

Mirosław Piróg

Aktualność Jamesa

Folia Philosophica 26, 391-398

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mirosław Piróg

Aktualność Jamesa

Recenzja książki Charlesa Taylora: *Oblicza religii dzisiaj*.
Tłum. A. Lipszyc. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002

Ponad sto lat temu William James (1842—1910) opublikował jedną ze swych najważniejszych książek. Były to *The Varieties of Religious Experience* (1902)¹. Od czasu ukazania się dzieło to zdobywało coraz większy rozgłos, stając się niepodważalnym klasykiem w literaturze tematu. Jest polecane i czytane do dziś, komentowane i krytykowane. W 2002 roku ukazało się polskie tłumaczenie książki amerykańskiego filozofa Charlesa Taylora, zatytułowanej *Oblicza religii dzisiaj*². W książce tej pomieszczone są wykłady, które Taylor wygłosił w Wiedeńskim Instytucie Nauk o Człowieku wiosną 2000 roku. W wykładach tych Taylor stara się odpowiedzieć na pytanie: co powoduje, że *Doświadczenia religijne* są tak niepokojąco aktualne w sto lat po swym powstaniu? Wiadomo przecież, że aktualności tej nie zachowały na przykład *Zasady psychologii* tegoż samego autora, starsze przecież tylko o 10 lat od *Doświadczeń...* Można śmiało rzec, że gdyby *Doświadczenia...* były pozycją jedynie z zakresu specyficznej gałęzi nauki, jaką jest psychologia religii, to niewątpliwym postępem cha-

¹ Wydanie polskie: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Warszawa 1958 (Kraków 2003).

² Ch. Taylor: *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. A. Lipszyc. Kraków 2002. Tytuł oryginalny *The Varieties of Religion Today* jest oczywistym nawiązaniem do książki Jamesa. Dalej cytowane jako ORD.

rakteryzujący każdą naukę spowodowałyby szybką dezaktualizację tez w nich zawartych. Tymczasem tak się nie stało.

Nim przejdę do przedstawienia propozycji Taylora, chciałbym zaakcentować to, czego w jego książce brakuje, a mianowicie podkreślenia, że w dorobku Jamesa *Doświadczenia religijne* pozostały najbardziej świeżym i inspirującym dziełem głównie ze względu na głębokość i wnikliwość analizy filozoficznej fenomenu doświadczenia religijnego — są one zatem pracą z zakresu filozofii religii. Warto więc na początek krótko scharakteryzować pozycję Jamesa jako filozofa.

W twórczości Jamesa charakterystyczne jest to, że dążąc do ukształtowania swego spojrzenia na rzeczywistość, opracowywał kolejno szereg zagadnień, które go nurtowały. Rozpoczął od analizy i zebrania dotychczasowych osiągnięć w dziedzinie badania ludzkiej psychiki, co zaowocowało wydanymi w 1890 roku *Zasadami psychologii*. W latach kończących XIX stulecie napisał wiele esejów i wygłosił sporo wykładów, w których próbował ustosunkować się do takich zagadnień, jak: dylematy determinizmu, znaczenie prawdy, wolność i nieśmiertelność istoty ludzkiej, relacje między filozofią, religią a moralnością. W swych filozoficznych poszukiwaniach przetarł wiele nowych ścieżek — trzeba jednakże stwierdzić, że nieomal żadną z nich nie podążył do końca. Dobrze wiadomo, że nieudzielanie odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania nie jest wadą filozofa, która pomniejszałaby jego znaczenie; wprost przeciwnie, taka niezupełność często pobudza następców do dalszych poszukiwań lub co najmniej do poszukiwania spójnej interpretacji dorobku danego myśliciela. Sam James w swym filozofowaniu utrzymuje równowagę między różnymi stanowiskami, starając się zbyt łatwo nie popaść w żadną filozoficzną denominację. Owa niezwykła umiejętność balansowania na granicy rozdzielającej rozmaite kierunki filozofii, ale i częste przekraczanie linii demarkacyjnej pomiędzy nauką a filozofią spowodowały, że współcześni interpretatorzy Jamesa prezentują pełne spektrum stanowisk wobec znaczenia jego poglądów.

