

ZBIGNIEW DROZDOWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filozofii

Pragmatyczna racjonalność religii i religijności w ujęciu Williama Jamesa

Uwagi wstępne

Pojęcie **pragmatyzmu** funkcjonuje dzisiaj niczym słowo-klucz pasujący do tak wielu „zatków”, że może uchodzić za przejaw lekkomyślności niesięganie do niego w rozwiązywaniu trudnych problemów. Znaczący udział w nadaniu mu takiej popularności miał William James (1842 – 1910). Jego rozprawy stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, o co faktycznie chodziło i chodzi pragmatystom, oraz uchylecia stawianych im zarzutów. Warto przypomnieć przedstawione tam generalne założenia i postulaty oraz związane z nimi ujęcie religii i religijności. Z ujęcia tego wynika bowiem, że mogą one i powinny mieć charakter racjonalny – jednak tylko wówczas, gdy podchodzi się do nich **pragmatycznie**, w specyficznym tego słowa znaczeniu nadanym mu przez W. Jamesa. Wprawdzie dzisiaj często mówi się o podejściu pragmatycznym, ale mało kiedy jest to zgodne z tym, co postulował ten filozof. A szkoda, bowiem W. James odwoływał się do głębokich potrzeb ludzkich i proponował rozwiązania warte poważnych dyskusji.

Credo jamesowskiego pragmatyzmu

Wszystko to, co najistotniejsze dla pragmatyzmu, przedstawione zostało przez W. Jamesa w wielkim skrócie we wprowadzeniu do jego rozprawy pt. *Znaczenie prawdy*. Jej autor stwierdza tam, że w pragmatyzmie chodzi o prawdę pojmowaną jako „»zgodność« naszych idei z rzeczywistością”, prawdę, która „jest własnością niektórych naszych idei”. Według pragmatystów, „prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić,

uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować” i „każda prawda, która pomaga nam radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną rzeczywistością, jest czymś jej przynależnym”¹. Problem w tym, że owa „przynależność” nie jest czymś stałym, lecz zmiennym, to znaczy: raz „przydarza się”, innym zaś razem „nie przydarza się” naszym ideom, a o tym, czy mamy do czynienia z pierwszym, czy też z drugim przypadkiem, rozstrzyga „pożytek dla naszego myślenia”. Natomiast o tym, czy idea jest czy też nie jest pożyteczna, rozstrzyga to, czy pomaga nam czy też „nie pomaga nam radzić sobie praktycznie lub intelektualnie z pewną rzeczywistością lub czymś jej przynależnym”. Tak czy inaczej musi się pojawić nie tylko idea, ale także działanie, które określi „znaczenie prawdy”. Stąd można powiedzieć, że *credo* pragmatyzmu (z gr. *práigma* – działanie, czynność) wyraża się w postawieniu na działanie, a przynajmniej na rozstrzygnięcie o wszystkim tym, co najistotniejsze w działaniu („praktycznym lub intelektualnym”).

Już przy przedstawianiu tego *credo* W. James uznał za pożyteczne odwołanie się do religii i religijności. Związane to było ze stawianym mu przez krytyków pragmatyzmu zarzutem, że „prawdę naszych przekonań religijnych utożsamiał bez reszty z tym, iż »sprawiają, że czujemy się lepiej«”. Takie stwierdzenie faktycznie pojawiło się w jego rozprawie pt. *Pragmatyzm*, ale tam było ono jedynie skrótem myślowym, bowiem chodziło mu o to, że „zastosowawszy pragmatyczny sprawdzian znaczenia pojęć (...) pojęcie absolutu oznacza jedynie coś, co udziela moralnych wakacji, uwalniając od kosmicznej trwogi”. Inaczej mówiąc, na mocy przedstawionego przez niego dowodu, „obiektywna treść wypowiedzi »Absolut istnieje« sprowadza się po prostu do uznania tego, że istnieje »jakieś uzasadnienie dla poczucia bezpieczeństwa w obliczu wszechświata« i że konsekwentna odmowa kultuwowania poczucia bezpieczeństwa byłaby gwałtem zadawanym pewnej skłonności w życiu emocjonalnym człowieka, którą z powodzeniem można uznawać za profetyczną”. Do tego wyjaśnienia dołączył on podział na dwa typy „poglądów na wszechświat – poglądów równoważnych pod każdym innym względem poza tym, że pierwszy odżegnuje się od zaspokojenia pewnej żywotnej potrzeby ludzkiej, podczas, gdy drugi ją zaspakaja”. Jemu samemu bardziej odpowiada ten pierwszy; jego wybranie nazywa „aktem ascetycznym, aktem wyrzeczenia, na jakie nie zdobyłby się żaden normalny człowiek”. Przysnaje jednak, że „trzeźwe umysły postawią wyżej ten drugi właśnie, a to z tego prostego względu, że dzięki niemu świat wygląda bardziej racjonalnie”². W ten sposób wyłania on dwóch głównych antagonistów, to znaczy absolutystów (antypragmatyków) i antyabsolutystów (pragmatyków). Zarówno pierwsi, jak i drudzy zachowują się na swój sposób racjonalnie – tyle tylko, że pierwsi opierają swoją racjonalność na takiej najistotniejszej dla nich racji, jaką stanowi potrzeba zaspokojenia poczucia bezpieczeństwa, natomiast drudzy na tym, co W. James nazywa bądź „empiryzmem radykalnym”, bądź też „pragmatycznym ujęciem relacji prawdy” – w jego świetle, prawda „ma określoną treść i wszystko w niej jest możliwym przedmiotem doświadczenia.

¹ Zob. W. James, *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”*, Warszawa 2000, s. 5 i n.

² Zob. tamże, s. 8 i n.

Całą jej naturę można wyrazić w kategoriach pozytywnych. Owa konieczna dla prawdziwości idei »zdolność do działania« oznacza działanie konkretne, fizyczne lub intelektualne, rzeczywiste lub możliwe – działanie, które można podejmować jedno po drugim w trakcie konkretnego doświadczenia”³. Powracamy zatem do *credo* pragmatyzmu.

