



ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

Destrukcja lub synteza

O dwóch metodach interpretacji filozofii William Jamesa

Destruction or Synthesis

On Two Methods of Interpretation of William James' Philosophy

ABSTRACT: The paper describes two styles of interpretation of William James's philosophy. The first one, defined by me as "analytical-disintegrating", presents the philosophy of James as a set of mutually exclusive or, at least, a very weakly coherent elements creating a schizophrenic unity. The second one, "synthetic-integrating", aims at a consistent vision, trying to skip its vagueness or use it for a synthesizing comprehension. In conclusion, I present a third, intermediate path which does not refrain from revealing some of Jamesian inconsistencies, but, at the same time, aims at separating them from some cohesive motives to build so called center of James's vision. As examples of these tendencies I chose some works of American scholars (J. S. Bixler, W.J. Gavin, R. M. Gale, J.O. Pawelski, Ch. H. Seigfried), Belgian (R. Barthelot) and Finnish (A. Varila). As a heuristic model and the epitome of these two methods I present two characters of Witold Gombrowicz's novel *Ferdydurke*, the master of Synthesis, Filidor and his great opponent, a brilliant analyst, anti-Filidor.

KEYWORDS: James • analysis • synthesis • romanticism • utilitarianism • Swedenborg • the reflex arc • prometheism • mysticism

W powieści *Ferdydurke* Witold Gombrowicz przerywa tok głównej narracji, by opowiedzieć o dwóch wybitnych naukowcach: profesorze Syntetologii uniwersytetu w Lejdzie i profesorze Wyższej Analizy na uniwersytecie Columbia. Pierwszy z nich, o imieniu Filidor, był mężczyzną sporego wzrostu i tuszy, z twarzą proroka i rozwianą brodą, zajmował się dodawaniem w nieskończoność lub mnożeniem przez nieskończoność. Drugi, jego wielki rywal i przeciwnik, zwany anti-Filidorem, a naprawdę noszący nazwisko Momsen, miał oczywiście wygląd dokładnie Filidorowi przeciwny: „suchy, drobny, gładko wygolony, z twarzą sceptyka w okularach”. Filidor dokonywał syntezy nie tylko poprzez dodawanie, mnożenie, czy stosowanie

wielkich liczb, ale również za pomocą patetycznych słów i gestów. Anty-Filidor działał dokonując rozkładu każdej rzeczy na jej części składowe, a słów używał szyderczych i kpiarskich. Gombrowicz pisze o analityku:

działał on rozkładowo, a specjalnością jego był rozkład osoby na części za pomocą rachowania, w szczególności za pomocą prztyczków. I tak za pomocą prztyczka w nos pobudzał nos do samoistnego bytu, przy czym nos ruszał się na wszystkie strony ku przerażeniu właściciela. Sztukę tę często stosował w tramwaju, jeżeli było nudno¹.

Analityczne i syntetyczne bywa podejście do filozofii, analityczna lub syntetyczna może być próba interpretacji myśli danego filozofa. Zapewne wśród filozofów trudno byłoby wskazać czystej krwi Filidora, czy idealnego anty-Filidora. W dużym przybliżeniu wszakże da się zaliczyć, na przykład, idealistów do grona syntetyków, a filozofów analitycznych – jak sama nazwa wskazuje – do analityków. Nie chciałbym rozwijać tej kwestii i dokonywać skomplikowanych dystynkcji i analiz, po to tylko, by wszystko zsyntetyzować w obrazie filozofii jako walki dwóch obozów: Filidorów z anty-Filidorami, zwłaszcza że – jak wspomniałem – mnóstwo tu występuje typów pośrednich i mieszanych. Zamiarem moim jest jedynie pokazanie sporu interpretacyjnego dotyczącego sposobu rozumienia filozofii Williama Jamesa, sporu, w którym ściera się stanowisko analityczno-dezintegrujące z syntetyczno-integrującym, przy czym – zarówno wśród Filidorów, jak i anty-Filidorów dominują postawy słabe lub – powiedzmy – średnio słabe; dadzą się jednakowoż odnaleźć i silne, z których dwie – przeciwstawne – opiszę na końcu. Nie omawiam szczegółowo stanowiska jednego z „tęgich” („mocnych”?) Filidorów filozofii amerykańskiej, czyli Richarda Rorty’ego, ponieważ jego poglądy są dość dobrze w Polsce znane. Skupiam się na kilku mniej nagłośnionych, chociaż bardzo interesujących, interpretacjach, głównie amerykańskich, choć jest w tym towarzystwie także Belg i Fin.

I

Filozofia Williama Jamesa traktowana jest przez Amerykanów jako prawdziwe dobro narodowe. Dyskutowana i opisywana na wiele sposobów, przez niektórych uznawana za wyraz amerykańskiego ducha, przez innych jednak delikatnie krytykowana za niekonsekwencję lub za obranie niewłaściwego, zdaniem krytyków, metafizycznego stanowiska. Richard Rorty, na przykład, radzi Jamesowi, co powinien on pisać, by być lepszym pragmatystą. Dotyczy

¹ W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Kraków 1986, s. 85.

to przede wszystkim wywodów Jamesa o religii w *Doświadczeniach religijnych*. Zdaniem Rorty'ego: „James powinien był zadowolnić się argumentacją z *Prawa do wiary*”, tj. poprzestać na traktowaniu Boga jako użytecznej w życiu hipotezy i nie tylko nie próbować badać jego obiektywnego istnienia, ale przede wszystkim nie wypowiadać zdań to istnienie afirmujących, co właśnie James uczynił. Rorty uważa, że taka „obrona prawdy dosłownej i obiektywnej okazuje się niepragmatyczna, pusta i zbędna”. Pragmatyczny zmysł Rorty'ego mocno cierpi, gdy James zamiast poprzestać na uczuciowym (a więc pragmatycznym) uzasadnieniu wiary, zastanawia się nad udziałem Boga w racjonalnym porządku wszechświata. Rorty stwierdza: „James nie powinien był wprowadzać rozróżnienia spraw rozstrzyganych przez intelekt i rozstrzyganych przez uczucie. Gdyby tego nie zrobił, mniej by się wahał.”² Prawdą jest, że stanowisko Jamesa co do istnienia Boga można uznać za irytująco niespójne. W ostatnim, a zatem napisanym już po *Doświadczeniach religijnych*, dziele, czyli w *Z wybranych problemów filozofii* możemy dowiedzieć się, że w sensie pragmatycznym: „‘Bóg’, przyczyna, liczba, substancja, duch nie odsyłają do konkretnego obrazu, a ich znaczenie zdaje się polegać wyłącznie na kierunku, który w dalszej perspektywie nadać mogą naszemu działaniu oraz myślom”, z czego na przykład wynika, że „Bóg oznacza, iż ‘możecie się wyzbyć określonego rodzaju lęku’”.³ Jest to zatem pogląd bliski całkiem wczesnemu stanowisku Jamesa, ale niezgodny z sądami głoszonymi w *Doświadczeniach*.... Nie wątpię wszakże, że gdyby James jakimś cudem zastosował się do dobrych rad Rorty'ego, mielibyśmy po prostu dwóch Rortych w filozofii amerykańskiej. Kłopot z udzielanymi Jamesowi radami Rorty'ego, a także z radami wielu innych amerykańskich filozofów polega na reprezentowanej przez nich specyficznej, analitycznej wersji pragmatyzmu. Jak zauważa David Lamberth, przyczyna, dla której z czasem uznano teorię prawdy Jamesa za centralne miejsce jego filozofii, tkwi właśnie w interpretowaniu pragmatyzmu w kategoriach logicznego pozytywizmu lub filozofii analitycznej – myśli raczej obcej samemu Jamesowi⁴.

² R. Rorty, *Pragmatyzm jako romantyczny politeizm*, [w:] *idem, Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł.. B. Baran, Warszawa 2009, s. 71.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 72.

⁵ W. James, *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004, s. 33.

⁶ *Ibidem*, s. 34.

⁷ Zob. D. Lamberth, *Wiliam James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge 1999, s. 206 i przypis 7. Podobnie twierdzi Ch. H. Seigfried: „Tylko w ramach całościowo rozpatrywanego świata pojawić się mogą znaczenie i prawda, ale historia pozytywizmu i wpływ Wiedeńskiej Szkoły na wydziały filozofii amerykańskiej oraz uporczywie błędna

Tymczasem, jak przypomina autor historii filozofii w Ameryce, Bruce Kuklick, James w ostatnim etapie swojej twórczości skłaniał się coraz bardziej w stronę idealizmu, a ponadto w *A Pluralistic Universe* wyraźnie odrzucił logikę formalną jako sposób na dotarcie do prawdy, czyli wgląd w potok czystego doświadczenia⁸. Kuklick wprost nazywa pragmatyzm Jamesa „formą fideizmu” i w dość przejmujących słowach pisze o duchowości filozofa: „Niósł ze sobą przeczucie nadciągającej grozy, szaleństwa, cierpienia i samobójstwa; jego świadomość zła była dojmująco bolesna”⁹. Określenie i opis Kuklicka dobrze pasują do słów samego Jamesa wypowiedzianych w eseju *Czy warto żyć?*:

Jeżeli o mnie chodzi, nie wiem, jaki sens może mieć pot, krew i tragizm tego żywota, jeżeli nie ma żadnego związku ze sferą niewidzialną. Jeżeli życie doczesne nie jest prawdziwą walką, w której można zdobyć coś wiecznego dla wszechświata, to nie jest więcej warte od udziału w przedstawieniu amatorskim, z którego można się samowolnie wycofać¹⁰.

