

Piotr Domeracki

Prawo do duchowości: Williama Jamesa dialog między sceptykiem, agnostykiem i intelektualistą W setną rocznicę śmierci filozofa

Introdukcje

Dylemat racjonalności hipotezy duchowości

W sprawie duchowości przynajmniej to jedno – jak się wydaje – nie wywołuje kontrowersji, mianowicie, że jest to – wyrażając się od razu w terminologii Jamesa – jedna z najżywiej przemawiających do naszego przekonania, „jako rzeczywista możliwość”, „hipotez” [James 1996: 36]*, ponieważ nikogo nie pozostawia obojętnym. Przypomnę, że „hipotezą” nazywa James „wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania” [James 1996: 36]. Z perspektywy filozofii kluczową, w tym kontekście, okazuje się kwestia (rygorów) racjonalności uznania tej hipotezy [M. Przełęcki 2002: 88–89], czemu w ogólności niniejszy artykuł poświęcam.

Pojęcie duchowości

Ażeby cokolwiek, w naszych rozważaniach, postąpić naprzód, „należy rozpocząć od dokładnego sprecyzowania, o czym właściwie mówimy, posługując się tym wyrażeniem [duchowość *vel* życie duchowe – przyp. P. D.]. Musimy więc wyjść od definicji „życia duchowego” [L. Bouyer

* Z uwagi na dużą liczbę odwołań źródłowych zastosowano śródstekstowe adresowanie cytatów.

1982: 10; J. A. Kłoczowski 2006: 14]. Pragnę zaznaczyć, że, na użytek artykułu, wyrażenia „duchowość” oraz „życie duchowe” traktuję zamienne jako ekwiwalenty.

„Duchowość”, jak to zwykle bywa z pojęciami, jest pojęciem nieostrym, to zaś powoduje jego mniej lub bardziej kłopotliwą wieloznaczność. „Spróbujmy w jakiś sposób uporządkować tę pojęciową stajnię Augiasza” [J. A. Kłoczowski 2006: 14].

Jan Andrzej Kłoczowski wskazuje, iż „Termin duchowość w tradycji europejskiej występuje w różnych, choć powiązanych ze sobą, kontekstach” [J. A. Kłoczowski 2006: 14]. W jego przekonaniu „można wyróżnić trzy takie kręgi znaczeniowe: antropologiczny, religijny oraz ascetyczno-mistyczny” [J. A. Kłoczowski 2006: 14]. W ujęciu **antropologicznym** „duchowość” jest terminem „służącym do opisanie i nazwania elementu strukturalnego człowieka, który powoduje, że człowiek niecałkowicie mieści się w świecie przyrody, wykraczając poza jej mechanizmy i działania” [J. A. Kłoczowski 2006: 14]. W znaczeniu **religijnym** termin „duchowość” odnosi się do istnienia „pierwiastka duchowego w człowieku i ponad czy we wszechświecie – Boga i ludzkiej duszy” [J. A. Kłoczowski 2006: 16]. Sens **ascetyczno-mistyczny** wiąże pojęcie „duchowości” z różnymi szkołami życia kontemplacyjnego; „mówimy więc o „duchowości benedyktyńskiej”, „dominikańskiej”, „franciszkańskiej” czy „jezuickiej” [J. A. Kłoczowski 2006: 17].

Renata Grzegorzczkowska, z analizy lingwistycznej „współczesnych użyć wyrazów *duchowość*, *duch*, *duchowy* (także *duchowo*)” [R. Grzegorzczkowska 2006: 21], wyprowadza „trzy główne obszary zjawisk, do których wyrażenia te bywają odnoszone. Są to najogólniej: **sfera psychiczna** – duchowość jako rodzaj przeżycia człowieka, **sfera religijna** – duchowość jako uczestnictwo w rzeczywistości transcendentnej, i **sfera filozoficzna** – fenomen życia obiektywnego” [R. Grzegorzczkowska 2006: 21–22; popr. P. D.].

Nie wdając się w szczegóły, bo nie miejsce na to, pozwolę sobie zauważyć, że konfrontacja tylko tych dwóch propozycji typologicznego uporządkowania pola semantycznego pojęcia „duchowość”, nasuwa obiekcję, że mniej one porządkują, a więcej gmatwają. Chyba że interpretacyjnie tak je przeorganizować, żeby antropologicznemu aspektowi duchowości (w typologii Kłoczowskiego) przyporządkować psychologiczne jej rozumienie (w typologii Grzegorzczkowskiej); i odpowiednio do tego: religijne znaczenie duchowości (w typologii Kłoczowskiego), z pewnymi korektami, zestawić – paradoksalnie – z jej rozumieniem filozoficznym (w typologii Grzegorzczkowskiej); podobnie, ascetyczno-mistyczny sens duchowości

wości (w typologii Kłoczowskiego) zespolić z jej rozumieniem religijnym (w typologii Grzegorzyczkowej), co budzi stosunkowo najmniej kontrowersji. Szczęśliwie, są to jedynie różnice terminologiczne, nie zaś pojęciowe.

Sądzę, że znacznie więcej porządku i przejrzystości do poszukiwanej definicji duchowości wprowadza Louis Bouyer, francuski teolog katolicki, konwertyta z luteranizmu (były pastor luterkański) na katolicyzm (prezbiter w Zgromadzeniu Księży Oratorianów), „wybitny przedstawiciel myśli religijnej na Zachodzie” [L. Bouyer 1982, Od Wydawcy: 7]. Bouyer przekonuje, iż „taka definicja będzie nieuchronnie płynna i abstrakcyjna, jeśli od razu nie zestawimy pojęcia *życie duchowe* z dwoma innymi określeniami o znaczeniu prawie synonimicznym: *życie religijne* i *życie wewnętrzne*” [L. Bouyer 1982: 10]. Zwykle, zwłaszcza w dyskursie potocznym, „używamy tych trzech wyrażeń w znaczeniu dosyć nie sprecyzowanym i niemal zamiennie. Tymczasem – jak podkreśla Bouyer – chociaż częściowo się one pokrywają, to jednak nie są całkowicie zbieżne” [L. Bouyer 1982: 10]. Otóż, „istniały i nadal istnieją formy *życia religijnego*, które nie zawierają żadnego *życia duchowego*, ani żadnego *życia wewnętrznego* w ścisłym sensie” [L. Bouyer 1982: 10]. Jako przykład takiej formy życia religijnego Bouyer podaje „dawną religię łatyńską” („religię wieśniaków w Lacjum”) oraz wzmiankowanego przez Cyncerona „kapłana Cotta” [L. Bouyer 1982: 10]. Ten typ życia religijnego „wiarę w bogów” czynił „sprawą osobistą”, na czoło wysuwając jedynie poprawne wypełnianie obrzędów oraz „właściwe wypowiedanie formuł” [L. Bouyer 1982: 10]. Bouyer przytomnie stwierdza, że „To są oczywiście przypadki krańcowe. Ale nawet w samym chrześcijaństwie, wśród katolików, a także protestantów... znajdują się ludzie, których religia faktycznie polega przede wszystkim – jeżeli nie wyłącznie na «praktykach» czy «dobrych uczynkach». Chodzenie w oznaczonym czasie na nabożeństwa i regularne wywiązywanie się z obowiązków rytualnych (przyjmowanie sakramentów czy lektura Biblii) – to najważniejsze, jeżeli nie jedyne przejawy pobożności wielu chrześcijan, szczerze religijnych i po swojemu oddanych Bogu. Dla innych religijność będzie polegała zasadniczo na działalności charytatywnej, której będą się oddawać bez reszty w różnego rodzaju instytucjach i ugrupowaniach społecznych. Niewątpliwie, ani jeden ani drugi typ religijności... nie stanowi dla człowieka myślącego ideału chrześcijaństwa. Ale dla wielu ludzi mających jak najlepsze intencje i bynajmniej nie «obludnych faryzeuszów» właśnie to stanowi istotę chrześcijaństwa, a nieraz w ogóle całe chrześcijaństwo” [L. Bouyer 1982: 10]. Religijność bez duchowości Bouyer nazywa „**religijnością zewnętrzną**” [L. Bouyer 1982: 10; pogr. P. D.].

Istnieje również taki wariant rozpiętości pomiędzy życiem duchowym, religijnym i wewnętrznym, w którym ktoś prowadzi „bogate życie wewnętrzne”, nie mające jednak „nic wspólnego z życiem religijnym”, ani nawet z życiem duchowym „w najszerszym słowa znaczeniu” [L. Bouyer 1982: 11]. W tym wypadku argumentacja Bouyera odwołuje się do przykładu poetów i artystów, którzy „nieraz całkowicie niewierzący, a nawet zdecydowani materialści, mogą jednak wyrażać i przekazywać innym własne ogromne bogactwo wyobraźni, myśli i uczuć. Mogą oni nie znać żadnego *życia religijnego*, a nawet nie mieć żadnego *życia duchowego*, jeżeli rozumiemy je co najmniej jako otwarcie na rzeczywistość inną niż świat uchwytty zmysłowo i przerastającej jednostkę. Nie można jednak mówić – konkluduje Bouyer – że nie mają oni życia wewnętrznego, bo niejednokrotnie jest ono u nich wyjątkowo bogate” [L. Bouyer 1982: 11].

Czym zatem jest życie religijne w sensie właściwym? Według Bouyera, „*Życie religijne* w najszerszym tego słowa znaczeniu pojawia się lub utrzymuje, kiedy człowiek przeżywa w pewien sposób jakąkolwiek relację do transcendentnego bóstwa, rzeczywistego lub wymyślnego, nawet jeśli w krańcowych przypadkach trwa jeszcze w naszym postępowaniu to, w co już wątpi umysł” [L. Bouyer 1982: 12; pogr. P. D.]. Z kolei, o *życiu wewnętrznym* mówimy wówczas, „gdy życie ludzkiej istoty rozwija się w sposób świadomy, mniej czy bardziej autonomiczny” [L. Bouyer 1982: 12]. Wreszcie, do wykształcenia się i rozwoju *życia duchowego*, które nas tu interesuje najwięcej, dochodzi, jak przekonuje Bouyer, dopiero wtedy, „kiedy *życie wewnętrzne* rozwija się nie w izolacji, ale przeciwnie, w świadomym związku z **rzeczywistością duchową** [pogr. P. D.] – którą można rozmaicie rozumieć – wykraczającą poza świadomość jednostki. Ta *rzeczywistość duchowa* nie musi być koniecznie pojmowana jako boska, a nawet może być i tak, że człowiek będzie wyraźnie negował jej boski charakter” [L. Bouyer 1982: 12]. Oznacza to tym razem, że nie każde życie duchowe jest z konieczności zarazem religijnym, oraz że u podstaw życia duchowego tkwi życie wewnętrzne. Życie duchowe staje się równocześnie życiem religijnym jedynie wówczas, kiedy „znany życiu duchowemu *duch* [rzeczywistość duchowa – przyp. P. D.] zostanie uznany za *Kogoś*, a nie za *coś*” [L. Bouyer 1982: 12]. „Jeżeli do tego nie dojdzie – uczuła Bouyer – to najwznioślejsze nawet (czy najgłębsze) życie duchowe nie stanie się *życiem religijnym* we właściwym znaczeniu” [L. Bouyer 1982: 12].

Niezależnie od różnic występujących między charakteryzowanymi pojęciami, Bouyer wydobywa pewien „fakt”, który – jak sam podkreśla – „musi nas uderzyć” [L. Bouyer 1982: 12]. „Polega on na tym, że życie we-

wewnętrzne dąży samorzutnie do przekształcenia się w życie duchowe, a to z kolei, nie mniej spontanicznie, kieruje się ku jakiejś formie życia religijnego” [L. Bouyer 1982: 12]. Bouyerowi towarzyszy przy tym mocne przeświadczenie, iż niezwiązana z życiem religijnym duchowość „jest antynaturalna” [L. Bouyer 1982: 12].

Reasumując podkreślmy, iż **duchowość** jest ekspresją świadomych oraz mniej lub bardziej autonomicznych [L. Bouyer 1982: 12] aktów wewnętrznych jednostki, owego Bouyerowskiego „ogromnego bogactwa wyobraźni, myśli i uczuć” [L. Bouyer 1982: 11], nakierowanych na to, co Bouyer nazywa „rzeczywistością duchową”, „transcendentną” [L. Bouyer 1982: 13] lub „duchem” [L. Bouyer 1982: 12], zaś Elzenberg – z większą, jak sądzę, precyzją – określa jako „rzeczywistość «metempiryczną», «transreiczną» lub «transkonstrukcyjną»”, skłaniając się ostatecznie ku dwu ostatnim określeniom [H. Elzenberg 1990: 32–33]. Rzeczywistość ta nie od razu, niekoniecznie i nie zawsze musi być kojarzona z Bogiem czy boskością, bytem osobowym, czy nieosobowym. Wspomniany Elzenberg, na przykład, poszukując właściwego dla tej rzeczywistości określenia, wyraźnie uprzedzony do słowa „Bóg” [H. Elzenberg 1990: 48–51], z upodobaniem przywołuje wyniesiony z lektury Sergiusza Hessena (S. Hessen 1968: 124) termin „nadbyt” [H. Elzenberg 1990: 44], jednak najbliższy mu do terminu „Nieokreślone” [H. Elzenberg 1990: 43–47], „Impredykabilne” [H. Elzenberg 1990: 44, 46].