Interpretując Jamesa, należy pamiętać o dwóch oczywistych sprawach. Po pierwsze, jego umysłowość ukształtowała się w wieku XIX — przypomnijmy, że zmarł w 1910 roku. W tym sensie należy on w pełni do przeszłości, szczególnie jeżeli zważyć na stwierdzenie Virginii Woolf, które w swej książce przytacza Taylor: „Gdzieś w grudniu 1910 roku zmieniła się natura ludzka” (ORD, 65). Po drugie, był filozofem amerykańskim, którego twórczość dobrze oddaje ducha tego świeżo ukształtowanego narodu, nic zatem dziwnego, że jego książki to najczęściej zapisy popularnych wykładów — na fakt ten James

często się użalał, pragnął bowiem napisać coś, co nie byłoby posadzone o płytkość i chęć jedynie przypodobania się publiczności. Tym niemniej faktowi temu jego teksty zawdzięczają to, że są pełne wdzięku i głębokich wglądów, a zarazem jednak niepokojąco niejasne.

Z tego stanu rzeczy zdaje sprawę Marcus Peter Ford, jeden z najbardziej oryginalnych badaczy Jamesa. Swego rodzaju paradoksem jest, że niepokazna książeczka Forda *William James Philosophy*³, która została opatrzona podtytułem *A New Perspective*, poświęcona jest próbie wydobywania Jamesa czysto historycznego! Ford uważa, że specyfika twórczości Jamesa doprowadziła do sytuacji, w której większość prac jemu poświęconych zawiera w mniejszym lub większym stopniu dezinterpretację jego myśli.

I tak, pragmatyczna koncepcja prawdy w interpretacjach takich badaczy, jak Ralph Ross, Charles Morris, Alfred Ayer i H. Thayer pozbawiona jest swej realistycznej podstawy. Tymczasem pragmatyczna koncepcja prawdy pozostaje według Forda pewną odmianą tradycyjnej teorii korespondencji.

Analogicznie Ralph Perry, R. Ross, Edward Madden i P. Hare przyczynili się do niezrozumienia stanowiska metafizycznego Jamesa, które najkrócej można określić jako metafizyczny realizm typu panpsychicznego.

Jak już nadmieniałem, do pewnej części tych nieporozumień przyczynił się sam James. Na przykład jego książka *Znaczenie prawdy*⁴ zawiera eseje, które powstawały w ciągu 24 lat. Trudno zatem wobec oczywistej ewolucji jego myśli starać się wydobyć jedno spójne rozumienie prawdy, które miałyby być zawarte w tym dziele. To doprowadziło do wielu nierealistycznych interpretacji, które pozostają w sprzeczności z realistycznym stanowiskiem metafizycznym Jamesa. Pole do nadużyć interpretacyjnych pojawia się także dlatego, że pierwotnie, w pierwszej fazie swej twórczości, James nie był zainteresowany rozwijaniem spójnego stanowiska filozoficznego. Dlatego można dopatrywać się w jego pierwszych pracach, szczególnie w analizach świadomości zawartych w *Zasadach psychologii*, różnorodnych opcji filozoficznych.

I tak, Bruce Wilshire, James Folie i John Wild uważają Jamesa za swego rodzaju protofenomenologa, argumentując zatem, zgodnie z tą interpretacją, że nie zajmował on żadnego swego stanowiska metafizycznego. Podejście takie zwraca naszą uwagę na ten aspekt

³ M.P. Ford: *William James Philosophy. A New Perspective*. Amherst 1982.

⁴ W. James: *Znaczenie prawdy*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa 2000 (wydanie oryginalne *The Meaning of Truth. A Sequel to „Pragmatism”* 1909).

twórczości Jamesa, który rzeczywiście wydaje się prekursorski wobec fenomenologii — ale nie o taki rodzaj aktualności Jamesa tu nam chodzi; podobnie — za równie mało ciekawe uważam poszukiwania przedstawicieli neopragmatyzmu dekonstruktywistycznej teorii prawdy w pismach twórcy pragmatyzmu.