Ta wypowiedź zdaje się sugerować, że naprzeciwko zmagającego się z życiem człowieka stoi jakaś wieczność i coś niewidzialnego. Jednak w zakończeniu tego samego eseju czytamy następujące zalecenie: „Uwierzcie, że warto żyć i że wasza wiara przyczynia się do powstania jej przedmiotu”¹¹. W podobny, mogący z pewnością zaspokoić Rorty’ego, sposób, wyrażał się James w znacznie wcześniejszym eseju z 1881 roku: „Badając tylko pewien rozdział historii umysłu, odkryjemy, że ze względu na tę historię naturalną, Boga można określić jako prawidłowy przedmiot przekonań”¹². James nie zmienił więc swojego wcześniejszego poglądu, chociaż niektórzy interpretatorzy, a wśród nich Kuklick, piszą o ewolucji w stronę fideizmu. Zapytajmy zatem, czy według Jamesa, „sfera niewidzialna” istnieje tylko w nas, a wieczność pozostaje ważnym dla naszego przeżycia – niemniej jednak jedynie – postulatem naszej woli wiary? Może rację miał George Santayana, który uważał Jamesa za agnostyka wierzącego jedynie „w prawo do wierzenia, że mógłbyś mieć rację, gdybyś wierzył”¹³? Na wierze w wiarę, być może, polega Jamesowski „fideizm”.

interpretacja nowego początku w filozofii, zainaugurowanego przez Jamesa, pokazują, że kwestia ta może pozostać jeszcze długi czas ukryta” (Ch. H. Seigfried, *William James’s radical reconstruction of philosophy*, Albany 1990, s. 130).

⁸ Zob. B. Kuklick, *A History Of Philosophy In America 1720–2000*, Oxford 2001, s. 174 i 175.

⁹ *Ibidem*, s. 178.

¹⁰ W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996, s. 87.

¹¹ *Ibidem*, s. 88.

¹² *Ibidem*, s. 132.

¹³ G. Santayana, *Character & Opinion in the United States*, New York 1922, s. 77.

II

Szczególne zapętlenie lub może po prostu rozszczępienie filozofii Jamesa zauważył już belgijski autor René Berthelot. Napisał on w latach 1911–1922 pokaźnych rozmiarów studium poświęcone szeroko rozumianemu pragmatyzmowi. W trzech grubych tomach pomieszczone zostały rozważania dotyczące myśli Nietzschego i Poincarego, Bergsona i Jamesa oraz kilku pomniejszych filozofów, całość zaś autor opatrzył znaczącym tytułem: *Un romantisme utilitaire (Romantyzm utylitarny)*. Wedle Berthelota, na przełomie XIX i XX wieku zjednoczyły się dwie, antagonistyczne dotąd, tendencje: irracjonalna romantyczna z racjonalną utylitarystyczną, wspomagana przez silny prąd scjentyistyczny. Ta osobliwa mieszanka, nazwana przez Berthelota, „intelektualną chorobą charakterystyczną dla końca XIX i początku XX wieku”¹⁴, znalazła swoją kontynuację również na gruncie politycznym pod postacią „wielkiego quasi-religijnego mitu germanizmu wypracowanego przez pierwszą szkołę romantyczną”¹⁵, a następnie wchłoniętego przez utylitarysty polityczny i militarny w Prusach. Żaden z wymienionych filozofów nie miał oczywiście nic wspólnego z militaryzacją Prus, niemniej – jak to szczegółowo pokazuje Berthelot – kilku z nich znajdowało się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem niemieckiej tradycji romantycznej. James, dzięki swojemu ojcu, od wczesnej młodości miał kontakt z literaturą romantyczną (Carlyle, Emerson) oraz z pismami Swedenborga. Z drugiej strony, wielki wpływ na amerykańskiego myśliciela miał John Stewart Mill. Zupełnie nie do przecenienia była rola, jaką odegrał w intelektualnym i emocjonalnym życiu Jamesa francuski filozof Charles Renouvier. Właśnie wpływowi romantyków i Renouvierra zawdzięcza James, zdaniem Berthelota, pomieszczenie dwóch znaczeń wolności i osobowości. W pierwszym, wolność i osobowość utożsamia się z przewyciężaniem w duszy jej uwarunkowań psychofizjologicznych, przyrodniczych, poprzez kierowanie się wzniosłymi uczuciami i intelektem oraz wznoszenie się w wysokie rejony duchowych doznań; w drugim, uwypuklona zostaje wyższość instynktu, jednostkowej namiętności animalnej, anarchistycznej, a może i destrukcyjnej. Te dwie, *de facto* wykluczające się, koncepcje są, zdaniem Berthelota, wymieszane zarówno w filozofii romantycznej, jak u Bergsona, i wreszcie – u Jamesa¹⁶. Co więcej, Berthelot dostrzega ten sam paradoks u niektórych filozofów utylitarystów XVIII wieku:

¹⁴ R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, Paris 1922, t. 3, s. 422.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Zob. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, Paris 1913, t. 2, s. 340–342 oraz *ibidem*, t.1, s. 134.

Utylitarystyczny rachunek wyraża podporządkowanie intelektu pragnieniom organizmu, dążeniom, poprzez które nasz egoizm przeciwstawia się innym egoizmom, podczas gdy w innych przypadkach, przeciwnie – intelekt okazuje się środkiem wyzwolenia, który rozwija w nas to, co jest dogłębnie racjonalne, to, co – w przeciwieństwie do jednostek – jest wyższe, to, co ustanawia najściślejszą zgodność i najgłębszą wspólnotę pomiędzy duszami¹⁷.

To zaskakujące podobieństwo tak przecież różnych idei – romantyzmu i utylitaryzmu, tłumaczy zapewne, ich przyjęcie i zmieszanie w myśli Jamesa. Berthelot, który nie należał do sympatyków pragmatyzmu, z prawdziwą pasją i przyjemnością odnajdywał rozmaite pęknięcia i niekonsekwencje w myśli omawianych w swojej książce filozofów. Kolejnym potknięciem Jamesa wydaje się jego pomysł Boga skończonego, idea, która ma tłumaczyć istnienie zła. Nieskończony, a zatem i wszechmogący Bóg stanowi gwarancję całkowitej eliminacji zła w nieokreślonej przyszłości, co ma – zdaniem Jamesa – paraliżujący wpływ na ludzką aktywność. Idea Boga skończonego, przeciwnie – nie zapewniając nieuniknionego triumfu dobra, mobilizuje do aktywności i walki ze złem. Jednak, jak zauważa Berthelot, można mieć pewne wątpliwości, czy tego rodzaju koncepcja Boga rzeczywiście dostarczy wyznawcom odpowiednio silne bodźce do ryzykownych działań w obliczu niepewnego, napełnionego ryzykiem świata. W gruncie rzeczy, z czysto psychologicznego oraz empirycznego punktu widzenia, wydaje się całkowicie niemożliwe istnienie wyznawcy, który nie wierzyłby w absolutny triumf swojej idei religijnej, a więc i triumf dobra, a także nie traktowałby swego Boga jako Absolutu. Nawet sam James w *Doświadczeniach religijnych* daje przykłady ludzi owładniętych bez reszty bezwarunkową wiarą w Boga jako absolutnego punktu odniesienia, moralnego i metafizycznego. Jeżeli zatem James z jednej strony przyjmuje, że przedmiotem autentycznej wiary ma być istnienie Boga skończonego, który nie ma władzy zwalczania zła i, z drugiej strony, twierdzi, że możliwa jest wiara bezwzględnie ufająca temu Bogu, to mówi dwie wykluczające się rzeczy. Albo pragniemy świata ryzyka i przyjmujemy istnienie Boga skończonego, albo wierzymy w Boga nieskończonego, a tym samym pożądamy ukojenia i pociechy. Ale, dodaje Berthelot, idea nieskończonego i znajdującego przyszłość Boga, nie oznacza wcale – wbrew założeniom Jamesa – postawy kwietystycznej i biernej, czego dowodzą wyznawcy Mahometa czy kalwini¹⁸.

W interpretacji Bethelota, filozofia Jamesa jawi się jako dość zdumiewająca hybryda, niespójny zlepek idei, typowy dla jeszcze bardziej

¹⁷ R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire, op.cit.*, t. 2, s. 342.

¹⁸ Zob. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire, op.cit.*, t. 3, s. 174–176.

zdumiewającego romantyczno-utylnego, niezdrowego pomieszania z poplątaniem. Ale jak każde ujęcie analityczno-dezintegrujące, wykładnia belgijskiego autora ma niewątpliwe zalety: pokazuje faktyczne uwikłania i genealogie intelektualne Jamesa, których nie sposób lekceważyć przy próbach syntetyczno-integrujących.