Dla celów artykułu przyjmijmy, że pojęcia „duchowość” będziemy używali szeroko, obejmując nim także pojęcia religii i religijności, w anonsowanym znaczeniu, przez analogię do Jamesowskiego ujęcia „wiary” (ang. *belief*), które – na co wnikliwie zwraca uwagę Włodzimierz Galewicz – „W swoim najobszerniejszym sensie oznacza w ogóle wszelkie przekonania” [W. Galewicz 1996: 7], w tym także pewien „szczególny typ przeświadczeń [oznaczanych przez Jamesa terminem *faith* – przyp. P. D.], które nie mają na tyle mocnych podstaw poznawczych, aby wchodziły w skład wiedzy” [W. Galewicz 1996: 7]. Wśród nich James wymienia przeświadczenia (*scil.* wiarę) o charakterze religijnym, które koniec końców uznaje za „szczególnie ważny, jeśli nie najważniejszy przypadek tego typu stanowiska” [W. Galewicz 1996: 8]. W kontekście filozoficzno-religijnych analiz Jamesa, dla uspoźnienia słowników (w sensie Rorty’owskim), termin „duchowość” będę traktował jako odpowiednik Jamesowskiej „wiary” w węższym znaczeniu, a konkretnie w znaczeniu najwęższym, to jest „wiary religijnej”.

Duchowe przyptywy i odpływy

Mając mniej lub bardziej zadowolająco zoperacjonalizowane pojęcie duchowości, można teraz przejść do analiz, które, wciąż pozostając w fazie wprowadzenia, podejmują nader istotny wątek, zapowiadany śródtytułem, nadanym temu akapitowi; wątek, którego jednak nie będę tu rozwijał z racji z jego drugoplanowości w stosunku do głównego nurtu dociekań. Chodzi mianowicie o kwestię, którą bodaj najwymowniej i najwłaściwiej sformułował Gianni Vattimo, w ważnym artykule *Ślad śladu* [G. Vattimo 1999: 99–116], a którą można określić mianem **fluktuacji duchowości** *resp.* religii. Vattimo, z właściwą sobie przenikliwością, ponieważ wbrew upowszechnionej od czasów Webera opinii, jakoby religia, w obliczu postępu nauki, tracąc swą magiczną moc, a równocześnie pozycję hegemonu, zdezaktualizowała się, w związku z czym skazana jest na wieczną banicję (Vattimo powie – „*exodus*” [G. Vattimo 1999: 99]), co, w słynnym passusie z *Wiedzy radosnej*, przypieczętował Nietzsche, obwieszając symboliczną śmierć Boga [F. Nietzsche 1905: 167–169]¹; nie poddając się łatwo tenorowi obu tych wystąpień [które łączy ze sobą także Charles Taylor; por. Ch. Taylor 2001: 35], Vattimo, trochę jednak jakby wbrew sobie [G. Vattimo 2006: cz. 1, 15–42], postuluje „przyjąć **hipotezę**, według której **powrót religii**, jej powtórna obecność w naszym doświadczeniu, nie jest faktem czysto przypadkowym... Wprost przeciwnie, mamy podstawy – twierdzi Vattimo – do tego, by przypuszczać, że **powracanie** jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego” [G. Vattimo 1999: 100;

¹ W tym miejscu nieodparcie przychodzi na myśl obserwacja, która, być może, zda się komu zupełnie naiwna, a do tego trywialna, mimo to pragnę ją tutaj wyeksponować; jest to obserwacja, zgodnie z którą postmagiczne religie, w szczególności zaś chrześcijaństwo, mniej więcej do czasu proklamowanego przez Webera „odczarowania” świata, świata bez ducha [Ch. Taylor 2001: 35, 280], stanowiły zorganizowane zespoły przekonania o niepodlegającym kwestii, przynajmniej w ich własnym mniemaniu, wysokim stopniu racjonalności. Szczytowym przejawem takiego poglądu jest, jak się wydaje, filozofia chrześcijańska wieków średnich, w tym zwłaszcza Anzelmiańska, inspirowana Augustynem, inauguracja filozofii scholastycznej, czy, szerzej patrząc, w ogóle – co ciekawe, przebiegające stosunkowo naturalnie, w znaczeniu *signum temporis* – zjawisko późnoantycznej synkretyzacji treści religijnych z rozwiązaniami wypracowanymi na terenie tak zwanej filozofii pogańskiej (co uważam za określenie daleko niepoprawne). To nie kto inny, jak przecież sławetny Anzelm z Canterbury zawyrokował w swoim *Proslogionie*, iż kwestionowanie prawd wiary, w tym zaś przede wszystkim, wiary w to, że Bóg istnieje, jest wynikiem głupoty [Anzelm z Canterbury 1992, *Proslogion*: rozdz. 2–3, 145–147]. W tym ujęciu, zatem, to nie wiara religijna *resp.* duchowość okazuje się irracjonalna, lecz przeciwnie, niewiara. Racjonalnie postępuje ten, kto wierzy.

pogr. P. D.]. „Często mówi się, że doznanie religijne jest doznaniem exodusu; ale jeśli rzeczywiście chodzi o *exodus*, najprawdopodobniej mamy do czynienia z podróżą powrotną. Może nie ze względu na jakąś swoją głęboką naturę, ale rzeczywiście **w warunkach naszej egzystencji** (chrześcijański Zachód, zeświecczona nowoczesność, stan ducha końca wieku niepokojonego przez nieznaną dotąd wydarzenia apokaliptyczne) **religia jest przeżywana jako powrót**. Jest ona obecnym odtwarzaniem się czegoś, o czym, jak sądziliśmy, ostatecznie zapomnieliśmy, **ponowną aktualizacją zatartego śladu**, ponownym otwarciem rany, **ponownym wypłynięciem fali**, objawieniem, że to, co braliśmy dotąd za *Überwindung* (przezwyjęcie, stanie się swoją prawdą i wynikające z tego odsunięcie na bok) jest jedynie *Verwindung*, długą rekonwalescencją, która musi znaleźć nową równowagę z nieusuwalnymi śladami choroby” [G. Vattimo 1999: 99; pogr. P. D.].

W tym samym kierunku, co Vattimo, acz w zawężeniu do dziedziny polityki, argumentuje także, na co warto zwrócić uwagę, Mark Lilla, autor niedawno wydanej w Polsce monografii, zatytułowanej *Bezsilny Bóg*². Główną tezę, jaką w niej Lilla forsuje, jest obserwacja, że motyw „śmierci Boga” coraz wyraźniej traci na aktualności, sam z wolna obumierając. Lilla jest przekonany, iż „Jesteśmy świadkami rosnącego napięcia między pierwiastkiem świętym i świeckim, co oznacza, że nawet jeśli spróbujemy zapomnieć o Bogu, On nam o sobie przypomni. [...] Już nie jest dla nas oczywiste, czego dotyczy teologia polityczna, dlaczego była ludziom potrzebna przez większą część ich historii i dlaczego także dziś potrzebują jej niektóre narody i cywilizacje” [M. Lilla 2009]. W Debacie „Dziennika” z udziałem Mirosławy Grabowskiej i Tadeusza Bartosia³, Mark Lilla, powołuje się na tę właśnie książkę⁴, która wyrasta – jak sam przyznaje – z niezadowolenia z powodu istnienia „dwóch dominujących sposobów myślenia o obecności religii w polityce. Według **pierwszego**, między Kościołem i państwem toczy się odwieczna walka i dlatego **w życiu publicznym musimy wystrzegać się wszelkich przejawów religijności**. **Drugi** stereotyp to **narracja o sekularyzacji**, czyli przekonanie, że jeśli kiedykolwiek istniało napięcie między polityką a religią, będzie ono

² Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg: religia, polityka i nowoczesny Zachód*, przeł. J. Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

³ *Czy religia jest wrogiem polityki?*, z cyklu Debata „Dziennika”: Mark Lilla, Mirosława Grabowska i Tadeusz Bartoś, „Europa” nr 208, 29.03.2008. Korzystam z wersji elektronicznej zapisu tej debaty: http://dziennik.pl/dziennik/europa/article144997/Czy_religia_jest_wrogiem_polityki_.html pobrano: 2 lutego 2010 r.

⁴ Przyp. *Bezsilny Bóg: religia, polityka i nowoczesny Zachód*.

słabnąć, aż w końcu religia zaniknie”. Według Lilla, „Żadne wydarzenia z historii najnowszej nie potwierdzają tych dwóch poglądów. **Religia jest nadal obecna w życiu ludzi**, nawet w rzekomo zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu. Poza tym na Zachodzie panuje wielka różnorodność opinii, gdy chodzi o religię. W Kanadzie i Wielkiej Brytanii islamskie szkoły religijne są utrzymywane lub przynajmniej dotowane przez państwo, co z kolei w Stanach Zjednoczonych jest nielegalne. W Holandii można iść do szkoły w islamskiej chuście, natomiast we Francji nie. Państwo niemieckie wypłaca pensje pastorom, co jest nielegalne w Kanadzie i Wielkiej Brytanii. Zatem **religia na Zachodzie nie zanika – trwa nadal i przybiera niezwykle różnorodne formy**” [Czy religia jest wrogiem polityki?, http://dziennik.pl/dziennik/europa/article144997/Czy_religia_jest_wrogiem_polityki_.html; pogr. P. D.]

Intrygujące i znamienne, że dominującym w kulturze Zachodu od kilku dziesięcioleci, mniej więcej od czasów drugiego powojnia ubiegłego wieku, dekadencją i nastrojów, inspirującym chór lamentacji intonowanych przez dyżurnych findesieclistów ponowoczesności, takich jak Fukuyama, Godin, czy Delsol⁵, którzy mówią kolejno o końcu człowieka, końcu historii [to Fukuyama; por. Fukuyama 2006, 2009]; końcu ludzkości [Christian Godin 2004]; czy wreszcie o społeczeństwie beznadziei, pustki i rozpadu [Chantal Delsol 2003: 7–12]; intrygujące i znamienne, że naprzeciw tym lamentacjom, odśpiewującym, w istocie, **koniec duchowości**, charakteryzujący naszą „kulturę wyczerpania”, jak zwykło się ją określać [A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany 2006: Wstęp: 7], Vattimo poważa się wysunąć wcale śmiałą kontrtezę, w której obwieszcza triumfalny powrót religii [G. Vattimo 1999: 99–100]. Wychodzi tym samym naprzeciw znanemu, samospełniającemu się, poniekąd, prorocत्वu André Malraux, zgodnie z którym „wiek XXI będzie religijny albo go nie będzie wcale”. Także w tym kontekście, jako zupełnie prawdopodobna, jawi się zapowiedź Karla Rahnera, który projektuje, że „Człowiek pobożny jutra będzie «mystykiem», kimś, kto «doświadczył», albo go w ogóle nie będzie...” [A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany 2006: Wstęp: 8].

Onaturalnym dla religii algorytmie fluktuacyjnym, odpływów i przyływów, mówiąc po Jamesowsku, żywotności hipotezy religijnej [W. James 1996: 56], przekonany jest również Leszek Kołakowski, którego myśl religij-

⁵ Wśród nich, w pewnym sensie, znajduje się także przywoływany wcześniej Vattimo, z tą wszakże różnicą w stosunku do wymienionych, że jakkolwiek Vattimo posługuje się bliskoznacznym wyrażeniem „końca nowoczesności” jako hasłem wywoławczym dla reprezentowanego stanowiska, to jednak ogłasza się zwolennikiem i zaleca „apologię nihilizmu” [G. Vattimo 2006: 15–25].

na, w wielu punktach, wydaje się zbliżona do Jamesowskiej. Kołakowski, w jednym z tekstów, w którym snuje własne „wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii” [L. Kołakowski 2005: 300–310], stwierdza: „Europa naszego czasu nie jest bynajmniej jedynym przykładem w historii, gdzie obserwuje się **odpływ religijnego ducha**. Bywały **czasy odpływów** i **czasy powrotów**, czasy zamętu i chaosu, czasy schodzenia w katakumby i czasy religijnej jedności przymusem tyrańskim narzuconej. Za naszego życia nawet te różne przekształcenia były widoczne. **Religia nie umiera** jednak, **bo nie ma dokąd umrzeć**” [L. Kołakowski 2005: 303; pogr. P. D.]. „Życie religijne będzie toczyć się z pewnością nadal, może niekoniecznie po istniejących koleinach, niekoniecznie wedle zastanych form instytucjonalnych. Zależy to – przynajmniej na obszarach tradycyjnie chrześcijańskich – od żywotności, jaką noszą w sobie, jaką rozsiewają przekaznicy wiary, głównie więc kapłani, od sprawności i siły języka, jakim się posługują, by wiernych uczyć, do sumień trafiać, budujące wieści rozgłaszać. Jeśli język kapłanów wydaje się ludowi bożemu jałowy, kapłani są winni, nie lud. Jeśli zbiorowe życie religijne redukuje się do organizowania socjalnych, politycznych, narodowych albo nawet moralnych potrzeb i emocji, może przetrwać czas jakiś, ale w końcu rujnuje się albo ustępuje pola innym formom religijności⁶. Gdyby Europa – wieszczą Kołakowski z przestrożą – miała zostać owdładnięta przez buddyzm albo hinduizm, przez baptystów albo świadków Jehowy, albo Mormonów, kapłani chrześcijańscy byłiby winni, kapłani okazaliby się ludźmi małej wiary” [L. Kołakowski 2005: 302].