Pragmatyczny humanizm, racjonalizm i religijność

W dalszych partiach *Znaczenia prawdy* pojawiają się kolejne dopowiedzenia w kwestii tego, czym jest lub może być pragmatyzm, oraz za co nie chce on uchodzić. Okazuje się zatem, że jest on, a przynajmniej chciałby uchodzić za humanizm, ale humanizm pojęty jako „otwarte wyrzeczenie się prostolinijnej argumentacji i dawnych ideałów ścisłości i finalności”, oraz poszukiwanie i znajdowanie „waloru dostateczności (nazywanego na gruncie racjonalizmu „racją dostateczną” – uw. Z. D.) w „wielu kryteriach, z których jakaś część (...) może w każdym wypadku zawodzić”, zaś to, co ostatecznie uznaje się za prawdę, jest „sumą **plusów** i **minusów** – sumą, co do której możemy tylko mieć nadzieję, iż dzięki dalszym korektom przybliżymy ją kiedyś do minimum pierwszych i maksimum drugich”⁴. Można zatem również powiedzieć, że jest on racjonalizmem, ale takim racjonalizmem, w którym ani poszczególne prawdy nie jest prawdą ostateczną (finalną), ani też nie jest nią zbiór prawd, do których się dochodzi (w nauce, w filozofii, w religii itd.). Racjonalizm ten nie separuje się od doświadczenia, ale wręcz traktuje je jako swojego najbliższego sojusznika, bowiem dostarcza ono mu „bez przerwy nowego materiału do strawienia” („intelektualnej obróbki”). Jest on również takim racjonalizmem, który, kwestionując istnienie „nieskażonego” żadnym psychologizmem, subiektywizmem czy naturalizmem poznania naukowego, widzi swojego sojusznika w utrwalonych przez tradycję skojarzeniach, nastawieniach, jednostkowych i zbiorowych doświadczeniach. Stąd dla pragmatysty „prawda jest relacją zachodzącą nie między naszymi ideami a realiami pozaludzkimi, lecz między pojęciowymi a doznaniowymi elementami naszego doświadczenia”⁵.

Jeszcze jedna ważna deklaracja programowa W. Jamesa pojawia się w jego wyjaśnieniu, na czym polega ten humanizm. Stwierdza on tam bowiem, że humanizm ten „**jest do pogodzenia** z solipsyzmem. Przyjaźnie podaje rękę agnostycznemu odłamowi kandyzmu, agnostycyzmowi współczesnemu i w ogóle wszelkiemu idealizmowi”⁶. Są to „koalicjanci”, którzy tradycyjnie mieli złe notowania u zwolenników takiego racjonalizmu, w którym liczy się tylko taka logika, która się „wypowiada w trybach **Barbara** i **Celarent**” („owa logika jest logiką profesora uniwersytetu”).

³ Zob. tamże, s. 11.

⁴ Zob. tamże, s. 57 i n.

⁵ Zob. tamże, s. 74.

⁶ Zob. tamże, s. 171.

W różnych miejscach tej rozprawy pojawiają się uwagi na temat Boga (m.in. takiego, który zdaniem absolutystów „uprawia geometrię”, a „odkrycia Euklidesowe wierne odzwierciedlają geometryczne dokonania Boga”), wiary (m.in. takiej jak wiara w to, że „nauki wyrażają prawdy będące wiernymi wypisami z ostatecznego kodeksu rzeczywistości pozaludzkich”), a nawet odwołania się do boskiej opatrności (w rodzaju: „niech Bóg mnie strzeże przed uwikłaniem się w spór o dobro i zło”), oraz do zachowania grzesznika (takiego, który „ponosząc zupełną porażkę na polu nawracania ludzi na swoją koncepcję prawdy” skłonny byłby do „przeklęcia Boga”). Mają one tam jednak charakter incydentalny, aluzyjny i niejednokrotnie żartobliwy.

Inaczej to wygląda w *Pragmatyzmie*, rozprawie zawierającej zbiór ośmiu akademickich wykładów⁷. Już w pierwszym z nich pojawiają się takie kategorie, jak religijność oraz irreligijność. Ta pierwsza łączona jest z typem „umysłu miękkiego”, którego elementami są – poza religijnością – „racjonalizm, intelektualizm, idealizm, optymizm, monizm i dogmatyzm”. Natomiast druga z nich z typem „umysłu twardego”, którego częściami składowymi są – poza irreligijnością – „empiryzm, sensualizm, materializm, pesymizm, pluralizm i sceptycyzm”⁸. Zdaniem W. Jamesa, są to jak najbardziej realni antagoniści – realni zarówno w sensie osobowym („osoby o umyśle miękkim oraz o umyśle twardym istnieją naprawdę”), jak i w sensie kulturowym („ich antagonizm kształtował na przestrzeni wieków filozoficzną atmosferę epoki”). Problem polega na tym, że tylko nieliczne osoby oraz tylko mniejszościowe opcje kulturowe kultywują jeden lub drugi z tych typów umysłu w „czystej” postaci. „Większość z nas pragnie wszystkiego, co dobre po obu stronach”. W nauce oznacza to m.in., że uczeni kierują się zarówno racjonalnymi zasadami, jak i empirycznymi faktami, zaś w życiu osobistym kierujemy się zarówno „miękkim sentymentalizmem i niepraktycznością”, jak i „gruboskórnością czy brutalnością”. W efekcie u owej większości występuje i „szacunek dla faktów”, i szacunek dla religii, a nawet więcej, bowiem im większy jest szacunek dla faktów, tym więcej jest w nim religijności („On sam jest nieomal czymś religijnym”). Pragmatyzm, który afiszuje się ze swoim humanizmem, musi to brać pod uwagę i zaproponować takie rozwiązania, które, jeśli nawet nie pogodzi, to przynajmniej umożliwi w miarę „pokojową” koegzystencję tym antagonistom.

Pragmatyczna adaptacja i akomodacja

William James proponuje takie rozwiązanie. Punktem wyjścia do niego jest rozpoznanie głównego przeciwnika tej koegzystencji. W Stanach Zjednoczonych okazuje się nim „agresywny i radykalny teizm (...) zwany idealizmem transcendentálním anglosa-

⁷ Zostały one wygłoszone „w listopadzie i w grudniu r. 1906 w Columbia University w Nowym Jorku. Opublikowane zostały bez rozszerzeń i not uzupełniających”. Zob. W. James, *Pragmatyzm*, Kraków 2004, s. 7.

⁸ Zob. tamże, s. 12 i n.

skich heglistów”⁹. W opozycji do niego znajdować się mają w tym kraju zarówno „uczeni ewolucjoniści i agnostycy”, jak i poszukujący *modi vivendi* między nauką i religią filozofowie eklektycy. Tym ostatnim brakuje nie tylko radykalizmu tych pierwszych, ale także ich prestiżu oraz takiego istotnego dla jego uzyskania elementu, jak „duch adaptacji i akomodacji – z tradycyjną ufnością w ogólnoludzkie wartości i płynącą z nich spontaniczność religijną czy też romantyczną”. Dalej W. James wymienia tych, którzy wprawdzie proponowali różnego rodzaju „adaptacje i akomodacje”, ale żadna z nich – z różnych względów – nie zyskała i zyskać nie mogła szerszego uznania. Na tej liście pojawia się m.in. anonimowy, ale łatwy do zlokalizowania „profesor uniwersytetu”, którego filozofia jest „prosta, klarowna, szlachetna” i „wolna od sprzeczności realnego życia”, ale niestety zbyt prosta, aby mogła stanowić „jakieś wyjaśnienie naszego realnego świata” (jest ona raczej „jakimś remedium, formą ucieczki” od tego świata niż zbliżeniem się do niego). Pojawiają się na niej również takie konkretne postacie jak filozof i matematyk G. Leibniz („jest coś przerażającego w zadowoleniu, jakim jego nieskazitelny fantastyczny system napełnia umysł racjonalisty”) czy Platon, J. Locke, B. Spinoza, J. S. Mill i J. W. F. Hegel (ich filozofie „są chybione, fałszywe, »nietrafione« i nie mają prawa przemawiać w imieniu Wszechświata”). Na końcu tej listy mamy Herberta Spencera, którego wprawdzie „filozoficzne serce” znajduje się tam, gdzie znajdować powinno, jednak „filozoficzny umysł” popełnia ten sam błąd, który popełnili jego poprzednicy, to znaczy „w swoich książkach próbuje on odzwierciedlać obraz wszechświata”.

