

RELIGIA JAKO DROGOWSKAZ MORALNY.
INTERPRETUJĄC POSTRZEGANIE RELIGII PRZEZ
WILLIAMA JAMESA

Zapoznając się z literaturą przedmiotu na temat filozofii religii Williama Jamesa, łatwo zauważyć pewną tendencję – większość artykułów rozpoczyna się od przypomnienia czytelnikom, jak wiele kontrowersji po dziś dzień wywołują tezy Jamesa dotyczące prawa do wiary oraz wnioski, jakie wyciągnął, analizując własne doświadczenia religijne. Nie chcąc wyłamywać się z tej intelektualnej tradycji, przyłączam się do zwrócenia uwagi na aktualność rozważań Jamesa dotyczących religii. Nie kieruje się jedynie chęcią zachowania tradycji, ale faktycznym wrażeniem, jakie wywiera lektura dzieł amerykańskiego filozofa.

To właśnie religia zdaje się przewijać w pismach Jamesa przez całą karierę i stanowi „centralny punkt jego światopoglądu, podobnie jak kwestie religijne stanowiły jego zdaniem esencjalną część życia ludzkiego”¹. Zresztą, jak sam stwierdził, religia stanowiła dla niego jedno z najważniejszych zainteresowań w życiu², a w manifeście dotyczącym pragmatyzmu wspomniał, że „jednym z celów sformułowania tej nowej propozycji filozoficznej było stworzenie filozofii, która mogłaby stać się »sojuznikiem« religii”³.

¹ W. Barrett, *The Faith to Will*, „American Scholar” 1978, t. 47, nr 4, s. 525.

² Zob. *ibidem*, s. 526.

³ B. Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007, s. 10.

Przyjmując pozycję swoistego obrońcy religii, James jednocześnie przez wielu mógł być określony mianem jej krytyka. Działo się tak ze względu na jego specyficzne pojmowanie tego niezwykłego fenomenu, a także nieskrywaną krytykę konkretnych sposobów rozumienia religii. Przedmiotem artykułu jest charakterystyka rozumienia religii przez Williama Jamesa oraz ukazanie logicznych konsekwencji z tego wynikających. Analizowana będzie także problematyczność postrzegania religii jako formy osobistej relacji z transcendencją opartej na intuicyjnie pojmowanym związku z „czymś większym” od świata rzeczywistego; religii, której główny cel stanowi sprawianie, byśmy żyli „prawdziwym życiem”.

Esencja argumentacji na rzecz prawomocności postawy religijnej została przez Jamesa przedstawiona w eseju *Wola wiary*⁴. Jednak ten temat przejawiał się w większości jego prac. W *Odmianach doświadczenia religijnego*⁵ znaleźć można nie tylko psychologiczny opis doświadczeń, ale także ocenę ich wartości oraz forsowanie konkretnego sposobu rozumienia religii. Filozoficzny namysł nad religią nie „opuszcza” Jamesa nawet w *The Principles of Psychology*⁶. Można jednak słusznie zapytać: przed kim (lub przed czym) bronił on religii? Czy religia faktycznie potrzebowała (kolejnego) obrońcy?

James był nie tyle obrońcą religii, co samego „prawa do posiadania wierzeń religijnych” i racjonalności uznawania ich za prawdziwe. W tym sensie „przeciwnikiem”, z którym toczył bój, stawała się dla niego trzeźwa postawa naukowa określana przez Jamesa najczęściej mianem intelektualizmu. W eseju *Wiara i prawo do przekonań* autor podaje naczelną zasadę intelektualizmu:

Odmowa dawania wiary czemukolwiek, na co nie ma jeszcze „dowodów”, byłaby zatem regułą intelektualizmu. Intelektualizm oczywiście postuluje określone warunki, które jeśli rozumiemy w czym rzecz, niekoniecznie mają zastosowanie do wszelkich kontaktów naszych umysłów z kosmosem, do którego należą⁷.

⁴ W. James, *Wola wiary*, [w:] *idem*, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996.

⁵ *Idem*, *Odmiany doświadczenia religijnego*, przeł. J. Hempel, Warszawa 2011.

⁶ Zob. B. Krawcowicz, *op. cit.*, s. 40–63.

⁷ W. James, *Wiara i prawo do przekonań*, [w:] *idem*, *Prawo...*, *op. cit.*, s. 157.

Amerykański filozof dzieli intelektualizm na dwa główne obozy – jeden łącząc z Heglem, drugi zaś z Cliffordem. Pierwszy określa mianem „intelektualizmu racjonalizującego”, który opiera się przede wszystkim na dedukcji, zasadach logiki oraz na pojęciach abstrakcyjnych. Drugi zaś – „intelektualizm empirystyczny” – utożsamia z postawą naukową, która wszelkiej wiedzy na temat świata poszukuje za pomocą metod powtarzalnych odwołujących się do doświadczenia zmysłowego⁸. „Problem” z intelektualizmem polega na jego „buńczucznych” roszczeniach odnośnie monopolu na prawdę, określania zakresu doświadczeń, którym możemy ufać, oraz twierdzeń dotyczących swojego obiektywizmu. James stwierdza:

Obie strony stanowczo twierdzą, że nasze wnioski powinny być całkowicie niezależne od osobistych preferencji i że żadne rozumowanie prowadzące od tego, co być powinno, do tego, co jest, nie jest prawomocne. „Wiara” będąca ukłonem całej naszej natury w stronę świata pojmowanego jako świat dobrze do tej natury dostosowany jest zabroniona, póki nie dostaniemy czysto intelektualnych dowodów, że świat rzeczywisty taki właśnie jest⁹.