Równie optymistyczną opinię w sprawie powrotu do łask duchowości wypowiada John Allan, który twierdzi: „W miarę jak zbliżamy się do końca XX wieku, **świat staje się coraz bardziej, a nie coraz mniej religijny**. Coraz mniej ludzi żywi naiwną wiarę, że nauka czy technika rozwiąże któregoś dnia wszystkie nasze problemy, coraz szybciej tracą zwolenników ateistyczne ideologie, takie jak marksizm. Konsumpcyjna kultura późnego kapitalizmu nie daje satysfakcjonujących odpowiedzi na podstawowe dylematy życia. W rezultacie zwykli ludzie na całym świecie przywiązują **coraz większą wagę do poszukiwań duchowych**. Religie świata dawno już nie miały równie sprzyjających okoliczności do podjęcia nauczania” [J. Allan 1996: 405].

⁶ Por. L. Bouyer, s. 10.

Eksplikacje

Kłopoty z duchowością⁷

Zmienna sinusoida renesansu, to znów upadku zainteresowania duchowością, mierzonego zarówno w makroskali epok, kultur, tradycji i narodów, jak w mikroskali poszczególnych jednostek, u których analogiczne wahania występują *eo ipso*, zdaje się obecnie zapętlać. Z jednej strony bowiem mamy piewców realizującego się na naszych oczach powrotu religii⁸ z wygnania (G. Vattimo, J. Allan); z drugiej strony natomiast mamy równie optymistycznie nastrojonych profetów wiecznego powrotu religii wciąż żywej, okresowo tracącej na znaczeniu, po to, by – jak Feniks z popiołów – odrodzić się w zmienionej postaci, która na powrót wzmacnia siłę jej obecności (L. Kołakowski); z trzeciej zaś strony – równoległe do tamtych – dają się słyszeć alarmistyczne, niekiedy wręcz apokaliptyczne, głosy, które wskazują na coraz bardziej defensywne pozycje, jakie religia zajmuje w naszych czasach, dodatkowo wzmacniane dominującą dziś, stosunkowo trwałą, jak się wydaje, i – co gorsza – nieodwracalną tendencją, idącą w kierunku marginalizacji, a w konsekwencji eliminacji sfery *sacrum* z życia jednostek i zbiorowości. Może warto przy tej okazji nadmienić, że bywa, iż duchowość napotyka nieprzejezdny opór nie tylko dlatego, że dosyć powszechnie kojarzona jest jako domena irracjonalności, którą zwykli się brzydzić, jak najgorszą inwektywą, urągającą szacownej ludzkiej rozumności, tak zwani racjoniści, lecz także z tego powodu, że jako taka może niepostrzeżenie – ukradkiem lub celowo – wyalienować w formy, które niweczą jej afirmatywny obraz, zagrażając już nie tylko samej racjonalności, ale niejednokrotnie, niestety, także ludzkiemu życiu, bądź jego integralności⁹. Nieraz więc bywa tak, że duchowość przeciwstawia się duchowości, czy to w znaczeniu konkurujących ze sobą *resp.* zwalczających się modeli; czy w znaczeniu korodującego wzorca, którego erozja prowadzi do wytworzenia się trudnych do przyjęcia mutacji; czy też w znaczeniu negacji i funkcjonowania w opoży-

⁷ Tytuł ten inspirowany jest tytułem książki Bartłomieja Dobroczyńskiego. Zob. idem, *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, NOMOS, Kraków 2009.

⁸ Pragnę przypomnieć, że na użytek artykułu terminu „religia” używam zamiennie z terminami „duchowość” oraz „wiara”.

⁹ Por. A. Posacki, 2009 a, *Encyklopedia zagrożeń duchowych: mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, A–K, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom; idem, 2009 b, *Encyklopedia zagrożeń duchowych: mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, L–Z, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom.

cji, przez odwrócenie porządku zwalczanej formy duchowości. Warto to sobie uprzytomnić tym bardziej, że zwykle w naturalnej – by tak rzec – a w związku z tym także jedynej opozycji do wiary sytuuje się standardowo rozum. W związku z tym jednak, że fenomen duchowości nie jest homogeniczny, lecz przybiera różne postaci, w najrozmaitszych konfiguracjach potrafi sam z sobą wchodzić w poważne konflikty.

Niezależnie od tego, po której staniemy stronie, to znaczy, czy opowiemy się za ideą tymczasowego powrotu religii; czy bliżej nam będzie do idei religii, która „nie umiera, bo nie ma dokąd umrzeć” [L. Kołakowski 2005: 303], okresowo tylko (zawsze przejściowo) tracąc na znaczeniu, po czym znów, w odrodzonej postaci wracając do łask; czy wreszcie przystaniemy na kasandryczną wizję zmierzchu, upadku lub końca religii; jedno wydaje się pewne, duchowość nikogo nie pozostawia wobec siebie obojętnym, wciąż domagając się coraz to nowych reartykulacji.

Nawet jeśli zaufać optymizmowi piewców powracania religii¹⁰; nawet jeśli uznać, jak ci drudzy, że choć religia, naturalnym biegiem rzeczy, okresowo wyczerpuje swoje moce, schodząc do podziemia, jednak nigdy „nie umiera”; trudno oprzeć się wrażeniu, znajdującemu potwierdzenie także w wynikach badań socjologiczno-religijnych, że obecnie¹¹ margi-

¹⁰ Im dłużej wmyślam się w przytoczoną wyżej wypowiedź Vattimo, w której projekt powrotu religii urasta do rangi jej (religii) istotowej cechy, tym bardziej zbiera mnie chęć, żeby nie tyle zaprotestować przeciwko niej, co zwyczajnie ją sproblematyzować, gdyż – jak sądzę – zasługuje na to, a i tego wymaga. Można, owszem, przyjąć, że „powracanie jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego” [G. Vattimo 1999: 100], mam jednak wątpliwość, czy owo „powracanie” dokonuje się samorzutnie, podobnie zresztą jak odchodzenie, w rytm meta-fizycznego prawa (jakżesz to niepodobne do Vattimo – nihilisty), zgodnie z którym „doznanie religijne jest doznaniem exodusu; ale jeśli rzeczywiście chodzi o *exodus*, najprawdopodobniej mamy do czynienia z podróżą powrotną” [G. Vattimo 1999: 99]. Jestem zdania, że powracanie religii nie dokonuje się w aż tak banalny sposób, a przy tym, niekoniecznie musi ono zależeć wyłącznie od niej samej, stanowiąc jej istotowy wyróżnik. Aż dziw bierze, że Vattimo, w końcu filozof hermeneutyczny i to nie byle jakiego, bo Gadamerowskiego chowu, pozwala sobie na taki banał, nie dostrzegając równocześnie całej złożoności i płątaniny najrozmaitszych procesów i czynników, które w wyniku wzajemnych, często nieprzeniknionych interakcji, decydują o relegowaniu, bądź rehabilitacji religii. Doprawdy, nie poważyłbym się nigdy tak naiwnie sądzić, że duchowość religijna odradza się lub raczej – co zdaje się być bliższe intencjom Vattimo – że musi się ona odrodzić, ilekroć i dlatego właśnie, że dokonał się jej „*exodus*”; a już tym bardziej byłbym daleki od uznawania, że jest to jakoby jej wewnętrzne prawo. Rzecz jednak wymaga gruntowniejszego przemyślenia. Póki co, zostawiam ją bez niego.

¹¹ Zdaję sobie sprawę, że określenie to jest szalenie nieostre. Można by je – owszem – zastąpić innymi, takimi jak „w naszych czasach”, „współcześnie”, „ostatnimi czasy”, „w czasach najnowszych”, „od jakiegoś czasu” etc. Wszystkie one jednak są równie nieostre, jak tamto. Można by, oczywiście, pokusić się o wyznaczenie precyzyjnej cezury

nalizacja duchowości nie tylko postępuje¹², i to w zastraszająco szybkim

czasowej, na przykład z dokładnością do dnia miesiąca, kłopot znowuż w tym, czy i to będzie wystarczająco precyzyjne, jeśli w ogóle wykonalne.

¹² Tu pozwolę sobie na komentarz, bez dalszych jego rozwinięć, że, podobnie jak w przypadku tezy o przyptywach i odpływach religii, tym razem zbyt łatwo godzimy się na to, że dokonuje się marginalizacja czegoś okrzepłego, zastygłego, znieruchomiałego, a do tego skryształizowanego, zuniformizowanego i pewnego siebie (mowa o religii). A może właśnie duchowość ma raczej charakter labilny, nieostateczny, wciąż poniekąd *in statu nascendi*. W przeciwnym razie musiałoby się okazać, że na przykład „noc ciemna” bywa udziałem jedynie zawsze stojących w cieniu podejrzenia mistyków. Wystarczy, w rodzimym kontekście, zestawzić ze sobą, dla ilustracji wysuniętej wątpliwości, wypowiedzi tak dalece odległych od siebie autorów, jak Stefan Swieżawski i Zbigniew Mikołajko. Swieżawski, w znakomitej, mimo że stosunkowo dawnej, acz zadziwiająco aktualnej książce *Człowiek i tajemnica*, będącej komentarzem do soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: Gaudium et spes*, autorytatywnie i krytycznie orzekł, iż „Olbrzymią wartość ma cała doczesność, a wraz z nią cała nasza twórczość i wszystko, co wnosimy w zastany przez nas świat. Perspektywy są tu wprost zawrotne – i jakże ciasny wobec nich wydaje się ów **fałszywy sakralizm**, który jako godne uwagi dla chrześcijanina i jako godne jego troski uznaje tylko to, co posiada wyraźny stempel konfesji [...]. Dążenie do **desakralizacji**, które tak często gorszy, ma swój bardzo głęboki i słuszny sens. Inaczej to się nazywało, ale do tego samego dążyliśmy jako młodzi w Odrodzeniu. Chodziło nam wówczas, aby nie tylko sfera kultu, modlitwy, sakramentów – i tego co «instytucjonalnie kościelne» – było przeniknięte duchem odnowy ewangelicznej – ale aby duch Chrystusowy przenikał wszystko, niczym nie gardząc – poza grzechem!”. I dalej: „Dzisiejszy **chrześcijanin** od dzieciństwa ma być wdrażany do tego, by miał **swój sąd osobisty**. Nie bójmy się tu odwagi i nawet gwałtowności; nieskończenie to lepsze od letniości i gnuśnej bierności. [...] Nie wydaje mi się, by tego rodzaju «niepokorność» miała być sprzeczna z prawdziwą pokorą, która nie jest przecież niczym innym jak bezkompromisowym umiłowaniem prawdy”. „Do tego powinniśmy usilnie dążyć, jeśli nie chcemy, by nasz **katolicyzm** za dwa, trzy pokolenia **zastygł w folklorystycznej enklawie**. [...] Cały nasz wysiłek wychowawczy powinien iść w kierunku, **aby młodzi myśleli. Niech myślą nawet błędnie, aby tylko myśleli autentycznie**” [Swieżawski 1978; pogr. P. D.]. Z drugiej strony, o rzekomo okrzepłej postaci polskiej, w tym zwłaszcza wiejskiej, religijności, w wywiadzie udzielonym portalowi internetowemu „Wirtualna Polska”, Zbigniew Mikołajko niedwuznacznie, dając do myślenia, stwierdza: „Zaczęły się realizować i ujawniać pewne **analizy socjologiczne. Książd profesor Władysław Piwowski** opisywał **religijność społeczeństwa polskiego późnego komunizmu** podając, że jego **dwie trzecie to nieświadomi heretycy**. Książd Piwowski mówił, że religijność polska nie jest religijnością codzienną, a odświętną, niedzielną. Istniały **dwa katolicyzmy** – ten, który w jakiejś mierze był **głęboki** i taki, który wynikał z **tradycji**, wartości, a nieświadomie pozostawał heretycki. Rok 1989 doprowadził do polaryzacji i pozostał katolicyzm pogłębionej wiary i przywiązania do dekalogu, natomiast z katolikami odświętnymi coś się stało. Zaczęli, pod wpływem **konsumpcjonizmu i otwartości**, zmierzać w stronę formacji, którą Jan Paweł II nazywał **ateizmem praktycznym**. Ten proces zaczął być coraz bardziej widoczny, a jest on przykryty **konformizmem społecznym**, szczególnie w małych miejscowościach. Pracuje przymus społeczny, według którego trzeba chodzić do kościoła. W mniejszym stopniu dotyczy to ludzi młodych. Pozostaje zewnętrzny, praktyczny i sprowadzający

tempie, ale znacznie się rozprzestrzenia, rzecz by można – globalizuje, tam zaś, gdzie skutecznie wciąż się opiera temu procesowi, jakoby rosnąc nawet w siłę, przybiera karykaturalną postać ruchów fundamentalistycznych, które z duchowością zdają się już nie mieć zgoła nic wspólnego, poza – rzecz jasna – formalną, religijną przynależnością.