Według innych, na przykład Henry'ego Levisona⁵, James jest przede wszystkim psychologiem, myślicielem religijnym, filozofem moralnym, ale nie metafizykiem. Analogicznie uważa Patrick Dooley, zaliczając Jamesa do „humanistów”, a nie do metafizyków. W swej *Psychologii...* James definiuje metafizykę jako „uporczywe usiłowanie, by myśleć jasno i logicznie”⁶, i w tym sensie metafizyka jest zarówno forum dyskusyjnym, jak i arbitrem wszystkich nauk szczegółowych, ale nie należy, oczywiście, tych słów rozumieć tak, jak czynili to neopozytywiści. Jak bowiem dalej pisze James: „I gdy tylko naszym celem jest wniknięcie w istotę świata jako całości, zagadki metafizyczne stają się dla nas jak najbardziej nie cierpiące zwłoki”⁷. Pod pojęciem metafizyki rozumiał więc — w pierwszym okresie twórczości — swego rodzaju „pierwszą naukę”, konieczną do uzyskania spójności wyników badawczych wszystkich innych nauk.

Takie rozumienie metafizyki pozostało mu bliskie aż do końca, bez wątplenia towarzyszyło mu także w czasie powstawania *Doświadczeń religijnych*. Przejdźmy zatem do właściwego tematu prezentowanych rozważań. Skupiając się na problemie aktualności tego aspektu myśli Jamesa, zauważamy ze zdziwieniem, że brak tu takiej wielorakości interpretacji, jak w przypadku jego poglądów w kwestii natury prawdy czy roli metafizyki w całości poznania. Można wręcz powiedzieć, że *Doświadczenia...* mogłyby być napisane wczoraj — zebrany w nich bowiem materiał i przyjęte podejście badawcze oraz konieczne ograniczenie pola zainteresowań są nam współczesne. Nasuwa się tu pytanie o miejsce religii w naszej epoce, pytanie o to, co nie uległo zmianie w ostatnich stu latach, a być może, nawet zyskało na wyrazistości i intensywności.

Taylor zwraca szczególną uwagę na to, co wydaje się bardzo silnym ograniczeniem rozważań Jamesa w kwestii doświadczenia religijnego. James skupia się na tak zwanej religii osobistej, na doświadczeniach religijnych wybitnych jednostek, a wyklucza z pola swego zainteresowania wspólnotowe formy życia religijnego, uważając je za

⁵ H.S. Levison: *The Religious Investigations of William James*. Chapell Hill 1981.

⁶ W. James: *Psychologia. Kurs skrócony*. Tłum. M. Zagrodzki. Warszawa 2002, s. 438.

⁷ Ibidem, s. 439.

wtórne; odrzuca także teologię jako czysto intelektualne opracowanie tego, co pierwotnie było przeżyciem o dominującej komponencie uczuciowej.

Esencją doświadczenia religijnego jest dla niego zatem „wtóre narodzenie” — fenomen dotyczący wyłącznie jednostki — które doprowadza do wyzwolenia z negatywnych stanów wewnętrznych, takich jak melancholia, poczucie grzeszności i zła. W zgodzie ze swym pragmatycznym stanowiskiem James twierdzi, że aby osiągnąć prawdy — w tym przypadku w wymiarze religijnym — nie musimy wyzbywać się naszych pragnień, namiętności i uczuć. Wprost przeciwnie — podkreśla, że włączenie uczuć do naszych wyborów pozwala je uczynić bardziej racjonalnymi. Pewne prawdy możemy poznać tylko wtedy, gdy zaangażujemy się uczuciowo w ich ustalanie. Tu James jest nam współczesny, jest — jak to określa Taylor — „filozofem rozdroża” pokazującym, jak pseudoobiektywne podejście, szczególnie obecne i szczególnie rażące w takiej nauce o człowieku, jaką jest psychologia, powoduje zakłamanie prawdy o rzeczywistości ludzkiego doświadczenia.