Kwestie podniesione przez Bethelota pojawią się w znacznie późniejszych interpretacjach i polemikach na temat spójności filozofii Jamesa. Już w 1926 roku, problem sprzeczności tkwiących w koncepcji jaźni Jamesowskiej, podjął Julius S. Bixler. W książce *Religion in the Philosophy of William James* przypomniał on dokonaną przez Jamesa klasyfikację ludzi religijnych na dwa typy: zdrowomyślnych (*healthy-minded*) i chore dusze (*morbid-minded*). Ten podział, pochodzący z *Doświadczeń religijnych* zostaje uzupełniony o dwie kategorie wprowadzone we wczesnej (1884r.) przedmowie do pism swego ojca (*The Literary Remains of the Late Henry James*): moralizm o cechach pluralizmu i religia o zasadzie monistycznej. Są podstawy, uważa Bixler, by religijny monizm utożsamić z religią chorych dusz, a tym, co je łączy, uczynić ducha kontemplacji, a więc bierność i pesymizm. Z kolei, religia zdrowomyślna wykazuje znaczne podobieństwo do moralizmu, a optymizm i aktywizm wydają się ich zasadniczymi cechami wspólnymi¹⁹. Pierwszy rodzaj osobowości – pasywny – wyróżnia się szczególnym pobudzeniem władz percepcyjnych, podczas gdy drugi, nastawiony na działanie – odznacza się rozbudowaniem sfery wolicjonalnej. Tezy te prowadzą Bixlera do wniosku, że sam James nosił w sobie jakby dwie dusze: „Z jednej strony odczuwał napór pobudzających do działania impulsów, ich agresywnego żądania władzy, ich rzuconego wobec otoczenia wyzwania, ich gorącego pragnienia zmian. [...] Ale z drugiej strony, nie pozostawał niewrażliwy na bardziej pasywne pragnienie pewności, stabilności i pociechy”²⁰. Tak oto Bixler powtarza niemal dosłownie ustalenia Berthelota. Podejrzenie, że pragmatyzm Jamesa wchodził w nieprzewidywalny konflikt z jego odczuciami religijnymi, że w istocie było dwóch niewspółmiernych względem siebie Wiliamów Jamesów, staje się stopniowo dobrze ugruntowaną hipotezą, jeśli nie pewnością.

III

Nie dla wszystkich interpretatorów jednak owo Jamesowskie rozszczepienie stanowi problem główny a oczywistością niejako jest dla nich spójność poglądów amerykańskiego filozofa. W tym przypadku zasadnicza kwestia dotyczy nie zasady podziału, lecz podstawy spójności. Taką konstruktywną

¹⁹ Zob. J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Boston 1926, s. 13.

²⁰ *Ibidem*, s. 3.

postawę Filidora przyjmuje fiński badacz, Armi Varila, uznający, że pisma szwedzkiego mistyka i wizjonera Emmanuela Swedenborga odegrały kluczową rolę w kształtowaniu się światopoglądu Jamesa. Jak wiadomo, ojciec Williama, Henry, bardzo intensywnie interesował się myślą Swedenborga, i chociaż w książkach jego syna nie da się znaleźć wielu odwołań do wielkiego Szweda, niektórzy badacze są zgodni, że trzeba tu mówić, jeśli nie o bezpośrednich wpływach, to na pewno o ogarnięciu specyficzną atmosferą myślenia o filozofii, nauce, a przede wszystkim o religii. Varila stara się jednak pokazać, że Swedenborg w istocie ukształtował pragmatyzm. Zdaniem Varili, szwedzki mistik i naukowiec antycypował zasadnicze twierdzenie pragmatyzmu o prawdzie poznawalnej jako skutki. Zwraca uwagę na biblijne pochodzenie tej reguły. Zarówno u Swedenborga (w dziele *Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia*), jak u Peirce'a (w eseju *Pragmatism in Retrospect*) i wreszcie u Jamesa (w *Doświadczeniach religijnych*) przywołana zostaje – na poparcie wykładanej zasady dochodzenia do prawdy – „stara logiczna reguła” (słowa samego Peirce'a) zaczerpnięta z Ewangelii św. Mateusza: „Po owocach ich poznacie”²¹. Zbieżność tę można uznać, co prawda, niejako wbrew intencjom autora, jak sądzę, przede wszystkim za skutek głębokiego zanurzenia całej trójki myślicieli w tradycji protestanckiej. Na poparcie swej tezy, Varila przytacza jednak znacznie więcej interesujących podobieństw. Swedenborg twierdził oto, że „wszelkie działania we wszechświecie postępują od celu, poprzez przyczyny, do skutków”. Inaczej rzecz ujmując: „od woli, poprzez pojmowanie, do działania, a także postępują od miłości, przez mądrość, do użyteczności”. I dalej: „Że wszystkie te trzy [etapy] są jednym w skutku, jest oczywiste”²². Varila chce tu pokazać, że Swedenborg, podobnie jak pragmatyści, utożsamia prawdziwość ze skutkami działania. W istocie, jest tu jeszcze coś więcej. W sformułowaniach Swedenborga połączone zostaje w jednej relacji cel z przyczyną i skutkiem, a zatem – inaczej ujmując – kategorie teleologiczne, charakterystyczne dla myślenia religijnego z kategoriami deterministycznymi, typowymi dla myślenia naukowego. Inny badacz związków Jamesa ze Swedenborgiem, P. J. Croce, zauważa, że ojciec Williama, Henry, podzielał dążenia szwedzkiego wizjonera, poszukującego harmonii nauki z religią. William, początkowo sceptyczny wobec tego poglądu, z czasem zaczął go w dużym stopniu akceptować. Croce stwierdza:

²¹ Zob. A. Varila, *Swedenborgian background of William James' philosophy*, Helsinki 1977, s. 23.

²² E. Swedenborg, *Conjugal Love*, cyt. za A. Varila, *Swedenborgian background of William James' philosophy*, op.cit., s. 21.

Podobnie jak ojciec, aprobował naukowe badania, a w swych własnych poszedł znacznie dalej [niż ojciec], jednakże w ciągu całej swej pracy podawał w wątpliwość najbardziej fanatyczne roszczenia prawdy naukowej i ochoczo penetrował takie psychologiczne i religijne doświadczenia, które wielu jego kolegów lekceważyło jako nienaukowe. [...] Przepelniony ograniczonym zaufaniem w dalsze możliwości naukowego badania, i głęboką nadzieją na kontynuowanie tropienia ideałów religijnych tradycji jakimis innymi metodami, William James usiłował nie tylko pogodzić naukę z religią, ale je wymieszać²³.

Uwagi Crocego, aczkolwiek mogą sugerować istnienie w duszy Jamesa swego rodzaju rozdwojenia na naukowca i mistyka, podkreślają przede wszystkim zasadniczą cechę Jamesowskiej umysłowości: pluralizm i niechęć do zamkniętych systemów. Idąc za wywodami Varili, można uznać, że koncepcje Swedenborga pomogły Jamesowi w wyrażeniu i zintegrowaniu tej tendencji²⁴; zdaniem fińskiego autora, wręcz zainspirowały go do pewnych pomysłów. Tak ważne dla Jamesa pojęcie jak „użyteczność”, okazuje się równie ważne dla Swedenborga i korespondujące ze wspomnianymi już kategoriami „skutku” i „celu”. Varila zauważa, iż szwedzki mistyk pisał o użyteczności zarówno w odniesieniu do badań anatomicznych jak i do kwestii metafizycznych. W pierwszym przypadku Swedenborg mówił np., że „użyteczność określa to, czym dany organ jest w sobie i w swojej własnej formie”²⁵. Jeszcze mocniej pojęcie to utożsamione zostaje z prawdą, gdy Swedenborg Królestwo Pana nazywa królestwem celów, czyli królestwem tego, co użyteczne (*kingdom of uses*). Nie sposób tu zasadnie zapytać, czy kategoria użyteczności u Jamesa nie pochodzi przede wszystkim od anglosaskich utylitarystów. Niewątpliwie jednak, zastosowanie jej nie tylko w odniesieniu do sfery praktycznej, ale i do metafizycznej i religijnej mogło mieć źródło w inspiracji Swedenborgiem. Varila bardzo skrupulatnie zbiera wszelkie analogie i – trzeba to przyznać – często uderzające podobieństwa w pismach obu myślicieli. Dlaczego jednak – pomimo takiej intensywności tych związków – James otwarcie się do nich nie przyznawał, chociaż przecież

²³ P. J. Croce, *Mankind's Own Providence: From Swedenborgian Philosophy of Use to William James's Pragmatism*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 2007, vol. 43, s. 501.

²⁴ Trzeba również odnotować, że wskazana przez Varilę Swedenborgowska trójczłonowa relacja cel-przyczyna-skutek albo wola-pojmowanie-czyn bliska jest przedstawionemu przez Jamesa w *The Principles of Psychology* i wspomnianemu później w innych dziełach, tzw. łukowi odruchowemu (*the reflex arc*): wrażenie-refleksja-reakcja lub spostrzeżenie-zmysłowe-pojęcie-działanie woli. Kwestię tę poruszę bardziej szczegółowo w dalszej części rozważań.

²⁵ A. Varila, *Swedenborgian background of William James' philosophy*, *op.cit.*, s. 44.

niejednokrotnie i głośno mówił i pisał o swoim długu wobec wielu innych myślicieli (J. S. Mill, Ch. Renouvier, Ch. S. Peirce)? Można przypuszczać, że ponieważ wpływu Swedenborga James doświadczył w młodości, że niejako – jak się trafnie wyraził Croce – „wzrastał otoczony tymi ideami”²⁶, związek ten stał się tak głęboki, że tylko częściowo uświadamiany. Pogląd Varili, w ramach którego Swedenborg stanowi ośrodek scalający dość nieuporządkowany pragmatyzm Jamesa, to mocna teza syntetyczno-integrująca.