Jednym z podstawowych funkcyjów tego postępującego i rozprzestrzeniającego się procesu [marginalizacji religii – przyp. P. D.], na który najczęściej i najpowszechniej zwraca się uwagę, jest wspomniana już, za Markiem Lilla, sekularyzacja, lub wężiej – scjentyzacja. Na ten temat pisze się i mówi tak wiele, że wydaje się zbędnym precyzowanie, co przez „scjentyzację” należy rozumieć (się rozumie). W znacznym uproszczeniu, dla potrzeb artykułu, przyjmijmy jedynie, iż **scjentyzacja** oznacza taki proces, w którym dyskurs naukowy stopniowo wypiera wpływowe lub/i konkurencyjne dyskursy, w tym zwłaszcza religijny, z wolna zastępując ich miejsce, oraz – co ważne – wyznaczając jedynie słuszne i niepodważalne (we własnym mniemaniu) kryterium racjonalności, to jest racjonalności naukowej. Zgodnie z tak sformułowanym kryterium, wszystko, co nienaukowe (naukowo niewyjaśnione lub/i niewyjaśnialne, niedowodliwe, nieweryfikowalne lubiefalsyfikowalne), przede wszystkim zaś cała sfera emocji, pragnień, przesądów oraz mniemań, wszystko to należy mieć w racjonalnej pogardzie jako nieracjonalne (*scil.* nieuzasadnione i niedopuszczalne, gdyż nierozumne, nielogiczne, sprzeczne z rozumem),

zachowania religijne do rudymentów katolicyzm, w imię którego należy się po katolicku ochrzcić, zaślubić i pogrzebać. I to właściwie wszystko. Czasem trzeba się pokazać na mszy, choć często i od tego się ucieka. Zwłaszcza w wielkomijskich środowiskach, gdzie ludzie znajdują się poza kontrolą parafii i najbliższego sąsiedztwa. [...] Często w Polsce słyszymy zapewnienia środowisk religijnych, że u nas kościoły są jeszcze pełne, a na Zachodzie są puste. Głęboko się z intencją tej diagnozy nie zgadzam, bo ona zakłada, że jest krzepko i bardzo dobrze. Odpowiedź moja ma tę uwagę i pocieszającą konstatację, że rzeczywistości pustych kościołów Zachodu odpowiada w Polsce rzeczywistość pustych form religijnych. Wyniki badań prof. Ireny Borowik pokazują, że ludzie nie rozumieją treści podstawowych przekazów wiary. Wszystko jedno czy są to prawosławni, czy katolicy. Skoro nie rozumieją, to można ten przekaz wiary wypełnić czymkolwiek. [...] Mam też swoją tezę radykalną. Często mówi się, że polski katolicyzm jest katolicyzmem ludowym. To w jakiejś mierze jest prawda, ale w moim odczuciu **znacznej części polskiej wsi katolicyzm w ogóle nie osiągnął i pozostała ona w najgłębszej mentalności archaiczna i pogańska**. Wychodzi to przy różnych okazjach i jest to często duchowość agresywna, która daje o sobie znać w takich sprawach jak przypadek Ani Halman, czyli nastolatki z Kiełpina pod Gdańskiem, która się powiesiła molestowana przez pięciu kolegów. **Istnieje ciemna, pogańska tkanka polskiej wiary ludowej, która ujawnia się w rozmaitych incydentach i nie należy jej lekceważyć.** [pogr. P. D.] Zob. <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1347,page,2,title,Nadeszla-era-homo-rydzykus,wid,11106743,wiadomosc.html> pobrano: 8 lutego 2010.

bądź/zatem irracjonalne (bezsensowne, jałowe, niedorzeczne). Klimat ten, wciąż wyraźnie wyczuwany nie tylko w nauce, lecz także szerzej, w kulturze, od dziesięcioleci systematycznie poddawanej presji scjentyzacji, udziela się nawet nauce, która duszę i to, co duchowe, ma za swój przedmiot, jak z ubolewaniem odnotowuje to w swojej niedawnej książce Bartłomiej Dobroczyński¹³. Zaraz na samym jej wstępie stwierdza on, iż „[...] **duchowość** jest we **współczesnej psychologii akademickiej** tematem pod wieloma względami **wstydlivym**. W erze dominacji nauki poznawczej (*cognitive science*), psychologii ewolucyjnej oraz genetyki zachowania – zajmowanie się nią **budzi niechęć**, a nawet zakrawa na **anachronizm**” [B. Dobroczyński 2009: 9; pogr. P. D.]. „[...] Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, iż współczesne kształcenie psychologiczne i psychoterapeutyczne niemal nie uwzględnia religijnego i duchowego aspektu ludzkiego funkcjonowania” [B. Dobroczyński 2009: 10]. Mimo to, jak konkluduje Dobroczyński, „Codzienna praktyka dowodzi jednak, że psychologom różnej orientacji bardzo brakuje rzetelnej wiedzy na ten temat, zaś niemałą część problemów, z którymi ludzie zwracają się po poradę, trudno nazwać inaczej, jak **kłopoty z duchowością**. Wśród nich na czoło wysuwają się takie kwestie, jak: poszukiwanie sensu życia i narastające poczucie egzystencjalnej pustki w globalnym, przeładowanym informacją świecie; zauważalny brak rytuałów inicjacyjnych w kulturze Zachodu; trudne paradoksy męskości i kobiecości; możliwość spełnienia w innych systemach religijnych niż ten, w którym się urodziło; poszukiwanie własnej tożsamości i odbudowa utraconego poczucia wspólnoty; dylematy związane z nieuleczalnymi chorobami i śmiercią, zarówno własną, jak i bliskich osób” [B. Dobroczyński 2009: 10–11; pogr. P. D.].

Otóż, w dobie obecnej, która mimo wyraźnego „scjentocentryzmu”, wciąż, a może właśnie dlatego, przeżywa – jak chce Dobroczyński – „kłopoty z duchowością” [B. Dobroczyński 2009: 10], pytanie o duchowość, jej znaczenie i miejsce w szybkozmiennej rzeczywistości globalizujących się państw i społeczeństw [T. H. Eriksen 2003; J. Gleick 2003] nie tylko nie traci na aktualności, ale z jeszcze większą niż kiedykolwiek natarczywością domaga się odpowiedzi.

¹³ Zob. B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością*, op.cit.

Recepta Jamesa i jej aktualność

Pytanie to, które można strawestować jako pytanie o racjonalność, a konkretnie o racjonalną legitymizację sfery duchowej („pneumatofery” lub „sakrosfery”), postawił, już w roku 1896, William James¹⁴ [W. James

¹⁴ Sięgnięcie po Jamesa nie wymaga, jak sądzę, specjalnych uzasadnień. Poza warstwą merytoryczną pozostawionych przez niego pism, które wydają się klasyczne także w tym sensie, że pozostają zasadniczo odporne na wpływ czasu i gwałtowne przeobrażenia sfery publicznej ostatnich dziesięcioleci, bodaj wystarczy przywołać trzy, choć można by wskazać znacznie więcej, filozoficzne rekomendacje tego autora. Pierwsza należy do Henri Bergsona, druga do Charlesa Taylora, trzecia do Hansa Joasa (zob. H. Joas 2009). W Przedmowie do Pierwszego wydania *Dwóch źródeł moralności i religii* Bergsona [H. Bergson 2007] Barbara Skarga wspomina: „Od dawna też interesowała Bergsona religia. Zaczął rozmyślenia nad nią po przeczytaniu *The Varieties of religious experience* [tytuł w przekładzie polskim: *Doświadczenia religijne* – przyp. P. D.] Jamesa, czyli od 1903 roku, gdy jeszcze pisał *Ewolucję twórczą*. W liście do Jamesa przyznawał się do wrażenia, jakie wywarło na nim to dzieło: «Nie mogę myśleć o niczym innym... Udało się panu wydobyć samą istotę religijnego wzruszenia»” [H. Bergson 2007: 8; cyt. za: *Entretien avec le philosophe Henri Bergson*, [w:] H. Bergson, *Mélanges*, Paris 1972, s. 881]. Nie tylko Bergson w kwestii podejścia do religii czerpał z Jamesa, ale działa się również odwrotnie. James, do czego wyraźnie sam się przyznaje, filozofii Bergsona właśnie zawdzięcza, iż „wyrzekł się pod jej wpływem [co dla nas bardzo ważne – P. D.] metody intelektualistycznej i odrzucił to ustalone przekonanie, że logika jest odpowiednim kryterium tego, czy coś może istnieć czy też nie może istnieć” (W. James 2007: 102; James wypowiedział się w pierwszej osobie liczby pojedynczej; tu – na użytek artykułu – pierwszą osobę zmieniłem na trzecią). O wadze i aktualności Jamesa świadczy także wypowiedź Charlesa Taylora: „Gdy przygotowywałem owe wykłady [cykl Wykładów Giffordowskich w Edynburgu, wygłoszonych wiosną 1999 r. – przyp. P. D.], było dla mnie oczywiste, że *Doświadczenia religijne* Williama Jamesa są źródłem, którego nie można pominąć. [...] Poczucie, że kroczę po śladach tego poprzednika (przypomnijmy, że *Doświadczenia religijne* Jamesa są zapisem jego edynburskich Wykładów Giffordowskich z lat 1901–1902), pioniera na tych szlakach, wzmagало się za sprawą wrażenia – nieodparcie powracającego podczas lektury kolejnych ustępów dzieła Jamesa – że (jeśli nie liczyć stylu i odniesień do literatury przedmiotu) książka ta mogła zostać napisana wczoraj, a nie prawie sto lat temu” (Ch. Taylor 2002: 5). „[...] Mam nadzieję, że wąskość tematu, na którym się skupiam, nie przeskodziła mi w powiedzeniu czegoś ciekawego i o Jamesie, i o naszych czasach, a także o dziwnym poczuciu, którego doznawało wielu jego czytelników – że ten dawno już zmarły autor jest w pewnym sensie kimś uderzająco współczesnym” [Ch. Taylor 2002: 6]. [...] Minęło już niemal sto lat od momentu, gdy William James wygłosił w Edynburgu swoje sławne Wykłady Giffordowskie poświęcone *Doświadczeniom religijnym*. W moich wykładach pragnę raz jeszcze powrócić do tej ważnej książki i zastanowić się, co ma nam ona do powiedzenia u progu nowego stulecia. Jak się okazuje, ma nam do powiedzenia bardzo wiele. To zdumiewające, w jak niewielkim stopniu dzieło to się zestarzało” [Ch. Taylor 2002: 7]. Taylor, komplementując, ale też krytycznie „punktując” Jamesa [Ch. Taylor 2002: 21], wskazuje również na „niefortunny fakt, że James został zaniedbany przez współczesnych filozofów akademickich [...]” [Ch. Taylor 2002: 21].