Tym jednakże, co najbardziej interesuje Taylora, jest pytanie o to, dlaczego analizy Jamesa okazują się tak bliskie współczesnym postawom religijnym.

Zacznijmy od siatki pojęciowej, którą Taylor stosuje do opisu przemian życia religijnego w Ameryce i świecie współczesnym. Mówi o trzech modelach relacji pomiędzy religią a państwem, które pojawiały się kolejno w dziejach Zachodu.

Pierwszy z nich to model nazywany przez niego — w nawiązaniu do socjologii religii Durkheima — paleodurkheimowskim, chronologicznie pierwotny, charakteryzujący się „żywym poczuciem ontycznej zależności państwa od Boga i czasu wyższego, choć może być osłabione przez odczarowanie i ducha instrumentalizmu” (ORD, 60). W społeczeństwie paleodurkheimowskim kontakt jednostki z *sacrum* zakładał jej wyłączną przynależność do jakiegoś Kościoła, który w najlepszym razie obejmowałby całe społeczeństwo, tolerując nikły procent innowierców i heretyków. Taki model społeczny, w którym Kościół definiuje *sacrum* i sprawuje nad nim pieczę, dominował w Europie do wieku XVIII.

Następny to model neodurkheimowski, opisujący społeczeństwo, w którym w dalszym ciągu zachodzi związek między wiarą w Boga i przynależnością do struktury państwowej. W modelu tym jednak Bóg jest obecny w społeczeństwie w sposób bardziej pośredni — mianowicie organizacja społeczna opiera się na Jego zamyśle. Najlepszy przykład takiej organizacji społecznej — a zarazem pierwsze wciele-

nie porządku neodurkheimowskiego — spotykamy w Stanach Zjednoczonych. Charakterystyczna dla struktury życia religijnego w tym kraju od samych jego początków jest wielość denominacji religijnych. Jednostka, przynależąc do określonej denominacji — czy to będą metodyści, baptyści, czy też anabaptyści — ma zarazem poczucie przynależności do pewnej szerszej całości. Istotny jest fakt, że poczucie tej przynależności znajduje swój wyraz w państwie, albowiem członkowie różnorodnych denominacji tworzą „jeden naród poddany Bogu” (*one people under God* — tekst zaczerpnięty z przysięgi na flagę USA). Model ten jest, oczywiście, możliwy do realizacji tylko w obszarach zdominowanych przez protestancką formę chrześcijaństwa i amerykańska „religia obywatelska” stanowi jego najlepsze przybliżenie. Przypomnijmy tu, że główne założenie tejże „religii obywatelskiej” sprowadza się do przeświadczenia, że Ameryka jest powołana do tego, aby spełniać zamysły Boga, a historia to scena tej realizacji.

Trzecim wreszcie modelem jest model postdurkheimowski. Zakłada on całkowitą nieobecność religii w sferze życia publicznego. Życie duchowe jednostek ulega tu zupełnemu sprywatyzowaniu, a język religijny nie wyraża już treści społecznych i politycznych. Centrum odczuwanego ładu społecznego przesuwają się do wnętrza jednostki, która porusza się w zsekularyzowanym obszarze publicznym.

Z procesami tymi łączy się rewolucja indywidualistyczna. Okazuje się zatem, że to, co wydawało się drastycznym ograniczeniem podejścia badawczego Jamesa — jego ściśle indywidualistyczne rozumienie fenomenu doświadczenia religijnego — nader trafnie odwzorowuje realia życia duchowego Ameryki i obszaru euroamerykańskiego mniej więcej od początku lat sześćdziesiątych wieku XX. Z indywidualizmem w rozumieniu Taylora łączy się ekspresywizm, zgodnie z którym „każdy ma swój sposób realizowania i wyrażania swego człowieczeństwa i ważne, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu mu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne” (ORD, 65).