Całkowicie nietypową próbę dokonania „syntezy” myśli Jamesa stanowi książka W. J. Gavina *William James and the Reinstatement of the Vague*. Autor uznaje za kluczową dla prawidłowej interpretacji amerykańskiego myśliciela kategorię „nieostrości” lub „niewyraźności” (*vagueness*). Gavin przypomina, że w *Principles...* James czyni ważną uwagę, iż cała nasza wiedza w istocie, jest na początku zawsze nieostra. Wszystko, co nowe, co postrzegane po raz pierwszy, umyka jasnym i precyzyjnym określeniom i formułom. Co więcej, Gavin mocno podkreślając Jamesowską krytykę intelektualizmu, podejmuje wątek o niewspółmierności pojęcia względem doświadczanej rzeczywistości. Gavin pisze: „Każda mijająca chwila jest bardziej złożona niż to jesteśmy sobie w stanie uświadomić, bardziej niejasna i wielowymiarowa niż nasze pojęcia są w stanie wylapać. Nie tylko Absolut, lecz także każdy puls doświadczenia posiada tę powszechną złożoność, tę nieostrość”²⁷. Pojęcia są, wedle określenia Jamesa, czymś w rodzaju „nacięć” na biegnącym doświadczeniu, „nacięć” uczynionych głównie w naukowych celach. Ale właśnie tak jak nauka, pojęcia są jedynie uproszczoną – chociaż użyteczną – schematyzacją świata. Gavin za Jamesem odnotowuje, że konflikt pomiędzy sferą pojęć i sferą doświadczenia rozpoznawali już starożytni. Zenon z Elei pokazywał to w swoich słynnych aporiach, z których wynikały, co prawda, wnioski niekorzystne dla doświadczenia, niemniej stawały na ostrzu noża problem całkowitej niewspółmierności obu sfer. Jednak dzięki kategorii „nieostrości” zbudowany zostaje pomost pomiędzy sferami: doświadczenia codziennego, naukowego i doświadczenia religijnego. Nieostrość, jak stara się wykazać Gavin, to u Jamesa nie tylko temat, czyli „co”, ale również sposób ujęcia tego tematu, czyli „jak”. Pisarstwo Jamesa nazywa Gavin „wieczną niezupełnością”, niedokończonym tekstem, będącym wyrazem ciągle otwartej „woli wiary” i jednocześnie nieustanną interpretacją, która sama staje się przedmiotem interpretacji. Pisma Jamesa stanowią prawdziwe „zaproszenie do ‘przewyciężenia’ ich samych poprzez

²⁶ J. Croce, *Mankind's Own Providence: From Swedenborgian Philosophy of Use to William James's Pragmatism*, op.cit., s. 501.

²⁷ W. J. Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Philadelphia 1992, s. 50.

praktykę i rozmowę. Jest coś ‘niewysłowionego’ lub ‘niewyartykułowanego’ w tekstach pisanych przez Jamesa, coś ‘więcej’, dzięki czemu podważają się same, ujawniają pośrednio swą własną niewystarczalność i nalegają na czytelnika, by je ‘przekroczył’²⁸.

Syntetyczno-integrującą tezę Gavina można streścić następująco: Spójność filozofii Jamesa polega na jej niespójności, tylko bowiem nieostrość, brak ścisłości mogą poradzić sobie z chroniczną niejasnością doświadczenia. Gavin nie przeczy więc, że w pismach Jamesa istnieją niedające się logicznie rozwickłać sprzeczności, w czym zgodny jest ze zwolennikami stanowiska analityczno-dezintegrującego. Z tego jednak, co dla innych może być wadą, czyni Gavin cnotę, dzięki czemu jego teza staje się tak obszerna, że trudno z nią skutecznie polemizować. Z drugiej jednak strony, stanowisko Gavina nie zadowoli zwolenników silnej tezy analitycznej lub syntetycznej. To ujęcie, traktujące filozofię jako dziedzinę pokrewną poezji, posiada ponadto tę właściwość, że usiłuje dostosować własną metodę badawczą do charakteru badanego przedmiotu. Dzięki temu Gavin nie musi „korygować” twierdzeń Jamesa, wytykając mu, co „powinien” lub czego „nie powinien”, co z takim zamiłowaniem czynił Rorty, i co również znaleźć można w książce Richarda M. Gale’a pod wymownym tytułem *The Divided Self of William James*.

IV

W swym piśmianym ze swadą i skrzącym się od pełnych dowcipu interpretacji dziele, Gale dokonuje drobiazgowej wiwisekcji pism Jamesa i stawia tezę o istnieniu kilku całkowicie nieprzystających do siebie Jamesowskich jaźni, a wśród nich dwóch fundamentalnych: prometejskiej i mistycznej. Gale już we *Wstępie* do swej książki²⁹ stwierdza, że zderzenie pomiędzy prometejską, pragmatyczną jaźnią a religijnie nastrojoną jaźnią mistyczną odbywało się w twórczości Jamesa synchronicznie, nie zaś diachronicznie, co dowodzi, iż James nigdy nie poradził sobie z wewnętrzną integracją, przyjmując bądź prometejskie, bądź mistyczne wyjaśnienia i interpretacje faktów. A różnice bywały uderzające. W kwestiach etycznych jaźń mistyczna zajmuje pozycję deontologiczną, uznając za swój obowiązek dążenie do holistycznie pojmowanego i obiektywnie istniejącego dobra, podczas gdy jaźń prometejska kieruje się utylitarną zasadą indywidualistycznego, subiektywnie pojętego

²⁸ *Ibidem*, s. 193.

²⁹ Książka *The Divided Self of William James* ukazała się w 1999 roku, a już w 2005 roku Gale wydał niemal identyczną w treści i konstrukcji, choć nieco skróconą wobec poprzedniej, pracę zatytułowaną *The Philosophy of William James. An Introduction*. W cytatach i przypisach odwołuję się właśnie do tej ostatniej książki.

zwiększania zaspokożenia pragnień. Zaproponowana przez Gale'a zasada, która ma zażegnać konflikt brzmi: „Jesteśmy zawsze moralnie zobowiązani, by czynić wszystko tak, by zwiększać dobro”³⁰. Ale nawet i ta reguła, zdaniem Gale'a, nie jest dobrym narzędziem do podejmowania właściwych decyzji moralnych, a to z powodu swej ogólności. W istocie, nie sposób sensownie zunifikować utylitarystycznej i deontologicznej etyki. Nie można tego uczynić również w innych sferach Jamesowskiej filozofii. Gale bowiem wszędzie dostrzega u Jamesa panowanie reguły maksymalizowania zaspokajania pragnień. Kiedy jesteśmy niezdecydowani w jakiegokolwiek sprawie, by osiągnąć upragniony cel, a zatem wypełnić wspomnianą regułę, podejmujemy ostatecznie decyzję w oparciu o bardzo prometejską, aktywistyczną doktrynę woli wiary (*will-to-believe*). Tego rodzaju *principium* „może uzasadnić jakiegokolwiek niegwarantowane epistemicznie przekonanie w jego [Jamesa] doktrynie libertariańsko pojętej wolnej woli”³¹. Jednakże wola może być wykorzystywana również do przyjęcia postawy biernej. Gale pisze o tym, jak mistyczna jaźń wypiera aktywną wolę poprzez – tu cytat z Jamesa: „pragnienie [*a willingness*] zamilknięcia i sprowadzenia się do znikomej drobiny w falach i potokach bożych”³². Zderzenie dwóch jaźni ma miejsce w twierdzeniach odnoszących się do wizji rzeczywistości: prometejski pragmatysta głosi wielość różnorodnych przedmiotów zmiennych w czasie i przestrzeni, mistyk zaś zmienności i wielości przeczy. Istotniejsza jednak od treści jest, zdaniem Gale'a, forma tych twierdzeń. W wersji mistycznej (odwrotnie niż w prometejskiej) mają one postać absolutnie pewnych hipotez, niepodatnych na falsyfikację, a przez to wywołujących w „chorych duszach” poczucie bezpieczeństwa i ukojenia. Ponadto, są to twierdzenia odnoszące się do niezrelatywizowanej, absolutnej rzeczywistości, w porównaniu z którą wszystko pozostaje jedynie iluzją i czymś w rodzaju emanacji. Dlatego są one całkowicie niekompatybilne z prometejską doktryną relatywizmu ontologicznego, w ramach której zdania opisujące rzeczywistość mają zawsze odniesienie do interesów określonych osób. Podobnego rodzaju dysharmonia zachodzi przy analizie kwestii teorii znaczenia. W wersji pragmatyczno-prometejskiej znaczenie danego X polega na zbiorze uwarunkowanych naszymi działaniami określeń, podczas gdy znaczenie mistyczne jest do żadnych pragmatycznie rozumianych określeń nieredukowalne³³. Wreszcie niemożliwe są do pogodzenia spojrzenia na zło – z jednej strony prometejskie, „zdrowomyślne”

³⁰ R. M. Gale, *The Philosophy of William James. An Introduction*, Cambridge 2005, s. 36.

³¹ *Ibidem*, s. 93.

³² Tłumaczenie wg: W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 45 (tłumaczenie nieco zmienione).

³³ Zob. R. M. Gale, *The Philosophy of William James. An Introduction*, *op.cit.*, s. 190.

i meliorystyczne, z drugiej – mistyczne, utożsamiane przez Gale'a z „chorymi duszami”. Pierwsze traktuje zło jako negatywne zjawisko, z którym walka obarczona jest ryzykiem i niepewnością co do ostatecznego wyniku, ale konieczna, by choć trochę poprawić ludzką dolę, drugie – zatrwożone i bierne, ucieka przed realną dotkliwością zła pod opiekę wszechmogącego, nieskończonego Boga, w obliczu którego zło wydaje się iluzoryczne i skazane na zagładę.