Filozofia pragmatyczna oczywiście ma być wolna od tego błędu. Co więcej, „ani na wstępie, ani też we wnioskach kończących nie wyrzuca za drzwi konstruktów myślenia religijnego”, jej metoda zaś w gruncie rzeczy jako jedyna pozwala „rozstrzygnąć kwestie metafizyczne w inny sposób nierozstrzygalne” – takie np. jakie pojawiają się w pytaniach: „Czy istnieje jeden, czy wiele światów? Czy istnieje w nim wolność, czy determinizm? Czy jest on natury materialnej, czy duchowej?”¹⁰. W jaki sposób te metafizyczne kwestie są przez pragmatyzm rozwiązywane, W. James przedstawia w *Wykładzie trzecim*, analizując przy okazji plusy i minusy rozwiązań proponowanych przez scholastykę, solipsyzm G. Berkeleyya, sensualizm J. Locke’a oraz współczesnych mu teistów i zwolenników różnych odmian materializmu, w tym teorii ewolucji mechanistycznej. Na końcu tego zestawienia ponownie pojawia się – w roli niezawodnego arbitra – pragmatyzm, proponujący uznanie, że „słowa »Bóg«, »wolna wola«, »świat jako Plan« pozbawione są jakiegokolwiek sensu, pomijając sens praktyczny”.

W *Wykładzie czwartym* rozważany jest problem „jedności i wielości”. W. James opowiada się tam za tezą, że „świat jest jednością w tej mierze, w jakiej jego części wchodzą ze sobą w określone związki, zaś wielością w tej mierze, w jakiej żadne takie związki nie występują”, kwestionując przy tym sensowność jedności teleologicznej i teologicznej;

⁹ „Jest on w linii prostej, poprzez szereg kolejnych ustępstw, potomkiem dogmatycznego teizmu scholastyki, jakiej w dalszym ciągu rygorystycznie naucza się w seminariach duchownych Kościoła katolickiego”. Zob.

¹⁰ Zob. tamże, s. 26.

„»Jedno Życie, Jedna Prawda, Jedna Miłość, Jedna Zasada, Jedno Dobro, Jeden Bóg« – bez wątpienia takie wyznanie wiary ma z perspektywy pragmatycznej wartość emocjonalną”, ale nie intelektualną. W *Wykładzie piątym* określany jest stosunek pragmatyzmu do zdrowego rozsądku. Z zawartych tam wywodów wynika, że ten pierwszy nie wyrzeka się całkowicie pomocy tego drugiego (choćby z tego względu, że „zdrowy rozsądek jawi się jako bardzo konkretny sposób myślenia o przedmiotach; sposób, który niezwykle skutecznie służy celom przyświecającym myśleniu”), jednak pragmatyzm traktuje kategorie zdrowego rozsądku (takie m.in. jak „rzecz”, „jeden czas”, „jedna przestrzeń” itd.) jako „szacowne, powszechnie używane i wbudowane w samą strukturę języka (...) niezwykle skuteczne hipotezy, odkryte czy wynalezione przez konkretne jednostki, stopniowo rozpowszechniane i z czasem przyjmowane przez ogół”. W *Wykładzie szóstym* przedstawiona jest „pragmatyczna koncepcja prawdy”, w tym *credo* pragmatyzmu, kończące się oświadczeniem, że „to właśnie pragmatyści, nie zaś racjoniści, jawią się skuteczniejszymi obrońcami racjonalności wszechświata”. Natomiast *Wykład siódmy* poświęcony jest obronie tezy, że pragmatyzm jest takim humanizmem, który nie tyle łączy w sobie plusy „umysłu twardego” i „umysłu miękkiego” (nie przejmując ich minusów), co pełni w konflikcie między nimi rolę mediatora.

W *Wykładzie* ostatnim James powraca do problemu, który został zasygnalizowany już na wstępie, to znaczy stosunku pragmatyzmu do religii. Przedstawia tam argumenty na rzecz generalnej tezy, że religię i religijność w ostatecznym rachunku, to jest po dokonaniu bilansu ich plusów i minusów, należy oceniać według kryterium użyteczności („Nie mają żadnego znaczenia i nie są czymś rzeczywistym – jeśli nie są użyteczne”). Użyteczność ta to nie tylko wspomniane wcześniej „poczucie bezpieczeństwa wobec wszechświata” czy „uwalnianie od kosmicznej trwogi”, ale także dostarczenie wielu głębokich i szlachetnych przeżyć duchowych. Końcowe akapity tego *Wykładu* zawierają zarówno jego osobiste wyznanie wiary (wiary, w której nie ma wprawdzie miejsca dla osobowego Boga, ale jest miejsce dla „respektu wobec Absolutu”), jak i przedstawienie religijności pragmatyzmu – „religijności pluralistycznej czy po prostu meliorystycznej”, to znaczy takiej, w której „odsuwa się na bok odpowiedź dogmatyczną” i uznaje się prawo wierzącego do śmiałych spekulacji oraz do zaspakajania w specyficzny sposób jego osobistych potrzeb. „To jednak, czy w ostatecznym rozrachunku tego rodzaju religia zadawała was czy też nie – jest pytaniem, które możecie rozstrzygnąć tylko wy sami”, i to rozstrzygnąć we własnym sumieniu, własnym umysłem i opierając się na własnym doświadczeniu. Wprawdzie W. James ma „poważne wątpliwości, czy ludzkie doświadczenie stanowi najwyższą formę doświadczenia we wszechświecie”, ale nie ma to w gruncie rzeczy większego znaczenia, bowiem większość ludzi nie zastanawia się nad tym i nie musi podzielać tych wątpliwości; a jeśli nawet się zastanawia, to „na podstawie świadectw dostarczanych przez doświadczenie religijne może wierzyć, że siły wyższe istnieją i pracują na rzecz zbawienia świata po linii ideałów podobnych naszym”¹¹.

¹¹ Zob. tamże, s. 130.