1996: 35, przyp. 1]. Jest to zresztą, jak twierdzi Włodzimierz Galewicz, charakterystyczne dla Jamesa pytanie; a brzmi ono: „**czy mamy prawo wierzyć w coś, na co nie mamy dostatecznych dowodów?**” [W. Galewicz 1996: 7; pogr. P. D.]. W szczególności pytanie to dotyczy sfery duchowości *resp.* wierzeń religijnych¹⁵. Właśnie to pytanie wydaje się szczególnie głębokie i aktualne [M. Przełęcki 2002: *Prawo do wiary*, s. 98], zwłaszcza w obecnej dobie, kiedy raz po raz, i to coraz częściej, dochodzi do głosu, wywołując zwrotnie analogiczną reakcję, inspirowana (przynajmniej w warstwie deklaratywnej) ideologią oświeconego liberalizmu, kontrreligijna histeria, bynajmniej nie reformacyjna z ducha, choć niewątpliwie z ducha reformacji się wywodząca; postulująca zepchnięcie religii do narożnika poprzez, chociażby, nagłaśnianą ostatnio, eliminację symboli religijnych z miejsc publicznych, tudzież osłabienie lub najchętniej wykluczenie i trwałą separację *resp.* prywatyzację sfery religijnej od sfery publicznej, której integralności jakoby zagraża, w imię podniesionej do rangi absolutu wartości tak zwanej neutralności światopoglądowej. Drażnione przez Jamesa pytanie o prawo do wiary *resp.* duchowości [W. James

¹⁵ Nerw tego pytania, w kontekście współczesności, znakomicie uchwycił Hans Joas w wydanej w roku 1998 książce *Die Entstehung der Werte*, która w Polsce, pod tytułem *Powstawanie wartości*, ukazała się całkiem niedawno, bo w roku 2009. Joas, porównując ze sobą Jamesa i Nietzschego, stwierdza, iż „Różnica między Nietzschem a Jamesem tkwi nie w radykalności pytań, lecz w gotowości dopuszczenia różnych odpowiedzi. Według Jamesa nie jest wcale powiedziane, że jeśli Bóg nie istnieje, to wszystko jest dozwolone, ani też «śmierć Boga» nie jest dla niego niekwestionowanym faktem. Podchodzi on do religii nie jako apologeta, któremu obce są pozytywistyczne lub nietzscheańskie przekonania o jej historycznym anachronizmie, lecz jako ktoś powodowany motywem nakazującym mu **pytać o możliwość wiary religijnej w epoce postmetafizycznej, naukowej**” [H. Joas 2009: 67; pogr. P. D.]. Kiedy mówię tu o aktualności Jamesa, to zdaję sobie oczywiście sprawę, iż nie wiąże się ona zaniechaniem z jego oryginalnością, w każdym razie nie w tych fragmentach jego twórczości, w których występuje on z krytyką scjentyzmu, ani też nie w tych, w których prawo do wiary wyprowadza z woli i uczuć, a za którym argumentuje przy pomocy zakładu, że bardziej kalkuluje się wierzyć, niż wątpić. Sądzę, że w tych kwestiach, w których wyraźnie do głosu dochodzi Pascal, nie tylko między wierszami, ale wprost, w przywołaniach Jamesa (por. W. James 1996: 38–39; 52–53), można śmiało mówić o nieprzebrzmiałej aktualności Pascala, nie zaś tylko Jamesa. Por. Pascal 2003: § 67, § 72. Skoro już Pascal został tu wywołany, warto dla unaocznienia i przekonania, jak dalece pokrewny jest Jamesowi, przytoczyć ten fragment jego *Myśli*, w którym – upominając się wyraźnie o prawo do wiary, która jest w pogardzie – niczym James (choć jest akurat odwrotnie) – w punkcie wyjścia uważa za konieczne rozstrzygnąć kwestię racjonalności religijnej wiary: „**Ludzie mają wgardę dla religii i nienawidzą jej, i lękają się, że mogłaby być prawdziwa. Aby ich z tego uleczyć, trzeba zacząć od wykazania, że religia nie jest zgoła sprzeczna z rozumem [...]**”. B. Pascal 2003: § 187, s. 50 [pogr. P. D.].

1996] nabiera w tym kontekście nowej aktualności, domagając się przystosowanej do zmienionych warunków dyskursu i praktyk reartykulacji.

Oczywista, że pytanie to, stawiane po Jamesowsku w formie hipotezy, nie każdemu – jak łatwo przypuścić – wyda się interesujące *scil.* „żywe”, to jest nie do każdego „przemawia jako rzeczywista możliwość” (W. James 1996: 36). Nie zaintryguje ono, mianowicie, „ani tych, którzy sądzą, że mają solidne podstawy uznawać istnienie Boga (i wszystko, co się z tym wiąże), ani tych, którzy z równą stanowczością uważają, że mają słuszne powody przeczyć Jego istnieniu (z wszystkimi konsekwencjami). Tak jednym, jak drugim, przekonanym **teistom**, jak i przekonanym **ateistom**, [to – dod. P. D.] charakterystyczne pytanie Jamesa – czy mamy prawo wierzyć w coś, na co nie mamy dostatecznych dowodów? – wyda się pytaniem zbędnym, gdyż bezprzedmiotowym. I nie będzie w tym nic dziwnego! Bowiem James – przy całej otwartości jego pragmatycznej filozofii religii – w gruncie rzeczy nie zwraca się w niej ani do przekonanych teistów, ani do przekonanych ateistów. Próbuje raczej dotrzeć do nie przekonanych – tych, którzy nie sądzą ani tak, ani nie, gdyż po prostu nie wiedzą, co w tej sprawie sądzić, albo też myślą, że nie jest to sprawa, o której można by cokolwiek wiedzieć” [W. Galewicz 1996: 7–8; pogr. P. D.]. James, co zrozumiałe, zwraca się z tym pytaniem przede wszystkim do wątpiących – teoretycznych i praktycznych sceptyków, czy też kogoś, „kto gdy chodzi o religię, ma w sobie choćby trochę z takiego sceptyka” [W. Galewicz 1996: 8]. Kiedy **sceptyk teoretyczny**, nie znajdując „wystarczających danych, byśmy tego rodzaju kwestie byli w stanie jakkolwiek rozstrzygnąć” [W. Galewicz 1996: 8], czuje się upoważniony do zawieszenia sądu w tej sprawie; kiedy znów **sceptyk praktyczny**, którym teoretyczny „może być jednocześnie” [W. Galewicz 1996: 8], „nie mając intelektualnych podstaw do rozstrzygania jakiejś sprawy (lub będąc przekonanym, że ich nie posiada), może w ogóle pozostawić ją bez rozstrzygnięcia, zachować wobec niej postawę «sceptycznej rezerwy»” [W. Galewicz 1996: 8; cytat nieznacznie zmieniony pod względem gramatycznym na użytek artykułu – P. D.]; to zatwardziały sceptyk, który (jednakowoż) twierdzi, iż w kwestiach religijnych „nic nie wiemy i wiedzieć nie będziemy” [W. Galewicz 1996: 10], gdyż „nie posiadamy wystarczających argumentów za ani przeciw” [W. Galewicz 1996: 10]; jeżeli „nie poprzestaje na tym, że w kwestiach religijnych i metafizycznych nic nie wiemy”, lecz „Z tej **teoretycznej tezy** wyciąga **normatywny wniosek**, że w takim razie nie powinniśmy w tych kwestiach wydawać jakichkolwiek sądów” [W. Galewicz 1996: 10; pogr. P. D.], przechodzi już na pozycje **agnostycyzmu**, któremu James nie tyle wypowiada wojnę,

sam w końcu także będąc umiarkowanym sceptykiem, ile wchodzi z nim w polemiczny dialog [Ch. Taylor 2002: 16], zapowiadany w temacie niniejszego przedłożenia. Jest to, jak głosi formuła przyjęta w temacie, dialog ze sceptykiem, agnostykiem i intelektualistą, w szczególności zaś z dwoma ostatnimi [B. Krawcowicz 2007: 66–71]. Trzeci uczestnik symulowanego dla potrzeb artykułu dialogu¹⁶, **intelektualista**, jest takim ty-

¹⁶ Brzmienie drugiego członu tytułu tego artykułu: „dialog między sceptykiem, agnostykiem i intelektualistą” jest wyczuwalnie inspirowane rozprawką średniowiecznego filozofa, Piotra Abelarda, zatytułowaną i utrzymaną w formie *Dialogu między filozofem, Żydem i chrześcijaninem* [P. Abelard 1966]. Nie jest to jednak wyłącznie tani chwyt retoryczny. Punkt wyjścia i dojścia, zarówno u Abelarda, jak i Jamesa, wydają się po części zbieżne, mimo iż James nie ma powodów czegokolwiek zawdzięczać Abelardowi, albowiem z niego nie czerpie. Jeden i drugi, w punkcie wyjścia, stawia kwestię racjonalności wiary, i to wiary religijnej, z preferencją dla chrześcijaństwa (u Jamesa w wydaniu protestanckim [W. James 1996: 42], krytyczną w stosunku do rzymskiego-katolicyzmu; z równoległym staraniem o naukową bezstronność w ujęciu wiary religijnej; widać to szczególnie w tych miejscach, kiedy James *expressis verbis* w jednym szeregu wymienia: „Buddę, Jezusa, Mahometa, św. Franciszka, Jerzego Foxa i wielu innych” [W. James 1958: 304; 310; 364–365]). Także w punkcie dojścia obaj, zarówno Abelard, jak James, zgodnie stwierdzają, iż wiara religijna jest na swój sposób racjonalna. Jednakże w warstwie argumentacyjnej występują między nimi zasadnicze rozbieżności. Abelard, jak na scholastyka przystało, racjonalność wiary wywodzi z racjonalności rozumu, wskazując, iż nieracjonalnie zachowuje się ten, kto powątpiewa lub odbiera racjonalność wierze. Jest to znany motyw filozofii scholastycznej, która, wzorem Anzelma z Canterbury, zwykle przyjmowała postać „*exemplum meditandi de ratione fidei*” („przykładu rozmyślenia nad racjonalnością wiary”, zgodnie z tym, jak Anzelm zatytułował w pierwszej redakcji swój *Monologion*; por. Anzelm z Canterbury 1992; por. I. E. Zieliński 1992: XV–XVI). Z reguły mało się zwraca uwagi na to, że to właśnie dopiero z wnętrza filozofii wieków średnich problem wzajemnych relacji wierzeń religijnych do rozumowego ujmowania rzeczy wyrasta, nabierając filozoficznej powagi i wybijając się na czoło zagadnień, jakie podówczas podejmowano. Świadczy to o wysokiej próbie (filozoficznym krytycyzmie i naukowym dążeniu do obiektywizmu) scholastycznej teologii, wbrew utartemu przekonaniu, że mamy tu do czynienia z pożałowania godnym (bo bezkrytycznym i nienaukowym) okopywaniem się na pozycjach „solafideicznych”. Gdyby, w przeświadczeniu, bądź co bądź, jednak najtęższych umysłów średniowiecza, wiara religijna wystarczała sobie, górując nad intelektem, wówczas dopiero wydałyby się daremne, żałosne i kompletnie niezrozumiałe, jako że zbędne, wszystkie ich wielowiekowe próby dokazywania jej rozumności. Należy zauważyć i podkreślić, że steologizowane średniowiecze miało i *explicite* wyrażało świadomość problematyczności wiary z punktu widzenia rozumu, w świetle tego, co rozumne (w tamtym okresie kojarzonego z dialektyką, to jest logiką; zob. I. E. Zieliński 1992: XII). Naonczas przecież, „za życia Anzelma” [I. E. Zieliński 1992: XII], rozgorzał słynny spór między dialektykami i antydialektykami o to, jak dalece logika (dialektyka, reguły racjonalnego dowodzenia) jest kompetentna w rozstrzyganiu prawd wiary. **Dialektycy**, ze swej strony, twierdzili, a czynił tak na przykład Berengariusz z Tours, czy Anzelm z Besaty, że można uznać jedynie takie prawdy wiary, które da się ująć i wyrazić w sposób logiczny (rozumem), co stanowi wyraźny odpowiednik dzisiejszego skrajnego racjonalizmu. Z drugiej stro-