Co więcej, jak zauważa Hołówka, „trzeźwa postawa naukowa jest zdaniem Jamesa ślepo wymierzona w religię”¹⁰. Innymi słowy, intelektualizm to „przeciwnik” religii, gdyż nie uznaje wartości doświadczeń z nią związanych oraz weryfikuje jej twierdzenia metodami, które (zdaniem Jamesa) są nieadekwatne do kwestii religijnych.

⁸ W *Odmianach doświadczenia religijnego* charakterystyka intelektualizmu różni się odrobine od tej przytoczonej przeze mnie wyżej, ale są to różnice znikome: „Racjonalizm twierdzi, że dla wszystkich naszych mniemań winniśmy ostatecznie znaleźć uzasadnienie logiczne. Uzasadnienia te podług racjonalizmu są czworaki: 1) zasady abstrakcyjne, dające się w pełni określić; 2) określone dane zmysłowe; 3) określone hipotezy oparte na tych danych i 4) określone wnioski logiczne. Dla niejasnych wrażeń czegoś niewyraźnego nie ma miejsca w systemie racjonalistycznym, który zresztą jest wspaniałym dążeniem intelektualnym, a jego owocem są nie tylko filozofie, lecz (pośród innych dobrych rzeczy) także nauki przyrodnicze”. Zob. *idem, Odmiany doświadczenia...*, *op. cit.*, s. 74.

⁹ *Idem, Wiara i prawo do...*, *op. cit.*, s. 157.

¹⁰ Pseudo-Hołówka, *Religia z postanowienia i przekonania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 4, s. 345.

Dlatego też James przechodzi do krytyki „suchego intelektualizmu”, która stanowi wstęp do jego „obrony postawy religijnej” – niezbędny krok mający na celu ukazanie ograniczeń i błędów w rozumieniu procesu poznawania. Krytyka ta opiera się na uwidocznieniu wolicjonalnego charakteru wszelkiego poznania oraz fałszu „neutralności” i powstrzymywania się od sądów wówczas, gdy nie posiada się odpowiednich dowodów empirycznych. Kwestię wolicjonalności (czyli postawy „chcienia” w poniższym cytacie) związanej nawet z nauką, eksperymentami itp. opisuje, przekonując nas: „Nasza wiara jest wiarą w wiarę kogoś innego i tak jest niemal zawsze, nawet w sprawach największej wagi. [...] Chcemy znać jakąś prawdę; chcemy mieć przekonanie, że nasze eksperymenty, badania i dyskusje nieustannie nas do niej przybliżają [...]”¹¹.

Postawa sceptyka czy też agnostyka (jeżeli mówimy o wierze religijnej) nie oznacza, według Jamesa, wstrzymania się od sądu: „Sceptycyzm zatem nie jest uniknięciem wyboru; jest wyborem pewnego określonego rodzaju ryzyka”¹². Amerykański filozof zrównuje wartość wyboru sceptyka, ateisty oraz teisty, ukazując, że w każdym przypadku mamy do czynienia jedynie z jednym postanowieniem woli przeciwko innemu¹³.

W powyższym cytacie zawiera się esencja krytyki intelektualizmu – nie jest on bierną postawą odbierającą obiektywne fakty, a czynnym nastawieniem na pewne, dookreślone kryteria poznawania rzeczywistości. James zwraca uwagę na wolicjonalny (i teleologiczny) charakter ludzkiej osobowości, który warunkuje wszelkie poznanie – zarówno naukowe, jak i religijne czy też mistyczne. Dlatego też stwierdza, że spór pomiędzy intelektualizmem a teizmem nie jest sporem pomiędzy obiektywną prawdą a fałszywą wiarą: „To zatem nie intelekt przeciwko wszelkim namiętnościom; to intelekt ogarnięty jedną namiętnością [...]”¹⁴.

¹¹ W. James, *Wola...*, *op. cit.*, s. 42.

¹² *Ibidem*, s. 57.

¹³ „Jeżeli jednak sceptyk pyrronński zapyta nas, skąd wiemy to wszystko [czyli zapyta o podstawy wiary teistycznej – wtrącenie J.J.], czy nasza logika potrafi znaleźć odpowiedź? Nie! Oczywiście, że nie. Mamy tylko jedno postanowienie woli przeciw innemu – jesteśmy skłonni kierować się w życiu wiarą lub założeniem, którego sceptyk, ze swej strony, nie zamierza przyjąć”. Zob. *ibidem*, s. 42.

¹⁴ *Ibidem* s. 57.

Dlatego też:

Intelektualistyczna proklamacja, w myśl której nasze pozytywne nastawienie, nasza „wola dawania wiary”, działa na przekór prawdzie – sama jest nader arbitralnym aktem wiary. Zakłada wolę upierania się przy intelektualistycznej strukturze świata oraz gotowość do działania na niekorzyść świata pluralistycznego, którego rozkwit wymaga pozytywnego nastawienia i czynnej wiary wszystkich zainteresowanych, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, w skuteczność zabiegów o jego „urzeczywistnienie”¹⁵.

W ten sposób przechodzimy do podstawy rozumienia świata przez Jamesa, która uprawomocniała jego specyficzne rozumienie religii. Tą podstawą jest pluralizm. Pluralizm jako sposób poznawania i odbierania świata, jako rezultat ogromnej różnorodności doświadczeń jednostek wynikających z wieloaspektowości ludzkiej natury, różnych nastawień emocjonalnych czy intelektualnych. Pluralizm światów współgra zarówno z filozofią pragmatyczną, jak i jamesowskim rozumieniem religii, do którego przejdziemy niżej. Ponadto:

Pluralizm jest zgodny z doświadczeniem: jest konsekwencją tezy empiryzmu radykalnego, by uznawać za fakt tylko to, co jest potwierdzone przez doświadczenie. Jest także zgodny z życiem: ujmuje świat tak, jak przedstawia się on naszemu życiu, nie wprowadza do świata żadnych elementów z życiem niezgodnych¹⁶.

