie metodologiczne dla psychologii, którą można ukształtować przez badanie tego, co negatywne, patologiczne, tak że nawet w zwykłych doświadczeniach będziemy dostrzegać załączki chorobliwości lub uznać za najwłaściwszy model dla niej to, co pozytywne; wówczas nawet w nadzwyczajnych doświadczeniach dostrzegać będziemy coś, co nas ubogaca. James zdecydowanie preferował to drugie podejście.

Warto na koniec zauważyć, że przedstawiona koncepcja jest wyraźnie antyplatońska, jeśli filozofię Platona bierze się w tradycyjnej wykładni, zgodnie z którą „wiedza” percepcyjna jest wtórna i zdeformowana względem właściwego poznania ogólnych i niezmiennych idei. U Jamesa przeciwnie, wiedza tego rodzaju nie tylko stoi u podstaw wiedzy konceptualnej, ale jest od niej bardziej poznawczo wartościowa. Ponieważ jednak *knowledge by acquaintance* to nie jest tylko poznanie zmysłowe, lecz wszelka wiedza intuicyjna, można dopatrzeć się tu pewnego związku z tradycją platońską, o ile wyeksponuje się w niej wątki intuicyjno-mistyczne. Jednak Jamesowski szacunek dla poznania zdroworozsądkowego czy umieszczanie percepcji w obrębie wartościowego poznania intuicyjnego nie czynią zeń platonika nawet przy takiej interpretacji tego nurtu. Trzeba podkreślić, że szerokie rozumienie doświadczenia (a zwłaszcza przekonanie, że doświadczane są także relacje) oddala go z kolei od tradycji nowożytnego empiryzmu. Ze swoim intuicjonizmem stoi on jakby w pół drogi między Platonem a Protagorasem czy Kartezjuszem a Hume’em.

2. EMOCJE, INSTYNKTY I WOLA

Emocje

James określa emocję jako skłonność do odczuwania, w odróżnieniu od instynktu, który jest skłonnością do działania. Różnica między

reakcją emocjonalną a instynktowną jest jednak często trudna do odróżnienia, można jedynie powiedzieć, że pierwsza „nie wykracza poza własne ciało podmiotu”, a druga „może sięgać dalej i wchodzić w stosunki natury praktycznej z przedmiotem ją wywołującym”⁴⁸. Istnieje bardzo wiele rodzajów emocji, które dzieli ogólnie na grubsze (np. gniew, strach, miłość, nienawiść, smutek, wstyd, duma) i subtelniejsze (uczucia moralne, intelektualne i estetyczne). Pierwsze wywołują zwykle mocniejszą reakcję cielesną a drugie słabszą. Według Jamesa dotychczasowe psychologiczne prace na temat emocji miały niemal wyłącznie charakter opisowy a nie wyjaśniający i sprowadzały się najczęściej do formułowania słownika synonimów terminów powszechnie oznaczających różne stany emocjonalne. Tego rodzaju prace:

nie dostarczają żadnej zasady dedukcyjnej ani generatywnej. Dokonują różniczeń, precyzują i konkretyzują *in infinitum*, nigdy nie przechodząc na kolejny poziom logiczny. Natomiast piękno wszelkiej prawdziwej naukowej pracy polega na przechodzeniu na coraz głębsze poziomy⁴⁹.

Przejście takie w tym przypadku powinno polegać na wskazaniu ogólniejszej przyczyny, z perspektywy której emocje są wytworem czegoś bardziej podstawowego, „tak jak »gatunki« uważa się obecnie za wytwór dziedziczności i zmienności”. James koncentruje się więc na zbudowaniu hipotezy *wyjaśniającej* pojawianie się i naturę stanów emocjonalnych. Hipotezę tę można wyrazić w twierdzeniu, że emocje „grubsze” są skutkiem wyrazu cielesnego. W przypadku emocji subtelniejszych jest tak, że albo podlegają one wspomnianej prawidłowości, albo nie są aktami emocjonalnymi, lecz czysto intelektualnymi.

Spróbujmy objaśnić, co oznacza twierdzenie, że doznania emocjonalne są skutkami wyrazu cielesnego. Najpierw warto zauważyć, że jest ono niezgodne z naszym naturalnym sposobem myślenia o emocjach, zgodnie z którym spostrzegamy pewne przedmioty (albo wyobrażamy

48 PKS, s. 342.

49 PKS, s. 344. Nieco dalej James pisze: „Klasyfikacja i opis stanowią najniższy etap nauki. Odsuwają się one na plan dalszy, gdy formułujemy pytania o przyczyny i pozostają znaczące tylko na tyle, na ile ułatwiają nam udzielenie na te pytania odpowiedzi” (s. 351).

sobie, że je spostrzegamy lub mylnie sądzymy, że je spostrzegamy), one pobudzają emocje rozumiane jako pewne stany psychiczne, a te z kolei generują odpowiednie reakcje cielesne. Według tego poglądu jest tak, że „gdy tracimy majątek, to martwimy się i płaczemy; gdy spotykamy niedźwiedzia – boimy się i uciekamy; gdy znieważy nas rywal – ogarnia nas gniew i nacieramy na niego”⁵⁰. Inaczej mówiąc, jeden stan mentalny (*uświadomienie sobie* utraty majątku, bliskości niedźwiedzia czy bycia znieważonym) wywołuje bezpośrednio inny stan mentalny (*uczucie* zmartwienia, przerażenia i gniewu), a ten wywołuje reakcję cielesną (płacz, ucieczkę, natarcie). Według Jamesa, kolejność jest tu inna – reakcja cielesna znajduje się *między* obydwoma stanami umysłowymi. Gdyby po spostrzeganiu nie następowały bezpośrednio reakcje cielesne, spostrzeganie to miałoby charakter czysto poznawczy, intelektualny i, ściśle rzecz ujmując, nie czulibyśmy nic⁵¹.

Inaczej mówiąc, emocjonalność jest funkcją naszej cielesności. Choć James nie przeczy, że w przypadku hipotetycznych bytów niecielesnych (Boga czy aniołów) emocje mogłyby przybrać jakąś nieznaną nam postać intelektualną, to w przypadku ludzi nie sposób pomyśleć, aby oddzielone były od wszelkich doznań cielesnych. Dotyczy to nawet emocji subtelnych, które im bardziej są pozbawione związku z reakcjami cielesnymi, tym bardziej stają się czystymi aktami poznawczymi. Emocje są po prostu odczuwaniem reakcji cielesnych, przy czym nie muszą to być reakcje adekwatne do obiektywnej sytuacji. Tak jest w stanach patologicznych, np. strachu, zarozumiałości czy apatii, które mogą utrzymywać się niezależnie od przyczyn zewnętrznych. Zarówno jednak w stanach patologicznych, jak i niepatologicznych odczuwanie pewnej emocji jest wywołane bezpośrednio przez specyficzny stan *całego* naszego organizmu:

Gdy martwimy się jakimiś drobnymi kłopotami, stwierdzamy, że nasza świadomość własnego ciała skupia się na zmrużeniu oczu i ściągnięciu brwi, często całkiem nieznacznym. Gdy odczuwamy chwilowe skrępowanie, coś w gardle zmusza nas do przełknięcia śliny, oczyszczenia go, bądź lekkiego zakasłania;

⁵⁰ PKS, s. 345.

⁵¹ Por. *Dobra Nowina o odprężeniu*, przeł. P. Kostyło, [w:] *Życie i ideały*, s. 59.

i tak dalej, a przykładów może być tyle, ile da się wyliczyć. Różne możliwe połączenia tych zmian organicznych sprawiają, iż abstrakcyjnie rzecz biorąc, żaden odcień emocji nie jest pozbawiony następstw cielesnych tak jedynych w swoim rodzaju, gdy ujmijemy je całościowo, jak sam nastrój emocjonalny. Ogromna liczba elementów podlegających tu modyfikacji sprawia, że tak trudno jest nam odtworzyć na zimno całkowity i integralny wyraz jakiegokolwiek emocji. Może nam się udać powtórzyć czynność mięśni poruszanych dowolnie, ale nie potrafimy naśladować reakcji skóry, gruczołów, serca i innych trzewi. Tak jak w udawanym kichnięciu brakuje jakiegoś naturalnego elementu, tak samo próba udawania smutku bądź entuzjazmu bez normalnie wywołującej je przyczyny jest raczej bezowocna⁵².

Z tej koncepcji Jamesa wynika, że gdyby udało nam się powtórzyć dokładnie stan naszego ciała w momencie odczuwania np. przerażenia, wówczas ponownie odczulibyśmy takie samo przerażenie. Oczywiście kontrprzykładem wydają się tu aktorzy wywołujący w sobie pewne stany cielesne (np. łkanie, łzy, itd.), a mimo to nieodczuwający – jak się zdaje – emocji, które mają im towarzyszyć. James, który najwyraźniej przepytował aktorów w tej sprawie, uważa jednak, że rzadko się zdarza, aby byli oni w stanie wytworzyć *wszystkie* reakcje cielesne towarzyszące danej emocji. Jeśli natomiast są w stanie to uczynić, wówczas faktycznie odczuwają emocję, którą starają się zagrać. Tutaj dopiero widzimy, dlaczego James podkreślał, że odczuwana emocja nie jest generowana przez izolowane ruchy pewnych części ciała, ale przez stan całego organizmu. Z tego właśnie powodu emocje są – ściśle rzecz ujmując – niepowtarzalne, tak jak niepowtarzalne są stany naszego organizmu w różnych chwilach.

Odczuwanie pewnej emocji jest bezpośrednio *generowane* przez taki a nie inny całościowy stan naszego ciała. Czasem jednak James zdaje się przyjmować tezę mocniejszą, a mianowicie że odczuwanie emocji po prostu *jest* pewnym stanem cielesnym⁵³. Gdyby rzeczywi-

⁵² PKS, s. 348.

⁵³ „Jeżeli wyobrażamy sobie jakąś silną emocję, a następnie staramy się wyabstrahować ze swej świadomości tej emocji wszystkie doznania związane z jej objawami cielesnymi, to stwierdzamy, że nie ma tam nic więcej, żadnej »treści psychicznej«, która mogłaby tworzyć tę emocję i że pozostaje jedynie zimny i obojętny stan intelektualnego spostrzegania [...]. Czy potrafimy wyobrazić sobie stan wściekłości i nie widzieć unoszenia się piersi, rumieńców na twarzy, rozszerzania nozdrzy, zaciśnięcia zębów,

ście głosił teorię identyczności emocji i stanów cielesnych, to emocje zostałyby przesunięte do poziomu czysto cielesnego, choć mają one przecież wyraz w postaci pewnego *czucia*, które możemy wyodrębnić w opisie. Na poziomie wyjaśniania naukowego nie sposób pominąć tego wymiaru fenomenologicznego. Jeśli założylibyśmy, że owo czucie jest przyczynowo generowane przez stany cielesne, można by wówczas uznać, że emocje są w swej naturze różne niż stany cielesne, choć przez nie całkowicie wytworzone. Takie twierdzenie mieści się ciągle w paradygmacie naturalistycznym. Twierdzenie, że emocje są stanami cielesnymi, byłoby z tej perspektywy niepotrzebnym uskrajnieniem tej teorii⁵⁴. Trzeba jednak pamiętać, że nawet jeśli przypisalibyśmy Jamesowi teorię identyczności w odniesieniu do emocji i stanów cielesnych, nie oznacza to, że przyjmuje on podobną teorię w odniesieniu do innych stanów umysłowych, zwłaszcza do ujęć intelektualnych czy aktów wolitywnych. Nie oznacza to również, że podkopana została *wartość* emocji w życiu ludzkim – czym innym jest bowiem dyskurs na temat genezy niż dyskurs na temat wartości⁵⁵.

impulsu do energicznego działania, a zamiast tego – rozluźnione mięśnie, spokojny oddech i pogodną twarz? [...]. Wściekłość znika zupełnie, tak samo jak doznania związane z jej objawami, a jedyną rzeczą, jaka może pojawić się na jej miejsce, jest zimny i beznamiętny, ograniczony wyłącznie do sfery intelektualnej osąd rozumowy, że pewna osoba lub osoby zasługują na karę za swe grzechy. Podobnie jest ze smutkiem – czymże byłby on bez łez, łkania, uczucia duszności w sercu, bólu zamostkowego? Nieczułym uznaniem, że pewne okoliczności są godne ubolewania i niczym więcej” (PKS, s. 348–349).

- 54 Sądzę, że w swojej teorii emocji James próbował radykalniejszej koncepcji niedualistycznej, stąd sformułowania, które zbliżają ją do teorii identyczności. Zdawał on sobie jednak sprawę, że skoro porusza się na poziomie wyjaśniania naukowego, antydualizm musi tutaj mieć charakter naturalistyczny. Jednak na poziomie interpretacji metafizycznej będzie on preferował innego rodzaju antydualizm, a mianowicie panpsychistyczny. I on również da się przedstawić w postaci teorii identyczności, ale interpretowanej odwrotnie – stany cielesne są identyczne z pewnymi emocjami, rozumianymi jako subiektywne odczucia. James, podobnie jak wielu innych filozofów nowożytnych, poszukiwał jakiegoś punktu „styku” między światem fizycznym i umysłowym i znalazł go w emocjach czy ogólnej w czuciu. Spekulacja metafizyczna na temat natury świata doprowadziła go do przypuszczenia, że świat może składać się z czuć, które mają jakby dwa aspekty: fizyczny i mentalny.
- 55 Por. PKS, s. 350–351. Jamesowska teoria emocji była i do dziś jest krytykowana przez wielu psychologów, zwłaszcza za to, że emocje są traktowane w niej jako zja-

Trzeba wspomnieć o pewnej praktycznej konsekwencji Jamesowskiej teorii emocji w odniesieniu do wychowania moralnego i przypuszczalnie także do psychoterapii:

Jeśli pragniemy zwalczyć w sobie niepożądane skłonności emocjonalne, musimy wytrwale, a przede wszystkim z zimną krwią, wykonywać *zewnątrzne ruchy* odpowiadające usposobieniu, które chcemy w sobie wywołać. Wytrwałość nasza niezawodnie zostanie nagrodzona ustąpieniem pośępnego nastroju albo depresji i pojawieniem się w zamian prawdziwej pogody ducha i życzliwości. Wygładźmy brwi, rozjaśnijmy spojrzenie, wyprostujmy plecy i schowajmy brzuch, mówmy w tonacji majorowej, prawmy jowialne komplementy, a nasze serce musiałoby naprawdę być lodowate, gdyby stopniowo nie odtajało⁵⁶.

Oczywiście, powstaje problem możliwości odtworzenia w sobie *wewnętrznych* ruchów ciała, które współkonstytuują pożądane stany emocjonalne, ale najwyraźniej James uważa, że odpowiednie wykonywanie ruchów zewnętrznych może przynajmniej pomóc w instynktownym wytworzeniu owych stanów wewnętrznych. Pedagogiczne konsekwencje swojej teorii emocji wydobyl m.in. w wykładach do studentów, zamieszczonych jako druga część *Talks to Teachers*. Chodzi głównie o tekst zatytułowany *The Gospel of Relaxation (Dobra nowina o odprężeniu)*⁵⁷, w którym podkreśla m.in. że dla zachowania dobrego stanu ducha duże znaczenie ma wszystko to, co zmniejsza stan napięcia naszego organizmu, np. ćwiczenia fizyczne czy różne formy relaksacji (np. takie, jakich dostarczają praktyki religijne). Zgodnie bowiem z jego teorią emocji, to stan ciała odpowiada za pojawienie się takich a nie innych emocji, a nie odwrotnie. James pisze o tym w kontekście uwag o nazbyt ekspresyjnym sposobie zachowywania się Amerykanów, którzy w przeciwieństwie do bardziej stonowanych i mniej nerwowych Europejczyków starają się wypaść jak najlepiej w oczach innych i nakierowują emocje na swoje własne emocje. Ponieważ *Dobra nowina*

wiska epifenomenalne. obrońcy Jamesa argumentują, że przynajmniej część krytyk wynika z uproszczonego odczytania tej teorii i z przypisania jej autorowi tez, których nie głosił. Por. J.M. Barbalet, *William James's Theory of Emotions*, s. 253 nn.

⁵⁶ PKS, s. 353.

⁵⁷ Polski przekład jest zamieszczony w książce Jamesa *Życie i ideały*, s. 59–80.

o *odprężeniu* była wykładem wygłaszanym do dziewcząt, przytacza on przeczytane gdzieś określenie „błyskawica w butelce” jako najlepiej oddające charakter młodych Amerykanek i zachęca je do fizycznej aktywności i innych sposobów rozładowywania cielesnego napięcia⁵⁸. Nie jest tak, że brak czasu czy ciężka praca wytwarza napięcie cielesne, ale odwrotnie, napięcie organizmu jest odpowiedzialne za poczucie braku czasu i różne lęki, wpędzające Amerykanów w różne choroby psychiczne, z których muszą leczyć się w Europie⁵⁹.

James podejmuje także zagadnienie genezy reakcji emocjonalnych. Twierdzi, że *większość* takich reakcji pojawia się na zasadzie „odradzania się w osłabionej postaci reakcji użytecznych przy bardziej gwałtownych kontaktach z przedmiotami” oraz na zasadzie „podobnego reagowania na podobne bodźce”. W obydwu przypadkach powołuje się na Darwina, jednak zdecydowanie przeciwstawia się twierdzeniu Spencera, że *wszystkie* reakcje (np. drzenie) da się wyjaśnić przez wskazanie na ich użyteczność. Niektóre z nich są raczej patologiczne i należy je potraktować jako reakcje przypadkowe. Ta apologia przypadku jako źródła pewnych reakcji emocjonalnych jest związana zapewne z zaleceniem Jamesa, aby nie upraszczać zanadto obrazu świata przez sprowadzanie go do wszystko wyjaśniających zasad. W przypadkowości jako swojej dodatkowej „zasadzie” upatrywał też podstawy dla nowości, która pojawia się w świecie⁶⁰.

58 „Ponieważ wrażenia, które nieustannie wypływają z nadmiernie napiętego, podkcytowanego ciała, utrzymują w stanie napięcia i ekscytacji także ludzką duszę, są one źródłem dusznej, niepokojącej, wyczerpującej i burzliwej wewnętrznej atmosfery, która prawie nigdy się nie rozjaśnia” (PKS, s. 68).

59 Por. PKS, s. 70. Trudno powstrzymać się przed myślą, że James pisze do pewnego stopnia o samym sobie i swoich zdrowotnych „pielgrzymkach” do europejskich kurortów.

60 „W organie tak złożonym jak układ nerwowy musi pojawić się wiele reakcji *przypadkowych*, które same nigdy nie rozwinęłyby się niezależnie, jakakolwiek byłaby ich użyteczność. Choroba morska, wrażliwość na łaskotanie, nieśmiałość, zamilowanie do muzyki, rozmaitych trunków, ba, całe życie estetyczne człowieka musi mieć takie przypadkowe źródło. Byłoby nierozsądne przypuszczać, że żadna z reakcji zwanych emocjonalnymi nie mogłaby powstać w taki quasi-przypadkowy sposób” (PKS, s. 361).

*Rozdział IV**Instynkty*

Przeciwko pochopnemu odwoływaniu się do zasady użyteczności James oponował też w swojej koncepcji instynktu, który pojmował jako „zdolność zachowania się w sposób prowadzący do osiągnięcia określonych celów bez przewidywania tych celów i bez uprzedniego wyuczenia się właściwego postępowania”⁶¹. Układ nerwowy zwierzęcia i człowieka jest w dużej mierze wiązką takich wrodzonych bądź nabytych reakcji instynktownych, wywoływanych przez konkretne wrażenia zmysłowe, spostrzeżenia lub wyobrażenia⁶². Pytanie, *dla czego* reagujemy instynktownie na pewne bodźce, nie ma większego sensu⁶³. Jeśli już je zadajemy, to właściwa odpowiedź nie polega na wskazaniu na użyteczność takich reakcji. Stanowisko Jamesa w kwestii odwoływania się do zasady użyteczności jest jednak ambiwalentne. Uznanie instynktu za użyteczny może nie mieć sensu z perspektywy pierwszoosobowej, ale już niekoniecznie z perspektywy nauki. Dlatego, choć tutaj krytykuje nawet pytanie o wyjaśnienie, to gdzie indziej sam spekuluje na temat możliwej użyteczności pewnych zachowań instynktownych w perspektywie ewolucyjnej. Jednak zdecydowanie przeciwstawia się uproszczonym i pochopnym wyjaśnieniom ewolucyj-

⁶¹ PKS, s. 362.

⁶² „Kulenie się z zimna jest impulsem [wraźniowym], zwracanie się i przyłączanie do ludzi, którzy biegną w jednym kierunku – impulsem spostrzeżeniowym; poszukiwanie okrycia, jeśli zaczyna wiać wiatr – impulsem wyobraźniowym. Jedna złożona czynność instynktowna może obejmować kolejno pobudzenie impulsów należących do wszystkich tych trzech kategorii” (PKS, s. 364).

⁶³ „[P]roces sprawiający, że to, co naturalne, wydaje się dziwne, aż do tego stopnia, by zadawać pytanie *dla czego* w odniesieniu do jakiegokolwiek instynktownego działania ludzkiego wymaga umysłu, który Berkeley nazywa umysłem wypaczonym przez uczenie się. Tylko metafizyk może zadawać sobie takie pytania, jak: »Dlaczego, gdy jesteśmy zadowoleni, uśmiechamy się, a nie robimy ponurej miny?«, »Dlaczego nie potrafimy przemawiać do tłumu tak, jak do pojedynczego znajomego?«, »Dlaczego konkretna dziewczyna tak bardzo przewraca nam w głowie?« Zwykły człowiek może tylko powiedzieć: »*Oczywiście*, że uśmiechamy się, *oczywiście*, że serce wali nam na widok tłumu, *oczywiście*, że kochamy dziewczynę, tę piękną duszę zaklętą w tak doskonałej postaci, tak namacalnie i wyzywająco uczynioną z całej wieczności po to, by była kochaną!«” (PKS, s. 365).

nym, a niekiedy nawet mówi w tym kontekście o zadufanych w sobie ewolucjonistach⁶⁴.

Jednym z tematów, jakie podejmuje James w związku z zagadnieniem instynktów, jest ich stosunek do ludzkiego rozumu i doświadczenia. Przeczy pogładowi, że instynkty są niezmiennie i że w człowieku jest ich mniej niż u zwierząt. Wprost przeciwnie, człowiek ma ich więcej, a każdy, wzięty z osobna, jest ślepy:

[J]ednakże człowiek, dzięki swej pamięci, zdolności do wnioskowania oraz władzy wnioskowania, odczuwa każdy z nich, gdy już im uległ i doświadczył ich skutków w powiązaniu z przewidywaniem tych skutków. W takiej sytuacji można powiedzieć, że człowiek, który zareagował na impuls, zareagował nań po części *ze względu* na jego skutki. Jest rzeczą oczywistą, iż *każdy akt instynktowny u istoty obdarzonej pamięcią musi przestać być „ślepy”, gdy zostanie raz powtórzony*, i musi mu towarzyszyć przewidywanie jego zakończenia na tyle, na ile istota ta może to zakończenie poznać⁶⁵.

James uważa więc za oczywiste, że zachowanie człowieka pod wpływem instynktów jest modyfikowane przez rozum i doświadczenie. Nie jest jednak tak, że pod wpływem rozumu instynkty zostają wykorzenione lub powstrzymane. Impuls może być powstrzymany tylko przez inny impuls. Istota wyposażona w szczególnie dużą liczbę opozycyjnych względem siebie instynktów „wydaje się prowadzić życie pełne wahania i wyborów, życie intelektualne; *jednak nie dlatego, że nie ma żadnych instynktów – lecz raczej dlatego, iż ma ich tak wiele, że wzajemnie się one blokują*”⁶⁶.

Nie ma więc żadnej sprzeczności między instynktem a rozumem: „Rozum *per se* nie może powstrzymać żadnych impulsów; jedyną rzeczą, jaka może powstrzymać impuls, jest inny impuls. Rozum może jednak *wyciągnąć wniosek, który pobudzi wyobraźnię tak, by impuls zo-*

64 Por. PKS, s. 386–387. Podobną ambiwalencję znaczeniową można dostrzec w używaniu przez niego słowa „metafizyka”. W przytoczonym fragmencie James ironizuje na temat rzekomej dociekliwości metafizyków, a kiedy indziej traktuje metafizykę jako najgodniejszą dyscyplinę.

65 PKS, s. 366–367.

66 PKS, s. 370.

*stał uwolniony w inny sposób*⁶⁷. Dlatego właśnie istoty rozumne mają najczęściej instynktownych impulsów. Dzięki rozumowi nie są one nigdy automatami i w przeciwieństwie do większości zwierząt nie kierują się wyłącznie instynktami. Jamesowskie ujęcie instynktu w aspekcie fizjologicznym jest oparte na jego koncepcji łuku odruchowego i odwołuje się do praw, jakie nim rządzą. Jedno z takich praw polega na tym, że czynność danego łuku odruchowego hamują inne łuki odruchowe, działające w tym samym czasie. Na tym właśnie polega owa czynność blokowania się instynktów.

James zwraca uwagę na to, że instynkty mogą być maskowane przez nawyki oraz że niektóre z nich mają charakter przejściowy – dojrzewają w pewnym wieku, a później zanikają. Dlatego właśnie z punktu widzenia dydaktycznego istotne jest „wykrycie u ucznia momentu instynktownej gotowości do uczenia się danego tematu”⁶⁸. Jak widzimy, James wiąże instynkty z nawykami w ten sposób, że uznaje, iż w prawidłowo przebiegającym rozwoju człowieka instynkty wytwarzają pewne nawyki w relacji do jednych przedmiotów i powstrzymują ich wytworzenie w odniesieniu do innych. Gdy w odpowiednim wieku instynkty nie zostały zaprzęgnięte do wytworzenia odpowiednich na-

⁶⁷ PKS, s. 370.

⁶⁸ „W wychowaniu bardzo ważną rzeczą jest, by kuć żelazo, póki gorące i chwycić fałę zainteresowania ucznia kolejnym tematem, zanim odpłynie, tak by zdobył on wiedzę i umiejętności oparte na nawyku [...]. Istnieje odpowiedni moment na wyrobienie umiejętności rysowania, na nauczenie chłopców kolekcjonowania okazów przyrodniczych, a wkrótce potem ich analizowania i na zapoznanie się z botaniką; następnie – na wprowadzenie ich w harmonijny świat mechaniki i cudów praw fizycznych i chemicznych. Później przychodzi kolej na psychologię introspekcyjną oraz tajemnice metafizyczne i religijne; na końcu wreszcie – na dramaty spraw ludzkich i mądrość życiową w najszerszym sensie tego słowa. Każdy z nas osiąga szybko punkt nasycenia we wszystkich tych rzeczach; energia czysto intelektualnego zapału wygasa i jeśli dany temat nie będzie się wiązał z jakąś pilną potrzebą osobistą, która stale pobudzałaby nasz umysł, osiągniemy stan równowagi i żyjemy, opierając się na tym, czego nauczyliśmy się, gdy nasze zainteresowania były świeże i instynktowne, nie dodając do tego już nic nowego” (PKS, s. 377, por. też s. 378). Z punktu widzenia biografii Jamesa jest rzeczą interesującą, że w tym fragmencie wymienia on etapy instynktownych zainteresowań człowieka, które pojawiały się w tej właśnie kolejności u niego samego.

wyków, rozwój człowieka jest jednostronny i nie sposób tego naprawić w wieku późniejszym. Takie wychowanie z lukami jest przykładem wychowania wypaczonego, nienaturalnego.

Wola

Ruchy ciała w przypadku emocji i instynktów mają charakter automatyczny i są pierwotną nieprzewidywaną reakcją naszego organizmu, natomiast w przypadku takich stanów umysłowych jak pragnienie, życzenie czy wola są one reakcją wtórną organizmu, którą przewidujemy⁶⁹. Inaczej mówiąc, przedmiotem woli nie mogą być ruchy ciała, z którymi nigdy nie mieliśmy do czynienia, lecz jedynie takie, których kiedyś doświadczyliśmy (mieliśmy ich odczucia kinestetyczne), które pamiętamy (mamy odpowiednie myśli kinestetyczne) i w związku z tym przewidujemy:

Jeśli moją wolą jest napisać *Piotr*, a nie *Paweł*, to ruch mojego pióra bezpośrednio poprzedzają myśli o pewnym doznaniu w palcach, o brzmieniu pewnych liter alfabetu, o pewnych kształtach na papierze, takich a nie innych. Jeśli moją wolą jest wypowiedzieć słowo *Paweł*, a nie *Piotr*, to wypowiedzią moją kierują myśli o wpadającym do ucha brzmieniu własnego głosu i o pewnych doznaniach mięśniowych w języku, wargach i krtani⁷⁰.

Według Jamesa, w tego rodzaju sytuacjach, które są zwiastunami aktów woli mamy do czynienia wyłącznie z wyobrażeniami przewidującymi zmysłowe następstwa ruchu. Wypowiedzenie słowa, które wypowiedzieć zamierzaliśmy, może nastąpić bezpośrednio po pojawieniu się tych wyobrażeń, ale niekiedy jest poprzedzone czymś dodatkowym, naszym *fiat*, czyli decyzją „niech tak się stanie”.

Przypadki bez *fiat* są prostsze i podstawowe – ruch następuje tu płynnie i bezpośrednio po myśli o ruchu. Jednak warunkiem owej płynności jest nieobecność w umyśle jakichkolwiek myśli opozycyj-

⁶⁹ Por. PKS, s. 388.

⁷⁰ PKS, s. 392–393.

nych. James daje następujący przykład, który, jego zdaniem, zawiera jak w pigułce elementy psychologii woli:

Wiemy, jak to jest wstać z łóżka w mroźny poranek w pokoju bez kominka i jak coś bardzo żywotnego w nas sprzeciwia się poddaniu tej ciężkiej próbie. Prawdopodobnie większość ludzi leży w niektóre ranki godzinę, nie mogąc zdobyć się na decyzję. Myślimy, że wszystko nam się opóźni, jak ucierpią na tym nasze obowiązki w ciągu dnia, mówimy „*Muszę wstać, to skandal*”, itp., lecz ciepła pościel wydaje nam się rozkoszna, zimno na zewnątrz – za bardzo okrutne, a postanowienie nasze słabnie i wciąż odsuwa się w czasie, tak jakby już, już miało przełamać opór i przejść w zdecydowany akt. Jak jednak w takich okolicznościach *w ogóle* udaje nam się wstać? Jeśli wolno mi sformułować uogólnienie na podstawie własnych doświadczeń, to sądzę, że częściej wstajemy bez żadnego zmagania się z sobą ani postanowień. Nagle stwierdzamy, że oto *wstaliśmy*. Następuje tu szczęśliwa luka w świadomości – zapominamy zarówno o ciepłe, jak i o zimnie; pogrążamy się w rozważaniach o czekającym nas dniu, w trakcie których świta nam myśl: „Oho! Nie mogę tu już dłużej leżeć” – myśl, która w tej szczęśliwej chwili nie wywołuje żadnych przeciwnych ani paraliżujących sugestii i w konsekwencji powoduje bezpośredni skutek ruchowy. To bardzo wyraźna świadomość zarówno ciepła, jak i zimna paraliżowała w chwili zmagania wewnętrznych naszą aktywność i utrzymywała naszą myśl o wstaniu z łóżka w stanie *życzenia* a nie *woli*. Z chwilą, gdy te hamujące myśli znikły, myśl pierwotna wywarła swój skutek⁷¹.

Jak widzimy, James sugeruje, że możemy poprawnie wytłumaczyć, co dzieje się w tej sytuacji bez odwoływania się do specjalnego aktu naszej woli. Wystarczy tu analiza współwystępowania i następowania po sobie *myśli*. Jeżeli każda myśl z zasady pobudza do działania, to fakt, że jej obecność w umyśle tego nie czyni, musi oznaczać tyle, że jej moc pobudzeniowa została odebrana przez inną myśl, która aktualnie wypełnia naszą świadomość. W świecie myśli toczy się więc swoista walka, a nagrodą za (względnie) trwałe zwycięstwo jednej z nich jest uruchomienie jej potencjału pobudzeniowego. W tym kontekście najistotniejsze pytanie psychologii woli to pytanie o procesy powodujące, że jedna myśl (o działaniu) zyskuje przewagę nad innymi myślami. Nie jest istotne, czy dane działanie faktycznie nastąpiło, bo z różnych powodów (np. choroby psychicznej czy paraliżu) może ono być zablo-

⁷¹ PKS, s. 398–389.

kowe⁷². Inaczej mówiąc, jest to pytanie o motywy czy racje, które wzmacniają lub powstrzymują nasze myśli wyzwalające rzeczywiste (lub jedynie zamierzone – jak we wspomnianych przypadkach) działanie. Z punktu widzenia introspekcyjnego, na którym w tym przypadku James poprzestaje, chodzi nie tyle o motywy *faktyczne*, ale o *odczuwane* przez nas jako takie.

Motywy takie są różne w różnych typach decyzji. W pierwszym z nich, który określa James jako rozumowy, przejście od wątpliwości do pewności następuje przy biernej postawie podmiotu. Bilans dokonuje się tutaj w sytuacji, gdy napłynęły wszystkie dane i z racjonalnego punktu widzenia wybór jest oczywisty. W tym sensie jest on niemal niezależny od nas i niejako wyznaczony przez racjonalną naturę rzeczy. Choć wszystko dokonuje się niezależnie od naszej woli, mamy poczucie, że do niczego nie zostaliśmy przymuszeni. Zdarza się jednak, że wskutek zmęczenia długim wahaniem szala na korzyść pewnej myśli zostaje przechylona, zanim napłynęły wszystkie dane. W drugim typie decyzji dzieje się tak pod wpływem przypadkowych czynników zewnętrznych, a w trzecim pod wpływem przypadkowych czynników wewnętrznych. Dla czwartej odmiany decyzji (która jest w istocie szczególną odmianą trzeciej) najistotniejsza jest trudna do wyjaśnienia zmiana wewnętrzno nastawienia, która sprawia, że niemal z chwili na chwilę stajemy się nowymi ludźmi, wnosimy się na inny poziom i to kończy nasze wcześniejsze wahania. Z punktu widzenia psychologii woli najważniejszy jest piąty rodzaj decyzji, w którym mamy poczucie, „jakbyśmy sami, aktem własnej woli przechylili szalę u wagi”. Charakterystyczne jest tu *poczucie wysiłku* oraz to, że po podjęciu decyzji konkurencyjne myśli

⁷² „Jednym słowem wola jest czystym i prostym faktem psychicznym albo moralnym i całkowicie wypełnia się, gdy myśli są ustabilizowane. Pojawienie się ruchu jest zjawiskiem dodatkowym, uzależnionym od zwojów wykonawczych mózgu, których funkcją leży poza umysłem. Jeżeli zwoje te funkcjonują należycie, to akt dokonuje się bez zarzutu. Jeśli funkcjonują, lecz źle, pojawia się taniec św. Wita, ataksja ruchowa, afazja ruchowa albo pomniejsze rodzaje niesprawności. Jeśli natomiast nie funkcjonują one w ogóle, to akty nie zachodzą wcale i mówimy, że człowiek jest sparaliżowany. Może on dokonywać ogromnego wysiłku i kurczyć inne mięśnie ciała, ale sparaliżowany członek nie porusza się. We wszystkich tych wypadkach jednak wola jako proces psychiczny pozostaje nienaruszona” (PKS, s. 425–426).

Rozdział IV

nie zostały całkowicie wyeliminowane. Taka sytuacja nie występowała w poprzednich odmianach decyzji:

tam umysł w chwili dokonywania wyboru zwycięskiej możliwości drugą usuwał całkowicie albo prawie całkowicie z pola widzenia, natomiast tu obie możliwości są stale na widoku i w samym akcie wyrzekania się możliwości odrzuconej zdajemy sobie sprawę, jak wielką ponosimy stratę. Jest to rozmyślnie wbijanie sobie ciernia w ciało; a poczucie *wewnętrznego wysiłku*, jakie towarzyszy temu aktowi, stanowi element sprawiający, że ten piąty typ decyzji silnie kontrastuje z poprzednimi czterema rodzajami oraz czyniący żeń zupełnie szczególnie rodzaj zjawiska psychicznego⁷³.

Z introspekcyjnego punktu widzenia nie sposób wątpić w istnienie tego wysiłku. Odrębną jednak kwestią jest to, czym on faktycznie jest i czy jest autentyczny czy jedynie pozorny. Wysiłek ten odczuwamy jako pierwotną siłę, która ujawnia się wówczas, „gdy odwołujemy się do jakiegoś rzadszego i bardziej idealnego motywu, by zneutralizował inne o bardziej instynktownym i nawykowym charakterze. Dzieje się tak, gdy silnie pobudzające skłonności zostają w nas powstrzymane albo uwarunkowania silnie powstrzymujące – pobudzone”⁷⁴. Motyw do przeciwstawienia się naszym szeroko pojętym skłonnościom James określa mianem ideału. Impulsy płyną zarówno ze *skłonności*, jak z *ideałów*, ale te drugie są zwykle słabsze i aby one przeważały, potrzebny jest wysiłek przechylający szalę na ich stronę. Jeżeli przez *I* rozumieć będziemy ideały, przez *S* skłonności, a przez *W* wysiłek, to możemy sformułować następującą zależność:

$$I \text{ per se} < S;$$

$$I + W > S.$$

Oznacza to, że jeśli słaby głosik ideałów zostanie wzmocniony przez wysiłek, może on przekrzyczeć zwykle donośny głos naszych skłonności. James zaznacza, że wysiłek przedstawia się tu jako coś *niezależnego* od

⁷³ PKS, s. 408.

⁷⁴ PKS, s. 418.

ideałów. Jego wielkość zależy od siły oporu, która musi być pokonana. Gdyby uznać, że działanie moralne to działanie zgodne z ideałami (a nie skłonnościami), można by je określić inaczej jako działanie po linii *największego oporu*.

Czy na gruncie psychologii opisowej da się coś więcej powiedzieć o owym wysiłku, określanym potocznie jako wysiłek woli? Według Jamesa można o nim powiedzieć, że jest to wysiłek *uwagi*⁷⁵. Tak więc akt woli to po prostu natężenie czy skupienie uwagi na pewnej myśli, które zapewnia jej przewagę nad innymi myślami. Funkcją wysiłku jest „stałe potwierdzanie i przyjmowanie myśli, która umknęłaby, gdyby pozostawić ją samej sobie”⁷⁶. To jest najważniejsza rzecz, którą stwierdza się w psychologii woli. Można oczywiście prowadzić bardziej szczegółowe opisy normalnych oraz zaburzonych sposobów przejawiania się wysiłku woli, i James to czyni, ale najistotniejsze jest stwierdzenie, że wola jest zależnością między umysłem, a dokładniej uwagą, i jego myślami.

W tle pozostaje jednak jeszcze jedna kwestia – wolnej woli. Choć psycholog nie jest w stanie jej podjąć, to może przynajmniej określić pewne ramy, w których należy ją rozpatrywać. Z psychologicznego punktu widzenia problem wolnej woli sprowadza się do pytania o to, czy wielkość wysiłku uwagi jest określona przez inne stałe czynniki wyznaczające naszą świadomość (zwłaszcza przez zainteresowania i skojarzenia, które z kolei są wyznaczone bezpośrednio przez stany mózgu) czy też nie. Aby potwierdzić hipotezę deterministyczną należałoby:

[...] cofnąć się ku temu, co wysiłek ten poprzedzało, i określiwszy to z matematyczną dokładnością, dowieść, na podstawie praw, których obecnie nawet się nie domyślamy, że jedyna wielkość pojawiającego się następnie wysiłku, jaka mogła *ewentualnie* temu odpowiadać, była ściśle tą wielkością, jaka rzeczywiście została

75 „[U]waga związana z wysiłkiem jest wszystkim, co zachodzi w woli, w jakimkolwiek przypadku. *Krótko mówiąc, zasadnicze osiągnięcie woli, gdy jest ona najbardziej »dowolna«*, stanowi zwrócenie uwagi na trudny przedmiot i utrzymywanie na nim myśli. Postępowanie takie to *fiat*; a to, że gdy skupiamy się na przedmiocie w taki sposób, pojawiają się bezpośrednie następstwa ruchowe, jest jedynie przypadkowym faktem fizjologicznym” (PKS, s. 426).