Pragmatyczne ujęcie doświadczenia religijnego

Problemowi tego doświadczenia poświęcił on cykl swoich wykładów wygłoszonych w l. 1901 – 1902 na uniwersytecie w Edynburgu. W jego skład weszło XX *Wykładów* o zróżnicowanej tematyce – począwszy od psychologii i neurologii, a skończywszy na „świadomości religijnej”. W każdym z nich kwestie racjonalności religii i religijności pojawiają się i są uwikłane w różne konteksty. W *Wykładzie I (o Religii i neurologii)* występują one w kontekście niestandardowych osobowości i niestandardowych zachowań „geniuszy religijnych” (takich np. jak inicjator ruchu kwakerskiego J. Fox). „Geniusze religijni, jak ludzie genialni w innych dziedzinach, nieraz ujawniali oznaki niezrównoważenia nerwowego. Być może nawet, że ludzie wybitni w dziedzinie religijnej podlegali nawiedzeniom psychopatycznym częściej niż inne rodzaje geniuszów”, jednak „nawet te znamiona chorobliwe pomagały im do zdobycia wpływu i autorytetu”¹². Jeśli zatem racjonalność mierzyć nie stanem psychicznym osób, lecz skutecznością działania w zakresie osiągania celów społecznych, to ich zachowania i działania były racjonalne. Warto odnotować w tym *Wykładzie* jeszcze jedno istotne spostrzeżenie W. Jamesa. Związane jest ono „z dyskredytowaniem niemiłych nam stanów duchowych” – takich np. jak histeria (z tego powodu „wyszłucha się św. Teresę jako histeryczkę”). Jego zdaniem, stany te same w sobie nie są ani racjonalne, ani też irracjonalne. Wszystko zależy od tego, jakie przyłożymy do nich wzorce (sprawdziany). Proponuje on, aby przy ich kwalifikowaniu do jednej lub drugiej grupy przyjąć jako jedyne sprawdziany „bezpośrednią jasność, filozoficzną rozsądnosc i moralną użyteczność”. Sprawdziany te mają się dopełniać. Jednak tego w jaki sposób się dopełniają, W. James w *Wykładzie* tym nie wyjaśnia. Pewną sugestią w tej kwestii może być stwierdzenie, że „warunki chorobliwe mają tę dobrą stronę, że wyodrębniają pewne czynniki szczególne życia duchowego i pozwalają przyrzec się im w postaci niezamaskowanej przez ich środowisko zwykłe”¹³. Inaczej mówiąc, chorobliwe stany psychiczne, poprzez swoją „nadmierną pobudliwość wzruszeniową”, są łatwiejsze do empirycznego badania niż stany „normalne” oraz ułatwiają badanie i zrozumienie tych ostatnich. Można w tym znaleźć i „bezpośrednią jasność”, i „filozoficzną rozsądnosc”. Natomiast trudno jest w tym się doszukać „moralnej użyteczności”.

W *Wykładzie II* W. James wychodzi od podważenia sensowności (racjonalności) tych filozofii religii, które usiłują odpowiedzieć na pytanie: „na czym polega istota religii”¹⁴. Ich błąd bierze się z przekonania, że religię można sprowadzić do „jakiejś zasady

¹² Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, Kraków 2001, s. 13 i n.

¹³ „Badanie omamów zmysłowych stało się w ten sposób dla psychologów kluczem do zrozumienia czuć normalnych, a badanie złudzeń kluczem do właściwego zrozumienia postrzeżeń. Popędy chorobliwe i myśli natrętne, tzw. *idées fixes*, rzuciły snop światła na psychologię woli normalnej, a obłąd i urojenia oddały tę samą usługę normalnej zdolności wierzenia” (tamże, s. 24).

¹⁴ Chodzi tutaj zapewne o takich filozofów religii jak L. Feuerbach (autora rozprawy *O istocie chrześcijaństwa* oraz *Wykładów o istocie religii*), a także o takich kontynuatorów tego podejścia do religii i religijności jak K. Marks i marksści.

lub istoty rzeczy". W jego przekonaniu, jest to charakterystyczny dla „umysłów teoretycznych” błąd nadmiernego uproszczenia, błąd prowadzący do „absolutyzmu i dogmatyzmu jednostronnego”. Wprawdzie w *Wykładzie* tym nie pojawia się kategoria „umysłów praktycznych”, ale pojawiają się przykłady takich zachowań, z których wynika, że są one udziałem tych osób, które na każdą rzecz lub stan rzeczy starają się spojrzeć z wielu różnych punktów widzenia i preferują te, które z różnych względów są dla nich wygodne lub dogodne.

W gronie takich osób sytuuje się sam W. James. Swój punkt widzenia określa on jako „wyłącznie biologiczny”, przez co należy rozumieć, że patrzy na przejawy życia religijnego jako na zjawiska z tego świata, a do ich badania stosuje „empiryczną metodę dowodzenia”. Przed zastosowaniem tej metody dokonuje czynności, którą można zaliczyć do „filozoficznego rozsądku”. Sprowadza się ona do ograniczenia przedmiotu rozważań do „czystej i prostej religii osobistej”, to znaczy do osobistych religijnych czuć, uczuć, przeczuć, wzruszeń, pobożności itp. „Podobnie jak miłość, gniew, nienawiść, ambicja, zazdrość, podobnie jak każdy inny instynktowny zapał i pobudka – nadają one życiu pewien czar, którego racjonalnie lub logicznie z niczego innego wyprowadzić nie można”. Nieco dalej zaś dodaje: „Religia oznaczać winna rzecz nie mniejszą niż zdobycie nowej dziedziny wolności; dziedziny, w której nie ma już walki, gdzie tonacja wszechświata dźwięczy w naszych uszach i gdzie posiadłości wiekiste rozpościerają się przed naszymi oczami”¹⁵. Można w tym znaleźć zarówno racje psychologiczne (taką np. jak wyciszanie przez religię wewnętrznych niepokojów), jak i racje moralne i estetyczne (takie np. jak roztaczanie przed człowiekiem wizji lepszego i piękniejszego świata). W każdym przypadku racjonalizują one religię i religijność poszczególnych osób i dla potrzeb poszczególnych osób.

W *Wykładzie III* W. James kwestionuje racjonalność tych stanowisk, które prowadzą do uznania istnienia bytów „oderwanych” – takich jak u Platona „piękno oderwane” od świata zmysłowego, u I. Kanta byty transcendentalne, a w „rozmaitych kościołach bez Boga, które pod nazwą towarzystw etycznych rozpowszechniają się dzisiaj po świecie (...) kult boskości oderwanej, prawa moralnego przyjmowanego za przedmiot ostateczny” itd. Nie są one racjonalne, bowiem ta rzeczywistość „świata oderwanego” w każdym przypadku bazuje i musi bazować na różnego rodzaju dających się rozpoznać i opisać stanach psychicznych – takich jak „bezprzedmiotowe czucie” obecności niewidzialnego („Najciekawsze dowody istnienia takiego bezprzedmiotowego czucia rzeczywistości znajdujemy w halucynacjach”). O obecności niewidzialnego mówi się również w opisach doświadczeń mistycznych. W. James powołuje się tutaj na konkretne przykłady takich opisów (zapożyczone ze „zbiorów rękopiśmiennych prof. Starbucka”), we wnioskach podsumowujących stwierdza zaś, że ten, kto doznał lub doznaje takiego doświadczenia „prawdopodobnie nie może powstrzymać się od uważania go za istotne dostrzeżenie prawdy, za objawienie pewnej rzeczywistości. Wiary w rzeczywistość tak

¹⁵ Zob. tamże, s. 43.