Skoro więc świat jest pluralistyczny, poznanie zaś ma charakter wolicjonalny i może zostać ukierunkowane nie tylko na suche dowody intelektualizmu, ale na wszelkie tory doświadczeń, to przedmiotem poznania może stać się także i świat ponadzmysłowy (czy też pozazmysłowy). Jeszcze w *The Principles of Psychology* James stwierdza, że doświadczenie ludzkie kieruje się ku temu, co interesujące, a selekcji dokonuje nasza wola. Poznanie więc jest czynnym działaniem, nie jedynie biernym odbiorem, a ludzka świadomość „zawsze interesuje się jedną częścią swego przedmiotu bardziej niż inną; przyjmuje te części lub odrzuca, czyli do-

¹⁵ W. James, *Wiara i prawo do...*, op. cit., s. 159.

¹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 2001, s. 102.

konuje wyboru, przez cały czas, gdy myśli"¹⁷. W tym momencie wkraczamy na teren afirmacji wiary teistycznej i warunków, w jakich będzie ona uprawniona do przyjęcia jako podstawa orzekania o prawdziwości konkretnych sądów. Jeszcze w *The Principles...* James stwierdza: „zasadą jest, że wierzymy w tak wiele rzeczy, jak to możliwe. Uwierzylibyśmy we wszystko, gdybyśmy mogli"¹⁸.

By w najprostszy sposób ukazać różnicę w kwestii orzekania o prawomocności przekonań religijnych pomiędzy intelektualizmem a teizmem wolicjonalnym (jeżeli możemy przyjąć taką roboczą nazwę postawy prezentowanej przez Jamesa w *Woli wiary*), wystarczy przyznać, że gdy intelektualista empiryczny typu Clifforda stanie przed twierdzeniami opartymi na wierze, odpowie, że musi je odrzucić (lub zawiesić wydanie na ich temat sądu), dopóki nie pozna wystarczających dowodów przemawiających za nimi. Postawiony w tej samej sytuacji James powiedziałby: „Nie wiem, ale twierdzenia te nie wydają się złe, mają swoje mocne strony i może w pewnych okolicznościach okażą się warte przyjęcia"¹⁹. W ten dość uproszczony sposób można ukazać jamesowskie przedstawianie wyboru dotyczącego wiary religijnej w eseju *Wola wiary*, gdzie mimo pełnej otwartości na wiarę teistyczną przedstawia on pewne kryteria, zgodne z którymi konkretna wiara mogłaby zostać uznana za prawdziwą:

Teza, której bronię, brzmi następująco: Nasze namietności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach [...]²⁰.

Dla Jamesa opcja autentyczna to pewna forma rozstrzygnięcia między dwiema hipotezami: „Opcje mogą być rozmaitego typu: (1) żywe lub marne; (2) przymusowe lub do uniknięcia; (3) ważne lub błahe [...]"²¹. Opcją

¹⁷ W. James, *The Principles of Psychology*, cyt. za: B. Krawcovicz, *op. cit.*, s. 45. Więcej na temat roli świadomości patrz: *ibidem*, s. 42–63.

¹⁸ *Ibidem*, s. 52.

¹⁹ Zob. opis hipotetycznej sytuacji, w której William James i W.K. Clifford stoją przed budynkiem i zastanawiają się, czy do niego wejść: W. Barrett, *op. cit.*, s. 526.

²⁰ W. James, *Wola...*, *op. cit.*, s. 44.

²¹ *Ibidem*, s. 36.

autentyczną będzie opcja jednocześnie żywa, przymusowa oraz ważka, czyli taka, kiedy wybór jest dla nas praktycznie nie do uniknięcia, szczególnie ze względu na istotne (ważkie) konsekwencje, które za sobą pociągnie, oraz która jest dla nas zrozumiała i bezpośrednio nas dotyczy (żywa).

To właśnie religia jest, zdaniem Jamesa, opcją autentyczną. Mamy więc nie tylko prawo, ale i obowiązek dokonywać wyboru nieopartego na „intelektualnych dowodach”. Filozof uzasadnia swoje stanowisko w następujący sposób:

widzimy, po pierwsze, że religia przedstawia się jako ważka opcja. Mamy do wygrania, nawet teraz, dzięki naszej wierze, lub do stracenia, skutkiem niedowiarstwa, pewne istotne dobro. Po drugie, religia jest opcją przymusową, jeśli chodzi o to dobro. Nie możemy uchylić się od rozstrzygnięcia przez zachowanie sceptycyzmu i oczekiwanie na więcej światła, ponieważ, choć unikamy w ten sposób błędu, jeżeli religia jest fałszem, to przecież jeżeli religia jest prawdą, tracimy dobro, o którym mowa, równie skutecznie, jak gdybyśmy pozytywnie przyjęli rozstrzygnięcie, aby nie wierzyć²².

James nawiązuje do słynnego zakładu Pascala, a przez to do argumentacji o „opłacalności” wiary. Wybór, jaki jego zdaniem stawiany jest przed każdym człowiekiem, ma charakter przymusowy i ważki właśnie ze względu na ogromną wartość dobra, którą możemy utracić. Zastanawiać może, dlaczego opcja tak istotna, wręcz nie do uniknięcia, dla wielu ludzi pozostaje całkowicie martwa. Czy nie jest ona żywa wyłącznie dla ludzi zaznajomionych już w jakiś sposób ze światem ponadzmysłowym? Innymi słowy – czy wola wiary może zaistnieć u kogokolwiek, kto wcześniej nie uznał wartości samej wiary religijnej i istnienia świata pozazmysłowego?