Gale twierdzi, że przagnieniem Jamesa było pogodzenie tkwiących w nim wielu jaźni. Pragmatyzm był tą metodologiczną ideą, która miała pojednać (właśnie pojednać, a nie zjednoczyć) lub ujednoznaczyć bycie naukowcem z byciem człowiekiem religijnym i człowiekiem moralnym (z moralnością pojmowaną niemal w sensie kantowskim). Trudno wszakże pogodzić charakterystyczne dla myślenia naukowego determinizm i skłonność do separowania człowieka od przyrody z moralnym przekonaniem, że istnieją niezdeteminowane akty duchowej przyczynowości w świecie mającym ludzki sens. Co więcej, o ile nauka i moralność stanowią instrumentaria teleologicznie nakierowane na opanowanie przez człowieka przyrody, o tyle mistyka dąży do jedności z całością istnienia poprzez intuicję. U późnego Jamesa również widać niezgodności, a mianowicie pomiędzy doktrynami czystego doświadczenia, panpsychizmu i spirytualizmu.

Gale uważa, że znalazł ukrytą i być może nie do końca uświadomioną, a na pewno nierozwiniętą przez Jamesa silniejszą metodę niż ujednoznaczanie różnorodnych jaźni. Gale nazwał ją „poo-bahizmem” od imienia jednej z postaci popularnej w anglojęzycznym świecie dziewiętnastowiecznej opery komicznej *Mikado*. Poo-bah był pełnym zadufanej pewności siebie osobnikiem, Wysokim Lordem Wszystkiego, który jednoosobowo zarządzał najbardziej fantastycznymi i całkowicie niepowiązanymi ze sobą wszystkimi urzędami w państwie. Wszelkie niespójności i sprzeczności w swoich wypowiedziach i czynach Poo-bah tłumaczył tym, że każdorazowo mówił lub działał jako minister innego urzędu. James zostaje nazwany przez Gale'a „metafizycznym Poo-bahem”:

W miejsce wielu urzędów, ma wiele różnych jaźni łaknących samo-realizacji, jaźni, których zainteresowania skierowane są w stronę, stosownych dla każdego, ich własnych światów. Pozorne sprzeczności pomiędzy twierdzeniami wygłaszanymi przez te różne jaźnie neutralizowane są poprzez ograniczanie ich do pewnej perspektywy czy interesu. [...] To, co jest rzeczywiste zależy od celów i interesów, które są przez jaźń dowolnie wybrane, analogicznie do Poo-baha, dowolnie wybierającego, jaką przyjąć urzędniczą perspektywę³⁴.

³⁴ *Ibidem*, s. 136.

Ten demokratyczny pluralizm zrównujący wiele światów oczekujących – jak to obrazowo powiada Gale – na Midasowe dotknięcie zainteresowaniem, by zostać potraktowanym jako świat realny, ma swe początki w pewnych ustępach *The Principles of Psychology*. Gale cytuje fragment, gdzie James twierdzi, że „realność oznacza po prostu relację do naszego emocjonalnego i aktywnego życia. [...] W tym znaczeniu, cokolwiek pobudza i stymuluje nasze zainteresowanie jest rzeczywiste”³⁵. Każdy przedmiot naszych myśli, relacjonuje Gale stanowisko Jamesa, zostaje mocą naszego przekonania zaliczony do odrębnego świata – do uniwersum przedmiotów zdroworozsądkowych, naukowych, mitologicznych, abstrakcyjnych lub też wyprodukowanych przez umysł szaleńca. Całość świata składa się z takich „podświatów”. Filozof, uważał James, powinien w swoich rozważaniach brać je wszystkie pod uwagę i badać ich wzajemne relacje, bowiem dla wielu ludzkich umysłów, powiązania pomiędzy tymi światami nie są w pełni jasne. Jednak, zdaniem Gale’a, sam James problemu tego nie rozwiązał, próbując prawdopodobnie uczynić to w – mającym stać się metafizycznym *opus magnum* – dziele *Z wybranych problemów filozofii* (*Some Problems of Philosophy*). Tak czy inaczej, Jamesowi pozostał jedynie „poo-bahizm” jako metoda będąca wyrazem jego doktryny woli wiary.

Obie książki Gale’a wywołały niezwykle ożywiony odzew wśród anglojęzycznych recenzentów. Zgodnie uznawano mistrzostwo analiz, subtelność wniosków i interpretacji. Jednak zasadnicze tezy budziły spore kontrowersje. M. L. Raposa zauważa na przykład nieadekwatność przyjętej przez Gale’a analitycznej metody: „W rękach Gale’a, kunsztowne roztrząsania Jamesa zamieniają się w oschłe analityczne zdania połączone dedukcyjną argumentacją. Prowadzi to do umieszczenia Jamesa w ramach standardów logiczności i dosłowności, które są w najlepszym razie zwodnicze, w najgorszym zaś – zniekształcające”³⁶. David. S. Lamberth nie wydaje się w ogóle zachwycony książką Gale’a, wytykając autorowi, że w swej argumentacji posługuje się przede wszystkim wczesnymi dziełami autora *Pragmatyzmu*, podczas gdy sam James podkreślał, że w kwestii religii, metafizyki i dualizmu umysł/materia zdanie zmienił. Ponadto, osobom słabo znającym filozofię Jamesa, pełne dziwacznych metafor analizy niewiele powiedzą o istocie poglądów amerykańskiego myśliciela. Lamberth wyraża również zdziwienie, że Gale, tak sprawny w analitycznym kawałkowaniu Jamesa, nie wykorzystuje swych analiz do dokładnego zbadania sposobu unifikacji

³⁵ W. James, *The Principles of Psychology*, Cambridge 1981, s. 924, cyt. za: *ibidem*, s. 136.

³⁶ M. L. Raposa, *Active and Passive*, „A Monthly Journal of Religion & Public Life”, Aug/Sep 2001, Issue 115, s. 63.

„podzielonego” Jamesa. Wreszcie, Gale ani myśli wydobyć jakąś zasadniczą ideę opisywanego filozofa, a czyni to wbrew zaleceniom Jamesa mówiącym o uchwyceniu centralnego wyobrażenia danego człowieka o świecie jako warunku zrozumienia go³⁷. Z kolei, znana badaczka Jamesa, Ellen K. Suckiel nie zgadza się z uznaniem przez Gale’a za centralną dla Jamesowskiej etyki, ilościowej zasady maksymalizacji spełniania pragnień czy żądań, i proponuje uznać za takową, zawartą również w tym samym, cytowanym przez Gale’a eseju Jamesa (*The Moral Philosopher and the Moral Life*), jakościową regułę równowagi spełniania ludzkich ideałów: „[James] twierdzi, że jesteśmy zobowiązani wypełnić tylko te żądania, które poddają się zorganizowaniu. Sądzę, że znaczy to, iż muszą być one zdolne do spójnego pogodzenia z innymi żądaniami, z którymi wchodzi zwykle w konflikt”³⁸. Suckiel polemizuje również ze słowami Gale’a, że najwyższym celem wszystkich jaźni Jamesa jest ich samorealizacja, a ta z kolei utożsamiona zostaje z ciągłym doświadczaniem podniet, nowości i różnorodności. Gale nazywa Jamesa wręcz „narkomanem doświadczenia” (*an experience junkie*), z czym Suckiel głęboko się nie zgadza, twierdząc, że niesłusznie sugeruje to egocentryzm, i że w ramach odpowiednio zreinterpretowanej prometejskości będzie miejsce dla deontologicznych skłonności etyki Jamesa.

Inny recenzent, Ludwig L. Schlecht zwraca uwagę na pomyłkę Gale’a w przypisywaniu doktryny *will-to-believe* wyłącznie jaźni prometejskiej. Meliorizm bowiem, uważa Schlecht, odnosi się również do teizmu, ale nie do tradycyjnego teizmu, lecz teizmu, zaspokajającego potrzebę bliskości Ja-Ty (*I-Thou intimacy*), która, według Gale’a, charakteryzuje jedynie jaźń mistyczną. Jednak to właśnie w eseju *Wola wiary* mówi James o relacji Ja i Ty: „Jeżeli jesteśmy ludźmi religijnymi, świat objawia się nam już nie jako zwykłe To, lecz jako Ty; każdy stosunek możliwy między osobami może się zdarzyć i tutaj”³⁹. Religia, konkluduje Schlecht, głosi, że świat jest miejscem, gdzie nasze potrzeby harmonii i bliskości mogą być zaspokojone⁴⁰. Schlecht twierdzi więc, że doktryna *will-to-believe* spaja rozdwojoną pozornie jaźń Jamesa.

Niemal wszyscy recenzenci książki czuli się w obowiązku skrytykować analityczno-dezintegrujące tezy Gale’a, niektórzy próbowali stworzyć

³⁷ D. S. Lamberth, *The Divided Self of William James (review)*, „Journal of the American Academy of Religion” 2000, 68 (4).

³⁸ E. K. Suckiel, *The Divided Self of William James (review)*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 2000, vol. 36, s. 165

³⁹ W. James, *Prawo do wiary*, *op.cit.*, s. 58.

⁴⁰ Zob. L. L. Schlecht, *Mysticism and Meliorism. The Integrated Self of William James*, „The Philosophical Forum” 2001, nr 3, s. 261.

własną tezę syntetyczno-integrującą. Okazuje się, że dla czytelników i admiratorów Jamesa oraz dla każdego, kto uważa uprawianie filozofii za działalność w miarę sensowną i spójną, bezwzględne poczynania filozoficznego anty-Filidora są tak samo przykre, jak przykry był skutek analizy dokonanej przez Gombrowiczowskiego anty-Filidora na małżonce Filidora:

Napoczęta analitycznym zębem anty-Filidora traciła powoli swój wewnętrzny związek. Od czasu do czasu tylko jęczała głucho: – Ja noga, ja ucho, noga, moje ucho, palec, głowa, noga – jakby żegnając się z częściami ciała, które już zaczynały się ruszać autonomicznie. Osobowość jej była w stanie agonii⁴¹.