76 PKS, s. 430. Trzeba podkreślić, że w ujęciu Jamesa bezpośrednim przedmiotem tego, co określamy jako wola, są zawsze i wyłącznie nasze *myśli*.

dokonana. Pomiary takie, czy to wielkości psychicznych czy nerwowych oraz takie rozumowanie dedukcyjne, jakie zakłada ta metoda dowodzenia, z pewnością zawsze będą przekraczały granice ludzkich możliwości. Żaden poważny psycholog czy fizjolog nie zaryzykuje nawet pomysłu, jak można by je praktycznie przeprowadzić [...]. Nie można jednak oczekiwać od psychologa, by był tak bezstronny, skoro interesuje się silnym motywem potwierdzenia determinizmu. Chce on budować *naukę*, nauka zaś jest systemem stałych relacji. Tam, gdzie istnieją zmienne niezależne, nauka kończy się. Na tyle zatem, na ile nasza wola może być zmienną niezależną, psychologia naukowa musi pomijać ten fakt i mówić o niej tylko w takiej mierze, w jakiej tworzą ją ustalone funkcje. Innymi słowy musi zajmować się wyłącznie *prawami ogólnymi* rządzącymi wolą; pobudzeniowym i hamującym charakterem myśli; sposobem, w jaki przyciągają one uwagę; warunkami, w jakich może pojawiać się wysiłek itp., lecz nie dokładną wielkością wysiłku, ponieważ, jeśli nasza wola jest wolna, wielkości tej nie da się obliczyć. Abstrahuje więc od wolnej woli, niekoniecznie zaprzeczając jej istnieniu. W praktyce wszakże abstrakcja taka niczym nie różni się od odrzucenia; i większość dzisiejszych psychologów bez wahania zaprzecza istnieniu wolnej woli⁷⁷.

Fragment ten raz jeszcze ukazuje, że James miał szczególnie wyostrzoną świadomość ograniczeń psychologii, która przybiera dwojaką postać – świadomości ograniczeń *aktualnej* psychologii wobec psychologii przyszłej oraz psychologii w ogóle wobec domniemanej pełnej wiedzy, którą aktualnie próbujemy sobie wyobrazić w postaci różnych systemów filozoficznych.

W sprawie wolnej woli stanowisko Jamesa najlepiej byłoby określić jako *agnostycyzm co do możliwości wykazania, że ludzka wola jest bądź nie jest wolna*. Agnostycyzm ten odnosi się w pierwszym rzędzie do badań naukowych, ale do pewnego stopnia obejmuje także filozofię, a przynajmniej filozofię, która rościłaby sobie pretensję do jednoznacznego wyeliminowania jednej z tych dwóch możliwości. Jego własne filozoficzne rozwiązanie tego zagadnienia (i wielu innych istotnych kwestii filozoficznych) będzie polegać jedynie na uznaniu naszego *prawa do wiary* w wolną bądź zdeterminowaną wolę i do sugestii, że wiara w wolną wolę jest dla nas korzystniejsza. Argument tego rodzaju, którego przesłanką jest agnostycyzm w kwestii rozstrzygnięcia pewnej kwestii (wyrastający z przekonania o ograniczonych możliwościach na-

77 PKS, s. 433–434.

uki i niekonkluzywności teorii filozoficznych), będzie paradygmatyczny dla całej jego filozofii. Przesłanka ta mówi nam m.in. to, że każdy z członów alternatywy *może* być prawdziwy. Skoro nie da się na poziomie racjonalnym rozstrzygnąć, który jest prawdziwy, a problem jest dla nas życiowo doniosły, mamy prawo do wiary w jeden z nich. Osobistą wiarę James ujawnił dobitnie w *Talks to Teachers*, gdzie wprost napisał, że jest przekonany o wolności woli i o przyczynowości duchowej⁷⁸.

Wysiłek uwagi, zwłaszcza gdy uznamy go za niezdeterminowany w pełni czynnikami od nas niezależnymi, staje się autentyczną oznaką wolności woli i ma on wielkie znaczenie moralne i pedagogiczne. James podkreśla, że takie kryteria oceny samych siebie, jak siła, inteligencja, zamożność czy szczęście, jawią się jako zewnętrzne w porównaniu z wysiłkiem. Pierwsze są jedynie jakimś „odbiciem świata zewnętrznego w naszym wnętrzu”. Tymczasem:

wysiłek wydaje się należeć do zupełnie innej sfery, tak jakby był istotną rzeczą, którą *jesteśmy*, a tamto – przedmiotami, z którymi *mamy do czynienia*. Jeśli celem tego dramatu ludzkiego są „pragnienia serca i powściągające je wodze”, to to, czego poszukujemy, wydaje się być wysiłkiem, jaki jesteśmy w stanie z siebie dać. Kto nie może zrobić żadnego wysiłku, jest tylko cieniem; kto może dokonać go dużo – bohaterem⁷⁹.

⁷⁸ „Now in these lectures I wish to be strictly practical and useful, and to keep free from all speculative complications. Nevertheless, I do not wish to leave any ambiguity about my own position; and I will therefore say, in order to avoid all misunderstanding, that in no sense do I count myself a materialist. I cannot see how such a thing as our consciousness can possibly be *produced* by a nervous machinery, though I can perfectly well see how, if ‘ideas’ do accompany the workings of the machinery, the *order* of the ideas might very well follow exactly the *order* of the machine’s operations. Our habitual associations of ideas, trains of thought, and sequences of action might thus be consequences of the succession of currents in our nervous systems. And the possible stock of ideas which a man’s free spirit would have to choose from might depend exclusively on the native and acquired powers of his brain. If this were all, we might indeed adopt the fatalist conception which I sketched for you but a short while ago. Our ideas would be determined by brain currents, and these by purely mechanical laws. But after what we have just seen – namely, the part played by voluntary attention in volition – a belief in free will and purely spiritual causation is still open to us. The duration and amount of this attention *seem* within certain limits indeterminate” (TT, s. 111–112). Por. G. Myers, *Introduction*, s. xxii.

⁷⁹ PKS, s. 435.

Rozdział IV

Jeżeli nasza zdolność do wysiłku nie jest zdeterminowana czynnikami od nas niezależnymi, właściwą i jedyną miarą człowieka byłby wysiłek, jaki z siebie wyzwała. Oczywiście, miarę taką trudno byłoby zastosować w praktyce, bo nie jesteśmy w stanie ocenić, ile wysiłku muszą włożyć dwie różne osoby w dokonanie jakiegoś czynu. Jednak intuicyjnie kryterium to wydaje się najbardziej sprawiedliwe, choć w świecie ludzkim niemożliwe do poprawnego zaaplikowania. W tym sensie może stanowić coś w rodzaju idei regulatywnej, w świetle której powinniśmy widzieć praktyki oceniania innych ludzi. Jamesowska apologia wysiłku wskazuje drogę do jego etyki heroicznej i do koncepcji autoterapii, w której istotne jest pojęcie wewnętrznych energii człowieka, uwalnianych wysiłkiem woli.

R O Z D Z I A Ł V

NADZWYCZAJNE STANY UMYŚŁU

1. Doświadczenia religijne
2. Zjawiska paranormalne i autoterapia

Lecz jak optyka musi przede wszystkim opierać się na doświadczeniach osób widzących i nieustannie podlegać sprawdzeniu za pomocą tych doświadczeń, podobnie nauka o religiach musi zależeć od bezpośredniego materiału doświadczenia osobistego i nieustannie przystosowywać się doń – pomimo wszystkich swych krytycznych rekonstrukcji.

DR, s. 351

W naukach przyrodniczych i w przemyśle nie zdarza się, aby ktoś próbował obalić jakiś pogląd przez wykazywanie neuropatycznego ustroju jego twórcy. Poglądy są tutaj oceniane na zasadzie logiki i doświadczeń, bez względu na to, do jakiego typu neurologicznego należy ich twórca. Z poglądami religijnymi nie powinno być inaczej. Ich wartość może być określana jedynie za pomocą bezpośrednich sądów duchowych, opartych przede wszystkim na naszym własnym uczuciu bezpośrednim i także na tym, co mówi nam doświadczenie o ich stosunku do naszych potrzeb moralnych i do tego wszystkiego, co poza tym przyjmujemy za prawdziwe.

DR, s. 21

Osią, wokół której – podług nas – obraca się życie religijne, jest osobiste zainteresowanie się każdego człowieka swoim własnym przeznaczeniem. Religiję słusznie nazwać by można rozdziałem pomnikowym w dziejach ludzkiego egotyzmu. Wszyscy bogowie – zarówno dzicy, jak i kulturalni – mają to wspólne między sobą, że odzywają się na ludzkie wołania osobiste [...]. Nauka – przeciwnie – doszła do zupełnego odrzucenia osobistego punktu widzenia. Gromadzi spostrzeżenia i buduje teorie, nie dbając o ich zastosowanie i zgoła nie zajmując się tym, jaki wpływ będą one miały na losy i serdeczne niepokoje ludzkie. [...]. Współczesny Bóg naukowy nie mógłby zajmować się szczegółami, lecz wyłącznie sprawami najogólniejszymi; musiałby być Bogiem jakichś praw najpowszechniejszych, zgoła nieliczącym się z osobistymi wymaganiem choćby najzarliwszych swoich wyznawców. W ujęciu naukowym nasze żywoty indywidualne wyglądają niby banieczki piany morskiej, tworzone i rozbijane przez fale wzburzone.

DR, s. 377–379



Z perspektywy *The Principles of Psychology* oraz *Psychology. Briefer Course* stanowisko Jamesa w kwestii natury świadomości, wolności woli czy istnienia przyczyn pozaprzyrodniczych należałoby określić jako agnostyczne. Wprawdzie psycholog ma zmieścić się w paradygmacie naturalizmu i determinizmu, ale stanowiska te nie muszą być prawdziwe *metafizycznie*. Dlatego właśnie rzetelny uczony powinien traktować aktualny stan nauki jako tymczasowy i mieć umysł otwarty na wszelkie zjawiska, które wydają się go nie potwierdzać. Zjawiskom takim James poświęcił wiele prac. Chodzi zwłaszcza o dzieło z zakresu psychologii doświadczeń religijnych *The Varieties of Religious Experience* oraz o liczne sprawozdania z badań nad zjawiskami paranormalnymi, zebrane w tomie *Essays in Psychical Research*. Ważny jest też artykuł z pogranicza psychologii i moralistyki opublikowany w dwóch wersjach, najpierw jako *Energies of Man*, a później jako *Powers of Man*, który zawierał pewną hipotezę wyjaśniającą udane praktyki autoterapeutyczne. Fascynacja Jamesa zjawiskami, które w opinii wielu osób uchodziły za nadnaturalne, np. doświadczeniami mistycznymi, trudnymi do wytłumaczenia uzdrowieniami, jasnowidzeniem czy rzekomymi kontaktami osób obdarzonych specjalną wrażliwością ze zmarłymi, miała źródło nie tylko w jego ciekawości badawczej, ale też w zacerpniętym z domu przekonaniu o istnieniu świata duchowego, który albo ma wpływ na świat fizyczny, albo w istocie jest jedynym realnym światem.

Varieties często są traktowane jako dzieło z zakresu psychologii i filozofii religii. Miało ono jednak zapoczątkowywać nową naukę o szerszym wymiarze, a mianowicie empiryczną naukę o religiach, tzn. taką, której rezultaty nie są traktowane jako ostateczne, lecz hipotetyczne i która koncentruje się na wydobyciu cech wspólnych różnych religii. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że tych uniwersalnych cech James poszukiwał w przeżyciach religijnych, a nie np. w religij-

nych praktykach czy doktrynach. Nie wynikało to jedynie z faktu, że ujmował religię z perspektywy psychologa, lecz z jego przekonania, iż główne źródła religii biją w religijnych doświadczeniach i to nie wszystkich ludzi, lecz osób szczególnie do takich przeżyć usposobionych¹. James po mistrzowsku opisuje odmiany takich doświadczeń, starając się odróżnić autentyczne od nieautentycznych i od wszelkich pokrewnych rodzajów przeżyć oraz korelując je z różnymi ludzkimi potrzebami i typami umysłu. Zdecydowanie sprzeciwia się temu, aby wartość właściwie rozumianych przeżyć religijnych oceniać na podstawie ich genezy. W jego rozumieniu należy ją mierzyć szeroko pojętymi owocami, jakie rodzą one dla jednostek i dla całych społeczności. Owoce te okazują się generalnie dobre i ożywcze, choć są powiązane często z wielorakimi patologiami i są podatne na deformacje. Najdojrzalszym owocem religii jest świętość. Jeśli występuje ona w autentycznej postaci, ma moc korzystnej transformacji zarówno jednostek, jak i całych społeczności. Oczywiście, stwierdzenie takiej roli doświadczeń religijnych nie musi mówić nic na temat ich epistemicznej rzetelności, jeżeli traktujemy ją jako coś niezależnego od dobroczynnych skutków. James jednak nie jest pewien, czy można takiego oddzielenia dokonać.

Najbardziej uderzająca różnica metodologiczna między *Principles* a *Varieties* dotyczy właśnie sposobu podejścia do genezy i skutków badanych zjawisk mentalnych. O ile w pierwszym dziele James koncentruje się na ich opisie i naukowym wyjaśnieniu, polegającym na wskazaniu ich genezy i funkcji dla organizmu, o tyle w drugiej książce minimalizuje rolę genezy, a podkreśla znaczenie dalekosiężnych i całościowych skutków dla życia jednostek i społeczeństw. Próbując wyjaśnić na poziomie naukowym owe doświadczenia i ich skutki, odwołuje się do pojęcia podświadomości rozumianego tak, jak pojawiała się ono wówczas w kontekście badań nad zjawiskami paranormalnymi. Zgodnie z założeniami nauki wyjaśnienie takie ogranicza się do wskazania przyczyn traktowanych jako czysto przyrodnicze, jednak na poziomie metafizycznym pozostaje ciągle możliwość, że rezerwuar podświadomości

¹ Por. D. Hay, *Psychologists Interpreting Conversion*, s. 56.

mych sił, z których powstają doświadczenia religijne, nie ma charakteru przyrodniczego (a przynajmniej „przyrodniczego” w ówczesnym sensie tego słowa), i że doświadczenia religijne w jakimś zasadniczym aspekcie mogą być wiarygodne. James skłaniał się właśnie do tego poglądu – sądził, że u podstaw takich doświadczeń znajduje się coś, co ma raczej naturę umysłu niż ciała i co najprawdopodobniej występuje zawsze (albo przejawia się) w postaci pluralistycznej. Uważał też, że korelację między aktywnością mózgu i organizmu a doświadczeniami religijnymi można wytłumaczyć nie tylko w ten sposób, że pierwsza w całości wytwarza drugie, ale że je *transmituje*. Jego zdaniem i w jednym, i w drugim przypadku obowiązują te same prawa korelacji między stanami mózgu i treściami doświadczeń.

Badanie zjawisk paranormalnych James zaczyna od odróżnienia oszustów od faktycznych „mediów” oraz transów nieautentycznych od autentycznych. Informacje uzyskane w trakcie transów uznanych za autentyczne jest skłonny traktować albo jako przypadki telepatii, a więc czytania w umysłach osób uczestniczących w seansach, albo – i ta hipoteza wydaje mu się bardziej prawdopodobna – jako przypadki dostępu do jakiegoś kosmicznego magazynu informacji, który nas otacza i który być może jest ciągle wzbogacany o zawartość umysłów osób zmarłych. Zanim informacje te ulegną rozproszeniu, „unoszą się” wokół czegoś, co można nazwać osobowym centrum, do którego pewne „media” mogą mieć dostęp. Hipoteza ta nie potwierdza indywidualnej nieśmiertelności, ale – jeśli jest prawdziwa – zmusza do zakwestionowania albo przynajmniej do poszerzenia założenia naturalistycznego.

Wydaje się, że motywem skłaniającym Jamesa do podkreślania ograniczeń aktualnej nauki w badaniu religii i zjawisk paranormalnych była bezkrytyczna akceptacja przez wielu uczonych naturalizmu. Jego zdaniem przekształcało to wielu z nich w sekciarzy, przyjmujących z góry, że założenie to musi być ostatecznie prawdziwe, i niezdolnych do uznania czegokolwiek, co mogłoby ów naturalizm kwestionować. Nie był to jednak motyw jedyny. Innym była tendencja nauki do ujmowania wszystkiego w kategoriach ogólnych. Religię da się oczywiście badać przy tych założeniach, ale nie można przeoczyć faktu,

że ona w szczególnie mocny sposób dowartościowuje coś, co nauka pomija jako nieistotne „zakłócenie”, a mianowicie to co subiektywne i jednostkowe. Choć James uważa, że podmiotowość (w wersji spluralizowanej) jest ontycznie podstawowym faktem, to nie traktuje jej ani jako czegoś niezmiennego i wiecznotrwałego, ani jako punktowej podmiotowości »solipsyzmu chwili obecnej«. Wyłania się ona z morza pierwotnego doświadczenia (jakiejś praświadomości) i w nie się ostatecznie zapada, zostawiając przez jakiś czas ślady, które mogą być rozpoznane przez umysły obdarzone szczególnie wrażliwością na duchową podstawę, z której – jak drzewa z ziemi – wyrastają. Podstawa ta nie ma charakteru fizycznego, ale mentalny, mentalno-fizyczny lub neutralny względem tych rozróżnień i jej cechą zasadniczą jest aktywność, twórczość. Nie uchwycimy w pełni tego, kim jesteśmy, bez uświadomienia sobie zasobów energii, które w nas drzemią i które mogą zostać wykorzystane (np. do autoterapii) dzięki odpowiednim praktykom².

1. DOŚWIADCZENIA RELIGIJNE

Projekt nauki o religiach

James wygłosił w Szkocji Wykłady Gifforda, poświęcone filozofii religii, w latach 1901–1902. Ich rezultatem była książka *The Varieties of*

² Niektórzy interpretatorzy podkreślają, że na całą filozofię Jamesa należy spoglądać z perspektywy klucza terapeutycznego. Sterling P. Lamprecht pisze: „O Jamesie można powiedzieć, że był swego rodzaju *lekarzem dusz*. *Nauki empiryczne* uważał za narzędzie pozwalające na rzetelną – lub przynajmniej najlepszą w danym momencie – diagnozę sytuacji i losu człowieka w świecie poddanym działaniu skomplikowanych potęg. *Filozofia* natomiast miała umożliwić przepisanie lekarstwa na choroby ujawnione przez naukową diagnozę. James ufał, że te lekarstwa mogą ocalić tych, których paraliżuje przestrasz lub zniechęcenie do życia. Miały one również umocnić tych, którzy – choć zasadniczo silni – potrzebują przecież umocnienia w bezustannej walce życiowej” (*William James*, s. 57).

Religious Experience (1902) przełożona na polski jako *Doświadczenia religijne*³. Użyte w tytule słowo „doświadczenie” (*experience*) sygnali-

- 3 Polski tłumacz książki Jamesa, Jan Hempel, chcąc zapewne skrócić jej tytuł, który powinien brzmieć *Wielość doświadczeń religijnych* lub *Zróznicowanie doświadczenia religijnego*, zastosował słowo „doświadczenia” i pominął „wielość”. W ten sposób powstały *Doświadczenia religijne*. Ponieważ jednak w języku polskim z przymiotnikiem „religijne” bardziej naturalnie łączy się słowo „doświadczenie” (w liczbie pojedynczej), osoby cytujące tę książkę często przeinaczają jej tytuł na *Doświadczenie religijne*, co gubi jedną z myśli Jamesa: że mamy do czynienia z *wielością* religijnych doświadczeń lub zróznicowaniem w obrębie tego specyficznego doświadczenia, które określa się mianem „religijne”. Z tego powodu powstają różne trudności. Dla uczczenia setnej rocznicy wydania dzieła Jamesa Charles Taylor wydał w 2002 roku osobną pracę *The Varieties of Religion Today*, której tytuł nawiązuje do tytułu książki Jamesa *The Varieties of Religious Experience*. Adam Lipszyc, polski tłumacz książki Taylora, nie dostrzegł tej zbieżności i przełożył jej tytuł jako *Oblicza religii dzisiaj*. W ten sposób polskie tytuły tych dzieł nie odnoszą się do siebie tak jak tytuły angielskie, a ma to w tym przypadku istotne znaczenie. Zapowiadają one bowiem odmienne podejście do religii – dla Jamesa jej źródło tkwi w doświadczeniu, a dla Taylora we wspólnocie i instytucji. Por. mój artykuł *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa? William James i Charles Taylor o religii*. Warto zaznaczyć, że wydawca kolejnego polskiego wydania książki Jamesa (które ukazało się zbyt późno, abym mógł zeń skorzystać) zdecydował się zmienić tytuł na *Odmiany doświadczenia religijnego* (Warszawa 2011). To oczywiście eliminuje wspomniany kłopot, choć zapewne zrodzi nowy – relacji *Doświadczeń religijnych* do *Odmian doświadczenia religijnego*. Nie da się jednak „bezboleśnie” rozwiązać tego typu problemów. Tłumaczenie tytułu stanowi jednak niewielkie uchybienie w porównaniu ze swobodnym przekładem analitycznego spisu treści. James opatrywał swoje książki takimi spisami treści, które ułatwiają czytelnikowi uchwycenie struktury dzieła, kolejności wywodów i hierarchii zagadnień. W polskiej wersji analityczny spis treści wygląda tak, jakby tłumacz poprawiał albo po swojemu streszczał zawartość książki, a nie ją tłumaczył. I tak np. wykład pierwszy „Religia i neurologia” został w oryginale streszczony przez Jamesa następująco: „*Introduction: the course is not anthropological, but deals with personal documents. Questions of fact and questions of value. In point of fact, the religious are often neurotic. Criticism of medical materialism, which condemns religion on that account. Theory that religion has a sexual origin refuted. All states of mind are neurally conditioned. Their significance must be tested not by their origin but by the value of their fruits. Three criteria of value; origin useless as a criterion. Advantages of the psychopathic temperament when a superior intellect goes with it; especially for the religious life*” (VRE, s. 7). Przekład Hempla jest natomiast taki: „Autor jest psychologiem. Sądy egzystencjalne a sądy duchowe. Geniusze religijni nieraz ujawniali niezrównowagę nerwową. Określenie i odrzucenie materializmu lekarskiego. Bezpośrednia jasność, filozoficzna rozsądność i moralna użyteczność – oto jedyne sprawdziany poglądu religijnego.

zuje, że najistotniejszym wymiarem religii nie jest dla niego wymiar wspólnotowy, doktrynalny czy instytucjonalny, lecz wymiar indywidualnego przeżycia, opisywanego zwykle jako doświadczenie Boga czy czegoś nadnaturalnego. Wprawdzie na podstawie samej tylko obecności tego terminu w tytule uprawnione wydaje się jedynie domniemanie, że w swoich badaniach po prostu ogranicza się *jako psycholog* do analizy doświadczeń religijnych, pomijając inne wymiary religii, jednak zawartość książki potwierdza słuszność tezy mocniejszej, zgodnie z którą uznaje on, iż źródła religii biją w bezpośrednich religijnych doznaniach, zwłaszcza w uczuciach⁴.

Jeśli istnieje coś, co uznać można za natchnienie z krain wyższych, to temperament nerwowy dostarczyłby zapewne warunków głównych wymagalnej odbiorczości” (s. 5). W angielskim oryginale zaznaczyłem kursywą fragmenty, pominięte przez tłumacza. Jednak nawet te, które pozostały, są przetłumaczone zbyt swobodnie albo po prostu błędnie. Szczególnie rażące i brzemiennie w skutki dla czytelnika jest przełożenie „Questions of fact and questions of value” jako „sądy egzystencjalne a sądy duchowe”, a nie – jak być powinno – jako „pytania o fakt i pytania o wartość”. Rozróżnienie to sygnalizuje dobrze znany filozoficzny problem i wraz z rozróżnieniem „geneza–wartość” jest fundamentalne dla Jamesowskiej filozofii religii, zgodnie z którą wskazanie na patologiczną (z punktu widzenia psychologii) genezę doświadczeń i przekonań religijnych nie może stanowić podstawy dla oceny ich wartości. Wprawdzie po przeczytaniu wykładu pierwszego – książka podzielona jest bowiem nie na rozdziały, ale na wykłady – czytelnik może się zorientować, że o to właśnie Jamesowi chodzi, bo tam już pojawia się rozróżnienie „fakt–wartość”, ale zastąpienie w spisie treści tej opozycji inną wprowadza niepotrzebne zamieszanie. Lista uchybień jest dłuższa, np. brak w polskim tłumaczeniu (a przynajmniej w wydaniu z 2001 r.) podtytułu *A Study in Human Nature*, czyli *Studium na temat ludzkiej natury* i dedykacji (pełen tytuł podaje Paweł M. Socha w przedmowie do tego wydania, zatytułowanej *Doświadczenia religijne po 100 latach*, s. 9).

- 4 Na początku książki James pisze: „Jeśli badanie nasze ma być badaniem psychologicznym, to jego przedmiotem winny być nie instytucje religijne, lecz raczej uczucia i podniety religijne” (DR, s. 10). Później jednak wypowiada się w sposób bardziej metafizyczny: „Sądzę, że uczucie jest głębszym źródłem religii, i że formuły filozoficzne i teologiczne są wytworami wtórnymi, przypominającymi przekład tekstu na język obcy” (s. 332–333). Teza o emocjonalnej podstawie religii jest kontrowersyjna w kontekście jego fizjologicznego modelu emocji z *Principles*. Niektórzy badacze twierdzą, że w *Varieties* James zmienił swoją pierwotną koncepcję emocji (na temat stosunku koncepcji uczuć z *Principles* i *Varieties* pisze np. J. Carrette w artykule *Passionate Belief. William James, Emotion and Religious Experience*). Nie wchodząc głębiej w tę kwestię, należy podkreślić, że dla Jamesa określenie *genezy* nie jest

James przedstawia w tej książce projekt empirycznej nauki o religiach (*science of religions*), która może okazać się bardzo użyteczna, „[j]eśli zechce porzucić metafizykę i dedukcję na rzecz krytycyzmu i indukcji”. Czasem określa ją mianem filozofii, zapewne m.in. po to, aby przeciwstawić ją z jednej strony teologii, a z drugiej – naukom przyrodniczym. Jednym z zasadniczych celów planowanej nauki byłaby analiza centralnego dla religii pojęcia boskości, które jest bardzo różnie rozumiane i określane. James pisze, że:

Filozofia może przez porównania wyłączyć z tych określeń wszystko jedynie lokalne i przypadkowe. Może ona usunąć inkrustacje historyczne zarówno z dogmatu, jak i z kultu. Zestawiając samorzutne konstrukcje religijne z wynikami nauk przyrodniczych, filozofia może także wyłączyć te doktryny, o których dzisiaj już wiemy, że nie zgadzają się z nauką i są bezmyślne.

Odsiewając w ten sposób sformułowania bezwartościowe, może ona otrzymać jako pozostałość pewne pojęcia, które przynajmniej są możliwe. Pojęcia te traktować można jako hipotezy, poddając je wszelkim, tak negatywnym, jak pozytywnym próbom, którym zwykle hipotezy bywają poddawane. Może zmniejszyć ich liczbę, jeśli niektóre z nich będą poddawały się zarzutom. Nie jest wyłączone, że może stać się obrońcą tej z nich, którą uzna za najlepiej sprawdzoną lub za najbardziej podatną do sprawdzenia. W sumie – może występować jako pośrednik pomiędzy wyznawcami różnych wiar i pomagać do zjednoczenia się mniemania ogólnego. A zrobi to wszystko z tym większym powodzeniem, im lepiej wyróżniać będzie powszechne i zasadnicze pierwiastki porównywanych wiar religijnych od pierwiastków indywidualnych i miejscowych.

Nie widzę powodu, dlaczego by takiego rodzaju krytyczna nauka o religiach nie posiadała równie ogólnego uznania, jak posiada fizyka. Nawet ludzie osobiście niereligijni mogliby z zaufaniem przyjmować jej wnioski, których odrzucenie wydawałoby się czymś bezrozumnym, podobnie jak dzisiaj ślepi przyjmują prawdy w dziedzinie optyki. Lecz jak optyka musi przede wszystkim opierać się na doświadczeniach osób widzących i nieustannie podlegać sprawdzeniu za pomocą tych doświadczeń, podobnie nauka o religiach musi zależeć od bezpośredniego materiału doświadczenia osobistego i nieustannie przystosowywać się doń – pomimo wszystkich swych krytycznych rekonstrukcji⁵.

najważniejsze i nie można na podstawie pochodzenia religii sądzić o jej wartości. O wiele bardziej istotne są owoce religii.

5 DR, s. 351.

Jak każda nauka, tak i nauka o religiach musi dysponować spojrzeniem zewnętrznym na religie. Widzimy jednak, że charakterystycznym rysem Jamesowskiego projektu jest zakorzenienie jej w indywidualnych religijnych doświadczeniach ludzi. Uczony, który podejmuje się badania religii, nie może być jak ślepiec, który postanowił uprawiać optykę. Może wprawdzie sam nie mieć doświadczeń religijnych, ale musi przynajmniej zakładać wstępnie, że w autentycznych doświadczeniach tego rodzaju odsłaniają się takie wymiary świata, które wielu ludziom są niedostępne i że takie przeżycia mogą mieć dobroczynne skutki. Założenie to nie przesądza jeszcze pozytywnych wniosków na temat epistemicznej czy pragmatycznej wartości doświadczeń religijnych, ale chroni badacza przed popełnieniem „błędu psychologa”. W tym przypadku polegałby on na zastosowaniu czysto zewnętrznego punktu widzenia do zjawiska odnoszącego się w istocie do wewnętrznego życia jednostek. James będzie zdecydowanie tępił takie podejście do religii, które dogmatycznie narzuca zewnętrzny punkt widzenia i traktuje religię jako rodzaj dogorywającego swoich dni przeżytku⁶.

Zwolennicy teorii religii jako przeżytku odpowiedzieliby zapewne stwierdzeniem, że owo wstępne założenie jest zbyt życzliwie dla religii, co może spowodować poważne potraktowanie różnych stanów patologicznych oraz że biorąc za podstawę badań subiektywne zjawiska, pozbawia swoje rezultaty waloru obiektywności. Zwróciliby też uwagę na to, że planowana dyscyplina byłaby w dużej mierze filozofią, a nie nauką, jeśli przez tę ostatnią rozumieć nauki przyrodnicze. James jednak ma dobre racje, aby odrzucić tego rodzaju zarzuty. Po pierwsze, obowiązkiem uczonego jest rozróżnić i w związku z tym każda interpretacja doświadczeń religijnych musi być poprzedzona wyodrębnieniem przeżyć autentycznie religijnych od przeżyć pokrewnych oraz jakąś koncepcją oceny ich wartości. Po drugie, w jego ujęciu religia jest w najgłębszym wymiarze zjawiskiem odnoszącym się do

⁶ Por. DR, s. 384–385. Podejście takie nazywa James sekciarstwem naukowym. Por. też s. 398. Ruth Anna Putnam zwraca uwagę, że czytając *Varieties*, dostrzega się wewnętrzne napięcie między motywacją uczonego i motywacją człowieka religijnego, który pragnie potwierdzenia swoich hipotez (por. *Varieties of Experience and Pluralities of Perspective*, s. 155–156).

świata subiektywnego, do jednostkowych przeżyć, które nauki metodycznie traktują jako epifenomen świata przyrody. Takie redukcjonistyczne spojrzenie na zjawiska subiektywne jest jednak pewną hipotezą metafizyczną, wykraczającą poza samą naukę; nie musi być ono prawdziwe i wiele wskazuje na to, że prawdziwe nie jest. Gdyby – jak sądzi James – świat naszych wewnętrznych przeżyć nie dał się w całości sprowadzić do świata przyrody przy użyciu zasad aktualnej nauki, a religia dotyczyła tego właśnie niedającego się zredukować aspektu świata, jej badanie wymagałoby albo powołania jakiejś nowej nauki, albo uznania, że trzeba przejść na poziom filozofii. W tej kwestii można dostrzec u niego pewną chwiejność – raz posługuje się terminem „nauka o religiach”, innym razem „filozofia”, a niekiedy „psychologia religii”. Źródłem tej chwiejności jest sposób rozumienia słowa „nauka”. Jeśli rozumieć je jako odnoszące się do dziedziny przyjmującej czysto przyrodniczą perspektywę i preferującej zewnętrzny punkt widzenia, wówczas projektowane przez Jamesa badania nad religią najlepiej jest określić mianem filozofii religii. Nazwanie tych badań „nauką o religiach” jest jednocześnie polemiką z zawężoną koncepcją nauki i próbą poszerzenia tej koncepcji⁷.

Z perspektywy tego, co faktycznie znajdujemy w książce Jamesa, nauka o religiach ma charakter deskryptywno-eksplanacyjny i psychologiczno-filozoficzny. James nie wymienia wprost poziomów i etapów badawczych, jakie w tej nauce należy uwzględnić, ale na podstawie tego, co zaproponował, można wyróżnić w niej cztery poziomy: opisu, oceny wartości badanych zjawisk (przy założeniach naturalistycznych), wyjaśnienia naukowego i interpretacji metafizycznej. Jej *wymiar deskryptywny* miał polegać na detalicznej analizie ogromnej liczby doświadczeń religijnych i – jeśli można tak powiedzieć – okołoreligijnych, z intencją wskazania ich głównych odmian i własności, odróżnienia od

7 Być może James pojmował to tak, że filozofia (w funkcji krytycznej) pojawia się jako pierwszy etap planowanej nauki o religiach, a metafizyka (stanowiąca przecież jedną z filozoficznych dyscyplin) znajduje się już poza nauką. To potwierdzałoby jedną z tez niniejszej pracy, że starał się on oddzielić poziom opisu, wyjaśniania naukowego i metafizyki. Teza ta nie stoi w sprzeczności z twierdzeniem, że na poziomie zaawansowanego opisu można wykorzystać filozofię w jej funkcji krytycznej.

przeżyć pokrewnych, powiązania z różnymi typami umysłów i składnikami życia psychicznego. W ujęciu Jamesa, źródła religii biją w intensywnych ekstatycznych indywidualnych doświadczeniach religijnych niektórych osób, a bardziej powszechnie – w modlitwie. Na *poziomie oceny wartości* doświadczeń religijnych chodzi o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o ich owoce, przy czysto empirycznych założeniach, a więc bez rozstrzygania, czy doświadczenia takie są rzetelne, czy też są złudzeniami. James dochodził do wniosku, że dla jednostek dysponujących tego rodzaju przeżyciami i dla społeczeństwa w ogóle są to owoce dobroczynne, przy założeniu, że mowa o doświadczeniach autentycznie religijnych, a nie o ich zdeformowanych postaciach. Na *poziomie eksplanacji naukowej* wskazywał naturalne przyczyny i uwarunkowania doświadczeń religijnych, czyli takie, które były akceptowane przez ówczesną naukę. Uważał, że z punktu widzenia psychologii zachodzenie doświadczeń religijnych jest generowane przez podświadomość i ma także pewne uwarunkowania biologiczne. Genezę treści doświadczeń religijnych widział natomiast w czynnikach społeczno-kulturowych, ale treści te wraz z doktrynami wiary i instytucjami traktował jako wtórne wobec zasadniczo akulturowej ekstazy, jaka pojawia się w najbardziej intensywnych przeżyciach. Ostatnie pytanie, o rzetelność tych doświadczeń, jest podejmowane na *poziomie interpretacji metafizycznej*. W tej kwestii James skłaniał się wyraźnie w stronę antynaturalizmu i uznania, że doświadczenia religijne dostarczają głębszej i bardziej podstawowej wiedzy o świecie niż poznanie zmysłowe czy rozumowe. Choć są one udziałem nielicznych, odsłaniają szerszą rzeczywistość duchową. Sytuacja tutaj jest podobna jak w przypadku ludzi genialnych w innych dziedzinach, np. malarstwie czy muzyce, którzy przekraczają bariery niemożliwe do sforsowania dla zwykłych ludzi.

Jak powiedzieliśmy, w sensie szerokim nauka o religiach jest pewną odmianą filozofii religii. Ścisłej jednak rzecz ujmując, filozofia pojęta jako coś w rodzaju fenomenologii pojawia się w niej na etapie początkowym oraz jako metafizyka – na etapie końcowym. Metafizykę James traktuje jednak jako element dodatkowy i w istocie pozanaukowy – jako dostarczycielkę możliwych najogólniejszych interpretacji uzyskanych rezultatów. Ze względu na taką funkcję i rezygnację z roszczenia do

absolutności wyników, można by ją nazwać metafizyką empiryczną. Nie są to jedyne „miejsca”, w którym filozofia rozumiana w bardziej technicznym sensie odgrywa pewną rolę. Wkracza ona także do nauki o religiach z ważnymi rozróżnieniami, np. indywidualne–ogólne, subiektywne–obiektywne, geneza–wartość, wyjaśnienie cząstkowe–wyjaśnienie pełne, które uniemożliwiają pochopną generalizację wyników badań w stronę metafizycznego naturalizmu lub antynaturalizmu. Aprioryczne rozstrzygnięcia na początku badań niszczyłyby bowiem zainteresowanie uczonego szczegółami, zróżnicowaniami, czyniąc zeń kogoś, kto za wszelką cenę zmierza do potwierdzenia założonej metafizyki. Zarówno filozofię w funkcji dopełniającej (jako zbiór hipotez metafizycznych) i zapoczątkowującej (jako fenomenologię i strażniczkę ważnych dystynkcji epistemologiczno-metodologicznych) można uznać za coś zewnętrznego wobec projektowanej nauki o religiach, ale w odniesieniu do Jamesowskich dociekań zawartych w *Varieties* lepiej jest powiedzieć, że mają one charakter psychologiczno-filozoficzny. Tak czy inaczej, omówienie Jamesowskiej koncepcji doświadczeń religijnych trzeba zacząć od przedstawienia dwóch rozróżnień, które profilują dalsze dociekania.

Rozróżnienia wstępne

Pierwsze z nich wydobywa opozycję między tendencją do ujmowania przedmiotu naszego zainteresowania jako egzemplarza pewnego gatunku, którego pojawienie się i cechy trzeba wyjaśnić przyczynowo, a tendencją do kontemplacji go jako czegoś jednostkowego, niepowtarzalnego i nowego:

Pierwszym krokiem intelektu w stosunku do jakiegoś przedmiotu jest klasyfikacja, czyli zaszeregowanie go z jakimś innym przedmiotem. Tymczasem wszystko, co dla nas jest nieskończenie ważne, co wywołuje w nas uczucia czci, wydaje nam się rzeczą jedyną, czymś *sui generis*. Jakiś krab byłby zapewne bardzo urażony, gdyby usłyszał, jak spokojnie i bezceremonialnie rozporządzamy jego osobą, zaliczając go do rzędu skorupiaków, „Ależ ja bynajmniej nie jestem czymś podobnym” – zaprzeczyłby jak najusilniej – „ja jestem *sobą*, tylko i jedynie *sobą*!

Następny krok intelektu jest obnażeniem przyczyn wywołujących daną rzecz. Spinoza powiada: „Chcę poddać rozbirowi czyny i pożądania ludzkie, jak gdyby to były zagadnienia linii, powierzchni i brył” [...]. Podobnie Taine pisze w swym wstępie do dziejów literatury angielskiej: „[...] Cnota i występki – to wytwory, tak samo, jak kwas siarczany i cukier”. Czytając takie zapowiedzi intelektu, uważającego się za powołany do wykazania warunków istnienia absolutnie wszystkiego, i zestawiając je z tym, co rzeczywiście zrobić można, odczuwamy w nich pewną fanfaronadę. Jednocześnie wydaje nam się, jakbyśmy byli zlekceważeni w najgłębszych pobudkach naszego życia wewnętrznego⁸.

Fanfaronada, o której pisze tutaj James, opiera się na założeniu, że intelektualistyczne wyjaśnienie ma charakter pełny. Intelekt nie może jednak odtworzyć w całości naszego doświadczenia, zaś złudzenie, że jest to możliwe, stanowi pewną postać błędu psychologa⁹. Apologia subiektywności, niepowtarzalności i nowości, która jest znakiem rozpoznawczym Jamesowskiego pluralizmu¹⁰, ma także znaczenie metodologiczne. Jeśli bowiem istotne cechy doświadczeń religijnych mogą być dane tylko od wewnątrz, oznacza to, że marnym badaczem jest ten, kto spogląda na nie wyłącznie z perspektywy zewnętrznej. James jednak do takich badaczy nie należał. Materiałem do jego analiz były wprawdzie zapisane lub zasłyszane relacje z przeżyć religijnych pocho-

8 DR, s. 14. W przytoczonym przekładzie Hempla zamieniłem słowo „umysł” na „intelekt” (w oryginale jest *intellect*). Pierwszy z nich ma zakres znacznie szerszy niż drugi i obejmuje zarówno doświadczenie, intelekt, wolę, jak i uczucia. Rzecz nie byłaby istotna, gdyby nie to, że James był zdecydowanym krytykiem stanowiska, które określał jako intelektualizm i obrońcą empiryzmu.