Łatwo argumentować, że w świecie, w którym na dobre zadomowiły się już religijność, mistycyzm czy spirytualizm, wiara religijna stanowi, dla sporej grupy osób, opcję autentyczną. Jednakże James nie przedstawia zadowalających argumentów za uznaniem, że wiara religijna byłaby żywą opcją dla kogokolwiek w hipotetycznym społeczeństwie, które nie uznaje świata ponadzmysłowego. Amerykański filozof zakłada, że częścią ludzkiej natury jest skłonność do „widzenia więcej”, intuicyjne po-

²² Zob. *ibidem*, s. 56-57.

czucie, że świat nie kończy się na tym, co poznawalne zmysłowo (i jego stwierdzenie, że „całość myśli jest od początku do końca teleologiczna”²³, nie może stanowić argumentu uzasadniającego to założenie)²⁴.

Wracając do znaczenia autentyczności opcji teistycznej – James, podsumowując swoje rozważania w *Woli wiary*, stwierdza:

Jeżeli religia jest prawdziwa, a dowody na jej korzyść wciąż jeszcze niewystarczające, nie zamierzam waszym sposobem gasić swojego przyrodzonego zapału (który mnie przekonuje, że mam przecież jakiś interes w tej materii) i skutkiem tego utracić jedyną szansę w życiu, by znaleźć się po stronie wygrywających [...]²⁵.

Gdy dowodów na rzecz danej hipotezy teistycznej (ale i przeciwko niej) brak lub są one niewystarczające, mamy, zdaniem Jamesa, pełne prawo dokonać „skoku w wiare” i nie tylko uwierzyć w hipotezę, ale przede wszystkim działać, uznając ją za prawdziwą. Ograniczeniem owej wolności do wiary jest to, że „obejmuje jedynie żywe opcje, których intelekt danej jednostki nie może samodzielnie rozstrzygnąć [...]”. Jednakże – co autor *Pragmatyzmu* stwierdza w tym samym zdaniu – „[...] żywe opcje nigdy nie wydają się absurdalne temu, kto musi je rozważyć”²⁶. W tym miejscu dochodzimy do podstawowego problemu konsekwencji „obrony wiary”. Otóż, co słusznie wytyka Jamesowi Hołówka, jego argumentacja prowadzi do „wyboru dowolnej religii, choćby całkiem dziwacznej, jak koncepcja Swedenborga, jeśli tylko zwolennik uzna ją za opcję żywą, przymusową i ważką”²⁷. Argumentacja Jamesa, odnosząca się do tego, że wiara musi zgadzać się z faktami, niestety nie pozwala obronić go przed

²³ B. Krawcovicz, *op. cit.*, s. 57.

²⁴ Wkraczamy tu na pole pytań o genezę wiary religijnej czy też racjonalności przekonań religijnych. Jako że nie jest to temat niniejszego artykułu, nie chciałbym go zbyt rozwinąć. Wspomnę więc jedynie, że zarówno teleologiczność ludzkiego poznania, jak i intuicyjne poczucie „sił wyższych” można z łatwością wyjaśnić, nie odwołując się do istnienia „sił wyższych”. Zob. np. P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów...*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005; D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008.

²⁵ W. James, *Wola...*, *op. cit.*, s. 57.

²⁶ *Ibidem*, s. 59.

²⁷ Pseudo-Hołówka, *op. cit.*, s. 346.

powyższą krytyką. Gdy przyjmujemy hipotezę religijną, to staje się ona podstawową prawdą, w odniesieniu do której weryfikujemy inne „prawdy” i fakty. System naszych wierzeń może być więc jawnie błędny dla każdego zewnętrznego obserwatora, a mimo to dla osoby go wyznającej będzie spójny i zgodny z „faktami”²⁸.

Jak daleko idące mogą być skutki przyjęcia takiego traktowania religii, można łatwo zauważyć, przyglądając się bliżej amerykańskiemu „światu religii”. Najróżniejsze przekonania religijne, głęboka (i zapewne szczerą) wiara, prowadzą nie tylko do indywidualnego wybiórczego dobierania faktów oraz specyficznej ich interpretacji. Sam ten proceder powinien niepokoić postronnego obserwatora. Nawet najkrótsza lista „prawd”, którym nie zagrażają fakty, jest porażająca: uznawanie Indian za „zaginione plemię Izraela”; wiara w moc „magicznej bielizny”; przekonanie o możliwości rozjaśnienia koloru skóry pod wpływem „pobożności” życia; wiara w implanty wszczepione wszystkim ludziom, przed

²⁸ Hołówka bardzo celnie podsumowuje ten problem, pisząc: „W obrębie religii ewidentne wyprowadzenie w pole nigdy nam nie grozi, bo jeśli wierzymy w to, w co chcemy wierzyć, to żadna krzywda nam się stać nie może”. Zob. *ibidem*, s. 350.

Znaczenia i wpływu obiektywności oraz faktów na przekonania religijne w filozofii religii Williama Jamesa broni m.in. Hunter Brown, przytaczając argumenty Jamesa o obiektywnej części naszego doświadczenia, na którą nie możemy wpływać. Brown zaznacza, że nie możemy zaprzeczać niektórym faktom dotyczącym rzeczywistości, że przekonania religijne mogą się rozwijać jedynie w zgodzie z tymi faktami, a przez to nie powinniśmy krytykować *Woli wiary* za uprawomocnienie myślenia życzeniowego. Zob. H. Brown, *The Inadequacy of Wishful Thinking Charges Against William James's The Will to Believe*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 1997, t. 33, nr 2, s. 488–514.