V

Książką, która zawiera polemikę z Gale'em, i która broni mocnej tezy syntetyczno-integrującej jest rozprawa Jamesa O. Pawelskiego *The Dynamic Individualism of William James*. James często nazywał głoszone przez siebie poglądy „indywidualistycznymi”, niejednokrotnie wypuklał zasadnicze znaczenie jednostki w poznaniu, etyce i religii. W wielu interpretacjach wspomina się o indywidualizmie Jamesa, jednak, co podkreśla Pawelski, nikt nie podjął się dokładniejszego określenia charakteru tego indywidualizmu. Zdaniem Pawelskiego, o indywidualizmie u Jamesa można mówić w trzech wymiarach: najpierw zewnętrznym – tu ważne są relacje jednostki ze społecznością, ze wspólnotą naukowców, wobec rządu i wobec religii; następnie wewnętrznym i wiecznym. Te dwa ostatnie aspekty są dla Pawelskiego najistotniejsze. Wymiar wewnętrzny to aspekt funkcjonowania psychiki. Tu kluczowa wydaje się, opisana między innymi w eseju *Reflex Action and Theism* (z tomu *Will to Believe*), triadyczna struktura jaźni. W ujęciu Jamesa, w jaźni rozróżnić można trzy „Wydziały”: percepcji, pojęciowy i woli. Pawelski podkreśla teleologiczną konstrukcję jaźni: reakcja Wydziału woluntarystycznego stanowi ostateczny cel działania dwóch pierwszych. Wynika z tego, że „zmieniamy nasz świat zgodnie z pragnieniami naszej wolicjonalnej natury”⁴², i że końcowym rezultatem percepcji bodźców ze świata zewnętrznego jest rzeczywisty skutek w realnym świecie. Ale też poznawczy skutek, wyrażony pojęciami opisującymi istoty rzeczy, ma nie tylko charakter intelektualny, lecz związany jest zawsze z kontekstem, a ten ulega zmianie. I tu pojawia się pierwsza teza syntetyczno-integrująca. Jak Pawelski

⁴¹ W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, *op.cit.*, s. 88.

⁴² J. O. Pawelski, *The Dynamic Individualism of William James*, Albany 2007, s. 38.

podkreśla, James nie przypisywał istotom rzeczy ani wyłącznie subiektywnego, ani wyłącznie obiektywnego charakteru. W tej kwestii jedna i ta sama zasada dotyczy religii, nauki i filozofii. Obiektywizm, zarówno w nauce, jak w religii i filozofii prowadzi, zdaniem Jamesa, do tyranii. Jeśli jednak istoty są tworamii nieograniczonych niczym subiektywizmów, wiodą do anarchii, wyzbytej interpersonalnej komunikacji.

Poszukiwanie spójności nie oznacza oczywiście, że Pawelski pomija milczeniem łatwo zauważalne kontrasty lub wręcz sprzeczności. Pawelski wszakże nie nazywa ich sprzecznościami, lecz napięciami. Wewnętrzny aspekt jaźni przynosi co najmniej jedno z najważniejszych dla Jamesowskiego indywidualizmu napięć. Wynika ono z „kontrastu pomiędzy niewyraźną i nieprzewidywalną ciągłością strumienia myśli, z jednej strony, a jego porządkowaniem i stabilizowaniem poprzez selekcję, z drugiej”⁴³; inaczej ujmując, jest to napięcie pomiędzy recepcją i percepcją z jednej strony a wybieraniem i pojęciowaniem, z drugiej.

Kolejny, „wiecznościowy” wymiar indywidualizmu Jamesa ukazuje uwikłanie jednostki w kwestie metafizyczne i religijne. Jak zauważa Pawelski, indywidualizm Jamesa, rozważany w tym aspekcie, okazuje się znacznie bardziej radykalny niż w wymiarze socjologicznym czy psychologicznym. Co więcej, można mówić również o przemianie bardziej zrównoważonego indywidualizmu woluntarystycznego z *Principles...* oraz z *Woli wiary* w dosyć jednostronny indywidualizm percepcyjny i wprost antyintelektualistyczny z *Doświadczeń religijnych*. James wypowiada tu opinię, że istota jednostki leży w jej uczuciach (nie zaś w woli, jak sądził wcześniej), dzięki którym możliwy jest bezpośredni dostęp do świata rzeczywistego. Łuk odruchowy ulega degeneracji na skutek osłabienia roli pojęciowania i woli. Mamy tu kolejne napięcie, tym razem diachroniczne, pomiędzy wczesnym i późnym ujęciem relacji pomiędzy trzema „Wydziałami”. Ale też już na tym etapie analizy „wiecznościowych” aspektów indywidualizmu możemy zaobserwować wysiłek samego Jamesa zmierzający do uzyskania obrazu pewnej jedności pomiędzy rzeczywistością jednostkowej percepcji a światem. W *Filozofii wszechświata* James dowodzi, iż „sąsiadujące minima doświadczenia przenikają się na wskroś i zlewają w jedność, podobnie jak się zlewają wszystkie momenty czasu, wszystkie stykające się w czasie wrażenia”⁴⁴. Rzeczywistość składa się więc z heterogenicznych elementów tworzących nieprzerwane kontinuum. Żeby jednak dostrzec tę jedność, zarówno w odniesieniu do psychiki, jak i do poznawanej rzeczywistości, konieczne staje

⁴³ *Ibidem*, s. 35.

⁴⁴ W. James, *Filozofia wszechświata*, przeł. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 145.

się przyjęcie szczególnej postawy badawczej odrzucającej z jednej strony, stojący na logice racjonalizm i z drugiej, antyindywidualistyczny idealizm. Swoje stanowisko nazywa James empiryzmem radykalnym głoszącym, że wszystko, co znajduje się w doświadczeniu jest realne. Empiryzm radykalny tłumaczy bardzo dobrze doświadczenie religijne, którego nie sposób wyczerpująco wyjaśnić na gruncie psychologii. Doświadczenie religijne wskazuje na ciągłość naszej świadomości z większym duchowym światem. Zgodnie z zasadą radykalnego empiryzmu James badał wszelkie zjawiska związane z ludzką osobowością, nawet tak dziwne jak automatyczne pisanie i mówienie, mediumizm i opętanie, które mogły dowodzić związków człowieka z inną, negowaną przez racjonalizm i naukę realnością, nie tylko tą, zwaną boską, ale i najgłębiej wewnętrzną – podświadomą. Jakikolwiek jednak byłyby syntetyczno-integrujące wysiłki Jamesa, koncepcja radykalnego empiryzmu, zdaniem Pawelskiego, jedynie wzmocniła napięcie pomiędzy indywidualizmem perceptywnym a indywidualizmem wolitywnym⁴⁵.

Autor zatem nie neguje problemów interpretacyjnych, jakie stwarza swoją pełną niejasności, niekonsekwencji i ciągłych zmian filozofia Jamesa. Przedstawia i systematyzuje różne sposoby radzenia sobie z tymi trudnościami, omawiając pokrótce kilka interpretacji, poczynawszy od Peirce'a a skończywszy na książce Gale'a. Niektóre tezy i określenia Gale'a zdają się nieco irytować Pawelskiego, co może nie dziwić, skoro Gale kilkakrotnie stosuje wobec Jamesowych niespójności określenia „schizofreniczne” i „schizofrenia” (poo-bahistyczna). Sprzeczności, czy „napięcia” przedstawione przez Gale'a są, wedle Pawelskiego, ewidentne, lecz właśnie dlatego stanowią wyzwanie dla badacza, bo przecież coś powinno z analizy wynikać... Tymczasem Gale dokonuje destrukcji dla samej destrukcji, pozostawiając czytelnika z pokawałkowanym Jamesem. Pawelski zarzuca analizom Gale'a, że traktują one – wbrew samemu Jamesowi – wszelkie postawy mistyczne jako wyraz absolutyzmu. Tymczasem, zauważa Pawelski, mistycyzm absolutystyczny jest przypadkiem w pełni rozwiniętego mistycyzmu⁴⁶, a mistycyzm Jamesa do „w pełni rozwiniętych” z pewnością nie należał. „Wielka Aporia Gale'a – konkluduje Pawelski – nie jest tak kłopotliwa, jak on dowodzi, ponieważ tylko ci (jak James), których mistycyzm nie jest absolutny, skłonni są z reguły relatywizować jego twierdzenia o rzeczy-

⁴⁵ Zob. J. O. Pawelski, *The Dynamic Individualism of William James*, *op.cit.*, s. 92.