9 „Gdy [...] inni krytykują nasze górne wzloty duchowe, nazywając je *tylko* przejawem pewnego organicznego usposobienia, czujemy się dotknięci i obrażeni, ponieważ wiemy, że nasze stany umysłowe posiadają swą wartość istotną, że są żywym objawieniem prawdy, bez względu na nasze właściwości organiczne. I pragnęlibyśmy, aby zmuszono do milczenia cały ten materializm lekarski” (DR, s. 16).

10 Od innej strony pluralizm przejawiał się także w antyesencjalizmie, który w tym przypadku polegał na odmowie wskazania jakiejś jednej istoty religii: „Umysły teoretyzujące skłonne są zawsze do nadmiernego upraszczania swego materiału. W dążeniu tym tkwią korzenie tego absolutyzmu i dogmatyzmu jednostronnego, którym tak zarażona jest filozofia i religia. Aby więc uchronić się od wpadnięcia w jednostronność, przyjmijmy od razu, że w religii napotkamy nie jedną jakąś jej istotę, lecz wiele znamion występujących lub ginących na przemiany i jednako ważnych z religijnego punktu widzenia” (DR, s. 26).

dzące od ludzi, którzy potrafili je w sposób zrozumiały wypowiedzieć, ale dysponował on także własnymi doświadczeniami (religijnymi lub zbliżonymi do religijnych), do których się otwarcie przyznawał lub niekiedy przypisywał je komuś innemu.

Drugie ważne rozróżnienie początkowe dotyczy genezy i wartości. Badając doświadczenia religijne (czy jakiegokolwiek inne nadzwyczajne doświadczenia) nie sposób abstrahować od ich pochodzenia, które z punktu widzenia psychologicznego wskazuje bardzo często na różne patologie¹¹. Jednak ujawnienie genezy i uwarunkowań tych przeżyć nie może wpływać na ocenę ich wartości. Tak jak nie wnioskujemy o prawdziwości poglądów w zakresie matematyki, fizyki czy biologii na podstawie stanu psychicznego twórców tych poglądów, tak też nie powinniśmy wnioskować na tej podstawie o prawdziwości czy fałszywości przekonań powstałych na podstawie doświadczeń religijnych¹². Podobną tezę o relacji między genezą doświadczeń religijnych a oceną ich wartości formułowali teologowie, którzy starali się odróżnić to, co pochodzi od Boga, od tego, co może pochodzić od diabła. Dochodzili oni do wniosku, że jedynym miernikiem są tu skutki, owoce, bo nie mamy sposobu, aby bez tego kryterium powiedzieć coś o źródle tych przeżyć. Z religijnego punktu widzenia także osoby bogobojne – nawet częściej niż inne – mogą być przedmiotem „ataku” ze strony duchów nieczystych ukrywających się pod przebraniem sił boskich. Pozostaje oczywiście problem, jak rozumiane skutki należy wziąć pod uwagę. Z punktu widzenia teologii katolickiej, którą James niekiedy przywołuje¹³,

-
- 11 Por. DR, s. 24. E. Taylor zauważa, że w podejściu do religijnych doświadczeń także współcześni badacze (np. P. Churchland, J. Fodor, D. Dennett) przyjmują najczęściej koncepcje naturalistyczne i redukcjonistyczne, które James krytykował. Podkreśla jednak, że coraz częściej pojawiają się także stanowiska bardziej zniuansowane, które bliższe są stanowisku Jamesa. Por. *A Perfect Correlation Between Mind and Brain*, s. 42.
- 12 „Należy [...] pozbyć się poglądu bezmyślnego, jakoby rzecz jakąś można było wyszydzić przez umieszczenie jej w jednym rzędzie z drugimi lub przez ujawnienie jej pochodzenia; należy w sądach o wartości oprzeć się na wynikach doświadczalnych i na jakości wewnętrznej” (DR, s. 25–26, por. też s. 21).
- 13 „Pisarze katoliccy wyrażają się nie mniej dobitnie. Dobre popędy pozostające w nas po wizjach, głosach i innych łaskach niebiańskich są jedynymi oznakami, że nie wpadliśmy w sidła kusiciela” (DR, s. 23).

istotne są owoce zarówno dla jednostki, która doznawała przeżyć, owoce dla wspólnoty oraz zgodność przekazu formułowanego na podstawie tych wizji z doktryną Kościoła. Oczywiście, idea tych „owoców” nie jest łatwa do operacjonalizacji, ale nie jest ona również całkowicie nieprzejrzysta – chodzi o dobro rozumiane jako wzbogacenie życia duchowego jednostki i relacji z innymi ludźmi. Jak zobaczymy, James rzecz widzi podobnie, ale akcentuje bardziej owoce *dla jednostki* niż dla wspólnoty, a dokładniej nasze własne uczucie bezpośrednie, zgodność z sądami już uznanymi za prawdziwe oraz zaspokojenie potrzeb moralnych. Nadaje tym kryteriom następujące nazwy: bezpośrednia jasność, filozoficzna rozsądnosc i moralna użyteczność¹⁴. Tutaj widoczny jest już Jamesowski pragmatyzm, który w ocenie epistemicznej wartości przekonań będzie się kierować ich praktycznymi skutkami (głównie dla jednostek żywiących te przekonania) oraz ich związkiem z przekonaniem wcześniej uznanymi za prawdziwe. Pragmatyzm będzie również starał się minimalizować nasze zainteresowanie genezą przekonań i punktem wyjścia pewnych koncepcji na rzecz zainteresowania ich szeroko pojętymi praktycznymi skutkami i punktem dojścia.

Oczywiście, z tego nie wynika, że zagadnienie genezy nie powinno być przedmiotem zainteresowania nauk o religii. Nie można go jednak łączyć z zagadnieniem wartości, nie można też pośpiesznie generalizować nasuwających się hipotez na temat genezy. Na podstawie badań psychologicznych da się stwierdzić jedynie *powiązanie* doświadczeń religijnych z odpowiednimi „ustrojami nerwowymi” i pewne skutki dla organizmu. Z tego nie wynika jednak, że zarówno te doświadczenia, jak i ich skutki są *w całości wytworzone* przez owe ustroje nerwowe. Może być przecież tak, że doświadczenia takie są w istotnej części generowane przez faktycznie istniejące byty o duchowej naturze, a pewien ustrój psychofizyczny stanowi jedynie konieczny warunek ich pojawienia się: „Jeśli istnieje coś, co uznać można za natchnienie z krain wyższych, to temperament nerwowy dostarczałby zapewne warunków głównych

¹⁴ DR, s. 21.

wymagalnej odbiorczości”¹⁵. James nie chce więc wykluczyć możliwości pozanaturalnej genezy doświadczeń religijnych, a jednocześnie stara się uniknąć ideologizowania psychologii religii, które miałyby miejsce, gdyby wprowadzić do niej założenia supranaturalistyczne. Dlatego tak mocno obstaje przy tym, aby odróżniać wyjaśnienia cząstkowe w nauce od wyjaśnień pełniejszych (o charakterze metafizycznym), dzięki którym staramy się przewidzieć stan nauki idealnej.

Poziom opisu

Najpierw trzeba zwrócić uwagę na to, że James w swojej książce bierze pod uwagę głównie doświadczenia religijne w obrębie *chrześcijaństwa*, w mniejszym stopniu judaizmu i islamu, a w jeszcze mniejszym hinduizmu i buddyzmu. Koncentruje się na *indywidualnych przeżyciach* religijnych, zwłaszcza na przypadkach *skrajnych* (a nie typowych), sądząc, że tam najłatwiej da się wyłuskać ich cechy charakterystyczne¹⁶. Stara się przede wszystkim odróżnić przeżycia religijne od pokrewnych im przeżyć moralnych czy reakcji wywołanych akceptacją pewnej filozoficznej wizji rzeczywistości (np. stoickiej czy epikurejskiej). Przeżycia religijne charakteryzują się tym, że w mniemaniu osób je posiadających, odnoszą się do tego, co boskie¹⁷. Z punktu widzenia psychologii opisowej trzeba poprzestać na szerokim rozumieniu boskości, skupiając się na cechach sposobu odniesienia się ludzi do nich.

15 DR, s. 26. James podkreśla, że w psychologicznych badaniach nad umysłami genialnymi zwraca się uwagę na to, że występują one zwykle u osób, które określilibyśmy jako chore. Dodaje jednak kilka retorycznych pytań: „Lecz czy teraz, ustaliwszy ku wielkiemu swemu zadowoleniu, że dzieła geniuszu – to owoce choroby, autorzy ci zaprzeczają również *wartości* tych owoców? [...] Czy otwarcie zabraniają nam podziwiać dzieła geniuszu? Czy mówią wprost, że żaden neuropata nie może być nowej prawdy objawicielem?” (DR, s. 20).

16 Por. DR, s. 37. Niektórzy badacze zwracają uwagę na to, że James wyraża w pewien sposób poglądy typowe dla protestantyzmu. Dla protestantów kluczowy jest wymiar indywidualnego doświadczenia, zwłaszcza nawrócenia. Por. R.A. Putnam, *Varieties of Experience and Pluralities of Perspective*, s. 149.

17 DR, s. 30.

James proponuje, aby pojęcie to oznaczało rzeczywistość uznawaną za pierwotną, „wobec której jednostka czuje się zmuszona do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw i żartów”¹⁸. Ważną cechą tej postawy jest bierność wobec bóstwa, co oznacza, że jednostka poddaje się mu i w ten sposób zwalnia z ciągłego wysilania własnej woli. Tym właśnie różni się zasadniczo moralista od człowieka religijnego:

Gdy [...] odrzucenie wygód przez samą moralność wymaga wysiłku woli, odrzucenie chrześcijańskie wynika z podniecenia wzruszeniowego wyższego rodzaju, wobec którego nie potrzeba napięcia woli. Moralista musi pilnować swego oddechu i utrzymywać mięśnie w napięciu; wszystko idzie dobrze i moralność wystarcza póty, póki możliwa jest ta postawa atletyczna. Atoli postawa atletyczna zawsze prowadzi do załamania się i załamuje się nawet u największych siłaczy, gdy ustrój zacznie chylić się ku upadkowi lub kiedy strach śmiertelny owładnie umysłem [...].

Tutaj przychodzi nam na pomoc religia i los nasz ujmuje w swoje ręce. Znajdujemy wówczas stan umysłu nieznanego nikomu prócz ludzi religijnych, w którym wola potwierdzania samego siebie i utrzymywania się własnym wysiłkiem ustępuje miejsca pragnieniu zamilknięcia i sprowadzenia się do znikomej drobiny w falach i potokach bożych. W stanie tym, to, czego obawialiśmy się najbardziej, stało się siedzibą naszego bezpieczeństwa, a chwila naszej śmierci moralnej zamieniła się w narodziny duchowe. Minął czas napięcia wewnętrznego; nadeszło szczęśliwe rozluźnienie i spokojny głęboki oddech teraźniejszości wiekuiestej, żadną troską o przyszłość niezmaczonej. Obawa nie tylko utrzymywana jest w karchach, jak w samej moralności, lecz po prostu jest zmyta i odrzucona¹⁹.

Ten szczęśliwy stan umysłu wiąże się z czymś, co jest odbierane jako przychodzące z zewnątrz; z punktu widzenia teologicznego jest on określany jako łaska Boga, a z perspektywy fizjologicznej można by go nazwać darem organizmu. James podkreśla, że stan taki nie jest

¹⁸ DR, s. 36. Mało kto zwraca uwagę na trafność tego określenia. Widoczne jest ono zwłaszcza z perspektywy ataków na powagę i uroczysty charakter religii. Błuznierstwa rzucane z wściekłością nie wyrządzają religii większej krzywdy. O wiele dla niej groźniejsze są błazenada i kabaretowe drwiny z jej praktyk i przekonań.

¹⁹ DR, s. 42–43.

jakąś ucieczką od codziennych uciążliwości i zła, które znajdujemy w świecie. Osoba, która go doświadcza, zachowuje w sobie posmak goryczy z powodu zła na zewnątrz, ale od wewnątrz wie, że zło jest już pokonane i gotowa jest do niebywałych poświęceń. W ten sposób religia, jako jedyna, czyni łatwym to, co jest nieuniknione, i sprawia, że cierpienia są przyjmowane bez skargi. Jej pozytywne znaczenie dla ludzi jest więc bezsporne²⁰.

James zwraca uwagę na to, że przedmiot, do którego religijne stany umysłu się odnoszą, nie ma charakteru zmysłowego (choć nasza wyobraźnia ontologiczna ubiera go później w różne jakości zmysłowe), a mimo to wyznacza w pewien zasadniczy sposób ludzkie postępowanie, określa jego postawę życiową, podobnie jak „postawa kochanka określona jest przez nigdy nieopuszczające go poczucie obecnej na świecie istoty”²¹. Być może przedmiot tego doświadczenia jest (lub niekiedy jest) pewną halucynacją, ale przekonanie o jego rzeczywistym istnieniu wiąże się z interesującym doświadczeniem, mianowicie z radosną „świadomością obecności” kogoś lub czegoś znajdującego się na zewnątrz²². Jest to coś w rodzaju świadomości nieutreściowionego istnienia (ale często jakby spersonalizowanego), która ma swoje przeciwieństwo w poczuciu nieobecności, nierzeczywistości, będącej powodem rozpacz i prowadzącej niekiedy do samobójstw. Według Jamesa siła przekonywania tego *poczucia* obecności (czy rzeczywistości) jest zdecydowanie mocniejsza niż siła argumentów logicznych. Kto przeżył coś takiego, będzie uznawał to doświadczenie za objawienie rzeczywistości i głębszej prawdy, a uzyskanej w ten sposób pewności nie są w stanie zniweczyć żadne logiczne argumenty. Rozum jest bezsilny wobec takiej intuicji:

²⁰ Por. DR, s. 46.

²¹ DR, s. 61.

²² Mimo iż sam przedmiot jest niezmysłowy w tym sensie, że nie można mu przypisać konkretnych treści zmysłowych, to samo doświadczenie może mieć podłoże zmysłowe: „[W] naszej maszynie umysłowej istnieje jakieś bardziej rozproszone i ogólne czucie rzeczywistości obecnej niż to, którego dostarczają nam zmysły poszczególne [...]. Podług mnie [...], poczucie rzeczywistości jest czymś bardziej zbliżonym do wrażenia zmysłowego niż do czynności umysłowej w ścisłym znaczeniu tego wyrazu” (DR, s. 54–55).

W dziedzinie metafizycznej i religijnej dowody logiczne tylko wówczas mają dla nas wagę, gdy nasze niewyraźne uczucia rzeczywistości zwrócone już były ku temu wnioskowi. Tylko wówczas nasze intuicje i dowody rozumowe działają wspólnie i powołują do życia takie wielkie, światem rządzące systemy filozoficzne, jak np. buddyjski i katolicki. Główną podstawę prawdzie daje tu zawsze nasze wierzenie odruchowe, a filozofia wypowiedziana logicznie jest tylko błyskotliwym przekładem tego wierzenia na formuły. W głębi nas leży pewność niewyrozumowana i bezpośrednia, a dowody rozumowe są tylko przejawem powierzchniowym. Prowadzą instynkty, inteligencja idzie tylko za nimi. Jeśli ktoś czuje obecność Boga żywego [...], to wszystkie wasze wywody krytyczne, choćby najsilniejsze, na próżno będą usiłowały zmienić wiarę takiego człowieka²³.

Z tego właśnie powodu w religii wtórne jest znaczenie dowodów na istnienie Boga czy dowodów na to, że posiada on taką a nie inną naturę. W rozważaniach Jamesa można zauważyć interesującą różnicę w sposobie traktowania intuicji, które odnoszą się do *istnienia* Boga, i tych, które odnoszą się do jego *natury*. Pierwsza z tych intuicji ma charakter metafizyczny, a więc w pewnym sensie ahistoryczny i akulturowy i wyraża się we wspomnianym poczuciu obecności kogoś lub czegoś. Natomiast intuicje, które odnoszą się do natury Boga, mają wyraźniej źródła kulturowe i podlegają one zmianom²⁴.

Zarzucono Jamesowi, że koncentrując się na indywidualnej relacji człowieka z bóstwem, nie uwzględnia on wagi społeczeństwa w analizach zjawiska religii. Zarzut ten nie jest trafny. Zdawał on sobie w pełni sprawę z tego, że społeczno-historyczne usytuowanie kształtuje nasze intuicje i naszą wyobraźnię. Uważał jednak, że pod oczywistą kulturową zmiennością kryją się bardziej podstawowe i w pewnym sensie niezienne doświadczenia, które trzeba odsłonić. Takim doświadcze-

²³ DR, s. 63.

²⁴ „Bez względu na to, jakiego rodzaju istotą jest Bóg, *wiemy* dzisiaj, że w żadnym razie nie może on być tym zewnętrznym wynalazcą sztuczek mających na celu jego »chwałę«, w którym nasi praojcowie znajdowali takie upodobanie; jakkolwiek ani sobie samym, ani innym nie moglibyśmy wyjaśnić słowami, jak doszliśmy do tej wiedzy” (DR, s. 62–63). Gdzie indziej James wprost pisze, że zmiana ta wiąże się z przemianami społeczno-kulturowymi, a zwłaszcza z przechodzeniem od monarchii do demokracji. Wyobrażenie Boga jako kapryśnego i surowego władcy ustępuje wyobrażeniu miłosiernego przyjaciela, na którym zawsze można polegać.

niem jest właśnie owo poczucie obecności, rzeczywistości (niektórzy woleliby pewnie powiedzieć „istnienia”)²⁵. Poczucie to nie musi być interpretowane religijnie, ale ono właśnie stoi u podstaw najbardziej wyrazistych przeżyć religijnych, określanych najczęściej jako doświadczenia mistyczne²⁶.

Analiza doświadczeń mistycznych prowadzi Jamesa do wniosku, że wyróżniają je cztery cechy, z których dwie pierwsze występują zawsze, a dwie kolejne – najczęściej. Są to: niewyraźność, poznawczy charakter, nietrwałość i bierność. *Niewyraźność* polega na tym, że treści tych doświadczeń nie sposób wypowiedzieć słowami i pod tym względem są one bardziej podobne do stanów uczuciowych niż intelektualnych. Jednak ci, którzy takie stany przeżyli, nie traktują ich wyłącznie jako uczucia, lecz przypisują im *charakter poznawczy* w tym sensie, że są one dla nich pełne znaczenia, rozjaśniają jakies ważne tajemnice i „pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu”. Stany mistyczne są *nietrwałe* – nie występują długo, zwykle około pół godziny, ale po wygaśnięciu mogą powrócić i wówczas są z łatwością rozpoznawane (w przeciwieństwie np. do stanów hipnotycznych czy transów mediumicznych). Są one też *bierne*, nie w tym sensie, iżby nie były jakoś aktywnie przez podmiot oczekiwane i przygotowywane (np. przez odpowiednie czynności), ale w tym, że gdy już nastąpią, wola mistyka ulega jakby zawieszeniu, „wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą”²⁷.

25 Inny zarzut kierowany wobec Jamesa głosił, że podkreślając wtórny charakter poziomu racjonalnego, popada on w irracjonalizm. Trzeba jednak zauważyć, że stwierdza on jedynie coś, co uważa za fakt dotyczący funkcjonowania ludzkiego umysłu: „Zastrzegam się tylko, że nie powiedziałem jeszcze, iż *lepiej jest*, gdy w dziedzinie religijnej mają pierwszeństwo czynniki podświadome i nieracjonalne. Ograniczam się do prostego zaznaczenia, że posiadanie przez nich tego pierwszeństwa jest faktem niewątpliwym” (DR, s. 63). Teza o wtórnych charakterze rozumu wobec doświadczenia będzie jednak miała znaczenie dla sposobu rozumienia przezeń kontroli intuicji przez rozum – musi to być taka kontrola, która nie absolutyzuje rzekomo niekwestionowalnych reguł rozumu (np. logiki), ale pozostaje w ciągłej „negocjacji” z szeroko pojętym doświadczeniem.

26 Por. DR, s. 302.

27 Por. DR, s. 293–294.

Z charakterystycznym dla siebie wycuciem złożoności obszaru badawczego James zwraca uwagę na to, że nie ma prostego związku między posiadaniem mistycznej natury a praktycznym czy niepraktycznym funkcjonowaniem w życiu. W większości mistycy byli ludźmi niepraktycznymi i wielu z nich mogłoby nawet zginąć, gdyby nie autorytet, jakim się cieszyli, który skłaniał ludzi do pielęgnowania ich i ochraniać. Zdarzali się jednak mistycy nadzwyczaj praktyczni i dobrze zorganizowani, ale jednych i drugich łączyło poczucie, że doświadczenia takie przeobraziły ich życie. James podkreśla, że obok mistycyzmu religijnego jest też coś, co można określić jako mistycyzm religijny odwrócony czy diabelski²⁸. Tego typu przypadki opisuje się w podręcznikach psychiatrii i traktuje jako przypadki chorobowe, np. paranoi. Nawet jeśli pochodziłyby one z tego samego źródła odsłaniającego przez *naukę* (a tak James będzie twierdził), to ich *metafizyczne* źródło może być inne niż doświadczeń religijnych, a z pewnością inne będą owoce takiego doświadczenia w życiu ludzi, którzy je mieli²⁹. Opozycja optymizm–pesymizm nie jest jednak wystarczającym probrzem dla odróżnienia mistycyzmu religijnego od diabelskiego. Ten pierwszy nie musi być optymistyczny, ale jest „co najmniej przeciwny pesymizmowi”³⁰.

Religijna świadomość mistyczna podsuwa antynaturalistyczną oraz panteistyczną interpretację świata (choć można ją też interpretować inaczej) i pojawia się najczęściej u tych, których James określa jako „podwójnie narodzeni”, „nie z tego świata” lub „jaźnie rozszczepione”, odróżniając ich od osób „zdrowomyślnych”. Wiąże się to też z bardzo

28 „Znajdujemy w nim to samo poczucie niewypowiedzianego znaczenia przypadków najdrobniejszych, te same głosy, wizje, rozkazy i posłannictwa, to samo kierowanie przez potęgi zewnętrzne, tylko teraz wzruszenie jest pesymistyczne – zamiast pocieszenia mamy rozpacz; nowe znaczenia są straszne, a nowe potęgi są wrogami życia” (DR, s. 329).

29 Owoce są tu najważniejsze. R.A. Segal pisze: „Most scholars of mysticism understandably evaluate the truth claims of mysticism on the basis of *content* of experience. But James, at least in the *Varieties*, focuses on the *function* – or, better, the *effect* – of mystical experience, and the term for the effects is the ‘fruit’” (*James and Freud on Mysticism*, s. 126).

30 DR, s. 325.

intrygującym zjawiskiem nagłych nawróceń³¹. Opis tych typów umysłów i zjawiska nawrócenia znajdujemy w wykładach IV–X, które zajmują jedną trzecią objętości *Doświadczeń religijnych*. Zasadnicza myśl tam zawarta jest następująca – doświadczenia religijne są przeżywane różnie przez ludzi o umysłach skłonnych do afirmacji życia takim, jakie ono jest, z wszystkimi jego mankamentami, niż przez ludzi o umysłach wyczulonych na zło, cierpienie i podatnych na popadanie w melancholię (dzisiaj powiedzielibyśmy depresję). I jedni i drudzy pragną szczęścia i religia staje się dla nich sposobem jego osiągnięcia³². Pierwsi uzyskują je najczęściej w sposób naturalny i bez gwałtownych zwrotów, drudzy natomiast potrzebują intensywnych doświadczeń, określanych mianem nawrócenia, ponownego (powtórnego) narodzenia czy scalenia pierwotnie rozszczerzonej jaźni.

Znamieniem usposobienia zdrowomyślnego jest „ustrojowa niezdolność do przeciągającego się cierpienia” i „skłonność do optymistycznego spoglądania na rzeczy”, która kształtuje charakter człowieka, a ten z kolei generuje osobną odmianę religijności³³. Za tą postawą kryje się optymistyczne przekonanie, że zło jest tylko jakimś brakiem przystosowania się człowieka do rzeczy i może ono być całkowicie lub w dużej części wyeliminowane albo przez „ulepszenie” człowieka (np. przez odpowiednią edukację), albo przez dostosowanie go do obiektywnego porządku rzeczy. Wyróżnikiem usposobienia charakteryzującego dusze chore jest zupełnie inne ujmowanie zła. Nie jest ono dla nich jedynie wynikiem braku dostosowania się człowieka do rzeczywistości, które

³¹ Por. DR, s. 180.

³² Dlatego właśnie „ludzie przyjmują szczęśliwość sprowadzoną przez wierzenie religijne za dowód prawdy tego wierzenia” (DR, s. 66).

³³ „Taka religia skłania człowieka do pozbywania się bolesnych rysów wszechświata przez metodyczne nieprzejmowanie się nimi, lekceważenie i poniżanie ich w obliczeniach wewnętrznych albo nawet niekiedy wprost przez odmawianie im prawa do istnienia. Zło – to pewna choroba; martwienie się zaś z powodu własnej choroby jest tylko nową jej formą, dodaną do poprzedniej. Nawet żal za grzechy i wyrzuty sumienia, czyli uczucia jawiące się w postaci wysłańców dobra, mogą być pobudkami chorobliwymi i osłabiającymi. Najlepszym żalem za grzechy jest wzniecenie w sobie energii wewnętrznej, praca ku dobru i zapomnienie, że z grzechem miało się kiedyś cokolwiek wspólnego” (DR, s. 103).

w sposób naturalny może być stopniowo eliminowane, ale czymś bardziej zasadniczym i powszechnym, „jakimś spaceniem samej natury ludzkiej, którego nie mogą uleczyć żadne zmiany w otoczeniu ani żadne powierzchowne uporządkowanie ludzkiego wnętrza i które domaga się środków nadprzyrodzonych”³⁴. Te różnice w sposobie pojmowania zła mają podstawę psychologiczną³⁵. Po prostu, konstrukcja jednych umysłów jest taka, że świat przedstawia się im od strony ciemnej i przepastnej, a innym – od strony jasnej i prostej. Potrzeby jednych i drugich są więc różne i wytwarzają opozycyjne typy religijności.

Skoro tak, to obydwie odmiany możemy znaleźć w różnych religiach i u różnych ludów, choć jedne mogą być bardziej podatne na pierwszą, a inne na drugą. Na przykład, ludzie północy (ze względu na ich pesymizm) czy luteranie (podkreślający niemożliwość rozgrzeszenia) bardziej skłonni są do religijności charakterystycznej dla duszy chorej. Natomiast katolicyzm z praktyką udzielania rozgrzeszenia podczas cyklicznych spowiedzi zawiera dużą dawkę religii zdrowomyślnej. Jednak zarówno w katolicyzmie znajdują się elementy religijności chorej duszy, jak i w luteranizmie religii zdrowomyślnej³⁶. James dba, aby obraz badanej dziedziny nie był nadto uproszczony. Pojęcie religii

³⁴ DR, s. 108.

³⁵ „Temperamenty sangwiniczne i zdrowomyślne żyją zwykle po słonecznej stronie swej linii cierpienia, gdy przeciwnie, melancholicy i ludzie słabej energii życiowej żyją po drugiej stronie tejże linii, w ciemnościach i niepokoju. Bywają tacy, którzy zdają się wstępować w życie z dwoma butelkami szampana na swoim rachunku, gdy inni żyją tak, jakby urodzili się na własnym progu cierpienia i najmniejsze podrażnienie w sposób nieunikniony przerzuca ich na drugą stronę” (DR, s. 109).

³⁶ „Filozofia Spinozy cała osnuta jest na takiej zdrowomyślności i to właśnie było tajemnicą jego uroku [...]. Podług zdrowomyślnych chrześcijan żal za grzechy oznacza *unikanie grzechów*, a nie jęczenie nad nimi i rozdzieranie szat z ich powodu. Katolicki obrządek spowiedzi i rozgrzeszenie jest w pewnej formie (nieco przesadnym) w system ujętym sposobem stałego podtrzymywanie zdrowomyślności. Spowiedź bowiem co pewien czas sprawdza i zamyka nasze rachunki ze złem, dzięki czemu można zaczynać długi od nowej, czystej stronicy. Każdy katolik powie wam, jak czystym, świeżym i wolnym czuje się człowiek po tej rozgrzeszającej operacji. Marcin Luter bynajmniej nie należał do typu zdrowomyślnego w tym podstawowym znaczeniu, jakie nadaliśmy temu terminowi, toteż odrzucał rozgrzeszenie. Pomimo to, w sprawie żalu za grzechy posiadał pewne bardzo zdrowomyślne pojęcia, wynikające głównie z szerokości jego ujęcia Boga” (DR, s. 103–104).

zdrowomyślniej i religii chorej duszy traktuje jako coś w rodzaju idealnych modeli, które rzadko są realizowane w czystej postaci – każda z nich ma swoje umiarkowane i patologiczne egzemplifikacje. Każda również wytwarza nieco inną teologię i praktyki religijne oraz łatwiej łączy się z jednymi, a trudniej z innymi ustrojami społecznymi. I tak np. optymistyczna religia ludzi zdrowomyślnych akcentuje wśród boskich przymiotów dobroć i miłosierdzie, więc będzie odpowiadać ludziom żyjącym w demokracjach, a religia chorych dusz – karzącą sprawiedliwość, która dobrze komponuje się z ustrojami monarchicznymi. Z punktu widzenia filozoficznego, pierwsza będzie się łączyć łatwiej z metafizykami pluralistycznymi, które niekiedy przybierały wręcz formy politeistyczne, a druga – raczej z monistycznymi³⁷. Skrajną postacią zdrowomyślności jest optymistyczny, ufny w siły człowieka naturalizm (choć naturalizm wywołuje częściej postawę pesymistyczną), a skrajną postacią religii „chorej duszy” stanowisko oddające całe zbawienie w ręce Boga.

James generalnie skłania się w stronę optymistycznej religii ludzi zdrowomyślnych, której rozszerzanie się przypisuje m.in. narastającym wpływom liberalizmu i która ma swoją świecką wersję wygenerowaną m.in. przez ewolucyjne spojrzenie na dzieje ludzkości zmierzającej w stronę coraz większego postępu i doskonałości³⁸. Uważa jednak, że skrajna wersja religii tego rodzaju nie dostarcza tak głębokiego wglądu w ludzką naturę, jaki znajdujemy w religiach „chorych dusz”, które uznają, że zło jest „jednym z zasadniczych składników rzeczywistości”. Sugeruje, że być może akceptacja tej tezy pozwala nam odkryć „głębsze poziomy prawdy”³⁹. James dobrze to rozumiał, bo sam miał naturę depresyjną (melancholijną). Wiedział, że komuś znajdującemu się na

37 Monizm rozumiany jako monoteizm, a tak rozumie go tutaj James, naraża Boga (o ile jest on rozumiany jako wszechmocny i wszechwiedzący) na kłopotliwy zarzut spowodowania zła. Pluralizm, rozumiany jako politeizm, manicheizm lub monoteizm odrzucający boską wszechmoc lub wszechwiedzę nie generuje tego problemu. Por. DR, s. 106.

38 Por. DR, s. 76.

39 DR, s. 131. Czym innym jest jednak „wycucie” zła zasadniczego niż jedynie dostrzeganie własnej niedoskonałości. To drugie, spotykane u wielu świętych, może być objawem zwykłego egoizmu. Por. DR, s. 269.

skraj urozpaczy nie pomoże optymistyczna ewangelia zdrowomyślności. Potrzebna jest mu jakaś pomoc z zewnątrz. I nawet jeśli w tym czy innym konkretnym przypadku pomoc taka może być udzielona przez innych ludzi (zgodnie z wizją religii zdrowomyślnej), to fakt, iż wszystkich takich przypadków nie sposób uleczyć, powinien skłaniać nas albo do milczącego poddania się, albo do uznania, że przezwyciężenie zła, jeśli w ogóle jest możliwe, powinno dokonywać się tylko przy użyciu środków nadzwyczajnych. Dlatego James uznaje, że najpełniejszymi religiami są chrześcijaństwo i buddyzm, bo zawierają one pierwiastki pesymistyczne i kładą nacisk na wyzwolenie się człowieka z obecnego złudnego życia i narodzenie do życia prawdziwego. Taką transformację określa się jako nawrócenie.

Ścisłe biorąc, nawróceniu ulegają osoby o jaźni rozszczepionej. U osób zdrowomyślnych, które skądinąd mogą być bardzo wiernymi sługami swego Boga, proces taki może się w ogóle nie rozwinąć⁴⁰. James zwraca uwagę, że nawrócenie może mieć charakter dowolny i świadomy – wówczas gdy danej osobie towarzyszy wysiłek woli, aby się nawrócić – albo mimowolny i nieświadomy, a w skrajnych przypadkach polegający wręcz na zawieszeniu jej woli. Ten drugi przypadek jest szczególnie interesujący, bo dotyczy czegoś istotnego dla najgłębszych przeżyć religijnych, a mianowicie poddania własnej woli potędze wyższej, które nie jest odbierane jako gwałt, lecz przeciwnie, jako radosne, pożądane i oczekiwane ukierunkowanie życia, jako zharmonizowanie

⁴⁰ „Zdarzają się ludzie zupełnie niewrażliwi pod względem religijnym, pozbawieni tej kategorii wrażliwości. Jak organizm niedokrwesty, pomimo całej dobrej woli, nie może dojść do swobodnej bez troski i »zwierzęcej radości« usposobień krwistych, podobnie człowiek »bezpłodny« duchowo może podziwiać wiarę w swych bliźnich, nigdy jednak nie będzie przeżywał chwil uniesienia i pokoju wewnętrznego razem z tymi, którym dane jest zażywać tych radości. Należy tu jednak zastrzec się, że wszystko to mogą być również przeszkody tylko chwilowe i nawet w wieku późniejszym nadejść może odwilż, coś się rozluźni, jakaś zaporą w najbardziej jałowej piersi zostanie usunięta, coś tak zmiękczy stwardniałe serca, że aż rozplynie się w uczuciu religijnym. Przypadki tego rodzaju tym mocniej podsuwają przypuszczenie, że przy nawróceniu nagłym zachodzi coś cudownego. Wszystko to powinno ostrzec nas przed zbyt ścisłym stosowaniem podziału na ludzi religijnych i niereligijnych” (DR, s. 162).

rozszczerzonej jaźni. Do takich właśnie przypadków używa się pojęcia łaski bożej, która rozlewa się w sercu osoby wierzącej⁴¹.

Dla Jamesowskiego opisu przeżyć religijnych charakterystyczne jest nie tylko przekonanie o ich różnorodności i złożoności, ale także dająca się wyczuć sympatia dla całej sfery religijnej. James widzi oczywiście zbieżności, jakie zachodzą między wieloma doświadczeniami religijnymi a np. urojeniami ludzi chorych psychicznie, ale podkreśla, że już na poziomie fenomenologicznym są ważne różnice między nimi. Różnice te ujawniają się jeszcze bardziej na poziomie pragmatycznym, a więc w aspekcie skutków praktycznych dla tych, którzy mieli takie doznania.

Owoce doświadczeń religijnych

W mniemaniu osób, które przeżyły nawrócenie, doświadczenie mistyczne, czy miały innego rodzaju przeżycia religijne, ich życie duchowe wzniosło się dzięki temu na wyższy poziom i zostało pozytywnie przeobrażone – zagościło w nim poczucie pokoju, harmonii i chęć do życia, nawet jeśli na zewnątrz nic właściwie się nie zmieniło; pojawiło się poczucie, że spostrzegamy świat w głębszym i bardziej zasadniczym wymiarze, że jest on bardziej czysty i piękny niż przedtem. Można więc powiedzieć, że religia „daje pokrzepienie, podnosi odwagę życiową i jakby obmywa w lepszym powietrzu moralnym”. James podkreśla, że „najwyższe poziomy miłosierdzia, pobożności, zaufania, cierpliwości i męstwa, do których wlatywał człowiek, zdobywane były gwoli ideałów religijnych”⁴². Nazwą zbierającą te wszystkie dobroczynne skutki religijnych doświadczeń jest „świętość”⁴³.

Zanim przedstawię Jamesowską wizję świętości, warto zwrócić uwagę na kontrast, jaki zachodzi w ocenie religii między stanowi-

⁴¹ Por. DR, s. 170.

⁴² DR, s. 203.

⁴³ Ang. *saintliness* polski tłumacz przekłada jako „świętobliwość”. W przeciwieństwie do „świętości” termin ten ma niekiedy w języku polskim wydźwięk ironiczny. W przytaczanych dalej fragmentach *Doświadczeń religijnych* zamieniam „świętobliwość” na „[świętość]”.

skiem z *Doświadczeń religijnych* a koncepcjami radykalnych ateistów. Dla tych ostatnich religia jest przede wszystkim źródłem fanatyzmu i narzędziem uzyskiwania władzy nad ludźmi i władzy politycznej. Jeśli wydaje ona jakieś dobre owoce, to trzeba je widzieć w kontekście morza zrodzonego przez nią zła. James zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że pod nazwą „religia” kryje się wiele patologii i wprost o nich pisał. Znał stanowisko Nietzschego, który z drapieżną wnikliwością poddawał krytyce chrześcijaństwo. Nie przyszło mu jednak do głowy, aby na jednym poziomie traktować religijność w sensie właściwym i jej zdeformowane postaci⁴⁴. Stosując taką metodologię, łatwo można by przecież wykazać, że dzieje sztuki to dzieje kiczu, a historia nauki to historia upadku ducha ludzkiego. Z religii starał się wydobyć w swoich analizach to, co w niej najlepsze. A najlepszym jej owocem jest właśnie świętość.

Według Jamesa są cztery wewnętrzne rysy świętości: 1) poczucie przynależności życia jednostkowego do czegoś szerszego, określanego często jako życie boskie; 2) poczucie „przyjaznej i nieprzerwanej łączności pomiędzy potęgą idealną a naszym własnym życiem” i poddanie się tej potędze; 3) poczucie wolności i siły związane z wyzbyciem się egoizmu; 4) „przesunięcie ośrodka wzruszeniowego ku uczuciom miłości i zgody, ku wewnętrznym wołaniom »tak, tak« i odsuwanie go od »nie«, ilekroć chodzi o sprawy nieosobiste”⁴⁵. Główne praktyczne skutki świętości to: miłosierdzie, siła duszy, czystość i ascetyzm. Znakem miłosierdzia jest współczucie, miłość nieprzyjaciół i bliźnich, któ-

⁴⁴ Por. DR, s. 287 nn. James przytacza fragment *Z genealogii moralności*, w którym Nietzsche krytykuje promowanie przez chrześcijaństwo niewolniczego charakteru i broni ideału człowieka silnego. Ideał ten w bardziej umiarkowanej wersji będzie bliski także Jamesowi, ale – w przeciwieństwie do Nietzschego – dostrzega on także wartość pokory chrześcijańskiej i nie miesza jej z patologicznymi wynaturzeniami. Ponadto, widzi też dobrze różnorodność potrzeb ludzkich i nabudowane na niej typy religijności, z których każda może mieć postać zdrową i chorą. Umiar i pluralizm w podejściu do religii najbardziej chyba różnią Jamesa od Nietzschego. James dopatruje się „czegoś chorobliwego” w bezkompromisowym demaskowaniu przez niemieckiego myśliciela wynaturzeń chrześcijaństwa i nieumiejętności dostrzeżenia pozytywnych elementów w postawach religii (DR, s. 288).

⁴⁵ DR, s. 213.

rzy dawniej budzili odrazę. Siła duszy polega na tym, że znikają dawne niepokoje i zahamowania, a w ich miejsce pojawia się zrównoważenie wewnętrzne i odsłaniają się nieznane nam pokłady cierpliwości i mocy. Czystość jest szczególną wrażliwością na rozdźwięki duchowe oraz odrzuceniem brutalności i zmysłowości. Postawa ascetyczna pozwala znajdować pozytywną przyjemność w umartwianiu się i poświęcaniu dla innych.