Nieprawdziwość tej próby obrony teorii Jamesa łatwo wykażać, odwołując się do tego, że w ramach wierzenia religijnego możemy uznawać Ziemię za płaską lub za bryłę niezależnie od faktów, podobnie możemy oceniać jej wiek na pięć tysięcy lat niezależnie od ton dowodów przeczących tej tezie. Tak długo, jak nasz obraz świata jest wewnętrznie spójny, żadne fakty nie muszą i nie będą wpływać na nasze wierzenia. Dobrze potwierdza to przykład opisany przez Kwame Anthony'ego Appiaha, który wspomina o mieszkańcach wioski w Afryce, którzy odrzucają teorię zarazków, gdyż brzmi jak nieprawdziwe, bezsensowne, nieprzystające do ICH rzeczywistości biadolenie. Jak mieliby uwierzyć w istnienie małych organizmów, których nie są w stanie zobaczyć, które przenoszą się w powietrzu czy też przez dotyk? Dla nich racjonalne jest, że choroby są wywoływane przez duchy i nawet wyleczenie kogoś zastrykiem z antybiotykami będzie tylko dowodem, że zły duch zbyt słabo działał lub że duch opiekuńczy ochronił chorego przed śmiercią. Zob. K.A. Appiah, *Kosmopolici. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Warszawa 2008. Obiektywność w świecie pluralizmu religijnego z łatwością zostaje zniesiona, podobnie jak z łatwością odrzucane są wszelkie fakty intelektualizmu empirycznego.

którymi powinniśmy się bronić; przekonanie, że homoseksualizm jest przyczyną wojny w Iraku i trzęsienia ziemi na Haiti; zakazywanie transfuzji krwi oraz przeszczepów organów ze względu na „boże nakazy”; ale także wiara, iż cudzołożników należy ukamieniować oraz że Jezus Chrystus powróci na ziemię w ciągu najbliższych 30 lat, więc nie warto dbać o świat doczesny²⁹.

Podane przykłady potwierdzają pogląd, że fakty (w rozumieniu wyklętego intelektualizmu empirycznego) nie stanowią przeszkody w uznawaniu prawd religijnych. To zrozumiałe, skoro, jak James sam stwierdza – przekonania religijne mają dotyczyć „najwyższej stawki” w naszym życiu, więc to one stają się główną instancją orzekającą o prawdziwości wszelkich faktów czy też innych przekonań. I, choć może się to wciąż wydawać nieszkodliwe, dla mnie już sama powyższa minilista wystarczy do odczucia szkodliwości afirmowania takiej wersji pluralizmu religijnego³⁰. W eseju *Wiara i prawo do przekonań* James przychyła się do tego poglądu:

Możliwościami obrazy rozumu ze strony wiary należy wszakże postawić kres na mocy zasad empiryzmu. Długi tok doświadczenia pozwoli może wykorzystać co głębsze wyznania wiary. Ich zwolennicy doznają więc niepowodzenia: niemniej bez mądrzejszych wyznań wiary innych ludzi świat nigdy nie zostanie udoskonalony³¹.

W stwierdzeniu tym pobrzmiewa jednak więcej nadziei niż argumentacji. Można zapytać – czy wielość „głupich wyznań wiary” jest niezbędna, by z czasem te „mądrzejsze” mogły udoskonalać świat? Skoro z czasem „głupie” przekonania zostaną wykorzenione, to czy obecny stan jest istotnie lepszy od tego sprzed stu lat (w którym nie istniała jeszcze, dla przykładu, chociażby scjentologia)? Jakie wyznania wiary

²⁹ Ten krótki, arbitralnie przeze mnie dokonany spis przekonań religijnych dotyczy mormonizmu, scjentologii, ale także fundamentalistycznych kościołów protestanckich oraz islamu. Spis ten mógłbym ciągnąć praktycznie bez końca, ale wydaje mi się, że te przykłady są wystarczające.

³⁰ Więcej na temat różnorodnych wierzeń i wynikających z nich społecznych konsekwencji patrz: S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012 oraz S. Harris, *The Moral Landscape*, New York 2011.

³¹ W. James, *Wiara i prawo do...*, op. cit., s. 164.

zostały w ciągu ostatnich stu lat wykorzenione? Wydaje mi się, że przebrzmiewa w tym miejscu swoista wiara w postęp, a może w stopniową ewolucję przekonań religijnych, który dzięki ludzkim działaniom będzie realizowany.

W późniejszej pracy *Odmiany doświadczenia religijnego* można zauważyć „dookreślanie” religii koncentrujące się na trzech podstawowych punktach:

- 1) krytyce teologii intelektualnej oraz dogmatyzmu;
- 2) afirmacji religii indywidualnej, indywidualnego doświadczenia teistycznego;
- 3) uznaniu możliwości wpływania na życie moralne jednostek (czyli etycznego aspektu wiary) za najważniejszą cechę religii.

Zgodnie z pierwszą definicją religii nie jest ona zespołem praktyk czy dogmatów. To „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których sądzi ona, że odnoszą się do czegoś, co sama uznaje za boskie”³². Życie religijne polega na „wierze w porządek wyższy, niewidzialny i w to, że najwyższe nasze dobro zależy od naszego dostrojenia się do tego porządku”³³.

³² W. James, *Odmiany doświadczenia...*, *op. cit.*, s. 38. Dla amerykańskiego filozofa prawdziwą religią była ta, która koncentrowała się na człowieku. Zob. *ibidem*: „Jak napisałem już gdzie indziej, osobiste wierzenia są w człowieku czymś najbardziej interesującym i najcenniejszym”.