⁴⁶ Zob. *ibidem*, s.106. Pawelski cytuje następujący fragment z *Doświadczeń religijnych*: „Należycie rozwinięte stany mistyczne zwykle posiadają i mają prawo posiadać, bezwzględna władzę nad nawiedzanymi przez nie osobami. [...] Jest prawdą psychologiczną, że zupełnie wyraźne i silne stany mistyczne zwykle posiadają władzę nad tymi, którzy ich doznają” (W. James, *Doświadczenia religijne*, *op.cit.*, s. 383).

wistości⁴⁷. Drugi zarzut dotyczy fałszywego, także w świetle przykładów danych przez Jamesa, przypisania mistykom postawy bierności. Dla wielu mistyków ich doświadczenie stanowiło bodziec do niezwykle aktywnego życia. Prawdziwe pytanie nie brzmi zatem, który sposób życia wybrać, ale jak obie postawy ze sobą zintegrować. Wreszcie podstawowym zarzutem Pawelskiego wobec Gale'a jest niepełne rozumienie niezwykle istotnej dla psychologii i filozofii Jamesa teorii działania odruchowego. Łuk odruchowy jest dynamiczną strukturą, w której każdy z trzech Wydziałów ma swoją istotną do spełnienia rolę. Gale przecina powiązania pomiędzy Wydziałem Pierwszym (percepcja) a Wydziałami Drugim (tworzenie pojęć) i Trzecim (wola i działanie). Wydział Pierwszy zostaje faktycznie przypisany jaźni mistycznej i odcięty w ten sposób od dwóch pozostałych, tworzących jaźń prometejską. Gale replikował, że łuk odruchowy jest dla Jamesa jedynie normatywnym, a nie faktycznym fundamentem doświadczenia i dotyczy wyłącznie prometejskiego pragmatyzmu. Doświadczenia mistyczne nie skutkują, charakterystycznym dla łuku odruchowego, działaniem mięśniowo-ruchowym. Poza tym, będąc niewyraźne, nie mogą przynależeć do Wydziału Drugiego, konceptualizującego wrażenia zmysłowe⁴⁸. Pawelski odrzuca tę argumentację, przytaczając dwa cytaty z pism Jamesa, z których jednoznacznie wynika, że nie da się utrzymać utożsamienia rozładowującego działania (Trzeci Wydział) wyłącznie z czynnościami mięśniowo-ruchowymi. W *Principles of Psychology* James bowiem pisze: „Najbardziej oczywistą prawdą jest twierdzenie, że umysłowe zjawiska prowadzą do działań, działań jednak nie rozpatruję tylko w sensie woluntarnych i celowych mięśniowych czynności. Stany umysłowe wywołują także zmiany w średnicy naczyń krwionośnych, czy w biciu serca, czy jeszcze bardziej subtelne – w gruczołach i trzewiach. [...] Najbezpieczniej byłoby założyć, że nigdy nie występuje umysłowa modyfikacja, której by nie towarzyszyła lub po której nie następowałyby cielesna zmiana⁴⁹. Argument Gale'a o niewyraźności stanów mistycznych nazywa Pawelski „intelektualizmem Gale'a w działaniu”. Stany mistyczne dadzą się przecież opisywać, chociaż istotnie jest to trudniejsze niż opisywanie innych doświadczeń. Pawelski

⁴⁷ J. O. Pawelski, *The Dynamic Individualism of William James*, op.cit., s. 106.

⁴⁸ Gale odpowiadał na zarzuty zawarte w artykule Pawelskiego *William James's Divided Self and the Process of Its Unification: A Reply to Richard Gale*, „Transaction of the Charles Peirce Society” 2003, nr 39. Odpowiedź Gale'a opublikowano również w tym samym piśmie: R. Gale, *The Still Divided Self of William James: A Response Pawelski and Cooper*, „Transaction of the Charles Peirce Society” 2004, nr 40. Jest to też odpowiedź na inną książkę będącą polemiką z tezami Gale'a, tj. W. E. Coopera, *The Unity of William James's Thought*, Nashville 2002, której jednak nie sposób już tu omówić.

⁴⁹ Cyt. za: Pawelski, *The Dynamic Individualism of William James*, op.cit., s. 111.

jednak przypomina, że według Jamesa, żadne doświadczenie nie daje się w pełni konceptualizować.

Od krytyki Gale'a Pawelski szybko zmierza do swojej głównej tezy integrującej. Najpierw wprowadza dwa pojęcia, które odgrywają w niej zasadniczą rolę: epifania i doczesność. Epifania, chociaż ma religijne konotacje, może mieć również, zdaniem Pawelskiego, charakter filozoficzny, estetyczny lub inny. Epifania jest nagłym olśnieniem, przynoszącym w beczasowej chwili raptowne zrozumienie sensu i prawdziwą naturę wszystkich rzeczy. James dosyć wyraźnie formułuje definicję epifanii, choć nie używa tego terminu. W *Doświadczeniach religijnych* czytamy:

Zdarzają się chwile uczuciowego i mistycznego doświadczenia [...] przynoszące ze sobą mocne poczucie autorytetu wewnętrznego i jakiegoś rozświetlenia. Lecz zdarzają się one rzadko i nie każdemu; przy tym pozostała część życia albo nie jest z nimi w żadnym związku, albo dąży raczej do zaprzeczenia ich niż potwierdzenia⁵⁰.

Pawelski przywołuje też doświadczenie ostrego kryzysu psychicznego, który dotknął Jamesa, i z którego wybawiła go lektura Charlesa Renouviera. James w jednym z listów opisuje ten moment – można określić go momentem epifanicznym. Z kolei, doczesność jest tą częścią naszego życia, nad którą sprawujemy kontrolę, z którą jesteśmy dobrze obeznani, częścią życia wypełnioną rytmem wyznaczanym powtórzeniami, przyzwyczajeniami i rozsądkiem. Doczesność opisać można jako strukturę, dającą się analizować, wyznaczać w niej różnicujące się elementy. Epifanię – przeciwnie: cechuje całościowość, łączenie podobieństw we wszechogarniającej, tożsamej jedności za pomocą intuicyjnego wglądu. Jaźń może mieć epifaniczny bądź doczesnościowy charakter i prowadzić do ukształtowania się różnych indywidualizmów. Pierwsza skłania się do panteizmu, druga – do izolacji, nawet solipsystycznej. James, zdaniem Pawelskiego, unika zajmowania którejkolwiek z tak opisanych krańcowych postaw, włączając obydwie w granice zintegrowanej jaźni. Jak to ujmuje Pawelski: „epifaniczne łączenie daje doczesności znaczenie, a doczesnościowa struktura daje epifanii formę”⁵¹. Jednak, by obie strony rzeczywistości weszły ze sobą w relację, formując w ten sposób znaczenie, potrzebny jest akt wiary, poprzez który wyrażone zostanie dla epifanii zaufanie. Dzięki zatem wierze, epifaniczne objawienie zaczyna zmieniać doczesność, która z kolei nie może już być postrzegana jako zasadnicza opozycja wobec epifanii, lecz raczej jako – niezbędne dla jej zaistnienia po drugiej stronie re-

⁵⁰ W. James, *Doświadczenia...*, *op.cit.*, s. 16.

⁵¹ J. O. Pawelski, *The Dynamic Individualism of William James*, *op.cit.*, s. 140.

alności – dopełnienie. Ale może też mieć miejsce proces odwrotny: doczesne oczekiwanie na epifanię, przebudowa doczesności w oczekiwaniu na coś, co może się wcale nie pojawić, ale siłą nadziei prowadzi do zmian w codziennym życiu. W ten sposób, powstaje całość, zwana przez Pawelskiego „ustrukturyzowaną całością”. Opiera się ona na – analogicznej do łuku odruchowego – trójcy: „Receptywne doświadczenie epifanii odpowiada percepcji, racjonalna i nawykowa doczesność odpowiada sferze pojęć, a pośredniczące elementy wiary i nadziei odpowiadają woli”⁵². Ustrukturyzowana całość nie jest przy tym konstrukcją statyczną; przeciwnie, ma charakter dynamiczny, nieznoszący do końca zasadniczych napięć, zmieniający wzajemne relacje trzech Wydziałów, niemniej jednak zachowujący ich integralność w ramach wyrazistego indywidualizmu. W taki oto dość zaskakujący i twórczy sposób, Pawelski zrealizował swoją tezę integrująco-syntetyczną, spajając w jedną całość, to, co Gale powykrajał skalpelem analityka. Interesujące może być także porównanie stylistyki i terminologii użytej w obu interpretacjach. Pawelski, jak na Filidora przystało, posługuje się językiem poważnym, miejscami patetyczno-poetyckim, a terminy „epifania” i „doczesność” wiodą do skojarzeń jednoznacznie religijnych. Gale wprowadza co prawda na początku „poważne” kategorie prometejskości i mistycyzmu, zaraz jednak cały ich heroiczno-religijny sztafaż ujmuje w ironiczny cudzysłów, a to za sprawą pojęcia „poo-bahizmu”, inspirowanego groteskową postacią z komediowego dziełka. Pomniejszanie i „odwznioślanie” – to przecież czynności godne profesora Wyższej Analizy, Momsena, zwanego anty-Filidorem (patrz także: analityczna ironistka w neopragmatyzmie Rorty’ego, przeciwstawiona syntetycznemu metafizykowi).

VI

Pojedynek Filidora z anty-Filidorem w opowiadaniu Gombrowicza kończy się analitycznym rozstrzelaniem na drobne kawałki małżonek obu profesorów. Analiza zatem triumfuje, ale nic z tego nie wynika. Obaj uczeni kończą jako dziedzinniali starcy, rzucający kamieniami do celu i biegający po lesie. Wszystko jest bowiem podszyte dzieckiem.