Jeżeli słowo „naturalne” rozumielibyśmy jako „zmysłowe” lub „biologiczne”, rezultaty te są w pewnym sensie kontrnaturalne – dają podstawę dla zupełnie nowego porządku społecznego niż ten oparty na walce i dążeniu do realizacji egoistycznych lub klanowych interesów. Dotyczy to zwłaszcza miłosierdzia:

Nakaz „miłujcie nieprzyjaciół wasze” – psychologicznie i w zasadzie nie jest sprzeczny sam z sobą. Jest to tylko ostatnia krańcowość pewnego rodzaju wielkoduszności, którą dobrze znamy w postaci pełnej politowania tolerancji w stosunku do naszych prześladowców. Gdyby za zasadą tą pójść zupełnie ściśle, wprowadziłoby to taki przełom w całości naszych instynktowych pobudek i czynów i w całym porządku świata dzisiejszego, że tracimy tu podstawy do porównania krytycznego i powiedzieć tylko możemy, że wówczas narodzilibyśmy się w innym królestwie bytu. Wzruszenie religijne doprowadza nas do wyczuwania, że to inne królestwo jest bardzo blisko pod ręką, w granicach naszej osiągalności⁴⁶.

Jest więc w miłosierdziu jakaś moc przemiany naszych zwykłych stosunków międzyludzkich, a ci, którzy zdolni są do miłości nieprzyjaciół, wyprzedzają swój czas i ukazują zupełnie nowy ideał życia. Obecnie mogą być oni uważani za ludzi naiwnych i społecznie nieprzystosowanych, ale to oni właśnie są zaczynem korzystnych przemian społecznych⁴⁷. Jednak, jak każdy owoc życia religijnego, także miłosierdzie przy-

⁴⁶ DR, s. 221–222.

⁴⁷ „Tak więc święci na pierwszy rzut oka jakby rozpraszają swoją miłość, wydają się łatwowiernymi ofiarami swojej gorączki miłosiernej; z obszerniejszego jednak punktu widzenia ich miłosierdzie okazuje się czymś żywotnym i bardzo ważnym w rozwoju społecznym. Jeśli świat ma kiedykolwiek pójść naprzód, ktoś musi być przygotowany do zrobienia kroku pierwszego, do zaryzykowania go [...]. Siła niszczy nieprzyjaciół, a rozsądek w najlepszym razie utrzymuje w bezpieczeństwie to, co

biera niekiedy formy patologiczne, gdy np. wyzwolona przez nie chęć pomocy chorym powiązana jest z samoponizaniem się i prowadzi do wybryków w rodzaju lizania ran chorych, całowania trędotwórczych i generalnie do dewocyjnego „pławienia się w szpitalnych obrzydliwościach”⁴⁸.

O ile miłosierdzie jest owocem, który ma bezpośrednie znaczenie społeczne, to siła duszy i spokój wewnętrzny jako rezultat doświadczenia religijnego są czymś bardziej indywidualnym. Towarzyszy im zwykle cierpliwość i rezygnacja z tego, do czego ludzie w naturalny sposób dążą oraz wyzbycie się wszelkich trosk⁴⁹. James zauważa, że ów wewnętrzny spokój przybiera różne formy u ludzi o odmiennej konstrukcji psychicznej. U osób ponurych wiąże się z wyrzeczeniem i poddaniem się, a u wesołych – z radosną zgodą, choć mniej bierną niż w przypadku tych pierwszych:

Przejsie od wewnętrznego napięcia, odpowiedzialności osobistej i troski do pogody duszy, otwarcia się dla wpływów zewnętrznych i spokoju jest najdziwniejszym z tych przesunięć się równowagi wewnętrznej, z tych zmian ośrodka energii osobistej, które tylekrotnie zauważyliśmy; a najdziwniejsze jest to, że tak często przychodzi ono nie przy wysiłku, lecz przeciwnie, przy prostym opuszczeniu się i porzuceniu dźwiganego brzemienia. To odrzucenie odpowiedzialności osobistej wydaje się aktem szczególnie religijnym, w odróżnieniu od działalności moralnej. Poprzedza ono teologię i jest niezależne od kierunków filozoficznych. Ducholecznictwo, teozofia, stoicyzm i zwykła higiena neurologiczna kładzie na nie nie mniej silny nacisk niż chrystianizm. Może ono wejść w najściślejszy związek z każdym wierzeniem spekulacyjnym⁵⁰.

już mamy. Niesprzeciwianie się złu natomiast, jeśli się powiedzie, zamienia wrogów w przyjaciół; a miłosierdzie odradza tego, ku komu jest zwrócone” (DR, s. 277).

⁴⁸ DR, s. 222.

⁴⁹ „I rzeczywiście – jakże mają nerwy nie uspokoić się, jak nie spaść gorączka i nie przeminąć podniecenie, gdy jesteśmy zmysłowo świadomi, że bez względu na wszystkie pozory niebezpieczeństw lub przeszkód w jakimś momencie całość życia naszego znajduje się pod opieką potęgi, której bezwzględnie możemy ufać? U ludzi głęboko religijnych to oddanie się w ręce owej potęgi odbywa się z porywem namiętności. Kto nie tylko mówi, lecz *czuje* – »Dzieje się wola boża« – ten jest opancerzony przeciwko wszelkim słabościom. Dzieje całego szeregu męczenników, misjonarzy i reformatorów religijnych wykazują, jak to samo poddanie się przynosi spokój duchowy pomimo całej zmienności i rozpraszającego działania okoliczności zewnętrznych” (DR, s. 222–223).

⁵⁰ DR, s. 225–226.

Jak widzimy, James z jednej strony podkreśla, że spokój wewnętrzny jest czymś specyficznym dla religii, a z drugiej pisze, że stanowi on cel pewnych nurtów filozoficznych czy nawet element zwykłej higieny duchowej. Jest on rezultatem skupienia się na chwili bieżącej, a więc zbliżeniem się do tego stanu, który w teologii chrześcijańskiej przypisywano Bogu – do stanu wieczności rozumianej jako niekończąca się teraźniejszość. Oczywiście, doznanie takie można interpretować w sposób naturalistyczny, ale od strony psychologicznej jest ono doktrynalnie neutralne. James tak opisuje owoce życia religijnego, aby oddzielić je od możliwych wyjaśnień metafizycznych.

Następnym z praktycznych owoców świętości jest czystość, przejawiająca się w nadzwyczajnej wrażliwości na brak ciągłości wewnętrznej, na wszelkie rozdźwięki, bezład czy pomieszanie. Wrażliwość ta powiązana często z ascetyzmem powoduje wycofywanie się ludzi tego rodzaju z życia świeckiego do klasztorów czy wspólnot, gdzie mogą znaleźć atmosferę zgodną z ideałem. Tam „znajdują spokój i czystość, gdy życie świeckie było dla nich szeregiem gwałtów, rozdźwięków i brutalności”. Działa tu ogólniejsza zasada, ta sama, która również artyście nakazuje „odrzucać ze swego dzieła wszystko, co wywołuje rozdźwięk lub prowadzi ku niemu”⁵¹. James poświęca sporo miejsca wynaturzeniom związanym z czystością⁵², surowo obchodząc się z niektórymi świętymi, stawianymi za wzór do naśladowania. Powód pojawienia się patologii widzi jednak nie w samej idei czystości, ale w czynnikach od niej niezależnych, np. w brakach intelektualnych.

Ascetyzm – kolejny z wymienionych owoców świętości – przybiera różne formy, zależnie od konstytucji psychicznej osób oraz od wierzeń religijnych, z którymi jest związany. W swoim rdzeniu jest on „wyrazem pewnej jędrności ustrojowej, którą rażą zbytne wygody”⁵³.

⁵¹ DR, s. 231.

⁵² Por. DR, s. 270–274.

⁵³ „Są wprowadzić ludzie mogący żyć jak gdyby samymi uśmiechami, jakby zawsze powtarzając słowo: tak. Dla innych jednak, dla większości, jest to zbyt ciepły i zbyt beztroski klimat moralny. Szczęście bierne jest jakieś rozluźnione, głupie i rychło staje się odrażającym i nieznośnym. Aby otrzymać wrażenie życia z charakterem, opancerzonego i mocnego, trzeba przymieszać do tej szczęśliwości nieco rzeczy su-

James zauważa, że w XIX wieku zaszła zmiana w sposobie podejścia do cierpienia. Ludzie przestali uważać je za naturalny składnik życia codziennego, a zaczęli traktować jako coś niepożądanego, coś, co za wszelką cenę trzeba wyeliminować. Osoba, która biczowałaaby siebie w celu samoumartwienia, wywoła nie podziw, lecz zdziwienie i przeżalenie⁵⁴. Jednak dla pewnego typu charakterów sukces bez wysiłku po prostu nie istnieje i one zawsze będą poszukiwały życia bardziej surowego i ascetycznego. Czystość cielesna, posłuszeństwo i ubóstwo praktykowane w zakonach są wyrazem tej potrzeby⁵⁵.

James zatrzymuje się dłużej na ubóstwie i zwraca uwagę, że od dawna już „istnieje przeciwieństwo pomiędzy ludźmi, którzy coś *mają* i ludźmi, którzy czymś *są*”⁵⁶. Nawet osoby nigdy niezmuszone do troski o dobra materialne, uważały na ogół, że to nie owe dobra stanowią o ich tożsamości, ale pewne dodatnie cechy charakteru, które wykuwa się w znoju. Dlatego też podziwiamy żołnierzy, mających tylko własne życie, które i tak gotowi są oddać, czy ludzi żyjących dziko, pozbawionych naszych trosk materialnych. Generalnie zgadzamy się, że „życie oparte na posiadaniu jest mniej wolne od życia opartego na własnym czynie i na tym, czym się jest”⁵⁷. W ubóstwie jest jednak jeszcze coś więcej niż tylko postawa „dostojnie atletyczna”, a mianowicie:

rowych, nieco zaprzeczeń ziemnych, trochę twardości, niebezpieczeństwa, ostrości, wysiłku, kilka powiedzeń „nie, nie!” (DR, s. 233, por. też s. 231).

54 Por. DR, s. 232.

55 Oprócz ubóstwa, posłuszeństwa i czystości James wspomina też o dwóch innych owocach czy, jak to nazywa, tajemnicach religii: o prawdziwości w znaczeniu autentyczności (ang. *veracity*), rozumianej jako nieukrywanie się pod pozorami, oraz o demokracji jako poczuciu, że wszyscy są równi wobec Boga, z czego wynika, że pogardzać należy dostojenstwami i korzyściami wynoszącymi jednych nad drugich. W polskim tłumaczeniu *veracity* oddano jako „prawdomówność” (DR, s. 251), ale Jamesowi chodzi tu nie o pewną cnotę epistemiczno-moralną, lecz raczej o to, co później Heidegger określi jako nieskrytość i uzna za źródłowy sens „prawdziwości”. Według Jamesa, sens owej *veracity* rozumie najlepiej ten, kto powiedział „nagi przyszedłem na świat”. Wbrew polskiemu tłumaczeniu James nie wiąże (a przynajmniej nie w *Doświadczeniach religijnych*) impulsu demokratycznego z prawdziwością, lecz traktuje go jako osobny owoc ascetyzmu. Por. VRE, s. 259–260.

56 DR, s. 247.

57 DR, s. 248.

[...] coś bezpośrednio związanego z podstawową tajemnicą doświadczenia religijnego – jest to zadowolenie z zupełnego poddania się potędze wyższej. Póki zachowane są świeckie środki bezpieczeństwa, póki pozostaje jakaś resztko ostrożności, utrzymująca coś, za co chwycić się można, póki poddanie się nie jest zupełne, kryzys życiowy nie został jeszcze przekroczony, strach wciąż stawia swe strażnice i podtrzymuje nieufność ku bóstwu [...]. W niektórych doświadczeniach medycznych mamy do przezwyciężenia ten sam punkt krytyczny. Do lekarza przychodzi np. z prośbą o wyleczenie pijak, morfinista lub kokainista i prosi o uwolnienie go od nieprzyjaciela, nie odważa się jednak spojrzeć prosto w twarz wstrzemięźliwości. Tyranizujący go napój jest wciąż jeszcze kotwicą, którą wyrwać by należało: chory ukrywa w odzieniu małe zapasy i stara się tak urządzić, aby na wszelki wypadek coś przemycić [...]. Wyrzeczenie się czegoś rzeczywiście dla nas ważnego, wyrzeczenie się ostateczne i na zawsze oznacza jedną z głębokich przemian charakteru, które podpadają pod nasze pojęcie nawrócenia⁵⁸.

Jest rzeczą znamioną, że do ascetyzmu w ogóle, a zwłaszcza do ubóstwa James przywiązuje dużą uwagę. W odpowiednio ukierunkowanym ascetyzmie dostrzega bowiem nie tylko owoce życia religijnego, ale antidotum na wady jemu współczesnej kultury, a zwłaszcza na zbyt wydelikaczone wychowanie, które sprzyja zniewieściałości i lenistwu. Innym i w sensie biologicznym bardziej naturalnym na to lekarstwem są cnoty militarne, które wykuwają się na wojnie. Nie można jednak promować militarizmu tylko po to, aby obywatele nabyli np. cnoty dzielności. Społeczeństwo żyjące w dobrobycie i pokoju musi znaleźć jakiś zastępczy sposób na rozleniwienie. James sądzi, że takim moralnym równoważnikiem stanu wojny, w którym wykuwają się mocne charakter, może być właśnie ascetyzm, a zwłaszcza ćwiczenie się w ubóstwie:

Ubóstwo rzeczywiście jest życiem silnym – i to bez naszywek, bez mundurów, bez wrzaskliwego uznania tłumów, bez kłamstwa i szumnych przemówień; i kiedy widzi się, jak pogoń za dobrobytem staje się ideałem, przenikającym nasze pokolenie do szpiku kości, czyż można dziwić się, że odro-

58 DR, s. 249. Dlatego właśnie w żywotach świętych ciągle pojawia się myśl, aby zupełnie zdać się na Opatrzność Bożą, rozdać wszystko ubogim i dopiero wówczas, gdy rzeczywiście *wszystkiego* się wyrzekniemy, pojawi się paradoksalnie owo poczucie bezpieczeństwa, którego poszukują ludzie religijni. W przytoczonym fragmencie interesująca jest uwaga o ludziach uzależnionych od różnych używek, którzy pozostają we władaniu nałogu, dopóki nie przeżyją czegoś w rodzaju nawrócenia.

dzenie wiary w ubóstwo jako w cenny kierunek religijny może być zastępcą odwagi wojennej i najpotrzebniejszą nam reformą duchową? [...] Prawda, że majątek dostarcza nam wolnego czasu na cele i ćwiczenia idealne i pod tym względem można by go uważać za coś lepszego od ubóstwa. Takie jednak rezultaty majątku widzimy tylko w przypadkach nielicznych, poza którymi żądza zdobycia majątku i strach przed utraceniem go są głównym źródłem skąpstwa i zepsucia. Wskazać można tysiące takich okoliczności, w których człowiek związany majątkiem musi być niewolnikiem, gdy ktoś, dla kogo ubóstwo nie jest rzeczą straszną, staje się wolnym człowiekiem. Pomyślcie na przykład, jaką siłą nam dać może osobista obojętność wobec ubóstwa, gdy oddamy się niepopularnym sprawom społecznym; nie potrzebujemy wówczas ujarzmić naszego języka, nie ulękniemy się oddania swych głosów stronnictwu rewolucyjnemu lub reformatorskiemu; nasze sklepy mogą upaść, nasze nadzieje na awans rozwiać się, nasze pensje urwać się, mogą zamknąć przed nami drzwi klubów, a jednak – póki życia – będziemy dawali niewzruszenie świadectwo duchowi, a nasz przykład pomoże do wyzwolenia się całemu pokoleniu⁵⁹.

Ton tej wypowiedzi zdradza emocjonalne zaangażowanie Jamesa, który z psychologa religii przeistacza się tu w filozofa kultury i moralistę zaangażowanego w naprawę cywilizacji. Ideę heroizmu i pewnej surowości życia jako sposobu na zagrożenia, jakie niesie ze sobą rodzący się konsumpcjonizm, rozwinie w artykule *Moral Equivalemt of War*.

Pisząc życzliwie o owocach życia religijnego, James odróżnia religię w sensie właściwym, jako coś osobistego, i religię jako wytwór społeczny wzięty w wymiarze instytucjonalnym i doktrynalnym. Między tymi dwoma jej wymiarami zachodzi swoiste sprzężenie – niezdeformowana religia osobista ma zwykle pozytywny wpływ społeczny, ale jej wypaczenia pochodzą często z niekorzystnego wpływu społeczeństwa na jednostki autentycznie religijne (innym jeszcze źródłem deformacji są np. choroby psychiczne). To rozróżnienie pozwala Jamesowi przypisać wiążące się z religiami zło czynnikom, które w jego rozumieniu są już właściwie pozareligijne: np. żądzy władzy czy duchowi polityki⁶⁰.

59 DR, s. 284–285. Dalej James dodaje: „Przedmiot ten polecam głębokiej waszej rozwadze, ponieważ nie wątpię, że powszechna w klasach wykształconych obawa ubóstwa jest najcięższą chorobą naszej cywilizacji” (DR, s. 285).

60 „Z tego powodu, gdy słyszymy dzisiaj o »religii«, nieuniknienie myślimy o takim lub innym »kościółce«; a dla niektórych wyraz »kościół« łączy się z tak wielką

Przyklejają się one do religii, stopniowo ją instytucjonalizują i zawłaszczają. Te niekorzystne zjawiska zachodzą już na poziomie interpretacji doświadczeń religijnych⁶¹. Ale nawet jeśli uznalibyśmy, że religia nie umie dostatecznie opanować naszych złych namiętności, a czasem nawet samodzielnie wchodzi z nimi w przymierze, to trzeba zauważyć, że narzuca ona jednak pewne ograniczenia, choćby w postaci wyrzutów sumienia i żalu, które nie pojawiłyby się u człowieka bezreligijnego⁶². James zdaje sobie wszakże sprawę z tego, że nawet tak pojętej religii nie sposób wybronić całkowicie z zarzutu fanatyzmu. Aby zrozumieć, jak dochodzi do nadzwyczajnej gorliwości, która bywa szkodliwa, proponuje spojrzeć na owoce świętości z punktu widzenia psychologicznego ideału równowagi między naszymi władzami umysłowymi: intelektem, wolą i uczuciami. Z tej perspektywy niekorzystna jest wszelka krańcowość, a w przypadku religii dotyczy ona najczęściej braku równowagi

ilością hipokryzji, tyraństwa, miernoty duchowej i uporu w przesądach, że od razu odrzucają oni wszelkie rozróżnienia i mówią – dość mamy religii w ogóle. Nawet my, członkowie pewnych kościołów, potępiamy wszystkie pozostałe, z wyjątkiem naszego własnego” (DR, s. 260).

- 61 „Jest rzeczą niewątpliwą, że ludzkie życie duchowe odbywa się jakby w szeregu przegródek, oddzielonych ścianami nieprzenikalnymi. Ludzie religii w jakiś sposób obok religii mają w sobie wiele innych rzeczy, a dzięki temu dochodzą do zgoła nieświętobliwych splątań i skojarzeń. Bardzo często na religię spada zarzut niskości, zwykle jednak czynić by go należało nie samej religii, lecz jej przewrotnemu sąsiadowi w naszym życiu duchowym – żądzy władzy dla związku, do którego należymy. Podobnie za bigoterię winić należy nie religię, lecz jej intelektualnego sąsiada – żądzę władzy dogmatycznej, gwałtowną potrzebę wyrażania prawa w formie zupełnie zamkniętego systemu teoretycznego. Klerykałizm obejmuje w sobie oba te rodzaje dążenia do władzy. Proszę też was bardzo, abyście tych zjawisk, należących wyłącznie do psychologii plemiennej i korporacyjnej, nie mieszały z przejawami czystego życia duchowego, które są przedmiotem naszych badań. Bicie żydów, prześladowanie albigensów i waldensów, kamienowanie kwakrów, topienie metodystów, mordowanie mormonów i rzezie armeńczyków, wyrażają raczej wrodzoną ludzką niechęć do nowości, wojowniczość, której szczątki wszyscy w sobie posiadamy, nienawiść ku obcym – a za obcego uznajemy każdego różniącego się od nas człowieka – niż są wyrazem rzeczywistej pobożności tych ludzi, którzy czyny te spełniają. Pobożność jest tu tylko maską zewnętrzną – to instynkt plemienny” (DR, s. 262).
- 62 DR, s. 263. Człowiek bezreligijny to niekoniecznie ateista. Pojęcie religii jako zogniskowanej wokół osobistych doświadczeń pewnego rodzaju pozwala uznać za bezreligijnych wielu tych, którzy formalnie określają się jako ludzie religijni, a także zapewne przynajmniej niektórych ateistów za ludzi religijnych.

między (silnymi) uczuciami religijnymi i (słabym) intelektem: „Podnie-ty duchowe przybierają formę patologiczną wszędzie tam, gdzie brak jest zainteresowań i gdzie intelekt jest zbyt ciasny”⁶³. W *Varieties* podanych jest wiele przykładów takich patologii w odniesieniu do każdego z wcześniej wymienionych owoców świętości.

Uwaga o ciasności intelektu jest dość zaskakująca, bo wychodzi spod pióra kogoś, kto raczej deprecjonował intelekt i samego siebie określał mianem antyintelektualisty. Trzeba jednak podkreślić, że choć dla Jamesa intelekt stanowi instrument doświadczającej jaźni, który w pewnym sensie deformuje nasze poznanie bezpośrednie, to z drugiej strony jego użycie jest nie tylko nieuchronne, ale i korzystne. To intelekt (czy rozum) sprawia przecież, że jesteśmy ludźmi. Antyintelektualiście chodzi jedynie o to, aby nie wyolbrzymiać roli tej władzy umysłu w naszym życiu, a z taką sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy ustalenia intelektu w jakiegokolwiek dziedzinie (np. religii czy nauki) przedstawia się jako ostateczne i niekorygowalne. Zarówno dogmatyczne religie, jak i dogmatyczny scjentyzm są przejawem chorobliwego intelektualizmu. Inaczej mówiąc, James proponuje empirystyczną interpretację intelektu, przy czym słowo „intelekt” jest używane na oznaczenie władzy generującej wszelakie interpretacje doświadczenia. Jednym składnikiem tej koncepcji jest antyfundamentyzm (to chyba najlepszy termin, jaki pojawił się w języku polskim na oznaczenie tezy o nieistnieniu niekorygowalnych aksjomatów poznania)⁶⁴, który wnosi ze sobą dozę niepewności wobec naszej wiedzy. Drugim składnikiem jest jednak antyseptycyzm, który w tym przypadku oznacza, że mimo niepewnych fundamentów, wiedza może być solidna i coraz doskonalsza w aspekcie zakresu oraz jakości⁶⁵.

63 DR, s. 264. Z drugiej strony James zdaje sobie sprawę z tego, że w sytuacji równowagi „nie może być mowy o zbyt silnych uzdolnieniach w jakimś kierunku – tylko całość naszego charakteru zyskuje na sile” (DR, s. 264).

64 Inne to „antyfundamentalizm epistemologiczny” czy „antyfundacjonizm”.

65 Por. DR, s. 258–259. James pisze m.in. „Żadna [...] grupa myślicieli nie może bezwzględnie odrzucić sceptycyzmu, jako pewnej możliwości, od której ich wnioski byłyby zupełnie zabezpieczone; i żaden empiryk nie może pretendować do wyłączenia go z tej zależności powszechnej. Pomimo to godzenie się na konieczność poprawek jest czymś innym niż puszczenie się na fale zupełnej bezkierunkowości. Nikt nie

Taka koncepcja pozwala Jamesowi jednocześnie krytykować intelekt za jego absolutystyczne roszczenia i lamentować nad jego niedostatkiem u osób, które np. prymitywnie interpretują swoje doświadczenia religijne. Prymitywizm ten jest związany najczęściej nie tylko z brakiem wykształcenia czy z usposobieniem psychicznym, ale z intelektualnymi upodobaniami danego środowiska czy epoki. I tak np. James wyraźnie dostrzega różnice między dawną koncepcją Boga zazdrosnego o swoją chwałę a nową, rodzącą się na przełomie XIX i XX wieku, wymuszoną przez coraz światlejsze społeczeństwo, wizją Boga wspierającego i podtrzymującego każdego człowieka. Wskazując na te zmiany, nie chce jednak powiedzieć tylko tyle, że nasi przodkowie mieli *inną* koncepcję Boga, lecz że obecna wizja jest lepsza, bardziej zgodna z naszym doświadczeniem i społecznie korzystniejsza⁶⁶.

W tym przekonaniu Jamesa ujawnia się wiara w postęp ludzkości, którego wyrazem jest m.in. korygowanie naszych wcześniejszych uproszczonych intelektualnie koncepcji, dostosowywanie ich do nowych doświadczeń i harmonizowanie różnych sfer naszego życia. Optymizm

może nas oskarżyć o zdawanie się na igraszkę sceptycyzmu. Kto uświadamia sobie niedoskonałość swych narzędzi i wspomina o niej przy rozważaniu własnych spostrzeżeń, znajduje się w pozycji dużo korzystniejszej do osiągnięcia prawdy niż ten, który narzędzia swe uważa za nieomyłne” (DR, s. 258).

- ⁶⁶ James ironicznie odnosi się do takich owoców życia świętych, jak nieustanne omdlenia, ekstazy czy opowiadania o wizjach, w których przeważają czułości, pieszczoty i dziecinne komplementy: „Czytając takie opowiadania, jasno widzimy cały przedział pomiędzy XIII i XX stuleciem i czujemy, że [świętość] może wydawać owoce zgoła bezwartościowe, jeśli skojarzona jest z tak niskimi intelektualnie upodobaniami. Nauka, idealizm i demokratyzm podniosły nas do wymagania od Boga zupełnie innego usposobienia, niż miała ta istota, tak zadowolająca przodków, zajęta wyłącznie obdzielaniem ludzi swymi łaskami osobistymi. Jesteśmy tak przepojeni wizją sprawiedliwości społecznej, że Bóg nieczuły na nic oprócz hymnów chwalebnych i pełen stronniczości dla swych ulubieńców zasadniczo pozbawiony jest pierwiastka szerokości w swoich poglądach; i nawet najlepsze z zawodowego punktu widzenia życie święte wieków dawniejszych, ujęte w sposób powyższy, wydaje nam się czymś dziwnie pustym i zgoła nie budującym” (DR, s. 268). Niekiedy uwagi Jamesa o niedostatkach intelektualnych u niektórych świętych są jeszcze bardziej ironiczne: „Gdy jednak, jak u świętego Ludwika, intelekt nie jest większy niż lepek szpilki i żywi w sobie stosownie drobne pojęcie Boga, rezultatem tego [...] może być jedynie coś odrażającego” (DR, s. 274).

ten nie jest jednak hurraoptymizmem. Jak widzieliśmy wyżej, James dostrzega wiele negatywnych cech współczesnej mu kultury i uważa, że odpowiednio pojęta religijność mogłaby być dobrym środkiem zaradczym na nie. I w tej kwestii pozostaje więc empirystą: wprawdzie dostrzegamy, że obecne stosunki społeczne są niewątpliwie lepsze niż dawniejsze, a dzisiejsze upodobania intelektualne mają pod wieloma względami przewagę nad dawniejszymi, jednak nie ma jednego modelu religijności, którą można by rekomendować wszystkim ludziom, po wszystkie czasy. To jest zarazem główny zarzut Jamesa wobec Nietzscheańskiej krytyki religii. Nietzsche skazuje na „wieczne” potępienie ideał świętego, rozumianego jako niewolnik, niedołęga i trawożerny degenerat, kierujący się przekonaniem wyrosłymi z resentymentu. Rekomenduje natomiast ideał człowieka silnego, męskiego, dorosłego i ludożerczego. James zauważa, że:

[...] podług filozofii empirycznej wszystkie ideały są względne. Byłoby np. głupstwem żądać określenia idealnego konia póty, póki zadanie końskie jednak polega na ciągnięciu wozu, bieganiu na wyścigach, noszeniu dzieci i dreptaniu z pakunkami na grzbiecie. Można by wprawdzie przyjąć kompromisowo jakiś pośredni typ konia, lecz byłby to typ pod jakimś względem niższy od każdego z wyspecjalizowanych. O tym nie powinniśmy zapominać przy rozważaniu [świętości] i stawiając pytanie, czy jest ona najwyższym wzorem ludzkim. Oceniając ją, należy uwzględnić stosunki społeczne⁶⁷.

Inaczej mówiąc, dla jednych, w pewnych warunkach, odpowiedni będzie typ religijności, który dla innych okaże się niewłaściwy. Nie ma w tym żadnego relatywizmu, tak jak nie ma relatywizmu w stwierdzeniu, że nie istnieje idealny koń, lecz jedynie koń idealny *ze względu na takie czy inne potrzeby*. James uznaje jednak, że pewne podziały owych potrzeb są w zasadzie obiektywne. Najczęściej pojawia się u niego podział dychotomiczny, który stanowi osnowę nie tylko jego filozofii religii, ale jego filozofii w ogóle. Otóż wielość postaw decydujących o naszym sposobie widzenia świata sprowadza zwykle do bardziej optymistycznej i pesymistycznej (radosnej i ponurej). Gdy więc pisze

⁶⁷ DR, s. 289.

o wielości doświadczeń religijnych, wielości religii i owoców religii, to w istocie ma na myśli ich dwa rodzaje odpowiadające wspomnianym postawom⁶⁸.

Trzeba też podkreślić, że pluralistyczne nastawienie Jamesa nie oznacza, że nie dostrzegał on roli ideałów oderwanych od aktualnych warunków, jako pewnych idei regulatywnych, ku którym powinniśmy zmierzać. Gdy myślimy o idealnej społeczności, to lepsza byłaby jego zdaniem społeczność złożona ze świętych niż taka, którą tworzyliby nadludzie w sensie Nietzschego⁶⁹. Formułowanie utopii nie jest niezgodne z filozofią empirystyczną, o ile dokładnie zdajemy sobie sprawę, że mowa o ideałach, których realizacja w konkretnych warunkach, dla jednostek ograniczonych krótkim życiem, jest mało realna, a mogłaby być nawet niebezpieczna. Dlatego James chce pozbawić swoją wizję religii wszelkiej krańcowości – zgadza się więc np. że imponująca jest bezkompromisowa pogarda dla świata materialnego, jaką znajdujemy u wielu świętych, ale uważa, że w praktyce lepsza jest postawa bardziej wyważona i umiarkowana; twierdzi, że „czyste” doświadczenie religijne jest adoktrynalne i ainstytucjonalne, ale dostrzega też, że w praktyce łączy się zawsze z pewnymi doktrynami i instytucjami, których rola nie zawsze jest negatywna⁷⁰. Lepiej stawiać ideały uwzględniające całą złożoność sytuacji niż takie, które odnoszą się do świata uproszczonego. Warto jednak podkreślić, że z perspektywy tej „filozofii środka” krańcowe postawy religijne nie tylko nie muszą być potępione, ale – jeśli pojawiają się w niezdeformowanej postaci – uznane za godne podziwu i diagnostyczne dla teo, czym jest religia.

Kończąc opis owoców życia religijnego, James formułuje ostrzeżenie, które warto przytoczyć, bo jest ono świadectwem jego życzliwego i prawdziwie empirycznego nastawienia do doświadczeń religijnych.

68 Por. DR, s. 259.

69 DR, s. 289–290.

70 Widać to zwłaszcza, gdy wypowiada się o Kościele katolickim. James, wywodzący się z miłującego wolność i osobisty kontakt z Bogiem protestantyzmu amerykańskiego, umie dostrzec wiele pozytywnych cech w katolickiej obrzędowości, w centralnej roli sakramentu Eucharystii czy w praktykach zakonnych. Wszystko to odpowiada bowiem jakimś ludzkim potrzebom.

Jest to w istocie ostrzeżenie przed popełnieniem „błędu psychologa” w badaniach nad religią:

Wszakże aby zrozumieć wszystkie te sprawy uczuciowe, należałoby je samemu przeżyć. Żaden Amerykanin nie może zrozumieć nawet tak prostej rzeczy jak lojalność Brytyjczyka dla króla lub Niemca dla Cesarza [...]. Jeśli więc uczucia tak proste, jak powyższe, są tajemnicami i muszą być otrzymane jako dary przy urodzeniu, ileż trudniej zrozumieć te dużo delikatniejsze uczucia religijne, którymi zajmowaliśmy się. Nigdy nie możemy przeniknąć jakiegos wzruszenia ani odgadnąć jego rozkazów póty, póki stoimy poza nim. A przecież w gorącej chwili uniesienia rozjaśnione zostaje wszystko, co było niejasne, i rzeczy zagadkowe z zewnątrz stają się widocznie przejrzyste [...]. Pobożność i miłosierdzie żyją w innym wszechświecie i tworzą inny ośrodek energii niż radości świeckie i strach [...]. Skoro zaś jesteśmy sami poza obrębem tych wzruszeń, jedynym rozsądnym sposobem postępowania jest możliwe najstaranniejsze czynienie spostrzeżeń nad tymi ludźmi, którzy je odczuwają. To właśnie starałem się być uczynić [...]”⁷¹.

Zasada ta zyskała Jamesowi powszechną sympatię ludzi związanych z religią. Używając terminów, które hasłowo wyznaczają spór między tradycją scjentyzmu czy naturalizmu i tradycją hermeneutyczną, można powiedzieć, że postulował on, aby proces *wyjaśniania* jakichkolwiek zjawisk z poziomu ludzkiego doświadczenia poprzedzało ich *rozumienie*. Nie chronił tych zjawisk przez wyjaśnianiem naukowym, ale podkreślał konieczność wcześniejszego detalicznego ich opisu i jak najbardziej życzliwego zrozumienia. To nie zamykało jego oczu na wszelkie deformacje i patologie, jakie w obrębie religii się pojawiają, ale pozwalało je ujmować właśnie jako *patologie*, a nie coś istotnego dla religii.

Ostateczny werdykt Jamesa na temat wartości owoców życia religijnego przy założeniu empirycznej metody badania jest dla religii pozytywny:

W ogóle więc widzimy, że pomimo naszego porzucenia sprawdzianów teologicznych i mierzenia religii zwykłym zdrowym rozsądkiem przy zastosowaniu metody empirycznej religia pozostaje na dominującym stanowisku dzie-

⁷¹ DR, s. 253. O Jamesowskim ujęciu wartości ideału świętości dla życia moralnego zob. L.J. Walker, *Morality, Religion, Spirituality – the Value of Saintliness*.

jowym. Ze współczesnego punktu widzenia grupa właściwości świętych jest niezbędna dla pomyślnego rozwoju świata. Wielcy święci – to powodzenia natychmiastowe, mniejsi zaś są co najmniej zwiastunami lepszego światowego porządku i fermentem ku niemu wiodącym. Dążmy więc do [świętości] bez względu na to, czy osiągniemy widoczne i doczesne rezultaty. Pamiętajmy jednak, że w domu Ojca jest wiele pomieszczeń i każdy z nas musi znaleźć sobie taki rodzaj religii i taki stopień [świętości], jaki najlepiej zgadza się z tym, co uważa on za swoją siłę, i jaki odczuwa jako swe najprawdziwsze posłannictwo i powołanie⁷².

Być może ten nieco kaznodziejski ton i nadzwyczajna życzliwość dla religii były wzmocnione okolicznościami, w jakich słowa te zostały wypowiedziane. James wygłaszał w Edynburgu Wykłady Gifforda. Ich tematyka miała koncentrować się na religii, w tamtym czasie zapewne domniemywano, że autor nie będzie dla religii zbyt krytyczny. Nie ma jednak powodu, aby dopatrywać się tu jakiegoś taniego koniunkturalizmu, bo w późniejszych swoich pracach James podtrzymał to stanowisko. Trzeba też podkreślić, że pluralistyczne i zarazem antyredukjonistyczne podejście do owoców religii współgra z intuicją pragmatyczną, w myśl której o wartości epistemicznej przekonań nie stanowi ich geneza, ale praktyczne skutki⁷³. Owe praktyczne skutki mierzone są natomiast empirycznie, przy czym u Jamesa pojęcie doświadczenia oscyluje między pojęciem intersubiektywnie kontrolowalnego poznania zmysłowego a pojęciem czysto subiektywnego odczucia.

Wyjaśnienie naukowe

Widzieliśmy już, że James starał się wytłumaczyć szczegółową treść doświadczeń religijnych przez wpływ wyobrażeń i doktryn, które dominują w danym czasie i miejscu, a bardziej lub mniej optymistyczne nastawienie ludzi religijnych – różnicami w ich konstrukcji psychicz-

⁷² DR, s. 291.

⁷³ Por. DR, s. 19.

nej i wynikającymi stąd odmiennymi potrzebami⁷⁴. W swoim rdzeniu doświadczenia religijne są jednak neutreściowione albo lepiej: słabo utreściowione – bo jednak jakieś treści (np. radosne poczucie obecności kogoś lub czegoś) można im przypisać. Pozostaje więc pytanie o przyczyny doświadczeń religijnych, odartych z ich kulturowych uszczegółowień, które mogłyby wskazać nauka, zwłaszcza psychologia. Swoją hipotezę James rozwija w wykładzie zatytułowanym „Nawrócenie”, a podstawowe dwa pojęcia, do których się odwołuje, to „pole świadomości” i „podświadomość”.

Pierwsze z nich ściśle wiąże się z jego antyatomistyczną koncepcją stanów umysłu. W poprzednim rozdziale został wyakcentowany ów antyatomizm w aspekcie diachronicznym – świadomość nie jest zbiorem następujących po sobie odizolowanych wrażeń zmysłowych, ale ma charakter płynny, strumieniowy. Obecnie trzeba zwrócić uwagę na przestrzenny, czy raczej quasi-przestrzenny, aspekt Jamesowskiego antyatomizmu, zgodnie z którym świadomość w danej chwili jest czymś w rodzaju pola, które ma swoje centrum i peryferie. James pisze tak:

Termin „pole świadomości” dopiero w ostatnich czasach przyjął się w dziełach psychologicznych. Do niedawna jednostką życia duchowego było wyobrażenie proste, ujmowane jako rzecz ściśle ograniczona. Współcześni psychologowie natomiast skłaniają się ku pogładowi, że rzeczywistą jednostkę świata duchowego tworzy prawdopodobnie całkowity stan duchowy, pełna fala świadomości albo pole przedmiotów przedstawiających się podmiotowi w pewnej chwili. Dochodzę przy tym do przekonania, że niepodobieństwem jest określenie z jaką taką dokładnością granic tej fali lub tego pola.

Nasze pola świadomości następują jedno po drugim. Każde z nich posiada swój ośrodek zainteresowania, wokół którego układają się przedmioty; bardziej interesujące bliżej środka, budzące zaś uwagę coraz mniejszą dalej ku obwodowi, aż wreszcie rozplywają się i bledną na nieuchwytnej granicy pola⁷⁵.

James zauważa, że ludzie różnią się „ustrojowo” pod względem szerokości pola świadomości. Ci, którzy dysponują nadzwyczaj rozległym

⁷⁴ Por. DR, s. 374–375.

⁷⁵ DR, s. 181.

ujęciem stosunków i czynności, jakie należy wykonać dla osiągnięcia pożądaných celów, są geniuszami organizacyjnymi. Zwykli ludzie, którzy nie mają takiej szerokości spojrzenia, „idą jakby po omacku, od punktu do punktu i nieraz zatrzymują się zupełnie”. Niezależnie od naturalnych różnic pod względem szerokości pola świadomości, nawet u ludzi o rozległym spojrzeniu może dojść do zawężenia pola świadomości, np. pod wpływem alkoholu, narkotyków czy różnych chorób⁷⁶.

Z punktu widzenia celu, jakim jest zrozumienie mechanizmu pojawiania się przeżyć religijnych, istotne jest pojęcie granicy pola świadomości. James podkreśla, że „[t]reść leżąca na pograniczu, pomimo tego że uświadomiona jest bardzo niedokładnie, istnieje tam i przyczynia się zarówno do skierowywania naszej działalności, jak też do określenia najbliższego poruszenia naszej uwagi”. Gdzieś tam na granicy pola świadomości, a częściowo poza nią znajduje się „cały zapas wspomnień” oraz sił i bodźców, które gotowe są wtargnąć w następnym drgnięciu naszego strumienia świadomości do jej centrum. Inaczej mówiąc, nasze aktualne pole świadomości jest jakby ograniczone falą, poza którą znajduje się nieznany „obszar” mogący oddziaływać na kolejne „pola” tej świadomości. Z punktu widzenia psychologicznego kluczowe jest to, aby ów nieznany obszar odpowiednio opisać i przystosować do potrzeb naukowych.