pem zarazem teoretycznego i praktycznego sceptyka, który przechodzi

ny, **antydialektycy**, do których należeli między innymi Otloch z Emmeram, Manegold z Luttenbach oraz Piotr Damiani [I. E. Zieliński 1992: XII], spośród których zwłaszcza ten ostatni szczególnie mocno sprzeciwił się stanowisku dialektycznemu, stwierdzając, że jeżeli dialektyka (*resp.* logika, racjonalizm, filozofia, nauka) prowadzi do odrzucenia prawd wiary, to nie je trzeba odrzucić, lecz samą tę dialektykę albo przyswoić ją tak jak służącą. Natura tego sporu, niezależnie od stanowisk, jakie się w nim zarysowały, pokazuje, iż myśliciele średniowieczni, zawsze przecież z pozycji osób otwarcie deklarujących wyznawanie religijnej wiary i w trosce o nią, nigdy tchórzliwie nie uciekali przed problemem jej racjonalności, lecz potrafili z całą powagą go stawiać, dyskutować i spierać się o niego. Mimo iż Anzelm z Canterbury „nie był dialektykiem” [I. E. Zieliński 1992: XIV], to jednak korpus jego metody filozoficznej tworzą „*remoto Christo*” („nie powołując się na Chrystusa”) oraz „*sola ratione*” („jedynie za pomocą rozumu”) [T. Grzesik, Internetowa wersja Powszechnej Encyklopedii Filozofii, hasło „Anzelm z Canterbury”, ptta.pl/pef/pdf/a/anzelmzc.pdf]. Jednakowoż są także powody, by twierdzić, iż scholastyczne poszukiwanie racjonalności wiary religijnej nie ma większego sensu i samo siebie znosi, stając się jałowym werbalizmem. Jeśli bowiem przyjąć, jak to czyni filozofia szkolna, tezę kreacjonistyczną, wówczas traci się możliwość traktowania sfery racjonalnego myślenia jako autonomicznej w stosunku do pozarozumowej wiary religijnej. W tym ujęciu rozum i wiara nie tyle są sobie przeciwstawne, ile stanowią różne strony, awers i rewers, tej samej monety. James, dla odmiany, racjonalność wiary wyprowadza z innego, pozaracjonalnego porządku, zwracając uwagę, że *humanum* nie sprowadza się wyłącznie do rozumu, a z nim do logicznej *resp.* naukowej racjonalności. Ów pozaracjonalny „z czysto logicznego punktu widzenia” [W. James 1996: 35] porządek, to Pascłowski „porządek serca” [B. Pascal 2001: 181; W. James 1996: 53–54]; to porządek *namiętności i woli* [W. James 1996: 38, 44, 49, 50–52]. Według Jamesa, istnieje nie tylko intelektualna, ale także „nasza pozaintelektualna natura”, która ma „najwyraźniej wpływ na nasze przekonania” [W. James 1996: 43] i której nie sposób nie dopuścić do głosu. James sugeruje przy tym, że ostatecznie nawet „doktryna pewności obiektywnej [W. James 1996: 48], której hołduje scjentyzm, sama podlega pozaracjonalnym regułom i procesom o charakterze wolicjonalno-afektywnym. W artykule *Wola wiary* czytamy na ten temat, między innymi: „Jeśli udamy się do bibliotek, jakżesz głębokie różnice zdań odkryjemy! Gdzie jest jakaś niewątpliwie prawdziwa odpowiedź? Oprócz abstrakcyjnych twierdzeń porównawczych (takich jak że dwa dodać dwa równa się cztery), twierdzeń, które same przez się nie mówią nam nic o konkretnej rzeczywistości, **nie znamy ani jednego twierdzenia uważanego kiedykolwiek przez kogokolwiek za bezspornie pewne**, którego ktoś inny nie uważałby za fałszywe lub też przynajmniej szczerze by nie kwestionował” [W. James 1996: 47; pogr. P. D.; por. B. Pascal 2003: § 73, s. 24]. Usytuowanie Jamesa w kontekście filozofii scholastycznej nie jest jedynie przypadkowym skojarzeniem. Sam James kilkakrotnie odnosi się, z krytycznym komentarzem, do „scholastycznej ortodoksji” [W. James 1996: 45; 46, 47, 48], wskazując, iż „Zasadnicza **różnica** między **nami** i **scholastykami** polega na **odmienności metody**. System scholastyczny zawdzięcza swą siłę zasadom, źródłom, *terminus a quo* jego myśli; nasza siła leży w wynikach, rezultatach, *terminus ad quem*. Nie o tym, skąd myśl przybywa, lecz o tym, dokąd prowadzi, decydować należy. Empiryście [*resp.* pragmatyście – dod. P. D.] jest obojętne, z jakich stron jego hipoteza pochodzi: mógł ją uzyskać nie przebieając w środkach, mógł iść za podszepciem *namiętności* lub za przypadkową sugestią; jeżeli jednak cały tok myślenia nie przestaje jej potwierdzać, to mu wystarcza, aby nazywać ją prawdziwą” [W. James 1996: 49].

na pozycje agnostycyzmu kierowany normatywną regułą, „tyleż etyczną, co intelektualną” [Th. Huxley 1968: 310], sformułowaną w postaci „zakazu wszelkich intelektualnie niedostatecznie motywowanych sądów”. Regułę tę James określa jako „reguła (czy też „weto”) **intelektualizmu**” [W. James 1996: 57, 58, 157–160, 164; W. James 2007: Wykład V: 100–101; Wykład VI: 102–123; W. James 2005: 125; W. Galewicz 1996: 11; L. Kołakowski 2010: 61; pogr. P. D.]. Jest ona – zgodnie z komentarzem Włodzimierza Galewicza – „głównym punktem spornym w jego dyskusji z agnostycyzmem” [W. Galewicz 1996: 11].

W punkcie wyjścia aranżowanego tu dialogu „James zgadza się z agnostycznym *„ignoramus et ignorabimus”*. Przyznaje więc, że w kwestiach religii nie możemy osiągnąć wiedzy, a przynajmniej wiedzy typu naukowego. Nie zgadza się jednak, że w każdym wypadku, w którym „nie wiemy, co sądzić”, nie mamy prawa do jakiegokolwiek sądu. Twierdzi, że przy określonych teoretycznych decyzjach, których nie jesteśmy w stanie dokonać na podstawie racji czysto intelektualnych, wolno nam pokierować się **względami pragmatycznymi**, mającymi naturę emocjonalną lub wolicjonalną. W rezultacie podważa też agnostyczną konkluzję, odmawiającą nam prawa do wiary” [W. Galewicz 1996: 11–12; pogr. P. D.].

Porządek serca a porządek rozumu. James *à la* Pascal

Dialog Jamesa ze sceptykiem, agnastykiem i intelektualistą wyrasta ponadto i staje się możliwy dzięki jego kontestacji „nastawienia absolutystycznego” [W. James 1996: 45], które „powiada, że nie tylko możliwe jest poznanie prawdy, lecz że kiedy do niego dojdziemy, możemy też wiedzieć, że je osiągnęliśmy” [W. James 1996: 44–45]. Skoro jednak nie zadowala nas prawda, lecz potrzebujemy pewności, niechybnie znaczy to, iż „wszyscy instynktownie jesteśmy absolutystami” [W. James 1996: 46]. Jeśli istotnie tak jest, „to co, jako adepci filozofii, powinniśmy z tym zrobić? Czy mamy przyznawać się do absolutyzmu i bronić go?” [W. James 1996: 46]. Jeśli tak, to skazujemy samych siebie na nieuleczalny sceptycyzm, nieutulony agnostycyzm i płaski intelektualizm, któremu się wydaje, że jest „Panem Cogito”¹⁷. Zapominamy także niestety, że choć, co

¹⁷ Pozwoliłem sobie użyć znanej figury poetyckiej Zbigniewa Herberta, wykorzystując jej dwuznaczność w omawianym kontekście, wynikającą z zastosowania słów „Pan” (*scil.* ktoś ważny, komu należy się kłaniać) oraz „Cogito” (wskazanie na atrybut wyizolowanego, samodzielnego, nieuwarunkowanego, słowem „czystego” myślenia; określenie idące od Kartezjusza; por. Kartezjusz 1994: 27).

prawda, „Myśl stanowi wielkość człowieka” [B. Pascal 2003: § 346, s. 90], a zatem „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli” [B. Pascal 2003: § 347, s. 90], to jednak każdy z nas jest jedynie myślącą „trzcina”¹⁸, żeby się posłużyć znaną metaforą Pascala [B. Pascal 2003: § 347, s. 90; T. Płużański 2001: 61]. W duchu tegoż właśnie James decyduje się absolutystyczne tendencje i roszczenia rozumu i nauki potraktować jako „słabość naszej natury, słabość, od której powinniśmy się uwolnić, jeśli potrafimy” [W. James 1996: 46]. James formułuje w tej materii nader wyrazistą deklarację: „Jestem szczerze przekonany, że jako ludziom myślącym przystoi nam wybrać jedynie drugą drogę. Idee obiektywnego dowodu i pewności niewątpliwie świetnie nadają się do intelektualnych igraszek, gdzie jednak je znaleźć na tej planecie, w mdłym świetle księżyca, pośród mar sennych? Dlatego osobiście jestem stuprocentowym empirystą, jeżeli chodzi o moją teorię ludzkiego poznania” [W. James 1996: 46].

Nie lekceważąc roli ani osiągnięć ludzkiego rozumu, James stara się jedynie poskromić jego nieuprawnione, dyktatorskie – ze skłonnością do hegemonii – zapędy, które między innymi religijnej wierze odbierają prawo istnienia z uwagi na jej kontradiktoryjność, niedowodliwość oraz niepodatność na weryfikację. Znowuż jednak, nie czyni tego James w imię wydumanej opozycji, która rysuje się u niego jako opozycja między „nastawieniem empirystycznym”¹⁹, za którym jawnie się opowiada, a „nastawieniem absolutystycznym” [W. James 1996: 44–49], którym kierują się „naukowi absolutyści” [W. James 1996: 55], „logicy” [W. James 1996: 43]. Autor *Prawa do wiary* zwyczajnie zdaje sobie sprawę z wielu ograniczeń rozumu i to zwłaszcza tam występujących, gdzie rozum najmniej albo zgoła wcale się ich nie spodziewa, to jest w jego uporczywej dążności do wiedzy pewnej, w jego „wiem dopiero wtedy, kiedy (ponieważ) jestem pewien (mam niezbité dowody)”²⁰, wszak – zgodnie z „prawem, które chcieliby

¹⁸ Sam Pascal komentuje to słowami: „Ale co jest ta myśl? Jakaż jest głupia!” [B. Pascal 2003: § 365, s. 93]. A gdzie indziej dopowiada do tego: „Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność” [B. Pascal 2003: § 437, s. 113]. „Człowiek jest istotą pełną błędów [...]. Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli” [B. Pascal 2003: § 83, s. 29].

¹⁹ Którego jednakowoż nie należy utożsamiać, a przez to mylić, ze stanowiskiem teoriopoznawczym, które James określa jako „intelektualizm empirystyczny”, który „ma nastawienie bardziej «naukowe» i uważa, że natury świata należy poszukiwać za pomocą doświadczenia zmysłowego i znajdować w hipotezach wyłącznie na nim opartych (Clifford, Pearson)” [W. James 1996: 157].

²⁰ Przy tej okazji można pokusić się o obserwację, że logika historycznego rozwoju filozofii poznania wiodła zasadniczo od Sokratesowego „To wiem, że nic nie wiem” (jakżesz to brzmi wybitnie w tonacji Jamesa i Pascala lub raczej James pospołu z Pascalem brzmią jak sokratycy), przez Augustynowe „Wątpię, więc jestem”, oraz sporo później

nam narzucić logicy” [W. James 1996: 43]: „Co innego wiedzieć, a co innego wiedzieć na pewno, że się wie” [W. James 1996: 45]. A przecież trudno zaprzeczyć, „jak wielka różnorodność sprzecznych zdań pretendowała do posiadania obiektywnych dowodów i absolutnej pewności!” [W. James 1996: 48] „[...] nie ma właściwie niczego, czego by ktoś nie uważał za absolutną prawdę, a kto inny za absolutny fałsz; i żaden z tych absolutystów nigdy chyba nie dopuścił do siebie myśli, że kłopot niezmiennie może być zasadniczej natury, że intelekt, nawet gdy prawda znajdzie się w jego bezpośrednim zasięgu, może nie mieć żadnego niezawodnego znaku dla rozpoznania, czy to istotnie prawda” [W. James 1996: 48; por. B. Pascal 2003: § 83, s. 29; zob. przyp. 19]. Wszak „żaden sprawdzian prawdy na temat rzeczywistości nie został nigdy powszechnie przyjęty” [W. James 1996: 47]. Na to z kolei, choć wiele wieków wcześniej, reaguje Pascal, którego ustami James zdaje się przemawiać po wielokroć: „Nie szukajmy tedy pewności i stałości. Rozum zawsze pada ofiarą pozorów [...]” [B. Pascal 2003: § 72, s. 22]. I dalej Pascal, wiążąc ze sobą wątek rozumowej pewności z możliwością religijnej wiary, stwierdza: „Gdyby należało coś czynić jedynie *dla pewności*, nie powinno by się nic czynić dla religii: nie jest pewna. Ale ile rzeczy robi się dla tego, co niepewne: podróże morskie, bitwy! Twierdzą tedy, że nie trzeba by nic czynić w ogóle, nic bowiem nie jest pewne” [B. Pascal 2003: § 234, s. 66].

Amerykański pragmatysta broni zatem tezy, zgodnie z którą „Nasze namiętności 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; powiedzieć bowiem, w takich okolicznościach: „Powstrzymaj się od decyzji, pozostaw kwestię bez rozstrzygnięcia”, jest tak samo postanowieniem opartym na namiętnościach, jak rozstrzygnięcie na tak lub nie, oraz jest narażone na takie samo ryzyko rozminięcia się z prawdą” [W. James 1996: 44]. Kluczowym osiągnięciem Jamesa, rozpatrującego kwestię prawomocności „naszego systemu wiary” [W. James 1996: 43] od strony „mechanizmu psychologicznego kształtowania się ludzkich sądów” [W. James 1996: 38; 159], jest wykazanie, iż nastawieniu absolutystycznemu (*resp.* intelektualizmowi *vel* scjentyzmowi), które deklaratywnie nie przyjmuje, ani nie podziela twierdzeń, dopóki nie zostaną one uznane za „bezsposornie pewne” [W. James 1996: 47],

Kartezjuszowe „Myślę, więc jestem”, po pozytywistyczno-scjentyistyczne „Mam pewność, więc jestem”. Czy jednak istotnie ją mam-y?

towarzyszy mimo to jednak „*wiara* w istnienie prawdy” [W. James 1996: 44; kursywa – P. D.]. Pokazując, że od wiary – w szerokim sensie słowa (*belief* – przekonanie) – logiczna ortodoksja²¹, wbrew składanym deklaracjom i czynionym zapewnieniom, nie jest wcale wolna, lecz że *volens volens* na niej buduje swoją racjonalistyczną potęgę i naukową powagę, kierując się zawsze „absolutystyczną wiarą w prawdę” [W. James 1996: 44], James konkluduje: „Ty wierzysz w dowód obiektywny, i ja wierzę. [...] Kiedy Cliffordowie powiadają nam, jak wielkim grzechem jest być chrześcijaninem mając tak „niewystarczające dowody”, niewystarczalność jest ostatnią rzeczą, jaką mają na myśli. Dla nich dowody są absolutnie wystarczające, tylko że prowadzą w przeciwną stronę. Tak święcie wierzą w antychrześcijański porządek świata, że nie pozostaje im żaden żywy wybór: chrześcijaństwo jest od samego początku martwą hipotezą” [W. James 1996: 46; 55].