Czy pojedynek analityków z syntetykami może zaprowadzić nas do przejrzystych konkluzji w kwestii filozofii Jamesa? Być może analityków uradowałyby takie jednoznaczne wnioski, jednak sam James, jako pluralista i pragmatyk byłby zapewne nimi zmartwiony. W wielości interpretacji ukazuje się bowiem James jako myśliciel pełen życia i niespokojnych dążeń pro-

⁵² *Ibidem*, s. 143.

wadzących go w pobliże mistycyzmu i metafizyki, romantycznych egzaltacji i egzystencjalizmu, ale też wiodących w stronę nauki czy utylitaryzmu. Takim pokazuje go wybitna badaczka jego twórczości, Charlene Haddock Seigfried, która podkreślając niesystematyczność metodologii Jamesa, dokonuje nie lada wysiłku rekonstruuując Jamesowską hermeneutykę⁵³, widząc jednocześnie w jego poczynaniach (nie ona pierwsza) pierwociny fenomenologii⁵⁴. Jak przypomina Seigfried, większość najistotniejszych dzieł Jamesa to przeredagowane publiczne wykłady. Ta forma wypowiedzi najlepiej odpowiadała nie tylko temperamentowi Jamesa, ale i jego przeświadczeniu empirysty, że jedynie w bezpośrednim przekazie jesteśmy w stanie dotrzeć do odbiorcy i sprawdzić oddziaływanie głoszonych przez nas prawd. W żywej mowie funkcję komunikacyjną pełnią niemożliwe do zastosowania w piśmie – podkreślające sens słów – takie chwytły retoryczne jak zawieszenie, wyciszenie lub wzmocnienie głosu, bezpośredni zwrot w stronę słuchaczy, itd. W tej sytuacji zaniedbuje się subtelne rozróżnienia terminologiczne, odrzucony zostaje trudny, „techniczny” język, a uproszczenia i uogólnienia jawią się jako nieuniknione. Pojawiają się też metafory, jako konieczny środek wyrazu (i najsłynniejsza z nich – „strumień świadomości”). To wszystko z pewnością tłumaczyło siłę oddziaływania argumentacji Jamesa, tym bardziej, że jego konkretne, wycinkowe analizy radykalno-empiryczne zawsze ściśle wynikały z połączonego zbioru reguł i zasad. Niestety, już w obrębie całego tekstu pojawiały się niespójności i pytania co do podstaw, na których opiera się całościowa interpretacja, zwłaszcza gdy spozrzało się dokładniej na rzeczywiste znaczenie stosowanych przez Jamesa formuł i definicji⁵⁵. Przy tych wszystkich trudnościach, można

⁵³ Dwie podstawowe zasady hermeneutyczne Jamesa wg Seigfried, to po pierwsze, postawa życzliwego zrozumienia pozwalająca na ujęcie wpisanej w interpretowany tekst całościowej, głównej wizji; po drugie, zabezpieczające przed zniekształceniami interpretacyjnymi łączenie treści z jej całościowym kontekstem (zob. Ch. H. Seigfried, *William James's radical reconstruction of philosophy*, Albany 1990, s. 180.). Ponadto, Seigfried widzi tu podobieństwo z analizami Nietzschego, przedmiot analizy i interpretacji wybrany zostaje bowiem zawsze ze względu na subiektywny interes interpretującego.

⁵⁴ Analizy Jamesa Seigfried nazywa fenomenologicznymi i czyni tak z dwóch powodów. Po pierwsze, James uważa, że najpierw należy wyłowić fakty doświadczenia jako struktury naszego interaktywnego przystosowywania się do świata. Po drugie, za doświadczenie uważane jest to, co w poznaniu jawi się, jest fenomenem, bez pierwotnego rozstrzygnięcia o jego realności (zob. *ibidem*, s. 76).

⁵⁵ Autorka pisze np.: „Nieszczercze mówi [James], że jedynie odwołuje się do 'zasad ogólnych, na których w swoim poszukiwaniu prawdy opierała się zawsze filozofia empiryczna'. Następnie jednak krytykuje samo badanie, którym, historycznie rzecz ujmując, kierowały się zarówno empiryczne jak i racjonalistyczne filozofie, mianowicie badanie umocowane na określonej podstawie dla dalszych twierdzeń – jakimś bezpośrednim znaku (*direct mark*), bezpośrednio przeczytym w doświadczeniu”. (*Ibidem*, s. 200; cytat z Jamesa: *Doświadczenia religijne*, *op.cit.*, s. 18).

jednak, zdaniem Siegfried, zrobić właśnie coś, co postulował w swojej hermeneutyce James: zrekonstruować centralną wizję filozofii Jamesa. I nie chodzi tu bynajmniej o pedantyczne ustalanie zakresu, frekwencji czy koherencji stosowania takich technicznych pojęć jak znaczenie lub prawda. Takim Jamesowskim centrum jest, w ujęciu Siegfried, ciągłe i nieugięte, choć pod względem metodologicznym nie do końca uświadamiane i pełne niekonsekwencji, dążenie do ustanowienia nowej nieklasycznej metafizyki, będącej w istocie syntezą filozofii idealistycznej z empiryczną. Opierać by się ona miała na zrównoważeniu dwóch tendencji ludzkiego poznania: estetycznej i praktycznej. James w sposób niesystematyczny wspomina o obu kategoriach w wielu swych dziełach. Estetyczne, aspirujące do absolutyzmu i obiektywizmu, występuje jako dwa dążenia intelektualne: do bogactwa lub inaczej jedności (zbieranie jak największej ilości faktów) i do prostoty. To, co praktyczne ma z kolei charakter subiektywny, przejawia się w zachowaniach emocjonalnych i moralnych. Tendencje te są wynikiem darwinowskiego przystosowania się i stanowią podstawę wyjaśniania ludzkiego zachowania jako tzw. pragmatyczne a priori⁵⁶. Estetyczne i praktyczne wchodzą ze sobą we wzajemne, często konfliktowe relacje. Zharmonizowanie tych dwóch tendencji prowadziłoby do powstania nowej metafizyki, opartej na nowym racjonalizmie, odnoszącym się do rzeczywistości obiektywnej, pojmowanej wszakże nie jako bezosobowy twór, lecz jako rzeczywistość „interaktywnie konstytuowaną poprzez nasze działania”⁵⁷. Nowa metafizyka miałaby zrezygnować z bycia metafizyką w starym stylu oraz z dedukcji, na rzecz krytycyzmu i indukcji, co mogłoby pozwolić na odrzucenie pewnych doktryn jako nienaukowych lub o lokalnym jedynie znaczeniu, a pozostawienie innych, bardziej prawdopodobnych. Podstawową zasadą, ale i celem funkcjonowania nowego racjonalizmu powinno być zharmonizowanie wszystkich naszych pragnień, nie tylko estetycznych, ale i praktycznych; innymi słowy, zadowolenie trzech Wydziałów jaźni: percepcyjnego, pojęciowego i wolitywnego. Na podstawie słów Jamesa zawartych w *Doświadczeniach religijnych*, Siegfried dowodzi też, że ostatecznym celem procedur „utemperowanego” w ten sposób racjonalizmu (lub inaczej: radykalno-empiryczno-pragmatycznej metodologii) nie ma być prawda jako taka, lecz – jak się wyraża nasza autorka – charakterystyczne dla demokratycznych systemów „konsensualne działanie”, mogące zastąpić działanie elit politycznych, które narzucają swoje idee, odwołując się do „uniwersalnej racjonalności lub do niewzruszonego ekonomicznego czy politycznego porządku”⁵⁸.

⁵⁶ Zob. *ibidem*, s. 118–119.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 388.

⁵⁸ *Ibidem*.

To niespodziewane polityczne przypisanie Jamesa nie zmienia faktu, że analizy i interpretacje Seigfried sytuują ją blisko stronników Filidora, aczkolwiek daleko jej do kreowania obrazu Jamesa jako myśliciela konsekwentnego i wyzbytego sprzeczności. Przeciwnie – bezlitośnie obnaża wszelkie ułomności i braki, przez co zbliża się do obozu anty-Filidora. Takie pośrednie usytuowanie Seigfried jest jednak pozorne, ponieważ analizy i przyłapywanie autora *Pragmatyzmu* na niekoherencji i metodologicznej słabości nie mają na celu pokrojenie go na niepowiązane ze sobą kawałki, lecz re-konstrukcję, czyli mozolne wyławianie „ośrodka wizji” filozofii Jamesa. Sądzę, że podobne słowa można wypowiedzieć pod adresem Andrzeja Stępnika, autora niedawno wydanej w Polsce i bodaj jedynej w języku polskim tak obszernej monografii poświęconej filozofii Jamesa⁵⁹. Co prawda, Stępnik wydaje się bliższy Wielkiemu Analitykowi, poddał bowiem niektóre wypowiedzi Jamesa tak morderczej wiwisekcji logicznej, że mogą podejrzewać, iż wystawił tym samym duszę filozofa, nieprzepadającego przecież za logiką, na srogie katusze. Na szczęście jednak, ta zasługująca na uznanie mrówcza praca analityczna, pokazująca wiele niejasności w Jamesowskich koncepcjach pragmatyzmu, prawdy itp. miała również cel rekonstrukcyjny i nie prowadziła – jak Gale’a – do destrukcyjnych konkluzji. W niektórych swych wnioskach polski autor bliski jest ustaleniom Seigfried, np., gdy podaje cechy Jamesowskiego rozszerzonego modelu racjonalności⁶⁰ lub tak o nim pisze w kontekście wiary religijnej: „Nasuwa się tu wniosek, że rozszerzony model racjonalności zdaje się lepiej pracować w obszarze indywidualnego systemu przekonań”⁶¹. Sądzę, że w książce Seigfried, ale też w interpretacjach Pawelskiego i Stępnika, niczym memento dla piszących o filozofii, przewija się myśl Jamesa: „Filozofia żyje w słowach, lecz prawda i fakty tkwią w naszych żywotach w sposób przekraczający sformułowania słowne”⁶².



ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ – doktor filozofii, Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej. Zainteresowania: aksjologia, antropologia, niektóre aspekty filozofii polityki, filozofia polska i amerykańska.

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ – Ph.D. in philosophy, The University of Economics and Humanities in Bielsko-Biała. He is interested in axiology, anthropology, philosophy of politics, Polish and American philosophy.

⁵⁹ A. Stępnik, *Pragmatyzm Williama Jamesa: ujęcie systemowo-krytyczne*, Warszawa 2009.

⁶⁰ Zob. *ibidem*, s. 176.

⁶¹ *Ibidem*, s. 219.

⁶² W. James, *Doświadczenia religijne, op.cit.*, s. 414.