³³ *Ibidem*, s. 57. W eseju *Czy warto żyć* James przedstawia podobnie ogólną definicję religii i wiary religijnej, z tą tylko różnicą, że *explicite* nie wyraża jej jednostkowego, prywatnego charakteru: „Religia oznaczała różne rzeczy w dziejach człowieka; odtąd jednak będę używał tego wyrazu w supranaturalistycznym sensie, jako nazwy poglądu, że tak zwany porządek przyrody, który stanowi ogół doświadczenia tego świata, jest tylko fragmentem całości wszechświata, że poza światem widzialnym rozciąga się jakiś świat niewidzialny, o którym nie mamy żadnej pozytywnej wiedzy, lecz właśnie na stosunku do niego zasadza się prawdziwe znaczenie naszego doczesnego żywota. Wiara religijna (bez względu na szczegółowe rozstrzygnięcia doktrynalne jej towarzyszące) oznacza, według mnie, zasadniczo wiarę w istnienie pewnego rodzaju niewidzialnego porządku naturalnego”. Zob. W. James, *Czy warto żyć*, [w:] *idem*, *Prawo do...*, *op. cit.*, s. 79.

Kwestia dostrojenia się do porządku wyższego zdaje się niezwykle istotna, gdyż samo uznanie rzeczywistości pozazmysłowej nie prowadzi do wiary religijnej i aktywnych działań. Dlatego też w końcowej części *Odmian doświadczenia religijnego* James zwraca uwagę na psychologiczny aspekt owej wiary, wspólny, jego zdaniem, wszystkim religiom: „Bogowie i formuły różnych religii wprawdzie zwalczają się nawzajem, ale wszystkie zdają się schodzić w czymś, co nazwałbym wspólnym zbawieniem. Na zbawienie zaś składają się:

1. Niepokój i
2. Uwolnienie od niego

Krytyka dogmatyzmu religijnego wynika przede wszystkim z faktu, że różnorodność, a czasem także niewyraźność religijnych doświadczeń nie mogłaby raz na zawsze zostać dookreślona. Co więcej – dla Jamesa – instytucjonalna religia może zabijać prawdziwą religię osobistą. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by „ostatecznie pożegnać się z teologią dogmatyczną. Nasza wiara musi zupełnie szczerze obejść się bez tej rękoi”³⁴.

„Prawdziwą” religią jest religia praktyczna (religia osobista), dla której instytucjonalizm i dogmatyzm stanowią jedynie zbędną i ciężącą jej nadbudowę:

Religię utrzymuje w ruchu coś innego niż abstrakcyjne określenia i paciorki przymiotników, niż teologia i jej profesorowie. Wszystkie te rzeczy są tylko wtórne, są naroślami na tych zjawiskach obcowania z niewidzialnym bóstwem, których tyle przykładów tu przywołałem i które „in saecula saecularum” odnawiają się w żywotach skromnych jednostek ludzkich.

Tyle o metafizycznych atrybutach Boga. Z punktu widzenia religii praktycznej to metafizyczne monstrum, które proponuje się nam czcić, jest zupełnie bezwartościowym wynalazkiem umysłu książkowego³⁵.

Ta dość ostra krytyka nie oznacza, że np. praktykujący katolicy, wierni wszystkim dogmatom i głęboko w nie wierzący, wyznają „fałszywą” religię. James stwierdza, że istnieją osoby o takim nastawieniu charakteru i psychiki, którym ta forma religii odpowiada i spełnia ich metafizyczne potrzeby. W tej sytuacji tym bardziej powraca krytyka takiego ujmowania religii, jaką przedstawiłem wcześniej w odniesieniu do *Woli wiary*. Po usunięciu dogmatów, systemów kodyfikacji religijnych „prawd”, zostajemy postawieni przed nieograniczoną liczbą możliwych wierzeń. W tym momencie pojawia się oczywiste pytanie – czy istniałoby jakiegokolwiek kryterium ich oceny, skoro już nawet nie można by było

Ad 1. Ten niepokój, sprowadzony do swych najprostszych składników, jest poczuciem, że *coś z nami w naszym naturalnym stanie jest nie tak*.

Ad 2. Uwolnienie jest poczuciem, że *od tego czegoś złego ratuje nas* nawiązanie właściwego kontaktu z wyższymi mocami”. Zob. *idem, Odmiany doświadczenia...*, *op. cit.*, s. 455.

³⁴ *Ibidem*, s. 404.

³⁵ *Ibidem*, s. 403.

odnosić owych wierzeń do którejkolwiek religii zinstytucjonalizowanej? Czy indywiduum, które łączyłoby się ze swoim bóstwem poprzez rytualny (rytualny, ale jeszcze nieskodyfikowany i stanowiący dogmat – objawiony tej jednostce podczas modlitwy) ubój zwierzęcia, miałoby do tego uboju pełne prawo? A jeżeli nie, to na jakiej podstawie moglibyśmy skrytykować taką jednostkę i zabrać jej jedyny sposób, w jaki łączyła się ona ze światem pozazmysłowym, i jedyną kartę przetargową o przyszłe życie w niebie? Choć przykład wydaje się absurdalny, to pamiętajmy o tym, że religijny ubój zwierząt ma miejsce nie tylko w Afryce, ale także w prawie każdym państwie, w którym mieszkają wyznawcy islamu czy judaizmu (o religiach animistycznych nie wspominając), np. w Stanach Zjednoczonych.