James, poszukując, podkreślmy raz jeszcze dla uniknięcia kłopotliwych nieporozumień, „mechanizmu *psychologicznego* kształtowania się ludzkich sądów” [W. James 1996: 38; kursywa – P. D.], wskazuje, iż „Na nasze powinności w zakresie formułowania sądów można zapatrywać się na dwa sposoby – sposoby zasadniczo odmienne, aczkolwiek różnice między nimi nie spotkały się, jak dotąd, z należyтым zainteresowaniem ze strony teorii poznania. Musimy poznawać prawdę oraz musimy unikać błędu – oto naczelne i najważniejsze przykazania dla nas jako kandydatów na posiadaczy wiedzy; nie należy jednak uważać ich za dwa sformułowania tego samego nakazu. Każde z nich stanowi odrębne prawo” [W. James 1996: 49; 158]. Takie podejście, respektowane przez „regułę intelektualizmu”, która – przypomnijmy – zakazuje „intelektualnie bezpodstawnych sądów” [W. Galewicz 1996: 11, przyp. 9], czyni z niej, jak trafnie punktuje Galewicz, „jedną z norm epistemicznych, tj. charakteryzujących pewne sposoby postępowania jako słuszne lub niesłuszne, stosowne lub niewłaściwe ze względu na cele poznawcze. Uzasadnieniem tej reguły, zakazującej nam wydawania sądów bez wystarczających racji intelektualnych, byłoby wówczas stwierdzenie, że przestrzegając tego zakazu mamy największą szansę w jak najwyższym stopniu realizować te właśnie cele” [W. Galewicz 1996: 14–15]. Jak o tym świadczy przytoczona wyżej wypowiedź Jamesa, jest on przekonany, iż „nasze czynności poznawcze mają służyć temu, aby w naszych umysłach zapanowało **maksimum prawdy**, a **minimum fałszu**. [...] aby jak najwię-

²¹ Jest to parafraza Jamesowskiego określenia „scholastyczna ortodoksja”: W. James 1996: 45.

cej naszych przekonań było prawdziwych, a jak najmniej fałszywych" [W. Galewicz 1996: 15; pogr. P. D.]. Obydwa sformułowania imperatywu intelektualistycznego, „**Poznaj prawdę!**” oraz „**Wystrzegaj się błędu!**” [W. James 1996: 49; pogr. P. D.], James traktuje jako „dwa materialnie odrębne prawa” [W. James 1996: 49]. Najważniejsze jednak jest tutaj to, na co James kładzie szczególny nacisk, że obydwie te prawa stanowią – o czym nie zawsze chcą pamiętać sceptycy, agnostycy i intelektualiści – **aksjonomatyczne podłoże „czynności poznawczych”** [W. James 1996: 15; pogr. P. D.] o charakterze wiedzotwórczym *resp.* naukowym, co do wartości i celowości których jesteśmy przekonani (sic!), wierząc w tę ich wartość i celowość, która jest pożądana z punktu widzenia zakładanych korzyści poznawczych, inaczej – jak się znów wierzy – nieosiągalnych.

Z uwagi na to, że mamy tu do czynienia z dwojgiem „odrębnych praw”, zachodzi konieczność – i tym razem dalece nieracjonalna – dokonania między nimi wyboru, którego kryterium także dalekie jest od standardów, którym intelektualizm hołduje, bowiem kryterium tym są, jak odnotowuje James, „namiętności” [W. James 1996: 50–51; H. Buczyńska-Garewicz 2001: 121–122]. O jednym i o drugim, to jest najpierw o konieczności decydowania się intelektualisty (*resp.* racjonalisty, scjentyisty, tudzież agnostyka, bądź sceptyka) na preferencję jednej z dwóch przedstawionych aksjoepistemicznych²² opcji (w Jamesowskim sensie), zaś później o afektywnym podłożu dokonywanej przezeń decyzji, wymownie świadczy następująca wypowiedź Jamesa: „[...] wybierając między nimi [prawami „Poznaj prawdę!”, „Wystrzegaj się błędu!” – przyp. P. D.] możemy nadać zupełnie inne barwy całemu naszemu życiu intelektualnemu. Możemy uważać pogoń za prawdę za rzecz o fundamentalnym znaczeniu [intelektualista, scjentyista – P. D.], a unikanie błędu za rzecz drugorzędną; albo, przeciwnie, traktować unikanie błędu jako najpilniejsze zadanie, a prawda niechaj czeka na swoją kolej [sceptyk, agnostyk – P. D.]” [W. James 1996: 49]. Ta „druga linia postępowania” [W. James 1996: 49] określa wybór i strategię poznawczą „sceptyka w ogólności” i „agnostyka w odniesieniu do kwestii religijnych” [B. Krawcowicz 2007: 67], którzy powiadają: „Nie dowierzajcie niczemu, [...] trzymajcie swój sąd w stanie ciąglego zawieszenia, aby poprzestając na niewystarczających dowodach nie narażać się na straszliwe ryzyko przyjmowania kłamstw za dobrą monetę” [W. James 1996: 49–50]. Tego rodzaju podej-

²² Przymiotnik „aksjoepistemiczny” utworzyłem na bazie Galewiczowskiego wyrażenia „aksjologia poznania”, które ten odnosi do analizowanych poglądów Jamesa. Por. W. Galewicz 1996: 16, 19.

ście James uznaje za błędne, jak to trafnie rozpoznaje Barbara Krawcovicz [B. Krawcovicz 2007: 67]. Ów błąd zasadza się na – jak to określa Galewicz – „«bojaźliwej» aksjologii poznania” [W. Galewicz 1996: 16], która większą wagę przywiązuje do unikania błędu niż do zdobywania prawdy [W. Galewicz 1996: 16–17]. Sam James ujął to „nieco brutalnie” [B. Krawcovicz 2007: 67] stwierdzając, iż „[...] kto powiada «Lepiej na zawsze wyrzec się wszelkich przekonań niż uwierzyć jednemu kłamstwu!», ten po prostu demonstruje ogarniającą go *trwogę* na myśl, że mógłby *wyjść na durnia*. Może mieć stosunek krytyczny do wielu swoich pragnień i obaw, lecz tej jednej obawie jest niewolniczo posłuszny. Nie umie sobie wyobrazić, że ktokolwiek mógłby zakwestionować jej wiążącą siłę. Co do mnie, nie jestem wcale wolny od strachu przed błędem łatwowierności; potrafię jednak uznać, że są gorsze rzeczy, które mogą się przytrafić człowiekowi na tym świecie [...]. Na pewno nie należy traktować naszych błędów tak pryncypialnie” [W. James 1996: 50; kursywa P. D.].

Z kolei, w kwestii afektywnego podłoża wyboru między melioryzmem poznawczym (z jego dyrektywą maksymalizacji prawdy) a poznawczym pejoryzmem (z jego wyczuleniem na minimalizację fałszu), amerykański filozof stwierdza niedwuznacznie, iż „Należy pamiętać, że owo **poczucie się do obowiązku względem prawdy lub obowiązku względem błędu** jest tylko **wyrazem naszych namiętności**” [W. James 1996: 50; pogr. P. D.]. James zdaje sobie sprawę, że gdy te „Dwa pierwsze stopnie namiętności” [W. James 1996: 51] musimy „rzeczywiście uznać za niezbędne – musimy myśleć tak, ażeby nie znaleźć się w błędzie, i musimy myśleć tak, aby osiągnąć prawdę” [W. James 1996: 51], to „od tego miejsca” [W. James 1996: 51], jak się wydaje, „najpewniejszą drogą do tych idealnych celów [...] będzie zaprzestanie powodowania się namiętnościami” [W. James 1996: 51].

I tu następuje newralgiczny moment w rozważaniach Jamesa, który nadaje ton i kierunek jego dialogowi ze sceptykiem, agnostykiem i intelektualistą. Chodzi mianowicie o kwestię wystarczalności, a tym samym bezwzględności obowiązkiwania w naszym sposobie odnoszenia się do świata i samych siebie procedur epistemicznych nastawionych na „maksimum prawdy” i „minimum błędu” [W. Galewicz 1996: 15]. Czy zatem „«bojaźliwa» aksjologia poznania” [W. Galewicz 1996: 16] jest jedynie słuszną? Jeśli tak, wyzbywamy się kompletnie możliwości posiadania jakichkolwiek, w tym religijnych, przekonań, którym nie dostaje racjonalności, albowiem nie są one w stanie pomyślnie przejść przez sito rygorów logicznych, nakładanych na wszelkiego typu sądy, aspirujące do osiągnięcia poziomu wiedzy. James jednak nie tylko waha się z jednoznacz-

nym i zdecydowanym opowiedzeniem się po stronie tak pojętej aksjologii poznania, ale nakłada na nią jeszcze kolejny warunek, wypowiedziany przezeń w znamiennej formule: „jeśli fakty pozwolą” [W. James 1996: 51]. Amerykański pragmatysta doskonale zdaje sobie sprawę, iż „W kwestiach naukowych niemal zawsze tak się postępuje; a i w ogólnie pojętych ludzkich sprawach rzadko kiedy potrzeba nagli do tego stopnia, by lepiej było działać na podstawie fałszywych przekonań niż w ogóle bez żadnych podstaw” [W. James 1996: 51].

Powstaje jednak pytanie, „Czy wśród zagadnień spekulatywnych nie ma w ogóle sytuacji przymusowego wyboru²³ i czy my (jako ludzie nie mniej zainteresowani pozytywnym osiągnięciem prawdy niż tylko unikaniem błędzenia) możemy za każdym razem bezkarnie czekać na pojawienie się zniewalających dowodów?” [W. James 1996: 53]. Odpowiedź Jamesa jest znowuż warunkowa: „jeśli fakty pozwolą” [W. James 1996: 51]. Trzeba więc pod tym kątem doprecyzować wyjściowe pytanie, nadając mu brzmienie: Czy są takie fakty, a jeśli tak, to jakie, które „przedstawiają się od razu jako problemy, z których rozwiązaniem nie można czekać na namacalne dowody” [W. James 1996: 53], które stawiają nas w sytuacji przymusowego wyboru? Autor *Prawa do wiary* odpowiada twierdząco, wśród tego rodzaju „problemów” wymieniając „zagadnienia moralne”, których posiadanie lub nieposiadanie „podlega rozstrzygnięciom woli” [W. James 1996: 53], a nie rozumu; oraz jedno z „wielkich zagadnień na skalę kosmiczną”, za jakie James uważa „zagadnienie wiary religijnej” [W. James 1996: 56]. Według Jamesa przekonania moralne i religijne należą do „prawd zależnych od naszych własnych działań” [W. James 1996: 56], w przeciwieństwie do prawd obiektywnej przyrody, których nauka nie tworzy, lecz jedynie rejestruje [W. James 1996: 51]. Tu James dopuszcza do głosu, wyraźnie uprzywilejowując, perspektywę pragmatycznego kryterium prawdy [W. James 2005: 86–103], otwierając tym samym pole temu, co Galewicz nazywa „ryzykancką aksjologią poznania” [W. Galewicz 1996: 19], sam James zaś „praktyczną racjonalnością” [W. James 1996: 20, 99]. **Praktyczna racjonalność** ufundowana jest na „postawie wiary bez wystarczających racji” logicznych, „wiary opartej na pragnieniu”, żeby to, w co wierzę, co jest dzisiaj jedynie raptem moim intelektualnie niepotwierdzonym przekonaniem, okazywało się koniec końców „samoweryfikującą się”

²³ Nieco wcześniej James wyjaśnia, dlaczego „Zagadnienia przyrodnicze stanowią zawsze błahę opcję” [W. James 1996: 51], dlaczego hipotezy naukowe nie są żywe, „w każdym razie dla nas jako obserwatorów” [W. James 1996: 51]. Dzieje się tak dlatego, przekonuje filozof, że „wybór między uwierzeniem w prawdę lub w fałsz rzadko jest [w nauce – dod. P. D.] przymusowy” [W. James 1996: 51–52].

[W. Galewicz 1996: 21] prawdą. Racjonalność praktyczna zatem wspiera się na czymś, co Fitz-James Stephen określa jako „skok w ciemność” [F. J. Stephen 1874: 353, za: W. Galewicz 1996: 61]. Są bowiem „wypadki, w których, zdaniem Jamesa, w moim własnym interesie jest raczej złamać zakaz intelektualizmu, uznając za prawdę coś, na co nie mam «wystarczających dowodów»” [W. Galewicz 1996: 20], a co „w niektórych sytuacjach jest dla nas rzeczą dobrą (pożyteczną, korzystną)” [W. Galewicz 1996: 21]. Otóż właśnie, w rozumieniu Jamesa, mówiąc zupełnie skrótowo, możliwość wiary sankcjonowana jest tej wiary użytecznością [W. Galewicz 1996: 21]. W tym sensie można mówić także, w sposób uprawniony, o prawdach wiary, przy czym „prawda” oznacza tutaj to, „co korzystne w sferze naszych czynów. Korzystne na wszelkie sposoby; korzystne w dalszej perspektywie i po dokonaniu bilansu zysków i strat” [W. James 2005: 97].