poznaną nie pozbawiają go żadne dowody przeciwnie". Krytykuje on przy tym ten rodzaj filozoficznego racjonalizmu, z którego punktu widzenia „dla wszystkich naszych mniemań winniśmy ostatecznie znaleźć uzasadnienie logiczne”¹⁶. Zdaniem W. Jamesa, racjonalizm ten jest powierzchowny, bowiem „dotyka tylko względnie powierzchownej części” życia ludzkiego i nie chwyta tych „niemych intuicji”, które „pochodzą z głębszych pokładów naszej istoty”. Krytykuje on również ten rodzaj racjonalizmu w teologii, który – naśladując racjonalizm filozoficzny lub naukowy – prowadzi do formułowania dowodów na istnienie Boga („Cała ta obszerna literatura dowodów istnienia Boga, zaczerpniętych z przyrody, która sto lat temu zdawała się tak bardzo przekonywająca, dzisiaj leży przysypana kurzem na półkach bibliotecznych...”). Opowiada się natomiast za takim racjonalizmem w religii i w religijności, który bazuje na głębokich instynktach, „pewności niewyrozumowanej i bezpośredniej”, oraz takich uczuciach, które nadają życiu radość (łącznie z takimi dziecinnymi zachowaniami jak „wybuchy śmiechu, wywracanie koziółków i całkowite zapominanie o mieczu, zawsze wiszącym nad głową”).

Religia i religijność ludzi „zdrowomyślnych”

William James przedstawia ją głównie w *Wykładzie IV i V*. Jej podstawą jest działanie zorientowane na „zdobycie, utrzymanie lub odzyskanie szczęścia”. Pozwala to na operowanie tak szerokim pojęciem religii i religijności, że mieszczą się w nim zarówno różnego rodzaju „jawne lub tajemne sekty, których celem było głoszenie, że wszystkie rzeczy przyrodzone są dozwolone”, jak i „św. Franciszek wraz ze swoimi uczniami bezpośrednimi”, a nawet „J. J. Rousseau w pierwszych latach swej działalności pisarskiej, P. Diderot, B. de Saint-Pierre i wielu innych przywódców ruchu antychrześcijańskiego w wieku osiemnastym”. Nie mieszczą się natomiast „pisarze kościelni obficie oskarżający heretyków przedreformacyjnych o praktykowanie zdrożności” oraz ci „uczni prawowierni”, którzy raczej skłonni są stawiać na smutek, cierpienie, wyrzeczenie, samowyrzeczenie oraz na „mroczne wyglądy wszechświata”. Elementy racjonalności zawierają się zarówno w „skłonności do upatrywania dobra we wszystkich rzeczach”, jak i w związanych z umysłowością zdrowomyślną metodyczną czynnością wyszukiwania dobra i pomijania zła („Zdrowomyślność metodyczna, ujmując dobro jako istotny i powszechny wygląd bytu, rozmyślnie wyłącza zło ze swego pola widzenia”).

W dalszej części tych wykładów W. James dokonuje waloryzacji tej czynności, podnosząc ją do rangi zasady filozoficznej („świadome nastrojenie umysłu optymistycznego wchodzi do filozofii”) oraz zasady terapeutycznej. Pierwsza z nich miała doprowadzić m.in. do pojawienia się w chrześcijaństwie liberalizmu oraz „nowego rodzaju religii

¹⁶ „Uzasadnienia te podług racjonalizmu są czworaki: 1) zasady oderwane, dające się zupełnie określić; 2) określone dane zmysłowe; 3) określone hipotezy, oparte na tych danych, i 4) określone wnioski logiczne” (tamże, s. 62).

przyrodzonej”, to znaczy ewolucjonizmu („Idea ewolucji powszechnej prowadzi do doktryny melioryzmu i postępu, która tak dobrze czyni zadość potrzebom religijnym lub zdrowomyślnym, że wydaje się jak gdyby umyślnie w tym celu powstała”). Natomiast druga miała doprowadzić do powstania i rozpowszechnienia się w Ameryce prądu, który nazywa on „ruchem ducholecznictwa” („Wyraża on rozmyślnie optymistyczny schemat życiowy, posiadający stronę zarówno spekulatywną, jak i praktyczną”). William James przedstawia zarówno podstawy doktrynalne tego ruchu, jak i jego osiągnięcia (jego kaznodzieje sprawili m.in., że „ślepi przejrżeli, kulawi chodzą, chorujący przez całe życie wyzdrowieli. Wyniki moralne są niemniej godne uwagi”). W odpowiedzi na pytanie, skąd się biorą te imponujące sukcesy, wskazuje on m.in. na umiejętne wykorzystywanie przez nich takiej mocy, jak „moc sugestyjna”, a w jej ramach „siła osobistej wiary, entuzjazm, przykład, a nade wszystko siła nowości”. Istotne znaczenie miało również dodanie przez „założycieli tego ruchu do swych wskazań rozumowych i twierdzeń dogmatycznych ćwiczeń systematycznych w rozluźnianiu napięcia wewnętrznego, w skupianiu się i medytacji”.

W kolejnych dwu *Wykładach* W. James wymienia zarówno tych, którzy byli w przeszłości zwolennikami filozofii zdrowomyślnej (zalicza do nich m.in. B. Spinozę, oraz hiszpańskiego mistyka M. de Molinosą), jak i tych, którzy byli jej zdecydowanymi przeciwnikami (zalicza do nich nie tylko „prawomyślnych katolików”, ale także M. Lutra i „prawomyślnych luteran”, oraz współczesnych zwolenników „filozofii absolutnego idealizmu”). Tych ostatnich łączy to, że posiadają „chore dusze”, a ich religia i religijność nie tylko nie jest w stanie ich z tej choroby uleczyć, ale jeszcze w nich ten stan chorobowy pogłębia lub utrwała. Przejawy tej choroby są oczywiście różne u różnych osób, a wśród tych, które najczęściej się pojawiają W. James wymienia pogłębiający się wraz z wiekiem smutek, zniechęcenie do życia, znieczulenie, melancholię („niezdolność do uczuć radosnych”), w skrajnych przypadkach zaś depresje patologiczne („jest to brak zapału, opuszczenie się, brak upodobania do czegoś, brak pociągów i podnieć”). O ludziach tych napisał, że są to „dzieci gniewu i żebraki powtórnych narodzin, grzebiący po zakamarkach, zamiast żyć w świetle, wijący i imaginujący sobie strachy i zajmujący się każdą niezdrową nędzą, mający w sobie coś sprośnie nieprzystojnego”¹⁷.