Za najważniejszy wynik w psychologii ostatniego ćwierćwiecza XIX wieku James uznaje odkrycie podświadomości, czyli obszaru życia duchowego znajdującego się poza polem świadomości pierwotnej, który na tę świadomość wielorako wpływa. Odkrycie to przypisuje F. Myersowi i podkreśla, że może się ono okazać przydatne w dziedzinie psychologii doświadczeń religijnych:

Następstwem najważniejszym takiego mocno rozwiniętego życia podświadomego jest to, że w zwykłe pole świadomości jakiegoś człowieka wdzierają się pierwiastki z dziedzin jemu nieznaných; w ten sposób pojawiają się niewytłumaczalne bodźce czynów lub ich otamowania, natręctwo myślowe

76 „W niektórych chorobach świadomość zmniejsza się do iskierki, bez pamięci o przeszłości i bez myśli o przyszłości, z teraźniejszością sprowadzoną do jednego prostego wzruszenia lub do jednego wrażenia cielesnego” (DR, s. 181–182).

albo nawet omamy wzrokowe czy słuchowe. Bodźce mogą iść w kierunku automatycznej mowy lub pisma, którego znaczenia sam podmiot nie rozumie – w chwili, gdy mówi lub pisze. Myers, uogólniając to zjawisko, nazwał je *automatyzmem* czuciowym lub ruchowym, wzruszeniowym lub umysłowym. Do automatyzmu zalicza on wszelkie przypadki wtargnięcia do świadomości zwykłych sił pochodzących z dziedzin podświadomych⁷⁷.

Dla dzisiejszego czytelnika odwołanie się do pojęcia podświadomości nie jest tak zaskakujące, jak to, że James przywołuje w tym kontekście Frederica Williama Henry'ego Myersa (1843–1901), brytyjskiego badacza zjawisk paranormalnych, współtwórcę *Society for Psychical Research*, które powstało w 1882 roku. Fakt, że pojęcie podświadomości wyrastało ze spekulacji powstałych w związku z badaniami w zakresie parapsychologii, nie odbiera mu wartości. James zresztą sam był mocno zaangażowany w te badania, ale choć dostrzegał nadmierne nadzieje swoich kolegów na udowodnienie życia po śmierci, umiał oddzielić naukowy aspekt teorii Myersa od metafizycznego oraz swoje własne oczekiwania i wierzenia od tego, co jest dopuszczalne jako wyjaśnienie naukowe. Ponadto Myers był wprawdzie jednym z pierwszych, którzy używali pojęcia podświadomości, ale w tamtym czasie narzucało się ono wielu innym uczonym, zwłaszcza tym, którzy badali patologiczne stany umysłu⁷⁸.

Wyeksponowanie jego nazwiska mogło się wiązać z tym, że Myers, którego James dobrze znał i z którym blisko współpracował, zmarł w 1901 roku, a więc gdy były przygotowywane Wykłady Gifforda. Być może w ten sposób chciał oddać hołd swojemu przyjacielowi. James nie był jednak przywiązany do samego pojęcia podświadomości:

⁷⁷ DR, s. 183–184.

⁷⁸ „Zadziwiająco badania nad podświadomością histeryków, prowadzone przez uczonych takich, jak Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince, i innych, ujawniły cały system życia podziemnego; są to np. przykre wspomnienia wiodące pasożytniczy żywot w zakamarkach poza granicami zwykłego pola świadomości i wkraczające doń niekiedy w postaci omamów, bólów, drgawek, paraliżów czucia lub ruchu, czy w postaci całego szeregu przejawów histerycznego rozstroju ciała i ducha. Dość jest zmienić lub zniszczyć te wspomnienia podświadome za pomocą sugestii, aby chory natychmiast wyzdrowiał [...]. Po utworzeniu drogi przez tych pierwszych badaczy, spostrzeżeń podobnych namnożyło się bardzo wiele” (DR, s. 184).

Jeśli razi was wyraz „podświadomość” jako zbyt przypominający zboczenia psychopatyczne, nazwijcie to jakim bądź innym terminem, byleby tylko odróżnić od świadomości zwykłej – od tej, z którą mamy do czynienia w świecie dziennym. Jeśli tę dziedzinę jaźni nazwiemy dziedziną *A*, to drugą moglibyśmy nazwać dziedziną *B*. Widoczne jest, że dziedzina *B* jest w każdym z nas obszerniejsza, ponieważ jest to siedlisko wszystkiego ukrytego i zbiornik wszystkiego, co przemija niepostrzeżone. Dziedzina ta zawiera takie rzeczy, jak wspomnienia chwilowo nieczynne; tam tkwią także sprężyny naszych tajemnych namietności, popędów, upodobań, niechęci i przesądów. Stamtąd pochodzą nasze intuicje, hipotezy, przywidzenia, niewytłumaczone mniemania, przeświadczenia i w ogóle czynności nierozumowe. Dziedzina ta jest źródłem naszych snów i najwidoczniej do niej mają one wracać. W niej powstają wszelkie nasze doświadczenia mistyczne i nasze automatyzmy czuciowe lub ruchowe; w niej upływa nasze życie hipnotyczne lub hipnoiczne, jeśli w ogóle je przeżywamy; stamtąd pochodzą nasze złudzenia, myśli natrętne i napady histeryczne, jeśli jesteśmy histerykami; stamtąd też pochodzą nasze „nadnaturalne” wiadomości, jeśli takie w ogóle bywają i jeśli podlegamy telepatii. Dziedzina ta jest także głównym źródłem, z którego odżywia się religia. U ludzi o głębokim życiu religijnym [...] – i to jest mój wniosek – drzwi do tej dziedziny zdają się niezwykle szeroko otwarte; a w każdym razie doświadczenia wchodzące przez te drzwi posiadały bardzo wyraźny wpływ na ukształtowanie się dziejów religii⁷⁹.

Jak widać, dziedzina życia podświadomego jest tu rozumiana w sposób nadzwyczaj szeroki i pluralistyczny, co z punktu widzenia precyzji wymaganej przez naukę stanowi z pewnością poważną wadę. Nie znajdujemy uszczegółowienia tej hipotezy w postaci wskazania mechanizmów, które mogłyby generować doświadczenia religijne, a nie inne stany umysłu.

Jamesowi zależało, aby nie obarczać pojęcia podświadomości wyraźnie naturalistycznymi implikacjami. To z kolei wiązało się z jego intuicją pluralistyczną, w myśl której nie można pochoinnie sprowadzać danego zbioru zjawisk do jednej odmiany, zanim nie będziemy mieli rozeznania w całym ich bogactwie:

Dziedziny podświadome uznane są już dzisiaj przez psychologów za zbiornik osadów doświadczeń zmysłowych (gromadzonych z uwagą lub bez) i za miejsce, gdzie – zgodnie z ogólnymi prawami logicznymi i psychologicznymi – z osadów tych wyrabia się coś, co dochodzi do takiego napięcia, że wdziera się do

79 DR, s. 372.

świadomości niekiedy z siłą niemal wybuchową. W ten sposób możemy naukowo wytłumaczyć niedające się inną drogą wyjaśnić zmiany w świadomości, noszące charakter jakby wtargnięcia do świadomości wyników wspomnień podświadomych, dosięgających w swym napięciu punktu wybuchu. Prawdopodobność jednak zmusza mnie do wyznania, że zdarzają się wtargnięcia do świadomości wyników jakichś takich spraw podświadomych, których wylęganie się bynajmniej niełatwo wysledzić w podświadomości⁸⁰.

Uwaga ta nie zamyka wprawdzie drogi do pełnego naturalistycznego wyjaśnienia wszelkich doświadczeń religijnych (może w przyszłości „wylęganie się” tych stanów da się wytropić), ale hipotezę taką opatruje znakiem zapytania, zostawiając furtkę do antynaturalistycznej interpretacji *genezy* przynajmniej niektórych z nich, np. czucia obecności kogoś niewidzialnego czy doświadczeń mistycznych. Gdyby więc nawet uznać, że dające się uchwycić przez naukę przyczyny takich doświadczeń mają charakter czysto naturalny, to i tak nie mielibyśmy pewności, że są to przyczyny wszystkie.

Nie jest to jedyna furtka dla antynaturalizmu. Trzeba bowiem pamiętać, że James rozpoczął swoje wykłady na temat doświadczeń religijnych od odróżnienia ich pochodzenia od rezultatów oraz ostrzeżenia, że wskazanie nawet „najniższej” genezy nie może mieć wpływu na ocenę *owoców*. Chodzi przy tym w pierwszym rzędzie o subiektywnie odczuwane owoce w życiu poszczególnych osób, a nie o obiektywnie, naukowo mierzone skutki. Oznacza to, że właściwym kontekstem, w którym należy oceniać wartość doświadczeń religijnych nie jest kontekst przyczyn. Te dwie intuicje: o ograniczonych możliwościach nauk w badaniu przyczyn różnych zjawisk oraz o pierwszorzędym znacze-

⁸⁰ DR, s. 185, przypis 5. Wtargnięcia takie mają najczęściej charakter czuciowy, znacznie rzadziej ruchowy: „Wtargnięcia z dziedzin podświadomych posiadają szczególną siłę wzmacniania przeświadczenia. Zaczątkowe czucie obecności jest nieskończenie silniejsze od pojęcia rozumowego, a pojęcie, choćby było najsilniejsze, rzadko kiedy dorównać może sile przekonującej omamu. Święci, którzy rzeczywiście widzieli lub słyszeli Zbawiciela, osiągają szczyt pewności. Automatyzmy ruchowe, wprawdzie rzadsze, są jednak – jeśli w ogóle możliwe – jeszcze bardziej przekonujące niż wrażenia; podlegające im jednostki czują się rzeczywiście w mocy jakiejś potęgi, działającej poza ich wolą. Siła przekonująca ma tu charakter dynamiczny. Bóg lub duch porusza narządami własnego ich ciała” (DR, s. 368).

niu subiektywnych skutków w ocenie wartości doświadczeń religijnych będą stały u podstaw proponowanej (czy raczej sugerowanej) przez niego interpretacji metafizycznej.

Interpretacja metafizyczna

Nieprzystawalność aktualnej nauki do badania religii wiąże się, według Jamesa, z tym, że dziedzina religii odnosi się w swoim rdzeniu do życia osobistego. Nauka metodycznie pomija to co jednostkowe i niepowtarzalne. Gdyby budować metafizykę na podstawie naukowego obrazu świata, nie byłoby w niej miejsca na subiektywność i pierwszoosobowy punkt widzenia. Tymczasem jedna z intuicji, jaką dysponujemy, jest taka, że realne w sensie ścisłym jest nasze własne życie, a ono jest dane nam od wewnątrz w doświadczeniu. James podąża za tą intuicją i wokół niej buduje swoją pluralistyczną metafizykę:

Osią, wokół której – podług nas – obraca się życie religijne, jest osobiste zainteresowanie się każdego człowieka swoim własnym przeznaczeniem. Religię słusznie nazwać by można rozdziałem pomnikowym w dziejach ludzkiego egoizmu. Wszyscy bogowie – zarówno dzicy, jak i kulturalni – mają to wspólne między sobą, że odzywają się na ludzkie wołania osobiste. W religii wszystko wyraża się w formie osobistej i każdy człowiek religijny – bez względu na epokę i stopień kultury – wierzy, że bóstwo zajmuje się jego prywatnymi sprawami.

Nauka – przeciwnie – doszła do zupełnego odrzucenia osobistego punktu widzenia. Gromadzi spostrzeżenia i buduje teorie, nie dbając o ich zastosowanie i zgoła nie zajmując się tym, jaki wpływ będą one miały na losy i serdeczne niepokoje ludzkie. Pracownik naukowy może wprawdzie osobiście być człowiekiem religijnym i w wolnych chwilach wyznawać teizm, bezpowrotnie jednak minęły już te czasy, kiedy mawiano, że sama nauka głosi chwałę Bożą, a niebiosza odsłaniają badaczowi dzieło Boże [...]. Współczesny Bóg naukowy nie mógłby zajmować się szczegółami, lecz wyłącznie sprawami najogólniejszymi; musiałby być Bogiem jakichś praw najpowszechniejszych, zgoła nieliczącym się z osobistymi wymaganiami choćby najzarliwszych swoich wyznawców. W ujęciu naukowym nasze żywoty indywidualne wyglądają niby banieczki piany morskiej, tworzone i rozbijane przez fale wzburzone⁸¹.

81 DR, s. 377–379.

Oczywiście, da się wyjaśnić naukowo wiele różnych treści, jakie pojawiają się w naszym umyśle, ale nie sam fakt, że treści te pojawiają się dla pewnej jednostki, że dane są jej z egotycznej perspektywy. Spoglądając na to zagadnienie od strony metafizycznej, trzeba zdecydować, czy za realne uznajemy to, co dane jest z punktu widzenia zewnętrznego, czy może (także) samą podmiotowość, generującą różne punkty widzenia (włącznie z naukowym). W tym drugim przypadku trzeba uznać ograniczone kompetencje podejścia naukowego, który w swoim technicznym języku nie jest w stanie uchwycić istotnych elementów świata podmiotów i pierwszorzędną rolę umysłu religijnego, traktującego obiektywne prawa nauki jako coś instrumentalnego względem świata przeżywanego przez jednostkę i wyrażonego w języku potocznym⁸².

James nie ma wątpliwości: *„dopiero zjawiska jednostkowe i osobiste sprowadzają nas w świat, któremu z czystym sumieniem możemy dać miano rzeczywistego”*:

A skoro tak jest, w takim razie nauka zupełnie nie ma słuszności, gdy domaga się usunięcia z doświadczenia pierwiastków egotycznych. Oś rzeczywistości przebiega wyłącznie przez miejsca egotyczne, które nanizane są na nią jak ziarnka różańca na nitkę. Opis świata, w którym pominięto by całą różnorodność odczuwania przeznaczenia osobistego, w którym pominięto by wszystkie najrozmaitsze postawy duchowe – możliwe do opisanie i bynajmniej nie niewyraźne – przypominałby podanie komuś jadłospisu zamiast jedzenia rzeczywistego. Religia osobista może być wprawdzie czymś bardzo egotycznym, a te rzeczywistości, na których się opiera, czymś nikłym, zawsze będzie przecie to coś mniej pustego i mniej oderwanego (w swoim zakresie) niż nauka, pyszna wyzbyciem się czynników osobistych [...].

Przyznajmy teraz, że skoro religia zajmuje się przeznaczeniem ludzi oddzielnych, a tym samym skoro pozostaje w stałej styczności z jedynymi znany-

82 „Umysł religijny nie przejmuje się prawami fizycznymi, kierującymi biegiem zjawisk, lecz grozą lub pięknem tych zjawisk: wzruszają go »obietnice« zorzy porannej lub tęczy, wstrząsa nim »głos« gromu, radością napelnia go słodycz letniego deszczu, zachwyca wzniosłość gwiazd itd. Dzisiejszy człowiek religijny, zupełnie tak samo jak jego przodek sprzed wielu wieków, opowiada nam, jak w samotności pól lub zamkniętego pokoju wyraźnie czuje się obecność istoty boskiej, darzącej pomocą w odpowiedzi na modlitwę, i jakie poczucie bezpieczeństwa i pokoju daje nam Niewidzialne, gdy składać mu ofiary” (DR, s. 382).

mi nam rzeczywistościami prawdziwymi, musi być ona w dziejach ludzkich czynnikiem poważnym i bynajmniej nieprzemijającym⁸³.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że James nie bagatelizuje ani fizjologicznego uwarunkowania doświadczeń religijnych, ani społecznego wymiaru religii, ale uważa, że u jej podstaw znajduje się *indywidualny* i zasadniczo uczuciowy stosunek osób wierzących do rzeczywistości wyższej. Aspekty społeczny (instytucjonalny) i doktrynalny (intelektualny) są wtórne wobec aspektu indywidualno-uczuciowego i praktycznego⁸⁴. Obecnie jednak najważniejsze jest to, że w zarysowującej się metafizyce Jamesa rolę podstawowych składników rzeczywistości odgrywa wielość jednostkowych, obdarzonych subiektywnością bytów osobowych. Ich indywidualność wyraża się głównie w czuciu (a nie w czynnikach intelektualnych), które ma decydujące znaczenie dla wyznaczania charakteru naszego życia⁸⁵. W tezie, że świat zobiektywizowanych przedmiotów i badającej je nauki jest wtórny względem naszego subiektywnego doświadczenia (np. w tym sensie, że właściwego modelu przyczynowości powinniśmy poszukiwać w doświadczeniu wewnętrznym, a nie zewnętrznym)⁸⁶, łatwo rozpoznać jedną z zasad-

83 DR, s. 383–385.

84 „Czynnikiem określającym nasze postępowanie bywa jednakowo uczucie, jak i myśl; ten sam postęp mógł być równie dobrze wywołany przez myśl, jak przez uczucie. Na całym obszarze życia religijnego znajdujemy wielką różnorodność myśli przewodnich, przy rażącej niemal jednorodności uczuć i uzależnionych przez nie sposobów postępowania: święci – stoicy, chrześcijańscy i buddyjscy – prawie że nie różnią się między sobą. Widzimy więc w religiach zmienność teorii i stałość praktyki. Jeśli teraz zechcemy sięgnąć do rzeczy podstawowych, musimy uznać teorię za coś wtórnego, a za rzeczy stałe i pierwotne uczucia i związane z nimi sposoby postępowania” (DR, s. 387).

85 „Indywidualizm założony jest na uczuciu, a zakamarki uczucia, tajemnicze, ciemne głębie charakteru – oto jedynie miejsca, gdzie możemy złapać na gorącym uczynku dziejący się fakt [...]” (DR, s. 385).

86 Według Jamesa, naukowy sposób rozumienia przyczyny jako prawa (zgodnie z koncepcją Hume’a) nie liczy się z tym modelowym charakterem doświadczenia wewnętrznego (por. DR, s. 385, przypis 8). Trudno oprzeć się wrażeniu, że te właśnie fragmenty *Doświadczeń religijnych* mogły być inspiracją dla procesualnej metafizyki Whiteheada, który u podstaw swojego generalnie fizykalnego obrazu świata umieszcza pojęcie subiektywności, uczucia i przyczynowości.

nicznych koncepcji filozofii nowożytnej, mianowicie tę, która wiązała się z dualizmem lub z idealizmem osobowym w jednej z wielu odmian – od Leibnizjańskiej i Berkeleyowskiej, aż po Kantowską.

Świat składa się więc z centrów subiektywności, z umysłów. Z poprzedniego rozdziału wiemy, że nie mają one charakteru substancjalnego lecz procesualny, a obecnie wiemy też, że ich pole świadomości wydaje się otoczone czymś szerszym, co nań oddziałuje. Na określenie tej szerszej rzeczywistości James używa w późniejszych pracach terminu *mother sea*, czyli „matka-morze”⁸⁷. Z punktu widzenia jego filozofii religii mniej istotne jest zagadnienie relacji tych osobowych umysłów do ciał niż kwestia ich relacji do owej domniemanej obszerniejszej rzeczywistości, która jest przedmiotem doświadczeń religijnych. Bez wątpienia metafora *morza*, do którego wpadają poszczególne *strumienie* świadomości, ma wydźwięk panteistyczny i stawia pod znakiem zapytania zarówno wcześniejszy personalistyczny pluralizm, jak i dystansowanie się od neohegłowskiego idealizmu. Według T.L.S. Sprigge’a, który dokładnie porównywał metafizykę Jamesa i Bradleya, nie ma jednak podstaw, aby twierdzić, że James wycofał się z pluralizmu⁸⁸. Nie ulega jednak wątpiwości, że w świetle doświadczeń mistycznych pluralizm ten jest nieco osłabiony⁸⁹.

Oczywiście, pozostaje pytanie, czy doświadczenia mające uzasadniać tę wizję świata, Boga i jego relacji do jednostek, są rzetelne. W tej kwestii James stara się zachować ostrożność. Przyjmuje generalną zasadę, że pod względem rzetelności i nierzetelności poznawczej sytuacja w dziedzinie nadzwyczajnych stanów świadomości nie różni się zasadniczo

87 Por. *Human Immortality*, [w:] ERM, s. 94; *The Confidences of a ‘Psychical Researcher’*, [w:] EPR, s. 374.

88 Por. *James and Bradley*, s. 242–251. Sprigge pisze dowcipnie o „wodnistych metaforach” (*watery metaphors*) w Jamesowskiej metafizyce (s. 242). Choć niekiedy James zamienia je na inne, np. drzew, które wyrastają ze wspólnej gleby, to jednak najchętniej posługuje się odniesieniem do różnych zjawisk związanych z wodą.

89 Jamesowska koncepcja wszechobjemującej świadomości rodzi także inne trudności interpretacyjne. Sugeruje ona bowiem bardziej substancjalny niż procesualny i funkcjonalny charakter świadomości, o którym James pisał w *Principles*. Wydaje się jednak, że świadomość w ujęciu procesualno-funkcjonalnym jest nam dana na poziomie opisu, a świadomość jako wspólna podstawa wszystkich indywidualnych strumieni jest wynikiem spekulacji metafizycznej. Między tymi poziomami nie ma sprzeczności.

od sytuacji w obszarze zwykłych spostrzeżeń zmysłowych. I tu i tam mogą występować zarówno złudzenia, jak i doświadczenia poprawnie przedstawiające stan rzeczy. Dlatego zwrócenie uwagi na pewne wspólne cechy stanów mistycznych (czy innych doświadczeń religijnych) i stanów wywołanych np. przez upojenie alkoholowe lub narkotyczne nie jest dla niego powodem deprecjacji tych pierwszych. Wprost przeciwnie, w stanach upojenia wywołanego np. przez środki chemiczne można uchwycić niektóre ważne cechy świadomości mistycznej⁹⁰. James powołuje się na własne doznania z eksperymentów z tlenkiem azotu:

Umysł mój znalazł się wówczas pod naporem wniosku, robiącego na mnie aż dotychczas niewzruszone wrażenie prawdy. Zasada się on na tym, że nasza zwykła świadomość na jawie, nasza – że tak powiem – świadomość rozumowa, jest tylko pewnym szczególnym typem świadomości, poza którym, oddzielone odeń tylko cieniutką błonką, leżą formy potencjalne zgoła świadomości odmiennych. Możemy przejść przez życie, nie podejrzewając ich istnienia; dość jednak zastosować właściwy środek podniecający, aby po jednym dotknięciu zjawiły się one w całej pełni [...]. Żaden opis całokształtu wszechświata nie może być zupełny, jeśli pomija te inne formy świadomości. Pytanie tylko, jak patrzeć na nie, skoro tak widoczny jest brak ciągłości między nimi a świadomością zwykłą [...]. Gdy spojrzę na swoje własne doświadczenia, wszystkie one skłaniają mnie ku pogładowi, któremu nie mogę nie przypisywać pewnego znaczenia metafizycznego. Wydaje się, jakby przeciwieństwa tego świata, których starcia wzajemne są przyczyną naszych trudności życiowych i niepokojów, zlewały się w jedność. Nie tylko przekonujemy się, że są one jakby przeciwnymi gatunkami, należącymi do tego samego rodzaju, lecz że *jeden z gatunków*, lepszy i szlachetniejszy, *sam staje się rodzajem wysysając i wchłaniając w siebie swego przeciwnika*. Wiem, że brzmi to niejasno z punktu widzenia zwykłej logiki, nie mogę jednak uwolnić się zupełnie spod autorytetu tego twierdzenia; czuję, że musi to oznaczać cośkolwiek. Jest to coś w rodzaju znaczenia filozofii heglowskiej, jeśli w ogóle można je pochwycić⁹¹.

⁹⁰ „[W]pływ na ludzkość alkohol niewątpliwie zawdzięcza swej mocy podniecania ludzkich zdolności mistycznych, zwykle wgniecionych w ziemię przez zimne fakty i suchy krytycyzm trzeźwości. Trzeźwość pomniejsza, rozróżnia i mówi – nie! Odurzenie powiększa, jednoczy i mówi – tak! [...] Świadomość pijana jest częścią świadomości mistycznej i nasz pogląd na nią musi wynikać z poglądu na świadomość mistyczną w ogóle” (DR, s. 298).

⁹¹ DR, s. 298–299.

Nie ulega wątpliwości, że bezpośrednie przyczyny tego rodzaju doświadczeń są jak najbardziej naturalne – w tym przypadku przyczyną taką jest reakcja organizmu na tlenek azotu. James jednak zamierza, po pierwsze, spopularyzować przeświadczenie, że świat jest *naprawdę* taki, jakim jawi się nam w standardowych warunkach. Nie chodzi mu o to, aby całkowicie zakwestionować rozróżnienie zdrowia i choroby, chce raczej zwrócić uwagę, że wśród doświadczeń niestandardowych mogą być takie, które dostarczają nam ważnej wiedzy o wymiarach rzeczywistości niedostępnych w zwykłym poznaniu zmysłowym. Niektóre osoby mogą mieć szczególną „ustrojową” podatność na takie doświadczenia, inne muszą się długo uczyć i ćwiczyć, aby je wytworzyć, jeszcze inne nigdy ich nie dostąpią, albo będą mieć ich niedoskonałe namiastki w postaci stanów wywołanych przez narkotyki, alkohol czy inne środki. Po drugie, chodzi mu o zaznaczenie, że traktowanie całej dziedziny doświadczeń religijnych jako stanów chorobowych byłoby niepoprawne.

O tym, że autentyczne doświadczenia religijne nie dadzą się sprowadzić do stanów chorobowych, świadczy fakt, że następuje w nich silne oddziaływanie, które przeobraża życie ludzi aż do samego rdzenia⁹². Jeżeli powiemy, że ta moc przeobrażająca pochodzi od Boga, to można nawet sformułować paradoksalnie brzmiącą myśl, że z punktu widzenia osób religijnych mniej ważne jest zagadnienie *istnienia* Boga niż kwestia *używania* Boga: „*Bóg nie jest poznawany ani rozumiany, jeno po prostu używany*”⁹³. James chce przez to powiedzieć, że

92 Podkreślając faktyczne oddziaływanie przedmiotu doświadczeń religijnych na wiernych, James odrzuca wszelkie postaci deizmu i panteizmu. Jego zdaniem w doświadczeniach modlitewnego obcowania z bóstwem „wydaje się, że coś idealnego, co z jednej strony jest częścią nas samych, a w innym znaczeniu nie jest nami, rzeczywistość wywiera wpływ, podnosi nasz ośrodek energii osobistej i wywołuje skutki odrodzenia, niemożliwe do osiągnięcia w inny sposób” (DR, s. 401).

93 DR, s. 389. Dalej James dodaje: „Gdy tylko jest użyteczny, świadomość religijna nie pyta o nic więcej. Czy Bóg rzeczywiście istnieje? Jak istnieje? Czym jest? – wszystko to pytania pozbawione znaczenia. Ostatecznie bowiem w religii nie o Boga chodzi, jeno o życie, o życie bogatsze, szersze, bardziej zadowalające. Główną podniętą religijną na wszystkich stopniach rozwojowych jest zawsze miłość życia”.

z perspektywy zwykłej świadomości religijnej pytania metafizyczne są wtórne. W gruncie rzeczy liczy się aspekt pragmatyczny. Jednak nawet gdyby okazało się, że dla większości śmiertelników takie zagadnienia są nieistotne lub pozorne, dla filozofa przynajmniej niektóre z nich, jak choćby zagadnienie *istnienia* siły wyższej, pozostaną zasadne⁹⁴. Czy można je w ogóle rozstrzygnąć? Otóż, jeśli przyjmiemy, że wskaźnikiem czegoś istniejącego jest działanie, jeśli dalej zgodzimy się, że w doświadczeniu religijnym zachodzi (a nie tylko jest błędnie odczuwane) faktyczne zewnętrzne oddziaływanie na jednostki, wówczas musimy powiedzieć, że wszystko to wskazuje na jakąś sferę pozanaturalną. Z punktu widzenia naukowego można ją określić jako podświadomość, i wtedy jest to czynnik naturalny, ale z punktu widzenia metafizycznego można o niej powiedzieć, że jest pewną obszerniejszą realnością: „wygląda to tak, jak gdyby jakieś siły pozaświatowe – nazwijcie je Bogiem, jeśli chcecie – wywoływały skutki bezpośrednie w świecie przyrodzonym, do którego należy pozostała część doświadczenia”⁹⁵.

Teologie związane z poszczególnymi religiami roszczą sobie pretensje do niemal detalicznej wiedzy na temat charakteru tych sił, ale z punktu widzenia doświadczeń religijnych niewiele o nich można powiedzieć. Tyle tylko, że są one od nas „szersze”, przyjaźnie usposobione (a więc

94 Jamesowska metoda pragmatyczna bywa błędnie rozumiana jako metoda eliminacji problemów metafizycznych. Jest to tymczasem jedynie metoda eliminacji *pozornych* problemów metafizycznych, która jednocześnie służy m.in. ujawnianiu problemów autentycznych. W tym sensie Rorty słusznie twierdzi, że empiryzm Jamesa niewiele ma wspólnego z nowoczesnym – jego zdaniem – empiryzmem, który całkowicie rezygnuje z pytań o to, co znajduje się poza naszym umysłem i uznaje, że cała treść empiryczna ma pochodzenie społeczne i jest zakodowana w języku. U podstaw rozbieżności między tymi empiryzmami tkwi różnica w ocenie wagi społeczeństwa i świata pozaspołecznego w kształtowaniu zawartości jednostkowych umysłów. James przyjmuje stanowisko umiarkowane, uznając znaczenie obydwu czynników i poszukując wkładu każdego z nich. Rorty praktycznie eliminuje czynnik drugi. Odwołuje się wprawdzie do natury, takiej jak odkrywają ją nauki, ale same nauki rozumie jako twór wyłącznie społeczny. Obiektywne podrażnienia mózgu powodowane przez świat zewnętrzny (którego istnieniu nie przeczy) nie mają bowiem żadnego znaczenia poza kontekstem społecznym.

95 DR, s. 402, por. też s. 393.

może posiadające charakter osobowy), że wywierają wpływ, podnosząc naszą energię duchową. Nie ma podstaw do przypisania im nieskończoności i dlatego można je interpretować politeistycznie. Politeizm uważa James za najbardziej naturalną hipotezę wyjaśniającą *zwykłe* doświadczenia religijne, choć podkreśla, że rzecz inaczej wygląda z perspektywy doświadczeń mistycznych i z perspektywy filozofii⁹⁶. Ciepły sposób, w jaki na ostatnich stronach *Doświadczeń religijnych* James pisze o politeizmie, sprawił, że niektórzy interpretatorzy przypisali mu ten pogląd. Wniosek taki jest jednak przedwczesny, m.in. ze względu na wspomniane zastrzeżenie, że rzecz inaczej wygląda z perspektywy doświadczeń mistycznych, w których podkreślona jest jedność wszystkich rzeczy. Politeizm współgra z Jamesowskim pluralizmem jako stanowiskiem empiryczno-aksjologicznym, zgodnie z którym istnieje wielość wyrazów doświadczeń religijnych odpowiadających różnym ludzkim potrzebom⁹⁷. Jednak z pluralizmem tym równie dobrze może współgrać monoteizm, o ile dopuszcza wielość wyrazów religijności⁹⁸. Zgodnie z odmianą monoteizmu, ku której James ostatecznie się skłaniał, Bóg nie stanowi *summum* wszystkich doskonałości, lecz jest w pewnych aspektach (wiedzy i mocy) ograniczony. Koncepcja taka unika kilku problemów naraz, które generowane były przez tradycyjną filozoficzno-teologiczną wizję Boga (m.in. problemu pozornego charakteru ludzkiej wolności czy zła naturalnego) oraz uzależnienia zbawienia od ludzkiego zaangażowania⁹⁹.

Jeśli istnieją jakieś nadnaturalne siły boskie, to powstaje pytanie o mechanizm ich oddziaływania na ludzkie umysły. Zagadnienie to jest o tyle ważne, że nauka potrafi wskazać czysto naturalne uwarunkowania doświadczeń religijnych. Dla Jamesa jest oczywiste, że *przy założeniu dualizmu psychofizycznego* doświadczenia religijne – jak każde

96 Por. DR, s. 403.

97 Por. DR, s. 374–375.

98 Dlatego też James z dużą aprobatą pisze o katolicyzmie, który, zwłaszcza w porównaniu z protestantyzmem, może się wydawać zbyt ornamentowy, ale właśnie dzięki owym „kruźgankom” utworzonym przez świętych i kultury lokalne znacznie bardziej odpowiada ludzkiej naturze. Por. DR, s. 355.

99 Por. DR, s. 403–404.

inne doświadczenia – muszą być wytwarzane przez organizm¹⁰⁰. Inaczej mówiąc, w przypadku każdego rodzaju doświadczenia można wskazać fizjologiczne warunki jego pojawienia się, które najlepiej odkrywa nauka. Tego rodzaju warunki, określane jako przyczyny, trzeba jednak odróżnić od warunków (przyczyn) metafizycznych. Może bowiem być tak, że w przypadku pewnego typu doświadczeń organizm jest nie tyle ich wytwórcą, co przekąźnikiem. Rozważenie zarówno tej możliwości, jak innej – że wszystkie doświadczenia są w całości wytwarzane w sposób czysto naturalny, wykracza już poza naukę (a przynajmniej naukę aktualną) i – jak zaznacza w artykule *Human Immortality*, ma charakter metafizyczny¹⁰¹.

James bierze tam pod uwagę trzy metafizyczne możliwości kompatybilne z twierdzeniem, że umysł jest funkcją mózgu: 1) umysł jest wytwarzany przez mózg, 2) tworzywo umysłu istnieje niezależnie od

¹⁰⁰ Podkreśla on, że przyjmuje to założenie dla zrozumiałości wywodu. Nie można jednak z tego wnosić, że dualizm jest jego ostatecznym stanowiskiem metafizycznym. Przeciwnie, jest to raczej stanowisko wstępne, wyjściowe, które służy do opisu sytuacji w kategoriach zdroworozsądkowych: „The philosophically instructed reader will notice that I have all along been placing myself at the ordinary dualistic point of view of natural science and of common sense. From this point of view mental facts like feelings are made of one kind of stuff or substance, physical facts of another. An absolute phenomenism, not believing such a dualism to be ultimate, may possibly end by solving some of the problems that are insoluble when propounded in dualistic terms. Meanwhile, since the physiological objection to immortality has arisen on the ordinary dualistic plane of thought, and since absolute phenomenism has as yet said nothing articulate enough to count about the matter, it is proper that my reply to the objection should be expressed in dualistic terms – leaving me free, of course, on any later occasion to make an attempt, if I wish, to transcend them and use different categories” (*Human Immortality*, [w:] ERM, s. 82). James ostatecznie skłaniał się ku jakiejś postaci panpsychizmu lub monizmu neutralnego.

¹⁰¹ „In strict science, we can only write down the bare fact of concomitance; and all talk about either production or transmission, as the mode of taking place, is pure superadded hypothesis, and metaphysical hypothesis at that, for we can frame no more notion of the details on the one alternative than on the other. Ask for any indication of the exact process either of transmission or of production, and Science confesses her imagination to be bankrupt. She has, so far, not the least glimmer of a conjecture or suggestion, – not even a bad verbal metaphor or pun to offer. *Ignoramus, ignorabimus*, is what most physiologists, in the words of one of their number, will say here” (tamże, s. 88).

mózgu w postaci „pyłu mentalnego” (*mind-dust*), a mózg dokonuje jego syntezy, której rezultatem są poszczególne umysły; 3) tworzywo umysłu istnieje niezależnie od mózgu w postaci uniwersalnej świadomości lub zbioru świadomości „szerszych” niż nasza własna, a mózg służy do jej rozszczepienia na indywidualne umysły. Teoria wytwarzania umysłu przez mózg nie znajduje się w lepszej pozycji niż pozostałe teorie, bo i tak trzeba w niej założyć, że to, co jest wytwarzane (umysł czy świadomość), ma zupełnie inną naturę niż mózg, a tej różnicy nie sposób sensownie wytłumaczyć. Drugą teorię – umysłu jako pyłu mentalnego – James odrzucił już w *The Principles of Psychology*. Wiarygodna wydaje mu się natomiast pewna wersja stanowiska ostatniego, które określa jako „teorię transmisji”. Twierdzi, że a) lepiej współbrzmi ona z dominującą filozofią typu transcendentального (w innych kontekstach zdecydowanie ją krytykuje za nieumiarkowany holizm, który sprawia, że to co jednostkowe jest traktowane jako epifenomen ogólności), b) lepiej wyjaśnia pewne intrygujące, nadzwyczajne doświadczenia oraz c) pozwala nadać sens ważnemu w psychologii pojęciu granicy (*threshold*) naszej zwykłej świadomości.

Zarówno owe doświadczenia, jak i wspomniane pojęcie granicy sygnalizuje zainteresowanie Jamesa stanami umysłu, które związane są z religią, jeśli rozumieć ją bardzo szeroko, ale w zasadzie stanowią odrębny rodzaj zjawisk określanych jako paranormalne. Intrygowały go one zarówno jako badacza, psychologa, jak i człowieka, który z domu wyniósł pewien typ mistycyzującej religijności i starał się ją obronić przed rozprzestrzeniającym się naturalizmem.

2. ZJAWISKA PARANORMALNE I AUTOTERAPIA

Zainteresowanie zjawiskami paranormalnymi i rozpowszechnianie się praktyk spirytystycznych w Wielkiej Brytanii i innych krajach Europy oraz USA nasiliło się mniej więcej w połowie XIX wieku. Można to

tłumaczyć z jednej strony jako reakcję na oszczędny, bliski materializmowi światopogląd elit naukowych, a z drugiej jako kontynuację osłabionego w wiekach XVII i XVIII okultyzmu i hermetyzmu, który – wspierany doktrynalnie przez szeroko pojęty neoplatonizm – świetnie rozwijał się w okresie renesansu, a w wieku XIX znalazł przedłużenie w romantyzmie. Ujmując rzecz jeszcze ogólniej, nadzwyczajne zjawiska tego rodzaju stanowiły nadzieję wielu ludzi religijnych na potwierdzenie ich światopoglądu, zwłaszcza wiary w istnienie świata nadnaturalnego i wiary w indywidualną nieśmiertelność. Choć kościoły zwykle potępiały udział wiernych w praktykach spirytystycznych ze względów doktrynalnych (aby bronić wiernych przed siłami nieczystymi) albo politycznych (aby interpretacyjnie kontrolować takie zjawiska), zakazy nie były w stanie zatamować rozprzestrzeniającej się mody na rozmowy z duchami, przewidywanie przyszłości, niewytłumaczalną wiedzę o zdarzeniach przeszłych, na unoszące się stoliki, lewitację i komunikację myśli na odległość. Fascynację ludzi budziły „media”, wśród których znajdowały się zarówno osoby wpadające w niezrozumiałe dla nich samych transy oraz generujące przy okazji dziwne zjawiska, jak i zwykli oszuści, posługujący się różnymi sztuczkami, aby zarobić na ludzkiej naiwności. Te dwie grupy nie były zresztą rozłączne, zdarzało się bowiem, że oszustami bywały osoby wpadające w transy autentyczne, ale gdy zjawiska im towarzyszące nie następowały we właściwym czasie, wywoływali je – bo takie było oczekiwanie obserwatorów – stosując różne „magiczne” sztuczki. Wytworzyła się więc złożona kultura otoczonych aurą tajemniczości seansów spirytystycznych i pokazów zjawisk nadzwyczajnych, podsycana nadzieją na kontakt ze zmarłymi. Kultura ta wywoływała różne reakcje w środowiskach uczonych.