Dla Jamesa żadna religia, która nie przynosi praktycznych konsekwencji dla życia jednostki (zarówno życia psychicznego, jak i fizycznego), nie ma wartości. Dlatego przy ocenianiu wartości danej religii trzeba, zdaniem filozofa, zwracać uwagę na owoce, nie zaś na doktrynę. To rozróżnienie zgrabnie ujmuje George A. Coe, do którego bezpośrednio odwołuje się James: „o wartości religijnej nie świadczą rzeczy psychiczne, nie mówi o niej odpowiedź na pytanie – »jak się to stało«, lecz jedynie rzeczy etyczne, czyli odpowiedź na pytanie, »co to dało«”³⁶.

Wpływ religijności na ludzkie działania stanowi ukryty motyw przewodni *Odmian doświadczenia religijnego*. James ocenia mistyczne doświadczenia religijne właśnie ze względu na to, jak bardzo wpłynęły one na moralne życie jednostek. Oczywiście nie twierdzi, że ludzie nie mogą być moralni bez religii, ale religia sprzyja, jego zdaniem, postępowaniu moralnemu i dodaje siły niezliczonym jednostkom.

Skoro istnieje tak silny związek między religią a moralnością, nie dziwi, że James twierdzi: „Wyznajemy tych bogów, których możemy użyć, których nakazy są wzmocnieniem wymagań stawianych przez nas sobie samym lub naszym bliźnim”³⁷. To ukazuje nam, iż kolejnym aspektem religii, który nadaje jej wartości w oczach Jamesa, jest kontakt z bóstwem/

³⁶ *Ibidem*, s. 223.

³⁷ *Ibidem*, s. 303.

bóstwami³⁸, komunikacja oraz możliwość wpływania bóstwa/bóstw na ludzkie życie. Bóg, którego nie interesuje świat, dla Jamesa nie mógłby stanowić odbiorcy modlitw ludzkich i w religii praktycznej nigdy by nie zaistniał. Osobista relacja między wyznawcą a siłą wyższą jest jedną z najistotniejszych cech religii praktycznej:

Osią, wokół której – jak to ustaliliśmy – obraca się życie religijne, jest osobiste zainteresowanie każdego człowieka własnym przeznaczeniem. Religia, mówiąc krótko, jest monumentalnym rozdziałem w dziejach ludzkiego egotyzmu. Wszystkich bogów – zarówno ludów pierwotnych, jak i ludzi ukształtowanych intelektualnie – łączy to, że reagują na ludzkie wołania osobiste. W religii wszystko wyraża się w terminach osobistych i w jej świecie, jest to fakt fundamentalny. Dziś – tak samo jak w poprzednich epokach – religijna jednostka powie nam, że bóstwo zajmuje się jej prywatnymi sprawami³⁹.

Tak rozumiana religia swoją wartość uzyskuje nie ze względu na „prawdziwe” opisywanie rzeczywistości, ale na „popychanie” jednostek do moralnego działania. Celem religii staje się doprowadzenie jednostki do „prawdziwego życia”. Jak podkreśla Barbara Krawcovicz, religia stanowi dla Jamesa najlepszą podstawę, oparcie i jednocześnie motywację, by żyć mocnym życiem⁴⁰. Taka postawa jednostki jest jedyną, poprzez

³⁸ Należy pamiętać, że James dystansował się od uznania jednego boga za jedyną formę postrzegania wyższego świata. Np. w *Odmianach doświadczenia religijnego* stwierdza, iż politeizm „zawsze był i nadal jest faktyczną religią zwykłych ludzi”. Zob. *ibidem*, s. 469. W innym miejscu tak tłumaczy posługiwanie się stwierdzeniem „Bóg istnieje”: „Mówiąc »Bóg istnieje« jedyne, co mam na myśli, to to, że o moje cele trochę się umysł tak potężny, że zdolny całościowo wpływać na losy wszechświata. To tyleż monoteizm, co politeizm. Ściśle rzecz biorąc, ani jedno, ani drugie, w ogóle nie jest to teoretyczne stanowisko, ale jedynie praktyczna i emocjonalna wiara”. Zob. B. Krawcovicz, *op. cit.*, s. 146.

³⁹ W. James, *Odmiany doświadczenia...*, *op. cit.*, s. 441.

⁴⁰ Zob. B. Krawcovicz, *op. cit.*, s. 128–129. W innym miejscu autorka zwraca uwagę, iż: „Mocne życie wymaga obecności Boga, wiara w wyższą moc przynosi z sobą siłę, upór i odwagę. W eseju *Moral Philosopher and Moral Life* James stwierdza, że idea Boga jest wysoce funkcjonalna z psychologicznego punktu widzenia, ponieważ umożliwia mocne życie. Z czysto teoretycznego punktu widzenia Bóg to jedynie niepotrzebny dodatek do naszych teorii etycznych: nie zapewnia żadnego uzasadnienia czy szczególnego zespołu etycznych wartości. Niemniej – dzięki swej wartości psychologicznej – religia zawsze zwycięży w rywalizacji z poglądami teistycznymi. O jej powodzeniu decyduje to, że jest praktycznie racjonalna. Oferując wizję meliorystycznego wszechświata nadaje sens i kierunek ludzkim wysiłkom”. Zob. *ibidem*, s. 145.

którą może ona osiągnąć „najwyższe dobro”⁴¹, jest postawą indeterministyczną wobec przyszłości, w której odpowiedzialność za zmianę świata spada na każdą jednostkę. To od jej działań zależy, czy życie na Ziemi będzie zmierzać w kierunku harmonii i bezkonfliktowości.