W *Wykładzie VIII* W. James wskazuje na różnice występujące w jaźni ludzi zdrowomyślnych oraz tych, którym z różnych względów tej zdrowomyślności brakuje i to brakuje już od urodzenia. Powołując się na ustalenia współczesnej mu psychologii, stwierdza, że „niektórzy ludzie rodzą się ze zrównoważonym i harmonijnym ustrojem wewnętrznym; ich pobudki zgodne są pomiędzy sobą i wola bez wstrząsów idzie za rozkazami umysłu; namiętności nie przekraczają pewnej granicy, a wyrzuty umiarkowanie spełniają w życiu pożyteczną pracę hamulca. Inni posiadają wprost przeciwny ustrój duchowy, chociaż różnica od typu poprzedniego przebiegać może wszystkie stopnie pośrednie – począwszy od rozbieżności lekkiej, ledwo dostrzegalnej, aż do po-

¹⁷ Zob. tamże, s. 129 i n.

ważnej niezgody wewnętrznej, mogącej mieć następstwa bardzo przykre”¹⁸. Ci pierwsi oczywiście to ludzie zdrowego ducha, natomiast ci drudzy, to ludzie ducha chorego, „ducha nieustannie walczącego z ciałem, ich pożądaniami sprzeczne są jedne z drugimi; pobudki nieprzewidziane psują im plany najlepiej przemyślane”. Mogą oni jednak, a nawet powinni tego ducha leczyć, a najwybitniejsi z nich – tacy np. jak św. Augustyn („przedstawił nam genialnie skreślony obraz niepokojów duszy”) – mogą sami udanie przeprowadzić ten zabieg uzdrowienia własnej duszy. William James wyraźnie podkreśla, że „odnalezienie swej religii, to tylko jedna z dróg ku zjednoczeniu wewnętrznemu”, niemniej jedna z najistotniejszych.

W *Wykładach* od IX do XVII W. James analizuje te elementy doświadczenia religijnego, które prowadzą do „scalenia” duszy lub też – co na to samo wychodzi – zjednoczenia w niej tego, co warunkuje jej zdrowie. Najpierw zatem mamy „nawrócenie”, nazywane również „odrodzeniem się, dostąpieniem łaski, doświadczeniem religii, zdobyciem łaski – oto rozmaite nazwy oznaczające stopniową albo nagłą zmianę, dzięki której jaźń dotychczas rozczepiona, świadomie zła, niższa i nieszczęśliwa jednoczy się i staje się świadomie sprawiedliwą, wyższą i szczęśliwą – a wszystko przez pomocniejsze oparcie się na podstawach religijnych”¹⁹. Dalej mamy „świętobliwość” („Świętobliwość jest nazwą zbiorową owoców religii w ludzkim charakterze”) z takimi jej wartościami, jak „miłosierdzie, pobożność, zaufanie, cierpliwość i męstwo” itd.²⁰

Doświadczenie mistyczne

William James analizuje je w *Wykładach* XVI i XVII. Za „znaki wyróżniające” to doświadczenie proponuje on uznać:

1. **Niewyraźalność** („Człowiek podlegający temu stanowi powiada, że zupełnie treści jego niepodobna całkowicie wypowiedzieć słowami”);
2. **„Zdolność poznawcza”** („Stany mistyczne, jakkolwiek tak podobne do stanów uczuciowych, w oczach doznających ich wydają się jednocześnie stanami poznania”);
3. **Nietrwałość** („Stany mistyczne są niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy”);
4. **Bierność** („mystyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą”).

Stany te mogą jednak być racjonalnie analizowane, opisywane, klasyfikowane i wyjaśniane przez zewnętrznego obserwatora-badacza („niemistyka”)²¹. W każdym razie W. James podejmuje próbę takiej analizy.

¹⁸ Zob. tamże, s. 133 i n.

¹⁹ Zob. tamże, s. 150 i n.

²⁰ „Pamiętajmy jednak, że w domu Ojca jest wiele pomieszczeń i każdy z nas musi znaleźć sobie taki rodzaj religii i taki stopień świętobliwości, jaki najlepiej zgadza się z tym, co uważa on za swoją siłę, i jaki odczuwa jako swe najprawdziwsze posłannictwo i powołanie” (tamże, s. 291).

²¹ „Niemistyki nie mają żadnego obowiązku przyznawania stanom mistycznym jakiegoś autorytetu wyższego, nadanego im przez samą ich naturę wewnętrzną” (tamże, s. 329).

W jej punkcie wyjścia wyróżnia przypadki typowe mistycyzmu i proponuje badać je „według właściwych im szeregów”, to znaczy począwszy od „zjawisk, które nie roszczą sobie prawa do szczególnego znaczenia, i skończywszy na tych, które przypisują sobie najwyższą wagę religijną”. „Najprostszym zaczątkiem doświadczenia mistycznego zdaje się być to pogłębione poczucie znaczenia jakiegoś aforyzmu lub formuły, z którą przypadkowo spotkaliśmy się. (...) Wyraźniejszym krokiem po drabinie mistycznej jest bardzo częste zjawisko polegające na tym, że nagle odnosimy wrażenie, jakbyśmy kiedyś byli już tutaj. (...) Przy nieco głębszym zanurzeniu w świadomość mistyczną napotykałyśmy inne stany senne”. Natomiast „bardziej krańcowy stan świadomości mistycznej opisuje J. A. Symonds” – jest to stan transu („Polegał on na stopniowym, lecz szybko postępującym zacieraniu przestrzeni, czasu, wrażliwości i tych różnorodnych czynników doświadczenia, które zwykliśmy uznawać za określające naszą jaźń”). „Następny krok ku stanom mistycznym wprowadza nas w dziedzinę, którą mniemanie powszechne i filozofia moralna od dawna napiętnowały jako chorobliwą”, bowiem są to stany „odurzenia” i „podniecenia”, podobne do tych, które pojawiają się po spożyciu alkoholu („Świadomość pijana jest częścią świadomości mistycznej...”). Na końcu tego „szeregu” pojawia się „czysty mistycyzm religijny”, a w nim „najniezawodniejsza pewność istnienia Boga” oraz „poczucie jedni z Potęgą Nieskończoną”. W. James przywołuje różne relacje mistyków mówiące o tej pewności i tym poczuciu. Mimo że różnią się one w szczegółach, to „niemożliwość udzielenia drugim uniesień mistycznych powtarza się w całym mistycyzmie”, podobnie jak jego trzy pozostałe „znaki wyróżniające”, to znaczy „nietrwałość”, „bierność” i „zdolność poznawcza” – nie tylko Boga, ale również „nowych głębi prawdy”²².

Do tej analizy doświadczenia mistycznego W. James dołączył uwagi związane z podejściem do mistycyzmu zewnętrznego obserwatora-badacza („niemistyka”). Najczęściej jest nim on sam, a uwagi te mają charakter porównań stanów mistycznych do stanów *quasi*-mistycznych lub zgoła niemistycznych – jak chociażby w porównaniu odurzenia mistycznego do odurzenia alkoholowego. Czasami jednak powołuje się on na stanowisko konkretnych filozofów i teologów (takich np. jak „Al. Ghazalli, który żył w wieku XI i należy do największych doktorów kościoła muzułmańskiego”), a także bliżej nieokreślonych „umysłów lekarskich”, dla których stany ekstazy mistycznej oznaczają jedynie sugerowanie lub naśladowanie stanów hipnozy, opartych ze strony intelektualnej na przesądzie, a ze strony cielesnej na zwyrodnieniu i hysterii”. W każdym przypadku podejścia te oznaczają próbę racjonalizacji tego, co ze swojej istoty jest irracjonalne.