Zasadniczo przyjmowali oni wobec niej dwie różne postawy – potępienia i życzliwego zaciekawienia. Najbardziej radykalni zwolennicy pierwszej z nich uznawali z góry, że zjawiska paranormalne opierają się najczęściej na oszustwach ze strony rzekomych „mediów” i na braku krytycyzmu ze strony uczestników interpretujących seanse z ich udziałem. Zdaniem tych uczonych, wszystkie zjawiska niewiążące się z oszustwami da się wytłumaczyć naukowo. Zwolennicy drugiej postawy, którą reprezentował James, uważali, że obok ewidentnych

oszustów funkcjonują osoby generujące trudne do zrozumienia zjawiska. Aktualną naukę trzeba oczywiście stosować do ich wyjaśniania, ale gdy jest ono niewiarygodne, należy postulować zmianę koncepcji nauki (lub przynajmniej dominującej naturalistycznej interpretacji) lub wskazywać na jej granice, poza którymi rozpościera się świat metafizyk, postulowanych przez filozofów. Dogmatyczne stwierdzenie, że tego rodzaju zjawiska wiążą się z oszustwami, brakiem krytycyzmu uczestników lub łatwo dadzą się wytłumaczyć naukowo, uważali za przeciwne etosowi uczonego, który winien zachować ciekawość świata i zdolność do modyfikacji własnych poglądów. Rzecz jasna, scjentyście nastawieni uczeni o łamanie etosu nauki oskarżali swoich oponentów, zarzucając im naiwność i chęć potwierdzenia prymitywnie rozumianego światopoglądu religijnego. Zaznaczyć trzeba przy tym, że nie wszyscy wrogowie poważnego traktowania zjawisk paranormalnych byli ateistami – niektórzy uważali, że właściwie pojęta religia nie musi szukać w nich potwierdzenia. Można więc powiedzieć, że w podejściu do zjawisk paranormalnych stanęły naprzeciw siebie dwie wartości spośród zestawu konstytuującego etos nauki: ciekawość świata i otwartość na nowe możliwości oraz krytycyzm, przy czym oczywiście każda ze stron uważała, że realizuje je obydwie, lecz inaczej niż wyobrażają to sobie oponenti. W środowiskach naukowych scjentyści jednak przeważali (niekoniecznie liczebnie, lecz pod względem siły opiniotwórczej) i oni właśnie kształtowali negatywną opinię o kolegach zbyt życzliwie podchodzących do zjawisk parapsychicznych.

Tak czy inaczej, środowisko akademickie nie mogło przejść obojętnie wobec mnożących się doniesień o nadnaturalnych zjawiskach, wywoływanych przez osoby, które zyskiwały sobie społeczny autorytet. Naukowemu badaniu takich zjawisk miało służyć *Society for Psychical Research* założone przez prominentnych uczonych w Wielkiej Brytanii w 1882 roku. William James całe życie interesował się tymi zjawiskami i zainteresowanie to nie miało bynajmniej charakteru marginalnego¹⁰². Był on nie tylko członkiem wspomnianego Towa-

¹⁰² Różne prace Jamesa na ten temat obejmują okres od r. 1885 do 1910. W swoim wprowadzeniu do tomu zawierającego te prace, zatytułowanego *Essays on Psychi-*

rzystwa, ale nawet jego wiceprzewodniczącym w latach 1890–1894, 1896–1900 i przewodniczącym w latach 1894–1896¹⁰³. On też pomógł założyć *American Society for Psychological Research* w 1885 roku. Zarówno w brytyjskim *Society for Psychological Research*, jak i we wzorowanym na nim *Towarzystwie* amerykańskim od początku ujawnił się podział na badaczy nastawionych mniej i bardziej sceptycznie do zjawisk paranormalnych (choć oczywiście najwięksi sceptycy kontestowali także celowość powoływania instytucji do badania takich zjawisk). Początkowo w *Towarzystwie* brytyjskim dominowali myśliciele umiarkowani, którzy – jak jego przewodniczący Henry Sidgwick i jego żona Nora Sidgwick – mieli nadzieję na autentyczność niektórych takich przypadków, ale starali się jednocześnie dążyć do systematycznego demaskowania wszelkich oszustw. Pierwszy przewodniczący amerykańskiego *Towarzystwa*, znany fizyk i matematyk Simon Newcomb był znacznie bardziej sceptyczny niż Sidgwickowie, więc szybko doprowadził do rozłamu, który spowodował, że z biegiem czasu krytyczni uczeni się wycofali, a instytucja została opanowana przez entuzjastów zjawisk paranormalnych. Jamesa należałoby określić jako zwolennika stanowiska umiarkowanego, zbliżonego do tego, które zajmował Sidgwick, przy czym jego ocena tych zjawisk wahała się od przychylniej do sceptycznej i współgrała z krytyczną oceną możliwości współczesnej mu nauki.

cal Research, Robert A. McDermott pisze tak: „Ralph Barton Perry, in his indispensable *Thought and Character of William James*, notes that ‘James’s interest in ‘psychical research’ was not one of his vagaries, but was central and typical.’ [...] We can extend Perry’s observation by suggesting that for James psychical research was central in that it put to the test religious and scientific claims which were at the core of his philosophy, and typical in its sympathetic curiosity concerning the varieties of experience. Despite its being at once the most controverted and neglected area of his thought, it is also one that presents James’s philosophical method and goals in sharp outline and detail. Fidelity to fact, avoidance of abstract categories, patient attention to ultimate questions, and preference for complexities over the dogmatism of either the skeptic or the believer are all evident in James’s work of nearly three decades as a psychical researcher” (*Introduction*, [w:] EPR, s. xiv).

103 Por. B.H. Zedler, *Royce and James on Psychological Research*, s. 240.

Choć oficjalnym celem obydwu *Towarzystw* było naukowe badanie zjawisk paranormalnych, nieoficjalnie nawet niektórzy sceptyczni członkowie spodziewali się, że ich podejrzliwość w kwestii pozanaturalnych źródeł tych zjawisk zostanie zakwestionowana. Spłatały się więc tu przynajmniej dwa różne motywy, z których pierwszy mieścił się w obrębie nauki, a drugi wykraczał poza nią. Paradoksalnie jednak i ten drugi miał także pewien związek z nauką. Dla ludzi religijnych i świadomych tego, co niosła ze sobą nauka, coraz wyraźniej zarysowywał się konflikt między tymi dwoma dziedzinami kultury¹⁰⁴. Konflikt ten do dzisiaj nie jest rozwiązany, a modele, jakimi posługiwano się na przełomie wieków XIX i XX, aby go opisać, zostały wypracowane znacznie wcześniej i w zasadzie funkcjonują do dziś. Są one następujące: między twierdzeniami nauki – chodzi głównie o nauki przyrodnicze – a przekonaniem religijnym istnieje konflikt, musimy więc 1) uznać pierwsze i odrzucić drugie (scjentyzm) albo 2) uznać drugie i odrzucić pierwsze (fideizm); 3) przekonania religijne i twierdzenia naukowe znajdują się na zupełnie różnych „orbitach” i nie może być między nimi konfliktu (teoria dwóch prawd); 4) przynajmniej niektóre wierzenia religijne, np. o istnieniu Boga, mogą być racjonalnie potwierdzone, choć nie na obszarze nauk, lecz filozofii (model scholastyczny bądź anzelmiański); 5) niektóre przekonania religijne da się potwierdzić w obrębie samych nauk przyrodniczych, a nie tylko filozofii; nie chodzi przy tym o potwierdzenie na poziomie *założeń*, jakie nauki czynią (bo to też jest poziom filozofii), ale o *potwierdzenie przekonań religijnych przy zastosowaniu metod naukowych*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Robert A. McDermott twierdzi, że chęć rozwiązania tego konfliktu była najważniejszym motywem podejmowania przez Jamesa badań nad zjawiskami paranormalnymi: „This attempt to reconcile science and religion may characterize much of James’s work, but with respect to psychical research it is the primary motivation and goal of his labors; it is also the tension that renders his work in this area original and enduring” (*Introduction*, [w:] EPR, s. xiii).

¹⁰⁵ Model ten można uznać za pewną wersję modelu scholastycznego, ale można go też potraktować jako odprysk modelu fideistycznego w postaci strategii, aby – wbrew scjentyzom – stworzyć naukę potwierdzającą tezy religijne. W ostatnim kwartale XX wieku tak postąpili np. kreacjoniści amerykańscy wyśmiewani, że głoszą tezy niezgodne z nauką: zbudowali coś, co w ich mniemaniu jest nauką, a mianowicie

Dla wielu członków *Society for Psychical Research* atrakcyjny wydawał się ten ostatni model, dający nadzieję na to, że przy użyciu metod empirycznych będzie można potwierdzić prawdziwość niektórych wierzeń religijnych. Z tego powodu próbowali oni najpierw wykluczyć możliwość oszustw ze strony osób podających się za media – głównie przez stosowanie ich bezpośredniej obserwacji i obserwacji okoliczności towarzyszących seansom. Choć w wielu przypadkach potwierdzono wielorakie oszustwa, to jednak pozostała pewna część przypadków, które mogły świadczyć o nadzwyczajnych zdolnościach pewnych ludzi, np. do przekazywania i odbierania myśli na odległość czy do kontaktów z osobami zmarłymi. Próbowano więc budować hipotezy wyjaśniające te zjawiska, korzystając z pojęć pochodzących z innych nauk, zwłaszcza z fizyki. Szczególnie obiecujące wydawało się pojęcie pola z jego centrum i peryferiami oraz pojęcie rozchodzącej się fali, która może być granicą między różnymi częściami tego pola. Frederica Myersa koncepcja podświadomości, którą przywoływał James w *Doświadczeniach religijnych*, przeszczepiała te pojęcia na grunt szeroko pojętej psychologii, która stała się bardzo ważna dla osób starających się znaleźć potwierdzenie istnienia świata duchowego¹⁰⁶.

naukę kreacjonistyczną, która z jednej strony wskazuje luki scjentyzmu ewolucyjnego, a z drugiej potwierdza ich wierzenia religijne (pomijam tu polityczny wymiar sporu ewolucjonizmu z kreacjonizmem, który miał istotny wpływ na powstanie czegoś takiego jak nauka kreacjonistyczna). Model, o którym mowa, może mieć więc dwa rozgałęzienia, zależnie od wyakcentowania któregoś ze wspomnianych celów. Ci, którzy koncentrują się na pierwszym z nich, cieszą się uznaniem społeczności uczonych, o ile wskazują nadinterpretację wyników badań naukowych, ci drudzy uważani są zwykle za osoby znajdujące się poza obszarem poważnej refleksji naukowej. Najbardziej chyba skrajnym przykładem drugiej strategii jest nadzieja na sfotografowanie jakichś elementów świata niematerialnego, którą do dzisiaj żywią się różni łowcy duchów, przekonani, że w ten sposób dostarczą namacalnego, empirycznego dowodu ich istnienia.

- ¹⁰⁶ Najbardziej zdecydowanie naturalistyczni byli wówczas fizycy. Wśród biologów istniał podział i zanim odkryto DNA wielu z nich miało wątpliwości, czy ewolucję można interpretować czysto naturalistycznie. Psychologowie natomiast, ciągle uwikłani w filozofię i mocne założenia metafizyczne, najchętniej skłonni byli doszukiwać się związków z wierzeniami religijnymi. Sytuacja w pewnym sensie odwróciła się w naszych czasach. Obecnie to biologowie i psychologowie zdają się być najbardziej ateistyczni, a „ślady Boga” odkrywają raczej niektórzy fizycy i kosmologowie fizykalni.

Zajmując się zjawiskami paranormalnymi, William James musiał się borykać nie tylko z oszustami, ludźmi mało krytycznymi, z nazbyt pozytywnym nastawieniem do tych zjawisk w jego własnej rodzinie, ale z biegiem czasu także ze swoimi kolegami po fachu, niekiedy uczniami, którzy zdecydowanie protestowali przeciwko jego zaangażowaniu w te badania, w przekonaniu, że uwłacza to zarówno jego autorytetowi, jak i autorytetowi reprezentowanej przezeń nauki. Najbardziej surowym krytykiem był bodaj James Mc Keen Catell, a wtórowali mu Stanley Hall i Hugo Münsterberg. Catell był tak mocno przekonany, że zjawiska paranormalne opierają się na oszustwach „mediów” i naiwności osób uczestniczących w seansach, że odmawiał udziału w badaniach. On też zdecydowanie potępiał zaangażowanie Williama Jamesa w badania nad paranormalnością, zmierzające do ustalenia wiarygodności wypowiedzi „mediów” w stanach transu¹⁰⁷. Hall i Münsterberg brali udział w seansach, ale ich orzeczenia były jednoznaczne: opierają się one na oszustwach „mediów”, naiwności uczestników seansów, albo – gdy transy są autentyczne – dadzą się łatwo wyjaśnić.

Mimo presji ze strony środowiska naukowego, mimo wątpliwości, jakich z biegiem czasu sam nabrał co do znaczenia tych zjawisk dla rozwiązania różnych problemów (np. nieśmiertelności)¹⁰⁸, James zachowywał przekonanie, że przez wielu jego kolegów są one niesłusznie pomijane lub wyjaśniane w sposób pospieszny. Przyznawał oczywiście, że duża liczba zjawisk tego rodzaju da się wyjaśnić naukowo, że część

¹⁰⁷ Por. D. Blum, *Ghost Hunters*, s. 221–222.

¹⁰⁸ W *Doświadczeniach religijnych* pisał: „W wykładach swoich nic nie mówiłem o nieśmiertelności i wierze w nią, dla mnie bowiem to punkt drugorzędny. Jeśli ideały nasze sięgają w wieczność, nie widzę, dlaczego miałobyśmy martwić się z powodu powierzenia pieczy nad nimi innym ręką. Pomimo to jednak współczuję gorącemu pragnieniu nieśmiertelności osobistej i waham się w tym starciu pobudek tak niejasnych i tak szlachetnych. Wydaje mi się, że tutaj właśnie powinniśmy odwołać się do świadectwa faktów. A podług mnie brak faktów dowodzących »powrotu duchów« – jakkolwiek żywię najwyższe uznanie dla pracowitych usiłowań Myersa, Hodgsona i Hyslopa i ich wnioski zrobiły na mnie pewne wrażenie. Pozostawiam więc zagadnienie to otwartym, ograniczając się tylko do powyższych paru słów wyjaśnienia, dlaczego w książce tej nie wspominam o nieśmiertelności” (DR, s. 402). F.W.H. Myers, R. Hodgson i J.H. Hyslop to koledzy Jamesa z brytyjskiego lub amerykańskiego *Society for Psychical Research*.

z nich to zwykle oszustwa, ale jego pluralistyczne nastawienia podsuwało mu intuicję, że nie można całej dziedziny badawczej oceniać na podstawie przypadków skrajnych czy pojedynczych zdarzeń. Pierwszym obowiązkiem uczonego jest nieupraszczający opis badanej dziedziny, aby oddzielić od niej zjawiska pokrewne lub przypadkowo do niej zaliczane. Dokładnie tak samo postępował przy badaniu doświadczeń religijnych. W praktyce wysiłki te zmierzały do znalezienia *autentycznych* „mediów” (czyli takich osób, które nie są oszustami¹⁰⁹ i dysponującą nadzwyczajnymi zdolnościami), aby poddać je naukowym testom.

Dla Jamesa (a wkrótce także dla innych badaczy zjawisk paranormalnych) takim wysoce wiarygodnym „medium” stała się mieszkająca

¹⁰⁹ James podkreślał, że tendencja do oszukiwania nie odnosi się wyłącznie do jednej dziedziny, ale ma głębsze podstawy w ludzkiej psychice. Dlatego oszustwa zdarzają się wszędzie, nie tylko w dziedzinie zjawisk paranormalnych, ale także w nauce. Ponadto, jedna i ta sama osoba może raz kłamać, a innym razem mówić prawdę. Dlatego, choć zgadzał się na restryktywną zasadę *falsus in uno, falsus in omnibus* stosowaną przez sceptycznych członków Society for Psychical Research do eliminacji fałszywych „mediów”, to dodawał: „But however wise as a policy the S.P.R.’s maxim may have been, as a test of truth I believe it to be almost irrelevant. In most things human the accusation of deliberate fraud and falsehood is grossly superficial. Man’s character is too sophisticatedly mixed for the alternative of ‘honest or dishonest’ to be a sharp one. Scientific men themselves will cheat at public lectures—rather than let experiments obey their well-known tendency towards failure” (*The Confidences of a „Psychical Researcher”* 1909, [w:] EPR, s. 364). Dalej James daje przykład oszustwa, którym sam się posłużył w młodości: „To compare small men with great, I have myself cheated shamelessly. In the early days of the Sanders Theatre at Harvard, I once had charge of a heart, on the physiology of which Prof. Newell Martin was giving a popular lecture. This heart, which belonged to a turtle, supported an index-straw which threw a moving shadow, greatly enlarged, upon the screen, while the heart pulsated. When certain nerves were stimulated, the lecturer said, the heart would act in certain ways which he described. But the poor heart was too far gone, and although it stopped duly when the nerve of arrest was excited, that was the final end of its life’s tether. Presiding over the performance, I was terrified at the fiasco, and found myself suddenly acting like one of those military geniuses who on the field of battle convert disaster into victory. There was no time for deliberation; so, with my forefinger under a part of the straw that cast no shadow, I found myself impulsively and automatically imitating the rhythmical movements which my colleague had prophesied the heart would undergo. I kept the experiment from failing; and not only saved my colleague (and the turtle) from a humiliation that but for my presence of mind would have been their lot, but I established in the audience the true view of the subject” (tamże, s. 364–365).

w Bostonie Leonora Piper (1857–1950), żona bostońskiego sklepikarza, u której w okresie nastoletnim ujawniła się podatność do wpadania w transy i zmiany osobowości w ich trakcie. Będąc w takim stanie, słyszała rozmaite głosy, które – nieświadomie, jak twierdziła – przekazywała w formie komunikatów ustnych bądź pisemnych. Informacje okazywały się często dotyczyć osób uczestniczących w seansach. Tak przynajmniej one sądziły, zyskując dzięki temu mocne przeświadczenie, że Leonora ma jakiś nadzwyczajny dostęp do wiedzy o zdarzeniach z ich życia, być może przez kontakt ze zmarłymi. Ona sama nie rozumiała, co się z nią dzieje i prawdopodobnie nie chciała być „medium”, bo stan transu był wyczerpujący, a aura tajemniczości, jaka zaczęła ją otaczać, niszczyła jej życie prywatne. Bała się jednak pewnie odrzucić coś, co mogło być boskim darem, przeznaczonym do wykorzystania dla dobra innych. Z tego powodu wyrażała zgodę na seanse zarówno z udziałem tych, którzy chcieli się skontaktować ze zmarłymi, jak i tych, którzy zamierzali jedynie sprawdzić jej nadzwyczajne zdolności odczytywania zaklejonych listów czy uzyskiwania informacji o osobach bliskich (np. z przedmiotów materialnych, które były w ich posiadaniu). Na Leonorę Piper zwróciła Jamesowi uwagę w 1885 roku jego teściowa Eliza Gibbens, która uczestniczyła w jednym z takich seansów. James miał wtedy 43 lata, pracował nad *The Principles of Psychology*. Leonora miała 28 lat i musiała zadziwić Jamesa, skoro ten uznał ją za „białego kruka” wśród mediów i nakłonił do tego, aby jej transy stały się przedmiotem badań członków *Society for Psychical Research*¹¹⁰.

Warto podkreślić, że w badaniach tych nie chodziło o zrozumienie fizjologicznych podstaw takich transów, ale o ocenę wiarygodności i rzekomo nadzwyczajnego charakteru przekazywanych przez p. Piper wiadomości. Dla Jamesa było oczywiste, że organizm osoby znajdującej się w transie musi znajdować się w określonym stanie fizjologicznym. Gdyby go zmienić, trans najprawdopodobniej by nie nastąpił. Stwier-

¹¹⁰ Jamesa zadziwił m.in. fakt, że będąc w transie, p. Piper nie tylko ujawniła wiedzę o jego zmarłym niedawno synu, ale wypowiedziała też jego rzadkie imię: Herman. Por. D. Blum, *Ghost Hunters*, s. 98–100. Całkiem możliwe, że zainteresowanie p. Piper wzmagala u Jamesa jego żona, która nie mogła otrząsnąć się po stracie syna, a teraz zyskała nadzieję na kontakt z nim poprzez medium.

dzenie takiej zależności nic jednak nie mówi na temat prawdziwości czy fałszywości wizji, jakie dana osoba ma w takim stanie. Jak bowiem pisał James w *Doświadczeniach religijnych*, nie wiemy, jak powinien funkcjonować nasz organizm, aby ujmować rzeczywistość, która być może jest zakryta przed większością ludzi. Z tego powodu wszelkie próby zdyskredytowania wartości takich transów przez stwierdzenie, że wizje minęłyby, gdyby zmienić warunki fizjologiczne organizmu, były dla Jamesa zwykłym nieporozumieniem. Paradoksalnie jednak, dla takich osób jak Leonora Piper, która chciała zrozumieć, co się z nią dzieje i chyba także wrócić do normalności przez pozbycie się uciążliwych stanów, podejście naturalistyczne było bardziej obiecujące, bo traktowało ją jako pacjentkę, której trzeba pomóc¹¹¹. James i jego koledzy z *Society for Psychical Research* widzieli w niej natomiast jedynie „medium”, które należy poddać wszelkim testom na wiarygodność, aby przekonać się o autentyczności nadzwyczajnych zdolności jej umysłu i ewentualnie potwierdzić istnienie świata duchów.

Jeszcze jedna kwestia dzieliła te dwie grupy badaczy, a mianowicie podejście do zagadnienia przyczynowości. Scjentyzujący sceptycy zakładali zwykle, po Hume'owsku, że dla uznania czegoś za przyczynę w sensie naukowym jest potrzebna powtarzalność zjawisk. Stanleya Halla, który badał p. Piper, interesowała regularność transów i towarzyszące im zjawiska fizjologiczne, natomiast nie brał on pod uwagę jej przypadkowych (jak sądził) zdań, które przy tej okazji wypowiadała. Przedmiotem zainteresowania Jamesa i jego kolegów były natomiast przede wszystkim owe wypowiedzi w aspekcie ich wiarygodności, przy założeniu (które ciągle było weryfikowane), że dadzą się one jedno-

¹¹¹ Stanley Hall badał Leonorę Piper w 1908 r. i badanie to ocierało się o granicę brutalności. Sprawdzając, czy transy są autentyczne, starał się ją wybudzić np. przez wlewanie jej do ust roztworu, który spowodował trudno gojące się rany. Po interwencjach córki p. Piper przyznał, że posunął się za daleko, ale poprosił o możliwość dalszych badań, w rezultacie których oskarżył on badaczy zjawisk paranormalnych z kręgu *Society for Psychic Research* o naiwne i nienaukowe podejście do jej transów. Jego raport był jednak korzystny dla samej p. Piper. Okazała się ona osobą uczciwą (jej stany i następująca w nich zmiana osobowości nie były oszustwem), ale cierpiącą na zaburzenia, które według Halla wcześniej można było uleczyć i które zapewne zanikną z wiekiem. Por. tamże, s. 302–304.

znacznie interpretować i że medium nie mogło mieć zwykłego dostępu do przekazywanych informacji (a więc nie oszukuje, a wiadomości te nie przedostały się do niego w jakiś przypadkowy sposób, np. wskutek nieostrożności badających). Powtarzalność „udanych” transów nie była tu jednak rzeczą najważniejszą. Jeżeli bowiem ludzki mózg jest czymś w rodzaju odbiornika, który musi być odpowiednio nastrojony, aby wychwycić odpowiednie fale, to nawet niewielkie różnice w owym nastrojeniu mogą powodować zakłócenia. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że osoba będąca „medium” ma lepsze i gorsze dni, że raz w transie dzieje się coś nadzwyczajnego, a innym razem nie dzieje się nic, lub że efektywność transów (jeśli można tak powiedzieć), zmienia się z wiekiem. To wszystko nie wyklucza możliwości, że niekiedy, przy spełnieniu warunków fizjologicznych, których nie sposób obecnie określić, jej mózg znajduje się w stanie umożliwiającym umysłowi dostęp do jakiegoś nieznanego nam, nadnaturalnego źródła wiedzy. Zakłócenia w jej przekazie, np. podawanie tylko zbliżonego brzmienia imion i nazwisk – traktowane przez sceptyków jako jeden z dowodów naiwności uczestników seansów, którzy dopełniają wymamrotane przez medium dźwięki zgodnie z własnymi oczekiwaniami – mogą być wynikiem nie całkiem idealnego dostrojenia mózgu.

Z tego nie wynika oczywiście, że James musiał całkowicie odrzucić regularnościową koncepcję przyczynowości. Jednak tym, co miałyby się regularnie powtarzać w udanych transach były stany organizmu niemożliwe do określenia w tamtym czasie. Nawet jednak gdyby takie warunki udało się ustalić, nie znaczyłoby to, że one *samodzielnie* wytwarzają treści przekazywane przez medium. Ciągle pozostawałaby bowiem możliwość, że są to warunki konieczne, lecz nie wystarczające i że one jedynie umożliwiają otwarcie dostępu do nieznanego wymiaru rzeczywistości. Potwierdzeniem, że tak właśnie jest, byłyby niedające się zakwestionować przypadki ujawnianej w transach wiedzy „mediów”, której nie mogli nabyć drogą naturalną. W tę właśnie stronę zmierzały badania Leonory Piper, jakie prowadził także sam James. Ich rezultatem było kilka raportów, z których najobszerniejszy, ponad stustronicowy, przedstawił na posiedzeniu American Society for Psychical Research w 1909 roku, a więc rok przed swoją śmiercią. Zawiera on m.in. wiele

szczegółowych sprawozdań z poszczególnych seansów, w których zapisane są pytania osób w nich uczestniczących, kierowane do p. Piper oraz jej odpowiedzi, z wszelkimi pomyłkami i korektami. James starał się być bardzo dokładny, więc czytelnik ma wrażenie, jakby to były wręcz zapisy z dyktafonu. Wnioski, jakie znajdujemy w tym raporcie, można uznać za ostateczne jego stanowisko w sprawie wiarygodności informacji przekazywanych przez „media”.

W transach Leonora Piper przemawiała w imieniu osób zmarłych (bądź fikcyjnych), których było kilka i z biegiem czasu się zmieniały. W okresie, którego dotyczy raport, jej drugą osobowością stał się Richard Hodgson, zmarły w grudniu 1895 roku członek brytyjskiego *Society for Psychical Research*, który został przysłany do USA, aby zbadać fenomen bostońskiego medium, tzn. wykluczyć ewentualne oszustwa i sprawdzić wiarygodność informacji przekazywanych w transach. Hodgson uchodził wśród badaczy zjawisk paranormalnych za sceptyka i demaskatora oszustw¹¹². Po wieloletnich obserwacjach potwierdził opinię Jamesa, że p. Piper jest białym krukiem wśród mediów, że przekazuje niekiedy informacje, które zdają się pochodzić od osób zmarłych i że w jej przypadku nie ma mowy o oszustwach¹¹³. Wkrótce po nagłej śmierci Hodgsona p. Piper zaczęła przemawiać w jego imieniu, przejmując jego osobowość. Raport Jamesa dotyczy 69 seansów z tego właśnie okresu (między wiosną 1906 a 1 stycznia 1908 roku) i nosi tytuł *Report on Mrs.*

¹¹² To on jako wysłannik brytyjskiego *Society for Psychical Research* stwierdził, że sława słynnej wówczas Heleny Bławackiej opiera się na zwykłych oszustwach. On także zdemaskował tricki, jakich dopuszczało się inne, znane w całej Europie, medium z Włoch, niejaka Eusapia Palladino. *Notabene*, nie przekonał swoich kolegów z Towarzystwa, którzy uznali wprawdzie, że p. Palladino niekiedy oszukuje, ale miewa też autentyczne transy, podczas których dzieją się niekiedy rzeczy całkiem niezrozumiałe. Dlatego kontynuowali oni badania najśłynniejszego włoskiego medium. W badaniach tych uczestniczył m.in. Julian Ochorowicz i przyjaciel Jamesa ze Szwajcarii Théodore Flournoy. Por. tamże, s. 91–92, 202–203, 220–221.

¹¹³ Hodgson podejmował nadzwyczajne środki ostrożności, aby mieć pewność, że informacje o nim samym lub o jego otoczeniu nie przedostały się do p. Piper. W tym celu korzystał m.in. z wynajętych detektywów, którzy obserwowali jej rodzinę i celowo ograniczał jej dostęp nawet do informacji gazetowych. Po pewnym czasie uległ fascynacji fenomenem p. Piper, co być może doprowadziło do stępienia jego krytycyzmu i zaniechania środków ostrożności, jakie stosował wcześniej.

Piper's Hodgson-Control. Liczba seansów, w jakich James uczestniczył (zwykle w towarzystwie innych osób, często członków własnej rodziny) w ciągu nieco ponad półtora roku – i to w ostatnim okresie swego życia, gdy był już bardzo chory – świadczy o intensywności jego zainteresowań bostońskim medium¹¹⁴. Oczywiście to, że przez p. Piper zdawał się przemawiać Hodgson, jeden z najbardziej krytycznych członków American Society for Psychical Research, dodawało nieoczekiwanego smaczku seansom. Gdyby istniało jakieś przedłużenie życia po śmierci i gdyby możliwy był kontakt z osobami, które wcześniej badały wiarygodność takich zjawisk, one najlepiej nadawałyby się do rozwiania wątpliwości w tej kwestii.

James następująco formułuje pytanie, na które stara się odpowiedzieć: „Czy w badanych wiadomościach [jakie przekazuje p. Piper] są jakieś nieomyłne wskazówki, [na podstawie których można by wnieść], że prawdopodobnie obecne było tam coś, co można określić jako »duch« Hodgsona”¹¹⁵. Dodaje, że nie ma konieczności precyzowania, co oznacza w tym przypadku słowo „duch”; wystarczy poprzestać na jego szerokim potocznym rozumieniu. Jego zdaniem, nasuwa się siedem hipotez wyjaśniających, skąd biorą się prawdziwe informacje przekazywane za pośrednictwem p. Piper przez osobowość Hodgsona. Mogą to być (1) przypadkowe „trafienia” p. Piper, (2) plotki, które do niej trafiły, (3) wskazówki dostarczone przez nieostrożnych uczestników seansów, (4) informacje, jakie uzyskała, będąc w stanie przytomności od samego Hodgsona za jego życia i które przechowały się w jej pamięci, (5) informacje, które uzyskała od niego, będąc w stanie transu i których nie była nigdy świadoma, (6) telepatia, czyli „czytanie” z umysłów uczestników seansów lub nawet z umysłów osób odległych, które w nich nie uczestniczyły, (7) dostęp do jakiegoś kosmicznego magazynu, w którym zachowują się informacje o wszystkich zdarzeniach

¹¹⁴ James wspomina w raporcie, że uczestniczył w tej serii seansów z p. Piper po niemal dziewięcioletniej przerwie (por. EPR, s. 254). Wcześniej pisał o różnych aspektach fenomenu p. Piper, m.in. w 1886 r. (*Notes on Echolalia in Mrs. Piper*) i w 1898 r. (*Letter on Mrs. Piper the Medium*). Te i pozostałe jego prace w zakresie badań nad zjawiskami paranormalnymi znajdują się w EPR.

¹¹⁵ EPR, s. 255.

w świecie, zgrupowane wokół „osobowych centrów kojarzenia”. Pierwsze pięć hipotez James określa jako naturalistyczne, a ostatnie dwie jako supranaturalistyczne lub mistyczne. Przyjmuje założenie, że hipotezę telepatii i hipotezę kosmicznego magazynu informacji będzie brał pod uwagę tylko wówczas, gdy badanych zjawisk nie da się wytłumaczyć przy użyciu hipotez naturalistycznych¹¹⁶.

Prawdziwe wiadomości, które p. Piper przekazywała za pośrednictwem swojej osobowości z transu, dotyczyły głównie różnych sytuacji, w których brał udział Hodgson i poszczególni uczestnicy seansów. Ponieważ Hodgson przez wiele lat uczestniczył w seansach z p. Piper z intencją badacza, James obszernie rozważa czwartą hipotezę, zgodnie z którą mówił o codziennych zdarzeniach ze swego życia podczas jej transów, a informacje te zachowały się jakoś w jej „transowej” pamięci. Wyklucza jednak tę hipotezę na podstawie przekonania, że jako krytyczny, a wręcz sceptyczny badacz zjawisk paranormalnych Hodgson był wyjątkowo ostrożny w swoich kontaktach z „mediami”.

Wnioski Jamesa można podzielić na takie, które mają charakter naukowy i takie, które odnoszą się do poziomu metafizycznego. Pierwsze są raczej krytyczne i agnostyczne – podkreśla on cząstkowość zgromadzonych danych (choć przyznaje, że w ich poszerzeniu ogromną rolę odegrali członkowie Society for Psychical Research) i domaga się dalszych badań. Jednocześnie zwraca uwagę na złożoność i różnorodność zjawisk paranormalnych oraz krytykuje postawę tych, którzy z góry zakładają, że wszystkie one mogą być zdemaskowane jako oszustwa lub wyjaśnione w ramach aktualnej nauki. Taka dogmatyczna postawa nie ma nic wspólnego z właściwie pojętą nauką, która nie raz zmieniała swój bieg przez bliższe przyjrzenie się zjawiskom wyglądającym na anomalne. Na poziomie metafizycznym nie wyklucza żadnej z hipotez określonych jako mistyczne. Nie jest przy tym skłonny uważać tych zjawisk za wyjątkowe, ale raczej za rzadki przejaw czegoś powszechnego. Gotów jest uznać autentyczność wiedzy supernaturalnej, tzn. takiej, która nie wyrasta ze zwykłych źródeł i która ujawnia się jedy-

¹¹⁶ Por. EPR, s. 255.

nie w najsilniejszych „mediach”¹¹⁷. Spekuluje o wspólnym duchowym „materiale” świata, w którym jednostkowe duchy pojawiają się na zasadzie jakiegoś naturalnego dążenia tego „materiału” do indywidualizacji i personifikacji. Są więc jak drzewa wyrastające z ziemi i przez tę ziemię powiązane między sobą.

Ta spekulatywna, spirytualistyczna wizja osób jako wyrastających ze wspólnej duchowej podstawy świata przybierała u Jamesa interesującą postać w odniesieniu do zagadnienia terapii – ów „materiał” okazywał się mieć postać dynamiczną, postać energii, która drzemie w każdym z nas i na ogół jest niewykorzystana. James był przekonany, że da się ją uruchomić dla naszych celów za pomocą woli. Podstawą tego przekonania była m.in. interpretacja zdarzenia z własnego życia, gdy – jak sądził – udało mu się samodzielnie wydobyć ze stanu depresji oraz podobne przypadki z życia wiarygodnych przyjaciół. Przypadki te wpisywały się w budzące u jednych nadzieję, a u drugich zgorznienie, praktyki tzw. *mind-cure*, czyli uzdrawiania siłami umysłu. Na przełomie wieku XIX i XX były one bardzo rozpowszechnione. Popularność tych praktyk miała zapewne podstawę w niedostatkach ówczesnej medycyny i braku odpowiednich leków oraz w odwiecznej nadziei ludzi na szybkie, cudowne wyzdrowienie.

Podobnie jak dziedzina seansów spirytystycznych wydała mnóstwo oszustów, tak też było w dziedzinie *mind-cure*. Przeciwno różnym domorosłym hochsztaplerom obiecującym naiwnym ludziom gruszki na wierzbie protestowali lekarze, dostrzegając w tym zagrożenie dla upowszechniania wiedzy i praktyki medycznej. James oczywiście zdawał sobie sprawę z tych zagrożeń, podobnie jak widział fałszerstwa dokonywane na wielu seansach spirytystycznych. Był jednak przekonany, że przynajmniej niekiedy możliwa jest skuteczna autoterapia tego rodzaju.

¹¹⁷ Rację ma więc E.J.K. Gitre, gdy pisze: „James was not – as some would wish he were – a straightforward anti-metaphysical naturalist, a proto-postmodern pragmatist committed unequivocally to the social construction of all knowledge (as well as of humanity’s gods). Even a cursory examination of James’s participation in and advocacy of psychical research would reveal a rather ambiguous epistemology. The source of all knowledge was, for James, far from transparent and certainly far from merely linguistic” (*William James on Divine Intimacy*, s. 3).

Swoje refleksje podsumował w artykule *Energies of Man*, który powstał na podstawie Presidential Address wygłoszonego na forum American Philosophical Association w Columbia University 28 grudnia 1906 roku¹¹⁸. Duża część tego wykładu składa się z cytatów z dwóch listów Wincentego Lutosławskiego oraz analiz treści w nim zawartych¹¹⁹. Po omówieniu znaczenia różnych praktyk ascetycznych, jakie stosuje się w kulturze Zachodu dla wzmożenia wewnętrznej energii człowieka, James nawiązuje też do praktyk hinduskich, związanych z jogą. W tym kontekście wspomina o Lutosławskim, którego – z racji intymnych szczegółów, jakie zamierza przytoczyć – nie wymienia z nazwiska:

Mój przyjaciel jest niezwykle utalentowanym człowiekiem, zarówno moralnie, jak i intelektualnie, ale ma rozchwiany system nerwowy i przez wiele lat popadał w kolejno następujące po sobie stany letargu i nadmiernego pobudzenia: mniej więcej trzy tygodnie nadzwyczajnej aktywności, a później tydzień załamania w łóżku¹²⁰. Beznadziejny stan, któremu najlepsi specjaliści w Europie nie byli w stanie zaradzić; spróbował więc hatha-jogi, częściowo z ciekawości, a częściowo z desperacji. Przytoczę teraz krótki fragment jego sześćdziesięciostronicowego listu, który przysłał mi rok temu.

Dalej James cytuje obszernie fragmenty dwóch listów Lutosławskiego, który barwnie, ale w sposób zdyscyplinowany, opisuje podjęte ćwiczenia oddechowe, ćwiczenia fizyczne, restryktywny post oraz dobroczynne i trwałe skutki tych praktyk, m.in. to, że reżim ów pozwolił mu – jeszcze przed wyzdrowieniem – napisać obszerną *Logikę* i ostatecznie osiągnąć trwałą poprawę samopoczucia. James traktuje to wszystko jako egzemplifikację tezy, że w człowieku drzemią wielkie zasoby nie-

¹¹⁸ ERM, s. 129–146. Pierwotnie opublikowany on został w „Philosophical Review” 16(1907), s. 1–20, i w wersji włoskiej jako *Le Energie delgi uomini*, „Leonardo” 5(1907), s. 1–25.

¹¹⁹ Do doświadczeń Lutosławskiego nawiązuje James także, choć w mniejszym zakresie, w późniejszym tekście o podobnym tytule *The Powers of Man*, który w klasycznym wydaniu jego dzieł znajduje się w ERM, s. 147–161. O meandrach znajomości Jamesa z Lutosławskim pisałem w artykule *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa*.

¹²⁰ Według Jamesa była to jakaś postać psychozy maniakalno-depresyjnej, czyli cyklofrenii.

wykorzystanych na co dzień energii, do których możemy dotrzeć m.in. przez ukierunkowane naszą wolą odpowiednie praktyki ascetyczne. Siły te mogą także ujawnić się nieoczekiwanie w różnych kryzysach lub zostać uruchomione przez pewne przekonania (np. religijne). Jego zdaniem, nie dysponujemy dotąd żadnymi teoriami naukowymi ani filozoficznymi, które wyjaśniałyby, czym są te wewnętrzne zasoby energii, ale na poziomie języka potocznego odwołujemy się do nich w sposób jak najbardziej naturalny.

James formułuje pewne hipotezy w sprawie filozoficznego rozumienia tej energii wewnętrznej – odwołuje się do wspomnianej spirytualistycznej wizji świata oraz do pojęć i teorii opracowanych w *The Principles of Psychology*, zwłaszcza do koncepcji woli – ale główne nastawienie jego artykułu jest praktyczne: chodzi o wskazanie, jak można ją samodzielnie uruchomić. Zagadnieniem autosugestii James interesował się nie tylko w kontekście terapeutycznym, ale także filozoficznym. Już w *The Will to Believe* wbrew agnastykom bronił poglądu, zgodnie z którym, w pewnych ściśle określonych warunkach uznanie tezy bez wystarczających dowodów jest zupełnie rozsądne, ponieważ sama wiara w jej prawdziwość może sprawić, że stanie się ona prawdziwa. Niezależnie od przykładów, jakie dawał w tej książce, modelem tej sytuacji była dlań zapewne własna skuteczna autosugestia terapeutyczna, dzięki której – tak przynajmniej sądził – wy dobył się ze stanu depresji.