W ten sposób rozumiana religia nie stanowi odpowiednika spójnego systemu etycznego – James przyjmuje pluralizm oraz różnorodność wiar i doświadczeń religijnych. Religia nie stanowi też skodyfikowanego zespołu wierzeń i praktyk. Co ważne – ocena religii zostaje w takim rozumieniu przerzucona na etyków i filozofów, gdyż Bóg, bóstwa czy też siła wyższa są usunięci z pozycji twórców moralności. Tę rolę przejmują konkretni ludzie. Stąd ideały, którymi powinniśmy się kierować, będą zmienne historyczne⁴².

Tak ograniczona religia wydaje się sprowadzać do uwalniania ludzi od przykrego poczucia dyskomfortu („coś z nami jest nie tak”) związanego z intuicją, że świat naturalny stanowi zaledwie część poznawalnego wszechświata (w którego skład wchodzi także niematerialne, metafizyczne byty). Powstają jednak rozliczne pytania i wątpliwości wobec tak „odchudzonej” religii. Czy wciąż pozostaje religią? Można dojść do logicznego wniosku, iż religia osobista, postrzegana jako drogowskaz moralny oraz podstawa dla moralnego życia jednostki, może z czasem zniknąć z naszego życia, gdy zastąpi ją inny, „lepszy” drogowskaz. Nie ulega wątpliwości, że „William James potrzebował zarówno poczucia bezpieczeństwa płynącego z wiary w Boga [...], jak i źródła energii, która umożliwi jednostce życie aktywne, twórcze i przynoszące choć minimal-

⁴¹ „Jednak najwyższe dobro można osiągnąć tylko żyjąc prawdziwym życiem; co może dojść do skutku jedynie z pomocą sił moralnych zrodzonych z wiary, że tak czy inaczej uda się nam prawdziwie żyć, jeżeli będziemy wystarczająco usilnie się starać”. Zob. W. James, *Poczucie racjonalności*, [w:] *idem, Prawo do..., op. cit.*, s. 121.

⁴² W eseju *Źródła znaczenia życia* James tak odnosi się do zmian ideałów: „Następujące po sobie stany równowagi i nowych rozdziałów dóbr różnicują jedynie nasze możliwości i dają nam szansę dojścia do nowych ideałów. Jednak, wraz z każdym nowym ideałem pojawiającym się w życiu, traci się oparcie w starych ideałach. Niemniej, ten kto twierdziłby z przekonaniem, że suma „wartości” w świecie w jakiejś epoce historycznej pozytywnie i absolutnie przewyższa sumę „wartości” w innej epoce, byłby zarozumiałym rachmistrzem”. Zob. *idem, Źródła znaczenia życia*, [w:] W. James, *Życie i ideały*, przeł. P. Kostyło, Bydgoszcz 2010, s. 138–139.

ną zmianę świata na lepsze⁴³". Nie mógł dowieść jednak, że taka potrzeba jest uniwersalna. James, chcąc obronić prawomocność wiary religijnej, przekształcił pojmowanie religii tak dalece, że niezamierzenie sprawił, iż, przyjmując jego argumentację, religia może zostać sprowadzona do mało znaczącego elementu życia jednostki, narażonego z czasem na całkowite zniknięcie.

Bibliografia

- Appiah K.A., *Kosmopolici. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Warszawa 2008.
- Barrett W., *The Faith to Will*, „American Scholar” 1978, t. 47, nr 4.
- Boyer P., *I człowiek stworzył bogów...*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005.
- Brown H., *The Inadequacy of Wishful Thinking Charges Against William James's The Will to Believe*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 1997, t. 33, nr 2.
- Buczyńska-Garewicz H., *James*, Warszawa 2001.
- Christian R.A., *Truth and Consequences in James The Will To Believe*, „International Journal for Philosophy of Religion” 2005, nr 58.
- Crippen M., *William James on Belief: Turning Darwinism against Empiricistic Skepticism*, „Transactions of the Charles S. Pierce Society” 2010, t. 46, nr 3.
- Davis S.T., *Wishful Thinking and The Will to Believe*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 1972, t. 8, nr 4.
- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.
- Harris S., *The Moral Landscape*, New York 2011.
- James W., *Odmiany doświadczenia religijnego*, przeł. J. Hempel, Warszawa 2011.

⁴³ B. Krawcovicz, *op. cit.*, s. 39.

- James W., *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996.
- James W., *Życie i ideały*, przeł. P. Kostyło, Bydgoszcz 2010.
- Krawcowicz B., *William James. Pragmatyzm i religia*, Wrocław 2007.
- Levinson H.S., *Religious Criticism*, „The Journal of Religion” 1984, nr 1 (64).
- Muyskens J.L., *James’ Defense of a Believing Attitude in Religion*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 1974, t. 10, nr 1.
- Pseudo-Hołówka, *Religia z postanowienia i przekonania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 4 (76).

ABSTRACT

RELIGION AS A MORAL GUIDE. AN INTERPRETATION OF WILLIAM JAMES’S VIEWS ON RELIGION

The article concentrates on the characterization of the way William James understood religion and on the logical consequences resulting from that understanding. Another issue analyzed in the article is the issue of seeing religion as a personal relation with the transcendent; a relation based on an intuitional connection with “something bigger” than the material world, whose main purpose is to make people live “real lives”.

Keywords:

religion, intellectualism, plurality, William James

Julian Jeliński – absolwent filozofii i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Wrocławskim. Obecnie pracuje nad doktoratem z filozofii politycznej. Współpracuje m.in. z Instytutem Studiów Nad Islamem we Wrocławiu oraz Polskim Stowarzyszeniem Racjonalistów. Interesuje się zagadnieniami filozofii społeczno-politycznej, tożsamości Afroamerykanów, wielokulturowości w amerykańskiej filozofii politycznej, filozofii Cornela Westa oraz kwestią społecznego wymiaru religii na świecie. Tłumacz artykułów Sama Harrisa.