Zdaniem W. Jamesa, niektóre z tych prób z góry skazane są na całkowite niepowodzenie: „Racjonalizm próżno grzebie się w nich. (...) Wierzenia te drwią z naszych największych wysiłków, a pod względem logicznym zupełnie wymykają się naszej zdolności sądenia. (...) Jednym słowem, mistyk jest nienaruszalny i musimy pozwolić mu w spokoju zażywać swej wiary – bez względu na to, czy przypada ona nam do smaku

²² „Niektóre prawdy odnoszą się do tego świata – np. widzenia przyszłości, czytanie w sercach ludzkich, nagle zrozumienie tekstów, wiadomości o wypadkach odległych” (tamże, s. 316).

czy nie"²³. Są również takie próby racjonalizacji, które kończą się częściowym powodzeniem, ale jest to sukces osiągnięty za cenę znacznego zubożenia przedstawianych obrazów wierzeń mistycznych. Należą do nich te próby filozoficznej intelektualizacji, które zmierzają do całkowitego „oczyszczenia zajętego przez siebie pola z tajemniczości i paradoksu. Najdroższym ideałem intelektu po wszeczasy było znalezienie wyjścia z ciemnych zaułków przeświadczeń osobistych na drogę prawdy przedmiotowej – mającej jednaką wartość dla wszystkich ludzi myślących. Zadaniem rozumu było wyzwolenie religii z niezdrowej dla niej dziedziny rzeczy osobistych i nadanie jej wynikom prawa i możliwości występowania publicznie"²⁴. Należą do nich również te próby teologicznej intelektualizacji mistycyzmu, które chcą uchodzić za operacje czysto logiczne (podejmujący je twierdzą, że „budują przedmioty religii z danych zaczerpniętych wyłącznie z przesłanek logicznych”). W podsumowaniu do krytycznej analizy tych prób W. James stwierdza, że prowadzą one do „formuł podobnych do stereoskopowych lub kinetoskopowych fotografii, oglądanych poza aparatem – brak im głębi, ruchu, życia. A szczególnie w dziedzinie religijnej wiara w formuły nigdy nie może zastąpić doświadczenia osobistego”. Myślenie o religii i religijności może być logiczne (racjonalne), ale ich przeżywanie musi być praktyczne, a jeśli już to pierwsze ma się zbliżyć do tego drugiego, to poprzez takie podejście, które „pozwała porzucić metafizykę i dedukcję na rzecz krytycyzmu i indukcji”.

Próba zbilansowania i sformułowania wniosków ogólnych

Jamesowska próba zbilansowania wyników przeprowadzonych analiz i sformułowania wniosków ogólnych pojawia się w ostatnich częściach *Doświadczenia religijnego*. W *Wykładzie XIX* powraca on do swojej tezy wyjściowej, wyrażającej się w stwierdzeniu, że „najlepszym dowodem prawdziwości religii jest jej użyteczność – pożytek dla jednostki i pożytek z jednostki dla świata”, użyteczność mierzona różnymi miarami – od użyteczności estetycznej począwszy, a na otwieraniu drzwi do tajemniczych „komnat” duszy skończywszy; tych drzwi, za którymi kryją się „sprężyny naszych tajemniczych namietności, popędów, upodobań, niechęci, przesądów. Stamtąd pochodzą nasze intuicje, hipotezy, przewidzenia, niewytłumaczalne mniemania, przeświadczenia i w ogóle wszystkie czynności nierozumowe”. „Kluczami” do otwarcia tych drzwi mogą być i są „dobre uczynki (ofiary), spowiedź i modlitwa”. Nieco więcej uwagi W. James poświęca jedynie spowiedzi (przedstawianej jako „część ogólnego systemu oczyszczenia, którego potrzebę odczuwa człowiek w celu uporządkowania stosunku do swego bóstwa”) oraz

²³ Zob. tamże, s. 326 i n. Nieco dalej wyróżnia on kategorię „krytyka racjonalisty”, to znaczy osoby, która chciałaby ująć wszystko w reguły swojej racjonalnej logiki i „zaprzecza” prawdziwości wszystkiego tego, co nie da się ująć w tych regułach: „Jego zaprzeczenia są jednak bezsilne, ponieważ nigdy nie możemy napotkać takiego stanu faktycznego, do którego zupełnie nie dałoby się dodać nowego znaczenia – byleby tylko umysł podniósł się do wyższego, więcej obejmującego punktu widzenia” (tamże, s. 330).

²⁴ Zob. tamże, s. 333.

modlitwie (przedstawianej zarówno jako „środek leczniczy duszy”, jak i „w znaczeniu szerszym”)²⁵. W jamesowskim ujęciu tych „kluczy” łączą się psychologiczny punkt widzenia na religię i religijność z filozoficznym, subiektywny z obiektywnym oraz teoretyczny z praktycznym. Pomijane są natomiast ich „kościelne lub teologiczne komplikacje”. Inaczej mówiąc, W. Jamesa interesuje wyłącznie – co zresztą deklarował już w *Wykładzie I* – ziemski wymiar religii i religijności.

Potwierdzają to sformułowane w *Wykładzie XX* wnioski, które wprowadzie „nie mogą posiadać ostrości wniosków dogmatycznych”, niemniej mogą posiadać – i w przekonaniu W. Jamesa posiadają – charakter jasno sformułowanych i prawdopodobnych hipotez. Najogólniejsze z nich sprowadzają się do twierdzenia, że:

„1. Świat widzialny jest tylko częścią wszechświata bardziej duchowego, z którego czerpie swe główne znaczenie.

2. Prawdziwym celem naszym jest złączenie się z tym wszechświatem wyższym lub harmonijny do niego stosunek.

3. Modlitwa lub obcowanie wewnętrzne z owym duchem – bez względu na to, czy nazywamy go »Bogiem«, czy »prawem« – jest sprawą, w której dokonywa się czynność rzeczywista, energia duchowa spływa i wywołuje w świecie zjawiskowym psychologiczne lub materialne skutki.

Religia posiada nadto następujące znamiona psychologiczne:

4. Dzięki niej życie ludzkie nabiera jakby smaku nowego, przybywa mu coś, co przybiera postać bądź zachwycenia lirycznego, bądź odwołania się do dostojeństwa i bohaterstwa.

5. Dzięki niej jawi się poczucie bezpieczeństwa, usposobienie pokojowe, a w stosunku do bliźnich przewaga uczuć miłosnych”²⁶.

Natomiast najbardziej jednostkowo-ludzki (osobisty) z tych wniosków sprowadza się do stwierdzenia W. Jamesa, że „całokształt jego wykształcenia przekonuje go, że świat naszej dzisiejszej świadomości jest tylko jednym z wielu innych światów świadomości; że owe światy zawierać muszą doświadczenie posiadające znaczenie również dla życia naszego. Jakkolwiek szeregi doświadczeń naszego świata zwykle zupełnie oddzielone są od tamtych, przecie stykają się w pewnych punktach szczególnych, a wówczas napływają do nas fale energii wyższej. Wydaje mi się, że jestem zdrowszy i prawdziwszy sam w sobie, gdy w swych skromnych granicach wierny jestem temu swemu wierzeniu”²⁷. Wniosek ten można potraktować jako lapidarne wyznanie osobistej wiary W. Jamesa.