Pozostaje oczywiście pytanie, jakie znaczenie miały badania Jamesa nad zjawiskami paranormalnymi i nad praktykami *mind-cure* dla jego twórczości naukowej: czy były one swego rodzaju hobby uprawianym po godzinach pracy czy też należy je traktować jako integralną część jego działalności naukowej; czy i jaki jest związek jego sposobu podejścia do tych zjawisk z koncepcjami w zakresie psychologii i filozofii. Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to wygląda na to, że korzystając ze swego autorytetu, James starał się wprowadzić badania nad zjawiskami parapsychologicznymi i nad zjawiskiem autokuracji na psychologiczne salony, podobnie jak zrobił to z doświadczeniami religijnymi. Chodziło przy tym nie o jakiegokolwiek badania, ale takie, które nie zakładają z góry, że zjawiska te dadzą się w pełni wyjaśnić w sposób na-

turalistyczny. Motywowane to było zapewne przekonaniem, że w tych zjawiskach (wziętych w najczystszej formie, a nie w postaci oszustw) może być coś z tego, czego dopatrują się w nich zwykli ludzie oraz przeświadczeniem, że aktualnej nauki nie powinno się traktować jako nauki ostatecznej. James zdawał sobie sprawę, że nie wzmacnia to jego pozycji w środowisku najbardziej opiniotwórczych psychologów, ale uważał, że obowiązkiem jest zwracanie uwagi na niebezpieczeństwo zakorzenienia się w nauce szkodliwej mentalności sekciarskiej – w tym wypadku naturalistycznej – w myśl której niektóre hipotezy należy apriorycznie eliminować z tej tylko racji, że niezgodne są z aktualnie obowiązującą ortodoksją naukową.

Druga kwestia jest bardziej skomplikowana. Bez wątpienia w swojej filozofii James czerpał wielorakie inspiracje ze swoich obserwacji zjawisk paranormalnych i praktyk autokuracyjnych. Widać to zwłaszcza w postulatcie uwzględnienia a) ograniczeń aktualnej nauki oraz b) pierwszoosobowego punktu widzenia podmiotów w formułowaniu zasad w zakresie epistemologii, etyki i filozofii religii. Postulaty te zasadniczo komplikują zadanie wspomnianych dyscyplin, wymagają bowiem wzięcia pod uwagę możliwego sposobu recepcji ogólnych zasad przez uwikłane w konkretne sytuacje osoby. Najlepszym przykładem jest tu Jamesowska koncepcja prawa do wiary. Przedmiotem zainteresowania jest w niej nie tyle bezosobowa prawda widziana z perspektywy narratora-filozofa, ale prawda widziana z punktu widzenia życiowych celów ograniczonego podmiotu. Perspektywa ta sprawia, że według Jamesa ludzie mają prawo do uznawania przekonań (ale tylko w ściśle określonych sprawach) bez odpowiedniego uzasadnienia. Trudno nie dopatrywać się tutaj heurystycznych związków z jego życzliwym podejściem do praktyk autokuracyjnych.

Trzeba jednak odróżnić przynajmniej dwa rodzaje związków między koncepcjami. Jedna z nich może być dla drugiej inspiracją albo jedna może być częścią uzasadnienia drugiej. Pierwszego rodzaju związek może zachodzić w przypadku Jamesowskiej koncepcji prawa do wiary i koncepcji autokuracji za pomocą woli uruchamiającej zasoby nieznanych energii, które w nas drzemią. Jednak tego rodzaju związek zachodzi też między kąpielą Archimedesesa czy uderzeniem jabłka

Rozdział V

w głowę Newtona a odpowiednimi prawami naukowymi, odkrytymi przez tych uczonych. Wydarzenia te nie są częścią uzasadnień owych praw. Podobnie przekonanie Jamesa o skuteczności niektórych praktyk autokuracyjnych nie stanowi *uzasadnienia* jego koncepcji prawa do wiary. W tym więc sensie koncepcja ta, a także inne jego koncepcje filozoficzne i psychologiczne nie mają związku z jego wiarą (raczej chwiejną) w komunikację ze zmarłymi czy z wiarą (mocniejszą) w możliwość samoleczenia się za pomocą duchowej energii. Nic więc dziwnego, że filozoficzne debaty wokół pragmatyzmu czy radykalnego empiryzmu toczą się często bez wzmianki o jego zainteresowaniu parapsychologią. Poszczególne filozoficzne teorie, podobnie jak teorie naukowe, nabywają z biegiem czasu autonomii względem ich twórców, odrywają się od nich, aby włączyć się do konkurencji w świecie samych idei. Nie musimy nawet wiedzieć o istnieniu Jamesa, aby uchwycić, czym jest monizm neutralny, pragmatyzm czy koncepcja prawa do wiary oraz zrozumieć uzasadnienia tych doktryn. Debata na poziomie samych idei toczy się i dalej będzie się toczyć, ale w niniejszej książce nie było moim celem włączenie się do niej lub jej referowanie.

ZAKOŃCZENIE

Filozofia Williama Jamesa wznosiła się na głębie jego psychologii. Tam kiełkował pragmatyzm, radykalny empiryzm, pluralizm czy koncepcja prawa do wiary, ale same nasiona pochodziły skądinąd – z jego życia. Było ono dostatnie, wypełnione świetnym wykształceniem i sukcesami. Przenikały je jednak nawracające depresje, które odbierały energię i spowalniały pracę, choć dawały też cenny wgląd w mroczniejsze zakamarki ludzkiej duszy. Było to życie toczące się w najbardziej wówczas twórczej przestrzeni intelektualnej: między Stanami Zjednoczonymi a Europą. James wykorzystywał częste podróże do Europy na leczenie, kształcenie się, nawiązywanie i podtrzymywanie kontaktów z najlepszymi uczonymi i filozofami. Dzięki temu potrafił dostrzec zalety i wady kultury europejskiej, a to pozwoliło mu odważniej wystąpić z nowymi ideami, które później uznano dość powszechnie za wyraz ducha amerykańskiego. Same te idee kształtowały się najpierw w kręgu rodziny, zdominowanej przez zafascynowanego mistyczną religijnością ojca, a później wśród znajomych z kręgów akademickich, zwłaszcza członków tzw. Klubu Metafizycznego, gdzie dyskutowano na temat nowych odkryć i teorii naukowych oraz ich znaczenia dla światopoglądu teistycznego i dla moralności. W tym kontekście zrodził się jeden z zasadniczych celów Jamesa, aby wykazać, że między nauką, religią i moralnością nie ma sprzeczności, że można jednocześnie godzić się na naturalizm i determinizm zakładany w fizyce czy biologii i pozostawać człowiekiem wierzącym w Boga oraz akceptującym przekonanie o ludzkiej wolności i odpowie-

Zakończenie

działności. Jego filozofia miała być środkiem służącym do wykazania tej harmonii.

W niniejszej książce starałem się spojrzeć na psychologię i filozofię Jamesa nie tyle z perspektywy wąsko pojętego pragmatyzmu, rozumianego jako niezależna od innych doktryn (np. radykalnego empiryzmu) koncepcja znaczenia i prawdy, lecz z punktu widzenia ogólniejszych idei, które przenikają całą jego twórczość, decydują o jej spójności i tworzą klimat sprzyjający dla pojawienia się bardziej szczegółowych rozwiązań. Idee te określiłem hasłowo jako antyatomizm, antyesencjalizm, antyscjentyzm, humanistyczny pluralizm i empiryzm.

Antyatomizm polega na założeniu ciągłości w obszarze, który poddawany jest badaniu. Jeżeli jest nim np. nasza świadomość, to – zgodnie z tą ideą – nie można jej traktować jako zbioru osobnych, wyizolowanych wrażeń, które dzięki mechanizmom kojarzenia generują życie umysłowe, lecz jako zwarty płynący strumień. Założenie ciągłości ma charakter ontologiczny, ale posiada ono odpowiednik epistemologiczny (w poszerzonym empiryzmie) i metodologiczny (w tezie o względności i wtórności różnych podziałów, traktowanych często błędnie jako ostateczne, oraz w postulacie, aby wyniki szczegółowych badań starać się widzieć w szerszej perspektywie). W życiowej postawie Jamesa idea ta przejawiała się w przywoływanym często przez jego biografów pragnieniu pozostawiania otwartych drzwi, a w jego metafizyce znalazła wyraz w metaforze filozofii jako hotelowego korytarza. Przestrzeń, na której zbudowano oddzielne pokoje, jest ciągła, a mury i drzwi stanowią jedynie sztuczne bariery. Z tego nie wynika jednak, że bariery te są zupełnie niepotrzebne i że podziały (np. wyróżnienie elementarnych składników świadomości, odróżnienie faktów i wartości, nauki i filozofii itp.) nie spełniają pozytywnej roli. Wprost przeciwnie, James jak rzadko kto potrafił odróżniać problemy, nie mieszał różnych aspektów i wymiarów podejmowanych zagadnień. Chodzi tylko o właściwy sposób traktowania tych podziałów oraz o to, aby nie sprawić wrażenia, że rzeczywistość jest jak zbiór osobnych, niepowiązanych ze sobą elementów.

Jamesowski holizm ma jednak umiarkowany charakter i ograniczony jest przez jego humanistyczny pluralizm. Zgodnie z nim rzeczywistość składa się z wielości osób, których metafizyczny rdzeń ujawnia się

w pierwszoosobowej perspektywie, nadającej świadomości charakter pola z pewnym centrum i strukturalnie doń odniesionymi pozostałymi obszarami. Teza ta nie oznacza trwałości ludzkich jaźni i w tym sensie nie łamie ogólniejszej zasady ciągłości. James pozwala sobie nawet na metafizyczne spekulacje o powstawaniu jednostkowych jaźni ze wspólnego duchowego „zbiornika” i zapadaniu się ich w tę wspólną duchową „materię” (stąd jego wahania w kwestii indywidualnej nieśmiertelności). Stara się jednak podkreślić wyjątkowość jaźni, aby nie sprawić wrażenia, że zbliża się do skrajnego metafizycznego holizmu wpływowych w jego czasie neoheglistów. Niekiedy nawet ową wspólną „materię duchową”, z której miałyby się wyłonić osoby, traktuje w sposób pluralistyczny, sugerując, że składa się na nią wiele odrębnych „duchów” o rysach wyznaczonych przez geograficzne i kulturowe przyporządkowanie. Nie wiadomo, czy James skłonny jest traktować te „duchy” jako indywidualia w sensie analogicznym do osób, czy też nie. W pierwszym przypadku jego metafizyka nabierałaby charakteru politeistycznego, a w drugim panteistycznego (byłyby to „duchy” w sensie przenośnym, w jakim mówimy np. o duchu pewnego czasu czy miejsca) lub monoteistycznego. Choć James nie sądził, aby istniało przekonujące obiektywne rozstrzygnięcie tej kwestii, to skłaniał się (raczej na zasadzie wiary niż wiedzy) do uznania istnienia osobowego Boga, który jednak – w porównaniu z Bogiem tradycyjnej teologii chrześcijańskiej – jest ograniczony w wiedzy i mocy oraz spełnia inną funkcję względem ludzi: jest nie tyle stwórcą i sędzią, ile miłującym przyjacielem, kimś w rodzaju psychoterapeuty, gotowego nieść pomoc w najtrudniejszych chwilach i zachęcającego do wspólnych wysiłków w budowaniu lepszego świata.

Humanistyczny pluralizm powiązany z wyeksponowaniem ontycznego pierwszeństwa subiektywności wiąże się u Jamesa z antyesencjalizmem, czyli przekonaniem, że nie ma obiektywnych, apriorycznych istot rzeczy, lecz co najwyżej „istoty” w sensie pragmatycznym, tzn. przy założeniu określonego punktu widzenia, który zwykle wyznaczony jest ludzkimi potrzebami i zainteresowaniami. Nie wynika stąd, że należy porzucić formułowanie tez o tym, co jest istotne w takim czy innym obszarze, bo bez tego niemożliwa byłaby nauka i w ogóle ludzkie myślenie. Chodzi jedynie o to, aby wszelkie takie tezy o „isto-

Zakończenie

tach” traktować jako hipotezy i narzędzia służące do porządkowania ogromnie zróżnicowanego, pluralistycznego świata zgodnie z naszymi zainteresowaniami, a nie jako całkowicie bezstronne i niepodważalne stwierdzenia o naturze badanych zjawisk. Antyesencjalizm wiąże się ściśle z empiryzmem, a ten z kolei z antyintelektualizmem. James uważa, że doświadczenie jest wyłącznym źródłem poznania i sprawdzianem naszych przekonań, a działalność intelektu służy porządkowaniu za pomocą pojęć tego, co pochodzi z doświadczenia. W praktyce nie sposób rozdzielić wkładu doświadczenia od wkładu intelektu.

Nauka jest ważnym, być może najważniejszym, naszym narzędziem poznawania i porządkowania świata, ale dla uzyskania precyzji i ścisłości przyjmuje się w niej założenia metodologiczne (np. determinizmu i naturalizmu), które nie muszą być prawdziwe na poziomie metafizycznym. Trzeba odróżniać aktualną naukę od nauki idealnej (być może niemożliwej do zrealizowania), aby zdawać sobie sprawę z nieuchronnych uproszczeń tej pierwszej. Jeżeli scjentyzm polegałby na absolutyzacji metafizycznych założeń i rezultatów obecnej nauki, to James jest zdecydowanym antyscjentystą. Aktualna nauka metodycznie eliminuje zainteresowanie tym, co jednostkowe i subiektywne, a to właśnie wydaje się być rzeczywiste w sensie ścisłym. Tę indywidualistyczną intuicję dobrze „chwytą” natomiast religia. James ma nadzieję, że idealna nauka spójnie powiąże (lub raczej: powiązałaby) wyniki nauki aktualnej z tym, co ona pomija, a co wyeksponowane jest w religii czy w intuicjach moralnych. Sceptycyzm w odniesieniu do twierdzeń i założeń aktualnej nauki nie wiąże się jednak z deprecjonowaniem jej. Wprost przeciwnie, nowe dyscypliny, takie jak psychologia, powinny przyjąć założenie naturalizmu i determinizmu, ale traktować je jako część naukowej metodologii, a nie jako prawdy metafizyczne.

Choć Jamesowska wizja człowieka i świata nie pozwala na absolutyzowanie różnic, to jednak w żadnym razie nie zabrania ich stosowania. James odróżnia poziom opisu badanych zjawisk, wyjaśniania naukowego i interpretacji metafizycznej. Na każdym z nich rzeczy ukazują się nam inaczej: np. na poziomie opisu relacja między stanami mentalnymi a stanami mózgu przedstawia się w sposób dualistyczny, a na poziomie naukowego wyjaśnienia – w sposób natura-

listyczny. Między tymi poziomami istnieje ciągłość podobna do tej, jaka zachodzi między spojrzeniem na jakiś przedmiot z perspektywy potocznego doświadczenia i z perspektywy mikroskopu. O przewadze jednego ujęcia nad drugim decydują nasze potrzeby i zainteresowania. Idealna nauka czy jej aktualne wyobrażenie w postaci metafizyki jest próbą spojrzenia na świat z najszerzej perspektywy, uwzględniającej różne zainteresowania i punkty widzenia. W jej świetle dualistyczne założenie zawarte w potocznym spojrzeniu na relację umysł–mózg oraz naturalistyczne założenie nauki może zostać przekształcone w panpsychizm lub monizm neutralny. W pewnym sensie metafizyczne ujęcie ma przewagę nad pozostałymi, ale jedynie ze względu na szerokość oglądu. Zależne jest ono jednak od ujęć pozostałych i dlatego nie spełnia względem nich roli normującej. Ponadto tezy metafizyczne są bardziej kwestią wiary niż wiedzy. Właściwie pojęta filozofia odgrywa raczej rolę komunikującą i mediującą między różnymi spojrzeniami na świat.

Sam James wyraźnie przedkłada jedne rozwiązania metafizyczne nad inne (np. indeterminizm nad determinizm), podkreśla jednak związek między wyborem metafizyki a typem umysłu osoby wybierającej. Gdyby był on inny, zapewne owe preferencje uległyby zmianie. Brzmi to jak psychologizyczny relatywizm, ale w tym kontekście lepiej jest użyć terminu „pluralizm”. James nie jest bowiem relatywistą globalnym, np. w kwestii istnienia wielości podmiotów czy umysłów. Sądzi jedynie, że z punktu widzenia każdego z tych umysłów wziętego z osobna obiektywne uporządkowanie świata pozostaje niedostępne. Z tego nie wynika, że świat „sam w sobie” jest całkowicie plastyczny i nie stawia żadnego oporu umysłom, ale że oddzielenie wkładu umysłu od wkładu świata jest niemożliwe. Mimo to jednak możemy poznać zasady owej kreacji przez umysły o określonej strukturze, np. „miękkie” i „twarde”. Możemy również próbować zrozumieć, które wizje świata i w jakich warunkach są dla nas jako jednostek i społeczeństw korzystniejsze. Nie ma jednak na to łatwej recepty. Jedyńm sposobem jest wszechstronna ocena owoców różnych sposobów życia, na których rozwinięcie trzeba w związku z tym wyrazić przyzwolenie. W tym społecznym pluralizmie i eksperymentalizmie najbardziej przejawia się demokratyczny instynkt przenikający całą twórczość Williama Jamesa.

Ocena dorobku różnych myślicieli zależy w pewnej mierze od już utartych schematów interpretacyjnych. Poglądy Jamesa traktowane są zwykle jako część nurtu określanego mianem klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego, a jego nazwisko wymienia się najczęściej obok nazwiska Ch. Peirce'a i J. Deweya. Trzeba jednak pamiętać, że nawet gdyby pragmatyzm nigdy nie ukonstytuował się jako osobny nurt filozoficzny pozycja Jamesa w dziejach myśli ludzkiej pozostałaby niezagrożona, głównie ze względu na pionierskie prace w dziedzinie psychologii. Na recepcję jego filozofii istotny wpływ mają dominujące tendencje myślowe i osobiste sympatie badaczy. I tak, rozprzestrzenianie się w XX wieku naturalizmu sprawiło, że częściej nawiązywano do Deweya niż do Jamesa. James natomiast – z tego samego powodu – zawsze budził sympatię wszystkich, którzy w doświadczeniach religijnych dostrzegali coś cennego i prawdziwego i mieli mocne przekonanie o nieredukowalnym charakterze ludzkiej subiektywności oraz o ograniczeniach nauki. Z kolei wpływ filozofii analitycznej, która kładzie nacisk na jasność pojęć i poprawność argumentacji, sprawił, że za najcenniejszego myśliciela w tradycji pragmatyzmu uznano Peirce'a. Jednak dla wielu osób zniechęconych technicznym charakterem tego dominującego nurtu filozofii XX wieku James był i pozostaje myślicielem bliższym życiu. Naturę Jamesowskiego filozofowania trafnie ujął Hilary Putnam, określany obecnie mianem neopragmatysty, ale wcześniej zaliczany do nurtu filozofii analitycznej:

[G]łówne pytanie filozoficzne – zdaniem Jamesa, tak jak zdaniem Sokratesa – brzmi: *Jak żyć?* Według Jamesa jednak, tak jak według Sokratesa i jego następców, nie ma przeciwieństwa między filozofią zainteresowaną tym, jak żyć, a filozofią zainteresowaną trudnymi kwestiami technicznymi. Potrzebujemy ideałów i potrzebujemy światopoglądu, i potrzebujemy też tego, by nasze ideały i nasz obraz świata wzajemnie się wspierały. Filozofia tylko argumentująca nie zaspokaja prawdziwego głodu, zaś filozofia z samymi tylko wizjami zaspokaja go, lecz mdła to strawa. Jeśli jest jakiś przemożny powód, by zajmować się myślą Jamesa, jest nim to, że był to geniusz, którego obchodził prawdziwy głód, a jego myśl, niezależnie od jej wad, dostarcza umysłowi pożywnego jadła – i nie tylko umysłowi, lecz życiu¹.

¹ H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*, s. 43.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia obejmuje spis prac wykorzystanych w niniejszej książce. Chronologiczną bibliografię prac Jamesa i o Jamesie od 2000 roku (ciągle uaktualnianą) można znaleźć w Internecie na stronie „William James Cybrary”. Osobno podano tam spis prac anglojęzycznych i spis prac w innych językach. Ten drugi jest z pewnością mniej kompletny niż pierwszy – nie ma tam np. prac polskojęzycznych. Niektóre wymienione tam pozycje są dostępne w pełnej wersji. Tam też znajduje się wiele cennych informacji na temat badań nad jego twórczością, łącznie z ogłoszeniami o planowanych konferencjach. Spośród bibliografii wydrukowanych warto wymienić:

- DEARMEY MICHAEL H., *Bibliography on James's Psychology*, [w:] *The Philosophical Psychology of William James*, red. M.H. DeArme, S. Skousgaard, Washington: University Press of America 1986, s. 125–167.
- GADACZ TADEUSZ, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Kraków: Znak 2009, na załączonej do książki płycie CD.
- SEIGFRIED CHARLENE H., *Bibliography of Writings by and about William James*, [w:] *The Philosophy of William James*, red. W.R. Corti, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1976, s. 385–393.
- SHOOK JOHN R., *Pragmatism: an Annotated Bibliography, 1898–1940*, Amsterdam: Rodopi 1998.
- SKRUPSKELIS IGNAS K., *William James: a Reference Guide*, Boston: G.K. Hall 1977.

Bibliografia

TAYLOR EUGENE, *Annotated Bibliography*, [w:] *William James on Consciousness beyond the Margin*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 181–207.

I. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

The Correspondence of William James, t. 1–12, red. I.K. Skrupskelis, E.M. Berkeley, Charlottesville/London: University of Virginia Press 1992–2004:

t. 1: *William and Henry 1861–1884*, 1992;

t. 2: *William and Henry 1885–1896*, 1993;

t. 3: *William and Henry 1897–1910*, 1994;

t. 4: *1856–1877*, 1995;

t. 5: *1878–1884*, 1997;

t. 6: *1885–1889*, 1998;

t. 7: *1890–1894*, 1999;

t. 8: *1895 – June 1899*, 2000;

t. 9: *July 1899–1901*, 2001;

t. 10: *1902 – March 1905*, 2002;

t. 11: *April 1905 – March 1908*, 2003;

t. 12: *April 1908 – August 1910*, 2004.

The Works of William James, t. 1–19, red. F.H. Burkhardt, F. Bowers, I.K. Skrupskelis, Cambridge/London: Harvard University Press 1975–1988:

t. 1: *Pragmatism*, 1975;

t. 2: *The Meaning of Truth*, 1975;

t. 3: *Essays in Radical Empiricism*, 1976;

t. 4: *A Pluralistic Universe*, 1977;

t. 5: *Essays in Philosophy*, 1977;

t. 6: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 1979;

t. 7: *Some Problems of Philosophy*, 1979;

t. 8–10: *The Principles of Psychology*, 1981 (t. 1–3);

- t. 11: *Essays in Religion and Morality*, 1982;
- t. 12: *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, 1983;
- t. 13: *Essays in Psychology*, 1983;
- t. 14: *Psychology: Briefer Course*, 1984;
- t. 15: *The Varieties of Religious Experience*, 1985;
- t. 16: *Essays in Psychical Research*, 1986;
- t. 17: *Essays, Comments, and Reviews*, 1987;
- t. 18: *Manuscript Essays and Notes*, 1988;
- t. 19: *Manuscript Lectures*, 1988.

POLSKIE PRZEKŁADY PRAC JAMESA¹:

Doświadczenia religijne, przeł. J. Hempel, Kraków: Nomos 2001 (wcześniejsze wydania: 1918 i 1958; przekład *The Varieties of Religious Experience*).

-
- 1 Chronologiczny spis polskojęzycznych tłumaczeń książek, artykułów i fragmentów prac Jamesa oraz książek i artykułów na jego temat można znaleźć w: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, Kraków: Znak 2009 (na załączonej do książki płycie CD). Polskim badaczom Jamesa warto zwrócić uwagę, że istnieje przedwojenny przekład *Talks to Teachers on Psychology* (*Pogadanki psychologiczne dla nauczycieli*, przeł. I. Moszczeńska, Warszawa: Wydawnictwo M. Arcta 1927, wcześniejsze wydanie 1902). W klasycznym wydaniu dzieł Jamesa książka *Talks to Teacher's on Psychology* zawiera też uwidocznione w tytule *Talks to Students on Some of Life's Ideals*, które nie zostały zawarte w przedwojennym tłumaczeniu. Ich przekład znajduje się w książce *Życie i ideały* wydanej w 2010 roku. Na początku minionego wieku przełożono jeszcze dwa teksty: *Czy warto żyć*, przeł. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1901 i *Natóg. Szkic psychologiczny*, przeł. R. Radziwiłłowicz, Warszawa 1901. Oprócz tego istnieją przekłady artykułów bądź fragmentów książek Jamesa: *Mysli i rzeczy*, przeł. H. Krahelska, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, cz. I, Warszawa 1965; *Potok świadomości; Pojęcie świadomości; Jedność i wielość; Istota humanizmu; Filozof i życie moralne; Pojęcie filozoficzne a praktyczne wyniki*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, [w:] H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973; *Co to jest emocja*, „Przegląd Psychologiczny” 1984, nr 4. Szczególnie chętnie tłumaczoną pozycją był *Pragmatyzm*. Oprócz przekładu M. Filipczuka wymienionego w bibliografii istnieją jeszcze dwa inne: W.M. Kozłowski z 1911 roku i M. Szczubiński z 1998 roku. W „Przeglądzie Filozoficznym. Nowa Seria”, nr 4, z 2010 roku zamieszczono przekłady Jakuba Kapiszewskiego dwóch dotąd niedostępnych po polsku artykułów Jamesa *Czy istnieje 'świadomość'?* oraz *Jak dwa umysły mogą widzieć tę samą rzecz?* (artykuły te znalazły się w wydanym pośmiertnie zbiorze 14 późnych artykułów Jamesa zatytułowanym *Essays in Radical Empiricism*). Opublikowano tam też przekład dwóch listów Jamesa do umierającego ojca (Henry'ego Jamesa sr.) i umierającej siostry (Alice).

Bibliografia

- Filozofia wszechświata*, przeł. W. Witwicki, Kraków: Zielona Sowa 2007 (wcześniejsze wydanie 1911; przekład *A Pluralistic Universe*).
- Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2004 (przekład *Pragmatism*).
- Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków: Znak 1996 (nie jest to przekład *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, zawiera kilka artykułów z tej książki).
- Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN 2002 (przekład *Psychology: Briefer Course*; pominięto w nim kilka rozdziałów).
- Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: KR 2000 (przekład *The Meaning of Truth*).
- Z wybranych problemów filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2004 (przekład *Some Problems of Philosophy*).
- Życie i ideały*, przeł. P. Kostyło, A. Stańczyk, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2010 (przekład P. Kostyły trzech esejów: *The Gospel of Relaxation (Dobra Nowina o odprężeniu*, s. 51–90), *On a Certain Blindness in Human Beings (Pewien rodzaj ślepoty w człowieku*, s. 83–109), *What Makes Life Significant (Źródła znaczenia życia*, s. 113–139), które stanowią drugą część książki *Talks to Teachers and to Students on Some of Life's Ideals* (TT, s. 117–167) oraz przekład A. Stańczyk eseju *The Energies of Man (Źródła energii w człowieku*, s. 33–55) zamieszczonego w ERM, s. 129–146).

II. LITERATURA POMOCNICZA

- 100 Years of Pragmatism. William James's Revolutionary Philosophy*, red. J.J. Stuhr, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2010.
- ALLEN GAY WILSON, *William James. A Biography*, New York: The Viking Press 1967.

- BARBALET JACK M., *William James's Theory of Emotions: Filling the Picture*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 29(1999), nr 3, s. 251–266.
- BARZUN JACQUES, *A Stroll with William James*, Chicago: University of Chicago Press 1983.
- BIRD GRAHAM, *Pragmatism and Religious Belief in William James*, [w:] *William James and 'The Varieties of Religious Experience'*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 183–190.
- BIRD GRAHAM, *William James*, London/New York: Routledge & Kegan Paul 1986.
- BLUM DEBORAH, *Ghost Hunters. William James and the Search for Scientific Proof of Life After Death*, New York: The Penguin Press 2006.
- BORDOGNA FRANCESCA, *William James at the Boundaries. Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2008.
- BRENNAN BERNARD P., *William James*, New York: Twayne Publishers 1968.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ HANNA, *James*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1973.
- The Cambridge Companion to William James*, red. R.A. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- CARRETTE JEREMY, *Passionate Belief. William James, Emotion and Religious Experience*, [w:] *William James and 'The Varieties of Religious Experience'*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 79–93.
- COHEN PAULA M., *What Alice Knew: A Most Curious Tale of Henry James and Jack the Ripper*, Naperville: Sourcebooks Landmarks 2010.
- COTKIN GEORGE, *William James. Public Philosopher*, Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press 1990.
- DENNETT DANIEL C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 2006.
- The Diary of Alice James*, red. L. Edel, New York: Dodd & Mead Company 1964.

Bibliografia

- DZIEDZIC ANNA, „Ja” i problem ontologicznej nowości, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 101–114.
- DZIOBKOWSKI BOGDAN, *Filozofia jako metoda – James i Wittgenstein*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 247–263.
- EDEL LEON, *Henry James*, London: Rupert Hart-Davis, t. 1: *The Untried Years (1843–1870)*, 1953; t. 2: *The Conquest of London (1870–1883)*, 1962; t. 3: *The Middle Years (1884–1894)*, 1963; t. 4: *The Treacherous Years (1895–1901)*, 1969; t. 5: *The Master (1901–1918)*, 1972.
- EMERSON RALPH WALDO, *Eseje*, t. 1, przeł. A. Tretiak; t. 2, przeł. O. Dylis, F. Lyra, A. Tretiak, S. Wyrzykowski, Lublin: Wydawnictwo Test 1977.
- EMERSON RALPH WALDO, *Natura. Amerykański uczoney*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2005.
- EVANS RAND B., *Introduction. The Historical Context*, [w:] PP I, s. xli–lxvii.
- FEINSTEIN HOWARD M., *Becoming William James*, Ithaca/London: Cornell University Press 1984.
- Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston: Boston University Press 1958.
- FLANAGAN OWEN, *Consciousness as a Pragmatist Views It*, [w:] *The Cambridge Companion to William James*, red. R.A. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 25–48.
- FLOURNOY THÉODORE, *Artistic Temperament*, [w:] *William James Remembered*, red. L. Simon, Lincoln and London: University of Nebraska Press 1996.
- FLOURNOY THÉODORE, *Filozofia Williama Jamesa*, przeł. dr. De Beurain, Warszawa: nakładem Trzaski, Everta i Michalskiego około 1911.
- FORD PETER MARCUS, *William James’s Philosophy. A New Perspective*, Amherst: The University of Massachusetts Press 1982.
- FRANKENA WILLIAM, *Filozofia moralna w Ameryce*, [w:] *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston: Boston University Press 1958, s. 87–105.
- GALE RICHARD M., *The Divided Self of William James*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

- GALE RICHARD M., *The Ecumenicalism of William James*, [w:] *William James and 'The Varieties of Religious Experience'*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 161–171.
- GALEWICZ WŁODZIMIERZ, *Williama Jamesa spór z agnostycyzmem*, [w:] W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków: Znak 1996, s. 7–33.
- GITRE EDWARD J.K., *William James on Divine Intimacy: Psychical Research, Cosmological Realism, and a Circumscribed Re-Reading of 'The Varieties of Religious Experience'*, „History of the Human Sciences” 19(2006), nr 2, s. 1–21.
- GOODMAN RUSSELL B., *Emerson, Romanticism, and Classical American Pragmatism*, [w:] *The Oxford Handbook of American Philosophy*, red. C. Misak, Oxford: Oxford University Press 2008, s. 19–37.
- GOODMAN RUSSELL B., *Wittgenstein and William James*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- GUTOWSKI PIOTR, *Charlesa Peirce’a krytyka epistemologii kartezjańskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), nr 2, s. 171–188.
- GUTOWSKI PIOTR, *Egzystencjalny wymiar filozofii William Jamesa w świetle jego interpretacji tzw. maksymy pragmatycznej*, [w:] *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, red. I. Ziemiński, R. Ziemińska, Szczecin 2005, s. 231–237.
- GUTOWSKI PIOTR, *Postowie: William James i pragmatyzm*, [w:] W. James, *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2004, s. 131–139.
- GUTOWSKI PIOTR, *Postowie: William Jamesa metafizyka kreatywności i wolności*, [w:] W. James, *Z wybranych problemów filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2004, s. 121–128.
- GUTOWSKI PIOTR, *Postowie: Wszechświat pluralistyczny. William Jamesa rozprawa z absolutnym monizmem*, [w:] W. James, *Filozofia wszechświata*, przeł. W. Witwicki, Kraków: Zielona Sowa 2007, s. 157–166.
- GUTOWSKI PIOTR, „Principles of Psychology”. *Zbiór impresji czy spójna wizja?*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 203–217.
- GUTOWSKI PIOTR, *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa? William James i Charles Taylor o religii* (w druku).

Bibliografia

- GUTOWSKI PIOTR, *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa*, „Studia z Filozofii Polskiej” 4(2009), s. 127–164.
- HAŁAS ELŻBIETA, *Spółeczny kontekst znaczeń. W teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin: RW KUL 1987.
- HARE PETER H., *Introduction*, [w:] SPP, s. xiii–xli.
- HAY DAVID, *Psychologists Interpreting Conversion: Two American Forerunners of the Hermeneutics of Suspicion*, „History of Human Sciences” 12(1999), nr 1, s. 55–72.
- HEMPEL JAN, *Przedmowa tłumacza*, [w:] DR, przeł. J. Hempel, Kraków: Nomos 2001, s. xxii–xxx.
- HINZ MARCIN, *Wiara religijna jako „sapientia pragmatica”, czyli Williama Jamesa analiza religii*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 329–338.
- HOŁÓWKA JACEK, *Realizm bez dedukcjonizmu*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 63–87.
- HOŁÓWKA JACEK, *Religia z postanowienia i z przekonania*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 339–362 (autor podpisał się jako Pseudo-Hołówka).
- In Commemoration of William James 1842–1942* (praca zbiorowa, brak informacji o redaktorze) New York: Columbia University Press 1942.
- JAMES HENRY, *Notes of a Son and Brother*, New York: Charles Scribner’s Sons 1914.
- JUDYCKI STANISŁAW, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1990.
- KALLEN HORACE M., *Introduction. The Meaning of William James for Us Moderns*, [w:] *The Philosophy of William James. Selected from His Chief Works*, New York: Random House, 1953 (wyd. 2), s. 1–55.
- KAWALEC PAWEŁ, *Woluntaryzm epistemologiczny Williama Jamesa. Próba rekonstrukcji na gruncie probabilizmu B. van Fraasena*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 283–295.
- KOCZANOWICZ LESZEK, *Jednostka, działanie, społeczeństwo*, Warszawa: IFiS PAN 1994.
- KOSTYŁO PIOTR, *Historia korespondencji Williama Jamesa z Henri Bergsonem*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 297–313.

- KOSTYŁO PIOTR, *Wstęp*, [w:] W. James, *Życie i ideały*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2010, s. 7–30.
- KRAWCOWICZ BARBARA, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2007 (seria: Monografie Fundacji Nauki Polskiej).
- KURCZ IDA, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN 2002, s. 7–13.
- LAMBERTH DAVID C., *James and the Question of Truth. A Response to Hilary Putnam*, [w:] *William James and 'The Varieties of Religious Experience'*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 221–234.
- LAMBERTH DAVID C., *William James and the Metaphysics of Experience*, New York: Cambridge University Press 1999.
- LAMPRECHT STERLING P., *William James*, [w:] *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston: Boston University Press 1958, s. 57–68.
- LINSCHOTEN HANS, *On the Way Toward a Phenomenological Psychology. The Philosophy of William James*, Pittsburgh: Duquesne University Press 1968.
- Literary Remains of the Late Henry James*, red. W. James, Boston: Houghton Mifflin 1884.
- MATTHIESSEN FRANCIS O., *The James Family. A Group Biography. Including Selections from the Writings of Henry James, Senior, William, Henry, & Alice James*, New York: Alfred Knopf 1947.
- MCDERMOTT JOHN, *Introduction*, [w:] ERE, s. xi–xxvi.
- MCDERMOTT JOHN, *Introduction*, [w:] ERM, s. xi–xxviii.
- MENAND LOUIS, *The Metaphysical Club*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2001.
- MILLER DICKINSON S., *William James, Man and the Philosopher*, [w:] *William James. The Man and the Thinker*, praca zbiorowa, Madison: The University of Wisconsin Press 1942, s. 31–52.
- MILLER JOSHUA I., *Democratic Temperament. The Legacy of William James*, Lawrence: University Press of Kansas 1997.

Bibliografia

- MORAWSKI GILL G., *Reflexivity and the Psychologist*, „History of the Human Sciences” 18(2005), nr 4, s. 77–105.
- MYERS GERALD E., *Introduction*, [w:] TPP, s. xi–xxvii.
- MYERS GERALD E., *Introduction. Intellectual Context*, [w:] PP I, s. xi–xl.
- MYERS GERALD E., *Pragmatism and Introspective Psychology*, [w:] *The Cambridge Companion to William James*, red. R.A. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 11–24.
- MYERS GERALD E., *William James. His Life and Thought*, New Haven/London: Yale University Press 1987.
- NAGEL ERNEST, *Filozofia jako wyraz charakteru amerykańskiego*, [w:] *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston: Boston University Press 1958, s. 106–114.
- PALMER GEORGE HERBERT, *William James*, [w:] *William James Remembered*, red. L. Simon, Lincoln and London: University of Nebraska Press 1996.
- PEIRCE CHARLES SANDERS, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1–6, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge: Harvard University Press 1931–1935.
- PEIRCE CHARLES SANDERS, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Z. Dyjas, [w:] tenże, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne 1997, s. 73–93.
- PEIRCE CHARLES SANDERS, *Wybór pism semiotycznych*, red. H. Buczyńska-Garewicz i A. Nowak, przeł. Z. Dyjas, R. Mirek, A. Nowak, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne 1997.
- PERRY RALPH BURTON, *If William James Were Alive Today*, [w:] *In Commemoration of William James 1842–1942*, New York: Columbia University Press 1942, s. 76–80.
- PERRY RALPH BURTON, *In the Spirit of William James*, New Haven: Yale University Press 1938.
- PERRY RALPH BURTON, *The Thought and Character of William James*, t. 1–2, Boston: Little, Brown 1935.
- PERRY RALPH BURTON, *The Thought and Character of William James*, Cambridge: Harvard University Press 1948.

- PIHLSTRÖM SAMI, „*The Trail of the Human Serpent is Over Everything*”. *Jamesian Perspectives on Mind, World, and Religion*, Lanham/Boulder/New York/Toronto: University Press of America 2008.
- PIRÓG MIROŚLAW, *W stronę epistemologii mistyki*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 115–122.
- PORĘBA MARCIN, *Historia pewnego nieporozumienia. Peirce a James*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 233–246.
- Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne 2003.
- PUTNAM HILARY W., *James on Truth (Again)*, [w:] *William James and ‘The Varieties of Religious Experience’*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 172–182.
- PUTNAM HILARY W., *James’s Theory of Truth*, [w:] *The Cambridge Companion to William James*, red. R.A. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 166–185.
- PUTNAM HILARY W., *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Aletheia 1999, s. 29–43.
- PUTNAM RUTH ANNA, *Varieties of Experience and Pluralities of Perspective*, [w:] *William James and ‘The Varieties of Religious Experience’*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 149–160.
- QUINE WILLARD VAN ORMAN, *Ontological Relativity*, „The Journal of Philosophy” 65(1968), nr 7, s. 185–212.
- RECK ANDREW J., *Introduction to William James. An Essay and Selected Texts*, Bloomington/London: Indiana University Press 1967.
- RICHARDSON ROBERT D., *William James. In the Maelstrom of American Modernism*, Boston/New York: Houghton Mifflin Company 2006.
- RESCHER NICHOLAS, *Studies in Idealism*, Frankfurt: Ontos Verlag 2005.
- RORTY RICHARD, *Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance*, [w:] *The Cambridge Companion to William James*, red. R.A. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 84–102.