Odpowiadającą temu modelowi postawą etyczną jest tak zwany miękki relatywizm, wyrażający się hasłem: niech każdy robi swoje, bo nie mamy prawa krytykować cudzych wartości. Nowością modelu postdurkheimowskiego w stosunku do modelu neodurkheimowskiego jest właśnie akcentowanie indywidualnej akceptacji treści i formy życia religijnego, tego, że dla danej jednostki konkretna praktyka religijna musi mieć sens. Ma to dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, każdy rodzaj praktyki religijnej okazuje się równouprawniony, usuwając tym samym istotny element z religii o korzeniu judeochrześci-

jańskim — ich roszczenia do absolutnej prawdziwości i wyjątkowości. Po drugie, jednostka w ramach tego modelu może niejako komponować wedle swych potrzeb koktajl ze składników zaczerpniętych z najrozmaitszych tradycji religijnych. W modelu, w którym więź z *sacrum* obejmuje tylko płaszczyznę podmiotową, jest to całkowicie usprawiedliwione, tym bardziej w kulturze zachodniej, która poza pewnymi postaciami monastycyzmu właściwie nie zna innych form indywidualnego realizowania swych potrzeb religijnych.

Podsumowując, wymienione modele stanowią, oczywiście, typy idealne i w różnym czasie oraz miejscu historyczna rzeczywistość przybliżała się do jednego z nich w mniej lub bardziej ścisły sposób. Obecnie istniejące społeczeństwa konsumpcyjne obszaru euroamerykańskiego zbliżają się najbardziej do modelu postdurkheimowskiego. Otóż, jak zwraca uwagę Taylor, James „żył już we własnym postdurkheimowskim porządku” (ORD, 85). Można tu dodać, że w porządku tym żył także Alfred North Whitehead, który w wydanej w 1927 roku pozycji *Religia w tworzeniu* podał słynną definicję religii: „Religia jest użytkowaniem, jaki jednostka czyni ze swej samotności”⁸. Jak wiemy z badań współczesnych, James opierał się w dużej mierze także na własnych doświadczeniach i akcentował własne upodobania, wypowiadając się w kwestiach religii. Stanowi to zarazem, jak widzimy, siłę i słabość jego dzieła. Z jednej strony udało mu się wyczuć ducha Ameryki i główne kierunki jej poszukiwań duchowych w XX stuleciu — dlatego jego stanowisko w filozofii religii pozostaje aktualnym do dziś. Jego dzieło okazało się pionierskim i by tak rzec — wizjonerskim. Z drugiej strony, co jest jak najbardziej zrozumiałe, nie zauważył możliwych — i wskazywanych przez Taylora — zjawisk będących reakcją na indywidualizm: chodzi tu głównie o ciąg zjawisk stanowiących niejako reanimację modelu neodurkheimowskiego. Obserwujemy wiele ruchów religijnych, które kładą nacisk głównie na przeżycie wspólnoty, więzi ze współwyznawcami. Okazało się, że zjawiska takie dały o sobie znać na przykład w Polsce w początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku — czasem można tu nawet mówić o reaktywacji modelu paleodurkheimowskiego. Odkładając na inną okazję zastosowanie Taylorowskich analiz do naszej rzeczywistości, zacytujmy na koniec jakże znaczącą uwagę Taylora: „W pewnym sensie »doświadczenie religijne« — początkowe przeczucia i intuicje, które uważamy za coś, za czym musimy podążać — nigdy wcześniej nie miało tak kluczowego znaczenia jak dzisiaj, bez względu na to, gdzie nas pro-

⁸ A.N. Whitehead: *Religia w tworzeniu*. Tłum. A. Szostkiewicz. Kraków 1997, s. 31.

wadzi na naszych rozbieżnych ścieżkach życia duchowego. Właśnie dlatego, że James widział to tak wyraźnie i potrafił wyartykułować z taką mocą, jego książka pozostaje w naszych czasach tak aktualna” (ORD, 89).