²⁵ „Nietrudno wskazać, że zakres wpływu modlitwy jest wyłącznie subiektywny i że zmienia się bezpośrednio tylko umysł osoby modlącej się. (...) Dzięki modlitwie – twierdzi religia – zdarzają się rzeczy, które w żaden inny nie mogłyby być urzeczywistnione: wyzwala się energia, która w przeciwnym razie pozostałaby uwięziona, i doprowadza się do subiektywnego lub obiektywnego oddziaływania na świat faktów” (tamże, s. 359).

²⁶ Zob. tamże, s. 373.

²⁷ Zob. tamże, s. 398. W *Dopisku* do wyznania swojej wiary dodawał: „Pomimo tego, że nie mogę być wyznawcą ani chrześcijaństwa ludowego, ani teizmu scholastycznego, wierzę, że kiedy obcujemy duchowo z ideałem, spływają na świat nowe siły i jakiś nowy podział rzeczy zachodzi tu na ziemskim padole” (tamże, s. 400).

W rozszerzonej formie to wyznanie wiary pojawia się w kilkustronicowym *Dopisku do Wykładów*. Zawiera on próbę oceny zasadności (racjonalności) dwu zasadniczo różnych stanowisk filozoficznych, tj. naturalistów i nadnaturalistów²⁸. Główna różnica między naturalistami i nadnaturalistami wyraża się w tym, że pierwsi uznają, natomiast drudzy nie uznają oddziaływania przyczynowego świata idealnego na świat materialny („zjawiskowy”). Ów świat idealny to różnego rodzaju idee bytów transcendentalnych i uniwersalnych, w tym idee transcendentalizmu i uniwersalizmu. W. James opowiada się po stronie naturalizmu, a argumentami za tym opowiedzeniem się jest związany z nadnaturalizmem „pesymizm systematyczny” oraz pozbawienie religii jej strony praktycznej („wydaje się, że w tym uniwersalistycznym sposobie ujmowania świata idealnego istota religii praktycznej gdzieś się ulotniła”). Opowiada się on jednak nie za taką wersją naturalizmu, który stawia wyłącznie na tzw. nagie fakty (nieuwikłane w żadną psychologię, filozofię czy religię), lecz na taki, który uznaje istnienie zarówno zjawisk świadomościowych, jak i podświadomościowych, oraz racjonalność takiej psychologii, filozofii i religii, które starają się je rozpoznać, opisać i wskazać ich głęboko ludzki (humanistyczny) charakter. Na gruncie tej racjonalności jest oczywiście miejsce i na ideały, i na idee nieśmiertelności („religia dla olbrzymiej większości ludzi oznacza nieśmiertelność”), i na Boga (jako „twórcy nieśmiertelności”), i na wiarę w to, że warto i trzeba zabiegać o ideały, nieśmiertelność, łaskę Boga lub też – co na to samo wychodzi – zbawienie duszy. Nie ma w nim natomiast miejsca na przekonanie, że wiara ta ma w sobie coś nie z tego świata, to znaczy, że albo ona sama jest jakąś pewnością, jednością, nieskończonością, absolutem, albo też prowadzi do uzyskania pewności, jedności, nieskończoności i absolutu.

Tego typu wiara nie jest ani racjonalna, ani też w gruncie rzeczy potrzebna takim pragmatykom jak W. James; „wydaje mu się, że potrzebom praktycznym i doświadczeniom religijnym czyni zadość wiara w istnienie poza każdym człowiekiem i w ciągłości z nim potęgi szerszej, przyjaźnie usposobionej dla człowieka i jego ideałów”. Tego typu racjonalizm i racjonalizacja prowadzi nie tylko do indywidualizmu i indywidualizowania religii i religijności, ale także do uznania pluralizmu religijnego (nazywanego przez W. Jamesa „hipotezą pluralistyczną”) za opcję bardziej racjonalną niż religijny monizm. Prowadzi również do stawiania wyżej tych religii, które opowiadają się za indywidualizmem i pluralizmem (takich np. jak buddyzm czy politeizm) niż tych, które mniej lub bardziej konsekwentnie stawiają na kolektywizm i monizm (takich np. jak chrześcijaństwo). Prowadzi on także do traktowania ruchów rozłamowych (sekciarskich) w religiach monoteistycznych albo jako przejawu „zdrowomyślnego” odruchu, albo też jako zabiegu uzdrowieńczego.

W. James wprawdzie nie postawił wprost pytania, czy proponowana przez niego racjonalność jest mocna czy słaba, niemniej funkcjonuje ono zarówno w jego wykładach

²⁸ Ten drugi różnicowany jest na „nadnaturalizm prosty” oraz „szkolny”: „większość filozofów dzisiejszych zaliczyć można do nadnaturalistów szkolnych (...). Nadnaturalizm szkolny jest uniwersalistyczny, a prostą odmianę nadnaturalizmu może najlepiej byłoby nazwać nadnaturalizmem cząstkowym” (tamże, s. 399).

o pragmatyzmie, jak i w wykładach o doświadczeniu religijnym. W tych pierwszych problem ten powiązany został m.in. z kwestią podziału na „umysł twardy” i „umysł miękki”. Każdy z nich ma swoje mocniejsze i słabsze racje. Jednak najmocniejsze z nich znajdują się po stronie pragmatyzmu, który poprzez swojego „ducha adaptacji i akomodacji” okazuje się niezastąpionym mediatorem między tymi antagonistami oraz fundatorem mocniejszej racjonalności, bo wzbogaconej o racjonalny bilans plusów i minusów tych „umysłów”. W wykładach o doświadczeniu religijnym problem ten powiązany został m.in. ze „stanami świadomości”, w tym stanem świadomości wpływu na racjonalne myślenie i działanie sfery podświadomości i nieświadomości. Moc tego pragmatycznego racjonalizmu mierzona jest tutaj nie tyle miarami logicznymi (takimi jak logiczne wynikanie) czy matematycznymi (takimi jak jasność czy jednoznaczność), lecz psychologicznymi – takimi jak psychologiczna głębia, żywotne pragnienia ludzkie oraz osobiste uczucia i odczucia.

Zbigniew Drozdowicz – PRAGMATIC RATIONALITY OF RELIGION AND RELIGIOSITY IN THE VIEWS OF WILLIAM JAMES

Nowadays the term “pragmatism” functions as a key-word applicable to many “clockworks”, so not using it may be regarded as an act of arrogance in solving difficult problems. A major contribution in the popularization of the term had William James. His works make out an attempt answering what was and is the goal of followers of pragmatism and as well an attempt to provide an answer to the criticism of pragmatism. In this article I recall general theory and views of pragmatism and the concept of religion and religiosity linked with it. From this view follows a assumption, that it may and should have a rational character, but only when they are approached pragmatically. The view of W. James in this matter I take as an important and keeping an actual virtue voice in the discussion on rationality in general, and religion and religiosity in particular.