Bibliografia

- SCHETZ ADRIANA, *Williama Jamesa teoria percepcji*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 193–202.
- SCHILLER FERDINAND C.S., *William James*, [w:] *William James Remembered*, red. L. Simon, Lincoln and London: University of Nebraska Press 1996, s. 141–152.
- SEGAL ROBERT A., *James and Freud on Mysticism*, [w:] *William James and ‘The Varieties of Religious Experience’*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 124–132.
- SEIGFRIED CHARLENE HADDOCK, *Chaos and Context. A Study of William James*, Athens: Ohio University Press 1978.
- SIMON LINDA, *Genuine Reality, A Life of William James*, New York/San Diego/London, Harcourt Brace & Company 1998.
- SLATER MICHAEL R., *William James on Ethics and Faith*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- SOCHA PAWEŁ M., *Przedmowa: Doświadczenia religijne po 100 latach*, [w:] W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków: Nomos 2001, s. i–xxi.
- SPRIGGE TIMOTHY L.S., *James and Bradley. American Truth and British Reality*, Chicago/La Salle 1993.
- SPRIGGE TIMOTHY L.S., *William James as a Religious Realist*, [w:] *William James and ‘The Varieties of Religious Experience’*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 191–202.
- STACHOWSKI RYSZARD, *Historia psychologii: Od Wundta do czasów najnowszych*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne 2003, s. 23–66.
- STACHOWSKI RYSZARD, *Impresjonizm psychologii Jamesa*, [w:] W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN 2002, s. 15–29.
- STĘPNIK ANDRZEJ, *Pragmatyzm William Jamesa. Ujęcie systemowo-krytyczne*, Warszawa: Semper 2009.
- STĘPNIK ANDRZEJ, *William Jamesa koncepcja prawdy w świetle zarzutów Bertranda Russella*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 155–174.

- STROUSE JEAN, *Alice James. A Biography*, Cambridge/London: Harvard University Press 1980.
- STUHR JOHN J., *Genealogical Pragmatism. Philosophy, Experience, and Community*, New York: SUNY 1997.
- SUCKIEL ELLEN KAPPY, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1982.
- SZUBKA TADEUSZ, *William James versus George Edward Moore: nieudany spór o prawdę*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 175–191.
- TAYLOR CHARLES, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Kraków: Znak 2002.
- TAYLOR EUGENE, *A Perfect Correlation Between Mind and Brain: William James's 'Varieties' and the Contemporary Field of Mind-Body Medicine*, „The Journal of Speculative Philosophy” 17(2003), nr 1, s. 40–52.
- TAYLOR EUGENE, *Metaphysics and Consciousness in James's 'Varieties'*, [w:] *William James and 'The Varieties of Religious Experience'*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005, s. 17–26.
- WALKER LAWRENCE J., *Morality, Religion, Spirituality – the Value of Saintliness*, „Journal of Moral Education” 32(2003), nr 4, s. 373–384.
- WHITEHEAD ALFRED N., *Process and Reality*, New York: The Free Press 1978.
- William James Remembered*, red. L. Simon, Lincoln and London: University of Nebraska Press 1996.
- WHITE MORTON, *Pragmatyzm amerykański na tle kierunków filozoficznych dwudziestego wieku*, [w:] *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston: Boston University Press 1958, s. 17–44.
- William James and 'The Varieties of Religious Experience'*, red. J. Carrette, London and New York: Routledge 2005.
- William James. The Man and the Thinker*, praca zbiorowa (M.C. Otto, D.S. Miller, N. Cameron, J. Dewey, B.H. Bode, J. Seelye Bixler), Madison: The University of Wisconsin Press 1942, s. 31–52.

Bibliografia

- WILSHIRE BRUCE, *William James and Phenomenology: A Study of 'The Principles of Psychology'*, Bloomington/London: Indiana University Press 1968.
- WOLEŃSKI JAN, *Pragmatyzm a filozofia i teoria prawdy*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 219–231.
- WOODWARD WILLIAM R., *Introduction*, [w:] W. James, *Essays in Psychology*, xi–xxxix.
- ZEDLER BEATRICE H., *Royce and James on Psychological Research*, „Transactions of Charles Peirce Society” 10(1974), nr 4, s. 235–252.
- ZIEMIŃSKA RENATA, *Pragmatyzm a sceptycyzm*, „Przegląd Filozoficzny” 19(2010), nr 4, s. 89–99.

SCIENCE, PHILOSOPHY, AND LIFE. THE FOUNDATION OF WILLIAM JAMES'S THOUGHT

Summary

What is striking in writings of William James is a great respect for science. He did a lot to bring psychology closer to science and to pull it out from the arms of philosophy. At the same time he always had a tendency to look at things in broader and broader points of view. If, as he thought, moral and religious perspectives add something important to the scientific knowledge of ourselves, science has to be regarded as limited to some extent and it is our obligation to point out those limits. He fulfilled this obligation by making some metaphilosophical and metapsychological remarks, dispersed in his various writings. A closer look at them allows us to better understand Jamesian thought, and to see his writings not so much as a series of sketches prepared by a person split between opposite desires or by a thinker who dramatically changed his views throughout his career, but rather as a systematic and coherent enterprise. A special concern is given to James's psychological works since it is commonly believed that they include a lot of strictly philosophical material and the seeds of his mature philosophy. Those seeds are conceived as general ideas that shaped all his thought, such as anti-atomism, anti-essentialism, anti-scientism, humanistic pluralism, and empiricism. Although germinating in his psychology, they do not come originally from there, but rather from his own life-experience, shaped by a very special family, by his personal contacts with the best thinkers of his time, by his

Summary

health troubles, especially his remittent melancholia, by his sympathy to religious and abnormal experiences treated as a means of disclosing unknown dimensions of the world and as a therapeutic device.

The book is designed for Polish readers, so besides taking up problems that are discussed among James's scholars, it includes some general material that may be useful for students. It consists of five chapters: I: The American, the psychologist, and the philosopher: 1. Family and social environment, 2. Psychological phase, 3. Philosophical phase; II: Basic ideas in philosophy and psychology: 1. Anti-atomism, anti-essentialism, anti-scientism, 2. Humanistic pluralism and empiricism; III: The main notions of psychology: 1. The 'psychologist's fallacy' and introspection, 2. Consciousness, 3. The self; IV: Ordinary states of mind: 1. Attention, concepts, perception, and reasoning, 2. Emotions, instincts, and the will; V: Extraordinary states of mind: 1. Religious experiences, 2. Psychic phenomena and mind-cure.

The first chapter gives an extensive overview of William James's life and his main achievements in psychology and in philosophy. It starts by sketching a history of the financial success of his grandfather (William of Albany), which had a great impact on the life of his father (Henry James, Sr.) by freeing him from material troubles and by inducing in him (unintentionally) a tendency toward free thinking in religious matters. James's extraordinary early education "in travel" through many schools in Europe and in the USA is presented, as well as the enormously inspirational role of his father (a great admirer of Swedenborg) and his friends from the circle of the Transcendentalists, including Emerson. During his college education at Harvard, the ideas concerning religious and social reforms that were floating in James's family home were placed in the context of a much more fundamental problem which he discussed with his friends from the Metaphysical Club, namely the problem of the relation between science, on the one hand, and religion and morality, on the other. In a sense, James's whole work can be seen as an extensive answer to this problem. The first part of the answer took the form of a monumental book, *The Principles of Psychology*, which, despite including many technical details, is primarily a great general treatise on human nature. One of

the theses of that book was that the intellectual side of our mind, so highly valued by philosophers and scientists, is merely a source of sophisticated instruments for our experience or life. Another thesis was that the human mind is a belief-producing (and habit-producing) instrument, and that the phenomenon of hesitation which seems to be an essentially human phenomenon has a limited evolutionary function. These insights, among others, created the foundations of his mature philosophical ideas, such as pragmatism, the doctrine of the right-to-believe, and radical empiricism. They constituted the second part of his answer to the problem in question.

Chapter II presents the most general ideas (of a philosophical and metaphilosophical nature) that allowed James to combine his respect for science with his reverence for religion and with his conviction about the primacy of the moral perspective (which requires, among other things, a thesis about human freedom). First, however, the problem of the alleged incoherence and unsystematic character of James's *Principles* is discussed in detail. The view is defended that, given some distinctions, his *magnum opus* can be seen as a systematic and coherent work. The first of these is a distinction between three levels of inquiry: the level of description, the level of scientific explanation, and the level of metaphysical interpretation. This distinction, at least indirectly suggested by James, allows us to remove many alleged inconsistencies, e.g., between three opposite views on the mind-body problem: mind-body dualism is a theory that he accepts at the introductory descriptive level, naturalism at the level of scientific explanation, and panpsychism or neutral monism at the metaphysical level. This distinction does not mean that one of the levels has to be *absolutely* preferred over others – it can be preferred only *relatively*, i.e., in relation to the perspective we accept. A broader, less isolated perspective seems to be better than more restricted one, but that does not mean that more specialized perspectives should be subordinated to it. Rather, they must be incorporated into a broader view. Metaphysics, which provides such a broader perspective, does not have any authority over science or morality; rather, it creates a space for communication and negotiation between them. Another distinction, between the Jamesian project of psychology as a natural

Summary

science and the requirements of the psychologist's attitude, helps to clarify his allegedly incoherent claims about the relation between philosophy and science: philosophy has to be removed from *psychology*, but it should remain among the mental equipment of *psychologists*, in order to prevent them from committing the fallacy of 'sectarian scientism.'

Another common charge against the *Principles*, namely, that it is not a systematic work, but rather a set of creative impressions sketched by an author gifted with an artistic temperament, can easily be removed if Jamesian anti-atomism (or moderate holism) is taken seriously at the theoretical and metatheoretical levels. This view organizes both the way in which James presents the material in the book and his emphasis on the stream-like and field-like structure of consciousness. The whole Jamesian *oeuvre* is pervaded by anti-essentialism. This thesis says that there are no absolute and incorrigible essences of things or phenomena, but only essences relative to our needs and interests. On this point James anticipates such philosophers as the later Wittgenstein. Anti-essentialism is connected with anti-scientism. Science cannot claim to have an *absolutely* privileged access to reality. It is limited by the assumptions of naturalism and determinism. These assumptions have to be respected by any new candidate for science (e.g., psychology), but they do not have to be true *metaphysically*. More importantly, they may be rejected by *future* science that ideally will be able to embrace the moral point of view, as well. This perspective is not available to *present* science. *Scientism*, rejected by James, is not just the view that science in general pursues the truth about the world, but that the nature of the world is almost entirely discovered by *present* science. So, scientism is in fact a metaphysical position, assuming that science in the present state is not that far from ideal science. James himself rejects this view by assuming that some religious and moral insights that are not accepted by present science *may* be true. That is why he favors metaphysics which embraces those insights – and metaphysics is in a sense our present imagination of ideal science.

The limitations of present science are not constituted just by assumption of naturalism and determinism, but also by an even more problematic thesis, namely anti-individualism. Science is methodically

interested in what is universal and general, rejecting or omitting everything that is individual. And, according to James, human unrepeatable subjectivity is a model of what is real. It does not follow from this vindication of human individuality that James accepts a strong version of the thesis about personal identity through time or about human immortality, but he is quite sure that reality in its core is constituted by a plurality of human or human-like individuals. This insight is, in a sense, the starting point of his metaphysics. As he emphasizes, the world we live in is basically a *human world*, in that, for example, it is created by human concepts (scientific concepts being no exception to this rule). This observation leads to Jamesian empiricism, which can be expressed as a thesis about primacy of experience over concepts, as a methodological rule that recommends controlling our theories by experience, as a thesis about experiential access to relations, and as a special life attitude that can be called experimentalism (opposed to absolutism).

The next three chapters reconstruct and analyze those psychological ideas of James which likely inspired the abovementioned theses. In the third chapter, two pairs of basic notions are presented, the first one of metapsychological character: the ‘psychologist’s fallacy,’ and introspection, and the second one – of psychological character: consciousness, and the self. The ‘psychologist’s fallacy’ is interpreted as a fallacy committed due to the cognitive distance that is both a necessary factor to acquire any knowledge and the main cause of mistakes. The ideal situation of unity between the subject of perception and the perceived object is practically impossible to achieve, but it can serve as a regulative ideal in psychological research. In a quite similar manner, introspection is neither an absolutely reliable nor absolutely unreliable tool of perceiving our mental states. It needs corrections and the proper use of language to articulate its results, quite like sense perception. Insights that arise in analyzing the phenomenon of the ‘psychologist’s fallacy’ and introspection are used by James in his philosophy. For example, introspection is an important factor in understanding the notion of practical consequences, which is fundamental in his doctrine of pragmatism. The notion of consciousness can be treated as the main

Summary

psychological source of James's moderate holism (on various levels: e.g., ontological or methodological), which situates him between the extreme holism of the neo-Hegelians and, just emerging in his time, atomism of the early analytic philosophers. It also provides a model of process-like reality that differs radically from every metaphysics of substance. The notion of *I* or "the self as knower" (as opposed to the notion of *me* or "the self as known") inspires his humanistic pluralism and goes against naturalistic philosophies of mind.

In chapter 4, ordinary states and operations of mind are presented, such as attention and effort, concepts, reasoning, emotions, instincts, and the will. Attention, which is responsible for the selective character of our consciousness, is, according to James, the main architect of our mental life. Phenomenologically, the distinction can be made between attention that is dependent on our will (and on our effort) and attention that is independent of it. The first can be causally determined by our intellect and brain, even if there is no sign of it on the phenomenological level. However, the possibility that the quantity of our effort is sometimes dependent on our will cannot be fully excluded. We are entitled to believe it and this belief, although metaphysical in nature, is not unjustified despite the fact that it opposes scientific determinism. Here lie the seeds of the Jamesian ethics of heroism and his doctrine of the right-to-believe. The notion of sensation is of special philosophical importance. On the one hand, it refers to the basic, atomic element out of which our mental life is created, and, on the other hand, it refers to the world as a whole grasped in a vague or indistinct manner. British empiricists emphasized the first meaning of sensation and pantheistic monists (of the empirical type) – the second one. James's view is that our regular mental life occurs between these two extremes, and we are not able to disentangle the contribution of concepts and sensations. Strictly speaking, non-conceptual knowledge is thus impossible, but we can approach it via special experiences such as mystical ones. Here, we have a cue to his sympathetic approach to religious experiences.

In Chapter 5, the Jamesian psychology of extraordinary mental states is presented, such as religious experiences, psychic experiences, or mind-cure experiences. In analyzing religious experiences in his

Varieties, James puts much weight on the distinction between their relation to our organism (that produces or transmits them) and their fruits in our life. Here, we can see clearly that his inquiry has several different, and to some extent independent, levels: the level of detailed (phenomenological) description of the content, structure, and types of such experiences, the level of analysis of their meaning in the lives of people of various temperaments, the level of scientific explanation, and the level of metaphysical interpretation. The first two levels are of crucial importance, since they determine the objects of inquiry for the higher levels. If the description of such experiences and their fruits in human life is imprecise, if they are mixed with other phenomena that are religious only in disguise, scientific explanation and metaphysical interpretation will be empty or blind. In the scientific explanation of religious experiences, James uses the notion of subconsciousness or the subliminal level of consciousness. There, according to him, all such experiences have their source. On the level of metaphysical interpretation, he speculates about a possible supra-natural source of those experiences. But even if this source is in fact supra-natural, James is convinced that it can produce experiences only by preserving regular psychophysical laws. It is interesting that the meaning of the term “mental states” and “physical states” changes on each level. On the scientific level, mental states are treated as produced by physical states, and on the metaphysical level, physical states can be treated as a form of generally non-physical reality.

INDEKS

A

absolut 70, 72–74, 76–77, 129, 138,
149, 234

abstrakcja 26, 40–41, 44, 59, 65–66,
84, 92–95, 104, 126–128, 142,
147, 152–155, 180, 205, 212, 239,
247, 252, 253, 256, 264, 272, 284,
345

Agassiz Louis 47, 99, 100

agnostycyzm 61–62, 131, 194–195,
284, 289, 355, 358

Allen Gay Wilson 28, 29, 31, 32, 35,
46, 48, 57, 70, 370

antyatomizm 20, 85, 88nn, 105, 328,
362

antyscjentyzm 20, 55, 79, 85, 87, 88,
101nn, 234, 362, 364

aprioryczny 17, 98, 104, 114, 124–125,
149, 163, 185, 187, 200, 225, 254,
262, 299, 349, 363

Arystoteles 126, 127, 140, 144, 149,
184, 196

asocjacionizm 86, 90, 98, 168, 175,
199, 202, 219, 255, 257

atomizm 86, 93, 98, 105, 141, 146, 159,
181, 194, 199, 225, 255–257

autoterapia 21, 57–58, 132, 190, 269,
286, 289, 292, 316, 324, 356, 358–360

B

Bacon Francis 102

Baczko Bronisław 369

Bain Aleksander 49

Barbalet Jack M. 274, 371

Barzun Jacques 29, 371

Bednarz Irena 24

Bentham Jeremy 79, 179

Bergson Henri 74, 75, 81, 147, 148,
154, 374

Berkeley Elizabeth M. 11, 368

Berkeley George 59, 118, 336

Binet Alfred 330

Bird Graham 122, 371

Bixler Julius Seelye 379

Blum Deborah 348, 350, 371

Bławacka Helena 353

błąd psychologa 20, 54, 168, 170–175,
181, 296, 300, 326

Indeks

- Bode Boyd Henry 379
 Böhme Jacob 44
 Bordogna Francesca 21, 124, 125, 371
 Bowers Fredson 11, 368
 Bowne Border Parker 70
 Bóg 34, 47, 59, 72–77, 80, 85–86, 109, 129, 134, 143, 153–158, 161–162, 186, 221, 224, 226, 233, 260–261, 271, 288, 294, 301, 303–304, 306, 310, 311–312, 314, 317–318, 323, 325, 332–334, 336, 338–340, 346–347, 350, 363
 Bradley Francis Herbert 21, 41, 64, 71, 81, 117, 145, 336, 378
 Bratkowski Stefan 59
 Brennan Bernard P. 127, 138, 139, 371
 Brentano Franz 177
 Breuer Joseph 330
 Buczyńska-Garewicz Hanna 23, 88, 200, 369, 371, 376
 Burkhardt Frederick H. 11, 368
- C*
- Cameron Norman 379
 Carlyle Thomas 109, 110
 Carrette Jeremy 294, 371, 373, 375, 377–379
 Chapman John Jay 26
 ciągłość 74–77, 87, 93, 94–95, 98, 141, 151, 169, 181, 194, 200, 201, 204–205, 207, 210, 242, 317, 337, 362–363, 365
 Churchland Paul 301
 Chwedeńczuk Bogdan 69, 377
 Clifford William K. 23, 121, 184
 Cohen Paula M. 30, 371
 Comte August 112, 176, 177
 Condillac Étienne Bonnot de 266
 Corti Walter R. 367
 Cotkin George 38, 371
- D*
- Darwin Charles 47, 55, 61, 176, 185, 187, 190, 191, 195, 275
 Davidson Thomas 70
 Dawkins Richard 107
 De Armey Michael H. 367
 De Beurain Karol 372
 demokracja 26, 59, 78, 132, 163, 306, 311, 318, 323, 365
 Demokryt z Abdery 158
 Dennett Daniel C. 107, 301, 371
 depresja 28, 30–31, 38, 46–48, 80, 113, 220, 274, 309–311, 356–358, 361
 determinizm 48–49, 62, 80, 84–86, 115, 117, 131, 143, 154, 190–191, 197, 240, 244, 246–248, 283–286, 289, 361, 364–365
 Dewey John 21, 22, 50, 65, 70, 71, 103, 115, 131, 175, 366, 379
 doświadczenie 18, 20, 26, 28, 34, 36–37, 39, 40–42, 59, 62, 67–77, 80, 84, 86–87, 93–100, 109–111, 119, 121, 125, 129, 131–133, 135, 137–140, 144nn, 167–169, 173–174, 180, 182, 192, 198, 202–205, 207–210, 220, 228, 233, 235–6, 241–243, 250, 253, 255, 257–258, 263, 266–169, 277, 279, 280, 288nn, 364–366

- dualizm 19–20, 55, 69–70, 88, 108–109, 119, 134, 141, 144, 185–186, 192, 195–197, 173, 336, 340–341, 364–365
- Dyjas Zbigniew 64, 376
- Dylis Olgierd 372
- Dziedzic Anna 372
- Dziobkowski Bogdan 372
- É*
- Edel Leon 29, 30, 39, 371, 372
- Eliot Charles W. 46, 50
- Emerson Ralph Waldo 21, 27, 28, 34, 59–61, 89, 124, 372, 373, 382
- emocje 54–55, 135, 167, 198, 217, 220, 238–240, 249, 269nn, 279, 294
- energia wewnętrzna 77, 190, 20, 236, 258, 278, 286, 292, 309, 310, 316, 326, 338, 30, 356–360
- estetyka 115, 135, 145, 154, 178, 184–185, 209–210, 214, 261, 270, 275
- etyka 15, 22–23, 26, 48, 49, 60, 76, 78–82, 85–86, 109, 115–117, 132–133, 135, 138, 144, 159, 162–163, 171, 188–189, 190, 196, 210, 221, 240–241, 244, 270, 274, 281, 283, 285, 286, 288, 293, 302–304, 313–314, 316–319, 327, 357, 359, 361–364
- Evans Rand B. 52, 195, 372
- ewolucja 47, 107, 154, 166, 169, 187–188, 190, 192–195, 199, 261, 276–277, 311, 347
- F*
- Fechner Gustaw Teodor 73, 74, 75, 140
- Feinstein Howard M. 29, 31, 33, 39, 372
- fenomenologia 21, 55, 97–101, 122, 135, 146, 160, 180
- Feyerabend Paul 125
- Filipczuk Michał 59, 65, 81, 369, 370, 372, 373
- Fiske John 52
- Flanagan Owen 90, 372
- Flournoy Théodore 40, 81, 89, 353, 372
- Fodor Jerry 301
- Ford Marcus P. 179, 372
- Fox George 109, 110
- Franciszek z Asyżu, św. 109
- Frankena William 79, 372
- Freud Sigmund 308, 330, 378
- funkcjonalizm 119, 166, 191–192, 198, 218, 336
- G*
- Gadacz Tadeusz 22, 367, 369
- Gale Richard 131, 158, 160, 267, 372, 373
- Galewicz Włodzimierz 63, 373
- Galileusz 111, 117
- Galton Francis 176, 182
- Gibbens Alice Howe zob. James Alice (żona Williama Jamesa)
- Gibbens Eliza (teściowa Williama Jamesa) 350

Indeks

- Gilman Daniel C. 56
 Gitre Edward J.K. 356, 373
 Goodman Russell B. 60, 100, 373
 Grobler Adam 63, 370, 373
 Gutowski Piotr 373, 374
- H*
- Haddock Seigfried Ch. 71, 236
 Hall Stanley 51, 81, 89, 124, 348, 351
 Hałas Elżbieta 227, 374
 Hare Peter H. 58, 374
 Hartshorne Charles 376
 Hay David 290, 374
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 69, 71, 72, 94, 144, 159
 Hempel Jan 11, 293, 300, 369, 374, 378
 Heraklit z Efezu 58
 Hinz Marcin 374
 Hodgson Richard 184, 252, 348, 353, 354, 355
 Holland Agnieszka 29
 Holmes Oliver Wendell 60, 61
 Holt Henry 52, 53
 Hołówka Jacek 374
 Howison George H. 70
 Hume David 179, 197, 269, 335, 351
 Hunt William Morris 45, 46
 Husserl Edmund 55, 97, 98, 100–102, 106, 207, 214, 374
 Huxley Thomas H. 184
 Hyslop James H. 348
- I*
- idealizm 19, 70, 73, 76, 91, 114, 118, 123, 159, 210–211, 214, 323, 326, 336
 indywidualność 20, 34, 59, 61–62, 85, 88, 95, 114, 129, 132, 145–146, 150, 153, 163–164, 195, 209, 214, 222, 225, 227, 235, 256, 288, 291, 294–296, 298–299, 303, 306, 316, 333, 335–336, 342–343, 356, 363–364
 interpretacja 21, 88, 175, 186, 262, 296, 322, 333nn
 introspekcja 20, 44, 48, 55, 112, 168, 170, 175nn, 183, 206–207, 251, 278, 281–282
- J*
- James Aleksander Robertson (syn Williama Jamesa) 51
 James Alice (siostra Williama Jamesa) 30, 35, 40, 60, 369, 371, 375, 379
 James Alice (żona Williama Jamesa) 40, 51, 60, 350
 James Garth Wilkinson (brat Williama Jamesa) 35, 37, 39, 60
 James Henry jr. (brat Williama Jamesa) 4, 24, 29, 30, 35–39, 41, 44, 133, 368, 369, 371, 372, 374, 375
 James Henry sr. (ojciec Williama Jamesa) 30, 32–38, 45, 173, 369
 James Henry (syn Williama Jamesa) 51
 James Herman (syn Williama Jamesa) 51, 60

- James Margaret Mary (córka Williama Jamesa) 51
- James Mary (matka Williama Jamesa) 35, 45
- James Robertson (brat Williama Jamesa) 35, 37, 39
- James William (syn Williama Jamesa) 51
- James William z Albany (dziadek Williama Jamesa) 31, 32, 34
- Janet Pierre 330
- jaźń 20, 75, 79, 106, 168, 170, 193, 198, 201, 214, 215nn, 308, 309, 312–314, 322, 331, 363
- język 58–59, 72, 89, 92, 95, 97, 99, 102, 126, 128, 135, 149, 175, 177–178, 180–181, 185–186, 201, 208, 221–222, 229, 231, 279, 320, 334, 339, 358
- Judycki Stanisław 207, 374
- K**
- Kallen Horace M. 49, 374
- Kant Immanuel 67, 80, 86, 97, 118, 128, 133, 143, 144, 200, 229, 336
- Kapiszewski Jakub 369
- Kartezjusz 69, 129, 134, 199, 204, 213, 248, 252, 269
- Kawalec Paweł 374
- Kierkegaard Søren 62, 73, 158
- Klub Metafizyczny 60, 62, 80, 361
- Koczanowicz Leszek 227, 374
- Kosiakiewicz Wincenty 369
- Kostyło Piotr 78, 148, 271, 370, 374, 375
- Kozłowski Władysław M. 369
- Krahelska Halina 369
- Krawcowicz Barbara 23, 375
- Krzywicki Jerzy 372, 375, 376, 379
- Kurcz Ida 167, 375
- L**
- Ladd George T. 96, 101
- La Farge John 45
- Lamberth David 17, 21, 116, 375
- Lamprecht Sterling P. 292, 375
- Lavoisier Antoine Laurent de 112, 117
- Leibniz Gottfried Wilhelm 146, 336
- Linschoten Hans 97, 375
- Lipszyc Adam 293, 379
- Locke John 179, 218, 219, 233, 256
- Luter Marcin 186, 187, 310
- Lutosławski Wincenty 28, 81, 357, 374
- Lyra Franciszek 372
- M**
- Mach Ernest 128
- Mason Herbert 330
- materializm 19, 41, 48–49, 80, 90, 104–105, 109–110, 114, 133, 139, 142, 153–156, 159, 186, 192, 195, 285, 293, 300, 343
- Matthiessen Francis O. 30, 375
- McDermott John J. 60, 71, 79, 108, 375
- McDermott Robert A. 345, 346

Indeks

- Mc Keen Catell James 348
 McTaggart J.M.E 71
 Mead George Herbert 227, 371
 mediumizm 24, 230–234, 291, 307,
 343, 347–356
 Menand Louis 29, 61, 375
 metafizyka 18–22, 26, 48, 55, 57, 60–
 62, 69, 73, 80, 81, 87–88, 90–91,
 95, 103, 107–109, 112–125, 129, 134,
 136–137, 140, 142, 144–147, 153,
 155–158, 161, 171, 175, 179, 183, 192,
 196, 201, 206, 217, 229, 234–235,
 256, 273, 276–278, 289–290, 294–
 295, 297–299, 303, 306, 308, 311,
 317, 330, 333–341, 344, 347, 355,
 362–365
 Mickiewicz Adam 60
 Miller Dickinson S. 26, 263, 375, 379
 Miller Joshua I. 375
 Mill James 179
 Mill John Stuart 65, 79, 177, 179
 Mirek Ryszard 376
 Misak Cheryl 373
 monizm 19, 55, 69, 70–73, 76, 77, 87,
 94, 18, 129, 134, 138, 140, 149, 159,
 169, 193–195, 235, 311, 341, 360, 365
 Moore George E. 81, 379
 Morawski Jill G. 175, 376
 Moszczeńska Izabela 369
 mózg 49, 90–91, 96, 102–109, 114,
 117, 142, 167, 186, 188, 193–194,
 239, 243, 245–247, 259, 281, 83,
 291, 339, 341–342, 352, 364–
 365
 Münsterberg Hugo 56, 124, 125, 348
 Myers Frederic William Henry 329,
 330, 348
 Myers Gerald E. 28, 31, 35, 39, 57, 183,
 195, 254, 285, 376
- N*
- Nagel Ernest 18, 19, 376
 nauka aktualna a idealna 80, 88, 95,
 104–105, 109, 115–117, 119–122,
 136, 142–143, 156–157, 171, 201,
 232–234, 247, 257, 289, 303, 344,
 359, 364–365
 nauka a filozofia 61, 87–88, 90–91, 95,
 112–114, 118–125, 143, 155–156, 171,
 179, 196, 201, 234, 273, 296–299,
 308, 341, 344, 346, 364
 nauka a jednostkowy podmiot 5,
 61–62, 70, 74, 80, 107, 123, 126,
 128, 133, 141–142, 195, 276, 288,
 291–292, 297, 332–335, 364, 366
 nauka a moralność 61, 79, 80, 84,
 85–86, 115–117, 197, 240, 242,
 247–248, 284, 361
 nauka a naturalizm 61, 84–87, 103–
 104, 109, 117–121, 133, 142, 155,
 171, 343, 359
 nauka a religia i prawo do wiary 5,
 63, 74, 80, 85–86, 115, 122–123,
 132–133, 145, 156–157, 161, 163, 186,
 232, 263, 284, 288, 291, 323, 326,
 332, 339, 344, 346, 358, 361
 nauka a scjentyzm 80, 107, 117, 119,
 121–122, 132–133, 136, 142, 248,
 344, 362, 364

- naturalizm 16, 18–19, 22, 49, 54, 55, 61, 70, 79, 80, 85, –88, 101, 103, 105, 107–109, 117–119, 121, 122, 133–134, 140–143, 151, 169, 171, 186, 198, 247–248, 273, 289, 291, 297, 299, 301, 303, 308, 311, 317, 326, 331, 332, 342, 344, 347, 351, 355, 359, 361, 364–366
- nawyk 49, 127, 167, 188–190, 209–210, 230, 242, 244, 263–264, 278, 282
- Newcomb Simon 345
- Newell Martin 349
- nieśmiertelność 80, 291, 330, 343, 348, 354, 363
- Nietzsche Friedrich 59, 314, 325
- Nowak Andrzej J. 376
- O*
- Ochorowicz Julian 353
- opis 96–102, 107–108, 117, 121–122, 128, 133, 135, 138, 143, 146–147, 153, 160, 166, 168, 170–173, 175–186, 197, 206–207, 218, 221, 228, 240, 251–252, 265, 270, 27, 283, 290, 297, 303nn, 309, 313, 317, 325–326, 329, 334, 336, 341, 349, 364
- osoba 5, 70, 71, 77–79, 84, 94, 106–107, 123, 125–127, 129, 130, 139, 141, 143–144, 152–153, 155, 160, 169–170, 173, 194–195, 200–201, 204
- Otto Max C. 379
- P*
- Palladino Eusapia 353
- Palmer George Herbert 120, 376
- panpsychizm 19, 21, 55, 76, 118, 129–130, 139–141, 143, 145, 169, 192–195, 198, 262, 273, 341, 365
- Papini Giovanni 123
- Pascal Blaise 62, 73, 158
- Paweł z Tarsu, św. 109
- Peirce Charles S. 21, 22, 27, 56, 58, 60–62, 64, 65, 69, 81, 102, 115, 116, 122, 126, 127, 145, 147, 150–152, 155, 156, 168, 175, 199, 366, 373, 376, 377, 380
- Perry Ralph Burton 26, 28, 31, 42, 58, 69, 345, 376
- Pihlström Sami 79, 235, 377
- Piper Leonora 24, 350–355
- Piróg Mirosław 377
- Platon 118, 158, 159, 256, 269
- platonizm 75, 118, 158, 159, 233, 250, 254, 269, 343
- podmiot 19–20, 44, 62, 67–71, 77, 80, 85, 87, 91, 97, 106, 116, 126, 129, 139, 148, 156, 170, 173–173, 179, 181, 183, 192, 199, 203, 210, 212–215, 217, 218, 222, 234–236, 260, 262, 265–267, 270, 281, 292, 307, 328, 330, 334, 359, 365
- podświadomość 162, 290, 298, 307, 328–332, 339, 347
- Poincaré Jules Henri 128
- pojęcia 37, 64–65, 75, 77, 84, 87, 94–95 97–99, 116, 128, 131, 132,

Indeks

- 134, 140, 144, 146–154, 169, 174,
180, 185, 203–205, 223, 249–256,
259–263, 265–266, 364
- Poręba Marcin 377
- potoczne poznanie 58, 59, 67, 85, 97,
102, 135, 141, 146, 177, 180, 184–187,
196, 240, 247, 269, 326, 334, 341
354, 358
- pozytywizm 35, 61, 90, 103, 11–113,
133, 145
- pragmatyzm 16, 17, 20–23, 27–28, 55,
63–70, 79, 98–99, 102, 114, 123,
126, 145, 150–157, 164, 174–175,
183, 196–197, 235, 239, 241, 263,
267, 296, 302, 313, 327, 339, 356,
360–363, 366
- Prince Morton 330
- Protagoras z Abdery 158, 159, 269
- protestantyzm 80, 151–152, 155, 303,
325, 340
- Putnam Hilary 21, 69, 116, 169, 366,
375, 377
- Putnam James Jackson 191
- Putnam Ruth Anna 21, 296, 303, 371,
372, 376, 377
- Q*
- Quine Willard Van Orman 131,
377
- R*
- Radziwiłłowicz Rafał 369
- Reck Andrew J. 377
- religia 15–17, 20, 28, 32, 34–35, 41–43,
49, 59, 60, 63, 73–74, 76, 80, 82,
85–86, 99–100, 109–111, 123–124,
132, 133, 135, 138, 141, 145, 155, 159–
164, 170, 176, 186, 196, 221, 226,
232–233, 258, 263, 268, 274, 278,
287nn
- Renouvier Charles 48, 49, 70, 81, 187
- Rescher Nicholas 149, 377
- Richardson Robert D. 29, 377
- Rorty Richard 21, 175, 339, 377
- Royce Josiah 26, 42, 57, 71, 81, 345, 380
- Russell Bertrand 26, 55, 69, 81, 373
- S*
- Sandeman Robert 34
- Santayana George 81
- Scheler Max 225
- Schetz Adriana 378
- Schiller Ferdinand C.S. 42, 43, 69,
81, 128, 235, 378
- Schopenhauer Artur 190, 236
- scjentyzm 95, 122, 123, 142, 234, 248,
322, 326, 344, 346–347, 351, 364
- Segal Robert A. 308, 378
- Seigfried Charlene H. 71, 236, 367,
378
- sekciarstwo naukowe 87, 121, 132,
291, 296, 359
- Shook John R. 367
- Sidgwick Nora 345
- Sidwick Henry 345
- Simon Linda 29, 345, 372, 376, 378,
379

- Skousgaard Stephen 367
 Skrupskelis Ignas K. 11, 367, 368
 Skwara Marta 59
 Slater Michael R. 378
 Socha Paweł M. 294, 378
 Sokrates 238, 366
 Spencer Herbert 52, 135, 174, 275
 Spinoza Baruch 43, 44, 248, 300, 310
 Sprigge Timothy L.S. 21, 41, 64, 117, 118, 145, 336, 378
 Stachowski Ryszard 89, 119, 193, 378
 Stańczyk Agnieszka 370
 Steinthal Heymann 262
 Stępnik Andrzej 23, 264, 378
 Stout George Frederic 43
 Strelau Jan 377, 378
 Strousse Jean 30
 Stuhr John J. 370, 379
 Suckiel Ellen Kappy 379
 Swedenborg Emanuel 34, 382
 Szczubiałka Michał 128, 369, 370
 Szekspir William 185, 186, 187
 Szubka Tadeusz 13, 379
- Ś
- świadomość 20, 54–55, 75–77, 88, 90, 92–93, 96–98, 102–109, 114, 119, 135, 139, 141, 143, 166–172, 175, 181, 183nn, 215, 217–219, 222, 227–229, 231, 236, 139–146, 249, 251, 257–258, 271–272, 280, 283, 289, 292, 328–332, 336, 337, 342, 362–363
- T
- Taine Hippolyte Adolphe 300
 Taylor Eugene 21, 57, 293, 301, 368, 373, 379
 Teresa, św. 109
 Touchstone (postać ze sztuki Szekspira *Jak wam się podoba?*) 5
 transcendentaliści 27, 30, 34, 5–61, 80
 Tretiak Andrzej 59, 372
- U
- uwaga 49, 118, 147, 166–167, 179, 189–190, 203, 209–210, 238nn, 253, 258–261, 265, 283–285, 328–329, 331
- U
- Van Winkle Edgar 39
- W
- Walker Lawrence J. 326, 379
 Walsh Hugh 34
 Walsh Mary Robertson 34
 Weiss Paul 376
 Whitehead Alfred North 16, 229, 335, 379
 White Morton 26, 27, 145, 379
 wiara 20, 22, 44, 49, 62–63, 73–74, 80, 88, 104, 108, 110, 123, 128, 131, 156–157, 161–163, 184, 240,

Indeks

- 247, 284–285, 295, 298, 306, 309,
312–313, 317, 319, 323, 330, 333, 335,
343, 346–348, 358–361, 363, 365
- Wilshire Bruce 97, 214, 380
- Wittgenstein Ludwig 100, 267, 372,
373, 384
- Witwicki Władysław 71, 370, 373
- Woleński Jan 380
- wolność 29, 32, 42–43, 48, 72, 77,
80, 84–85, 115, 143, 154, 161, 180,
189–190, 240, 243–249, 262–264,
283–285, 310, 312, 314, 318–320,
324–325, 340, 361
- Woodward William R. 16, 173, 380
- Wordsworth William 89
- Wright Chauncey 60, 61, 62, 137
- Wundt Wilhelm Maximilian 119, 378
- wyjaśnianie 17–18, 20–21, 68, 74,
87–90, 94, 96, 98, 101–109, 118,
121, 122, 129, 133, 135–136, 141,
143, 146, 154, 170–172, 175, 179,
185, 186, 190–193, 201, 217–218,
225, 228, 232, 240, 243–244, 248,
253 257, 270, 273, 275–276, 281,
289, 290, 297, 299, 300, 303, 317,
326, 327nn, 334, 340, 342, 344,
347–348, 354–355, 358, 364
- Wyrzykowski Stanisław 372
- wysiółek 138, 189, 190, 216, 240–286,
304, 312, 316, 318,
- Σ
- Zagrodzki Michał 11, 53, 370, 375, 378
- Zedler Beatrice H. 345, 380
- Ziemińska Renata 373, 380
- Ziemiński Ireneusz 373
- zmiana 17–18, 67, 75–76, 84–85, 89,
126, 131, 138–139, 147–148, 162, 169,
181, 189, 191, 197–198, 200–205,
207–209, 218, 220, 222, 225, 229,
230–231, 241, 249–250, 252–253,
260, 270, 277, 292, 306, 316, 323,
332, 335, 344, 350–351, 355



PIOTR GUTOWSKI jest kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II oraz dyrektorem Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych tej uczelni. Zajmuje się głównie dziejami filozofii amerykańskiej w wiekach XIX i XX.

Niniejsza książka jest jego trzecią monograficzną pozycją z tego obszaru badawczego. Poprzednie to: *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Charlesa Hartshorne'a* (1995) oraz *Między monizmem i pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (2002). Jest także redaktorem kilku książek oraz autorem artykułów obejmujących zagadnienia z zakresu historii nowożytnej i współczesnej filozofii brytyjskiej, filozofii edukacji, filozofii religii, pogranicza psychologii i filozofii oraz metodologii historii filozofii.

Książka Piotra Gutowskiego, napisana eleganckim i łatwym w recepcji stylem, świadczy zarówno o jego bardzo dobrej znajomości kontekstów powstawania i niuansów psychologii i filozofii Williama Jamesa, jak i o umiejętności całościowego, syntetyzującego spojrzenia na bogatą twórczość tego wpływowego myśliciela.

Prof. dr hab. Stanisław Judycki, Uniwersytet Gdański



ISBN 978-83-7702-280-1