Dlaczego wiara religijna, w ujęciu Jamesa, ostatecznie, w punkcie dojścia, zasługuje na wyróżnione potraktowanie w stosunku do nauki i moralności, mimo iż w punkcie wyjścia należało w ogóle bronić i uzasadnić prawo do niej? Odpowiadając na to pytanie James wskazuje na różne zakresy przedmiotowe i wynikające z nich funkcje nauki, moralności i religii, przebiegające rosnąco od pierwszej do ostatniej w ten sposób, że „Nauka mówi, że rzeczy istnieją; moralność mówi, że jedne rzeczy są lepsze od innych; a religia mówi zasadniczo o dwóch sprawach. Po pierwsze, religia mówi, że najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiste, nie całkiem z tego świata [...]. Po drugie, religia mówi nam, że nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu zapewnieniu” [W. James 1996: 56]. Znakomity komentarz do tej ostatniej uwagi Jamesa znajdujemy w niedawno opublikowanej, „unikatowej”, jak ją słusznie promuje Wydawca, książce Andrzeja Stępnika [A. Stępnik 2009], który wskazuje, iż „Szczególnie ważna wydaje się teza druga. Głosi ona bowiem, że bez względu na istnienie «rzeczy bardziej wiekuistych» oraz wartość logiczną składnika opisowego tezy pierwszej, postępowanie w sposób, jakby teza pierwsza była prawdziwa, jest dla nas bardziej korzystne już teraz. Zauważmy – kontynuuje Stępnik – iż jest to teza ogólna, czyli przyjęcie zapewnienia religii jest korzystniejsze dla każdego człowieka, bez względu na jego uwarunkowania i skłonności” [A. Stępnik 2009: 217]. Przyjęcie zatem „hipotezy religijnej” [W. James 1996: 56] jako „żywej, ważkiej opcji” [W. James 1996: 56], na gruncie założeń Jamesowskiego pragmatyzmu, w szczególności zaś zgodnie z regułami praktycznej racjonalności, „przechylałoby szalę na stronę teizmu” [A. Stępnik 2009: 217], „nie tylko ze względu na subiektywne skłonności, lecz także ze względu na

obiektywną (tj. dostępną dla wszystkich ludzi) korzyść z jej przyjęcia” [A. Stępnik 2009: 217]. Wiadomo zaś, iż „Wedle reguł pragmatyzmu nie możemy odrzucić żadnej hipotezy, jeśli tylko płyną z niej użyteczne dla życia konsekwencje” [W. James 2005, Wykład ósmy: *Pragmatyzm i religia*: 118].

Przypomnijmy, że James jest w tych sprawach konsekwentnym antyabsolutystą, z predylekcją dla pluralizmu, probabilizmu, interpretacjonizmu²⁴ [por. W. James 1996: 45, 47, 164] i melioryzmu [W. James 1996: 48, 49, 158, 160; W. James 2004: 117, 118; W. James 2005: 73; 124; P. Gutowski 2007: 157–166; A. Stępnik 2009: 235–241; 242–248] oraz wyrastającej na ich podglebiu „ryzykanckiej aksjologii poznania” [W. Galewicz 1996: 19].

Odnosnie do ostatniej poruszonej tu kwestii, w której James sili się rozstrzygnąć powody, dla których wiara religijna „przedstawia się jako ważka opcja” [W. James 1996: 56], autor *Woli wiary* po raz kolejny okazuje się intelektualnym hazardzistą, nakłaniającym tym razem do gry wiary à la Pascalowski zakład [B. Pascal 2003: § 233; W. James 1996: 38–39]. „Mamy [bowiem – P. D.] 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 do 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 wierzyć” [W. James 1996: 56–57; kursywa – P. D.]. I dalej, w kontrze wobec *sceptycyzmu*, który – przynajmniej zdaniem Jamesa – mimochodem uczestniczy w tej samej grze wiary – filozof stwierdza: „*Sceptycyzm* zatem nie jest uniknięciem wyboru; jest wyborem pewnego określonego rodzaju ryzyka. Lepiej zaryzykować utratę prawdy niż narazić się na błąd – oto [powiada James – dod. P. D.] ścisła wykładnia takiego stanowiska” [W. James 1996: 57; kursywa P. D.].

Wchodząc w polemikę z retoryką *sceptycko-agnostyczno-scjentystyczną*, autor *Pragmatyzmu*, w tonie nieomal osobistym, wyznaje: „Co do mnie, nie widzę na to żadnego dowodu; i po prostu **odmawiam posłuszeństwa naukowemu nakazowi naśladowania naukowych rozstrzygnięć** w przypadku, **gdy wysokość stawki daje mi prawo podjąć ryzyko** wedle własnego upodobania. **Jeżeli religia jest prawdziwa**, a dowody

²⁴ „[...] sądzę jednak, że jest ogromnym błędem trwać w jakimkolwiek mniemaniu – absolutnie obojętne w jakim – jak gdyby nie mogło ono nigdy zostać **zreinterpretowane** lub skorygowane, i sądzę, że cała historia filozofii potwierdzi moje słowa”. W. James 1996: 46–47 [pogr. P. D.].

na jej korzyść wciąż jeszcze niewystarczające, nie zamierzam waszym sposobem gasić swojego przyrodzonego zapala (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** – szansę, która zależy, rzecz jasna, od mojej gotowości podjęcia **ryzyka**, aby **działać tak, jak gdyby moja potrzeba uczuciowa traktowania świata na sposób religijny miała siłę trafnego proroctwa**” [W. James 1996: 57–58; pogr. P. D.].

Jak zatem widać, stając w obronie prawa do wiary, James wyprowadza dwie „linie pragmatycznej argumentacji – tę w stylu Pascala i tę „z sensu życia” [W. Galewicz 1996: 32]. Ta pierwsza wskazuje na spodziewaną w perspektywie eschatologicznej lub/i co najmniej doczesną korzyść, „pewne istotne dobro” [W. James 1996: 56]. Z kolei druga linia Jamesowskiej obrony odwołuje się do argumentu *homo religiosus*, zgodnie z którym każdy człowiek zdaje się posiadać naturalną skłonność, „przyrodzony zapal” [W. James 1996: 57], „potrzebę uczuciową traktowania świata na sposób religijny” [W. James 1996: 58], która – tak jak i inne nasze potrzeby – domaga się zaspokojenia i ekspresji. W omawianym wypadku, „takie zgodne z naturą jakiegoś człowieka (czy nawet człowieka jako takiego) działanie jest w jego oczach możliwe jedynie w świecie, który ma pewien wymiar religijny – a traci dla niego sens w świecie «bez Boga». [...] skłaniając się ku postawie wiary człowiek wybiera ten z «możliwych światów», w którym życie ma dla niego więcej sensu” [W. Galewicz 1996: 31].

W pismach Jamesa, a mam tu szczególnie na myśli jego tekst *Wola wiary*, występuje jeszcze jedna korzyść, jaką – zdaniem autora – można czerpać z religijnej wiary. Zasadniczo, w sposób dla mnie niewytłumaczony, nie wzmiankuje się o niej w krytycznych opracowaniach filozofii Jamesa, mimo iż jawi się ona jako równie ważna, jeżeli nie istotniejsza, od pozostałych. Samo zaś jej wyodrębnienie wydaje mi się jednym z najbardziej oryginalnych motywów Jamesowskiej filozofii religii, zwłaszcza w zakresie podejmowanej przezeń apologii prawa do wiary. Ów motyw ma wyraźnie **dialogiczny** charakter. Posługując się nim James antycypuje znane ze zinstytucjonalizowanej filozofii dialogu, zwłaszcza w wydaniu Martina Bubera [M. Buber 1993], rozwiązania, z ducha pokrewne także chrześcijańskiemu personalizmowi. Można go, rzecz jasna, przeoczyć, gdyż James zaledwie go sygnalizuje, nie poświęcając mu wiele uwagi. Nie oznacza to jednak, że należy go bagatelizować. Z uwagi na to, iż nie jest on ani głównym, ani jednym z głównych wątków moich rozważań, pozwolę sobie go tu jedynie zarysować.

Otóż, James wychodzi od obserwacji, że dzięki „osobowej formie” „naszych religii” [W. James 1996: 58] ujawnia się „Doskonalszy i bardziej

wiekuisty aspekt świata” [W. James 1996: 58]. „**Jeżeli jesteśmy ludźmi religijnymi** – powiada James – **świat objawia się nam już nie jako zwykłe To, lecz jako Ty**; każdy stosunek możliwy między osobami może się zdarzyć i tutaj. [...] To poczucie, wpojone nam nie wiadomo jak i przez kogo, że uporczywą wiarą w istnienie bogów (aczkolwiek nader łatwo byłoby jej poniechać, tak z logicznego, jak życiowego punktu widzenia) oddajemy światu największą przysługę, jaką potrafimy mu wyświadczyć, wydaje się częstką żywej istoty hipotezy religijnej” [W. James 1996: 58; pogr. P. D.].

Warto przy tej okazji zauważyć i podkreślić znaczenie oraz możliwość wykorzystania tej Jamesowskiej idei dialogicznej, spersonalizowanej relacji człowieka do świata, ufundowanej i gwarantowanej przez religijną wiarę, w dyskursie ekofilozoficznym, a także, lub tym bardziej, w ekoteologii.

Jamesa rozszerzony model racjonalności²⁵

Opowiadając się za prawem do wiary James nigdzie nie stwierdza – co warto, a nawet trzeba podkreślić – ani tym bardziej nie agituje do zerwania z intelektualizmem i okopania się, w formie protestu i dla przeciwwagi, na pozycjach irracjonalistycznych. James, tak jak Pascal, zna i ceni wagę ludzkiej racjonalności, której człowiek zawdzięcza swoją wielkość. Niemniej jednak, podobnie jak Pascal, James zna także ograniczenia oraz świadom jest błędów, do jakich nierzadko prowadzi rzekomo niezawodne, racjonalne, logicznie usztywnione myślenie. Po trzecie wreszcie, o czym była już mowa, amerykański filozof wyraża przekonanie, iż ludzka natura – jakkolwiek kłopotliwie lub/i zwietrzale z dzisiejszej perspektywy by to nie brzmiało – nie ogranicza się wyłącznie do aktów rozumu, lecz obejmuje także komplementarne do nich akty woli i uczuć (por. H. Buczyńska-Garewicz 2001: 121). W tym ujęciu intelektualizm jawi się jako nieuprawnione, redukcjonistyczne nadużycie. Jak pisze na ten temat, w poświęconej Jamesowi książeczce, Buczyńska-Garewicz, mamy u niego do czynienia z „ostrym **sprzeciwem** wobec stanowiska **skrajnego scjentyzmu**” [H. Buczyńska-Garewicz 2001: 122; pogr. P. D.]. „James, podobnie jak scjentyści, sądził, że wiedza przyrodnicza, obserwacyjna i eksperymentalna, jest najlepszą i jedyną formą poznania natury. Był zwolen-

²⁵ W tej sprawie zob. np.: W. Galewicz 1996: 27; M. Przełęcki 2002: 88–97; A. Stępnik 2009: 148–187.

nikiem pełnej samodzielności i suwerenności nauki wobec filozofii, religii i wszystkich z góry przyjmowanych opinii i poglądów. Równocześnie jednak James nie godził się ze skrajnym dążeniem scjentyzmu, by nauki eksperymentalne stanowiły wzór dla wszelkiego myślenia w ogóle, by określały schemat całej kultury duchowej. **Ograniczeniom scjentyzmu** – konkluduje Buczyńska-Garewicz – przeciwstawiał James filozofię, sztukę i religię. **Świat życia jest szerszy niż świat laboratorium [...]** [H. Buczyńska-Garewicz 2001: 122; pogr. P. D.]. Dlatego też reguła intelektualizmu ustala nasze obowiązki jedynie „w zakresie życia teoretycznego” [W. Garewicz 1996: 14]. Wszelkie usiłowania ekstrapolacji tej reguły na całość „świata życia” powodują, że świat ten staje się „światem nieludzkim” [H. Buczyńska-Garewicz 2001: 122]. Świat z ludzką twarzą to świat, do którego odnosimy się, zgodnie zresztą z naszą naturą, w sposób zarówno intelektualny, jak wolicjonalny i afektywny. Wywodzące się od czasów Sokratesa przekonanie, że człowiek jako istota rozumna winien zawsze myśleć i działać racjonalnie, James zdaje się przyjmować w rozszerzonej formule, która **racjonalność** czyni **metaregułą** wszelkiego myślenia i działania. W tym sensie, w rozumieniu Jamesa, nie możemy już więcej mówić o racjonalności myślenia i nieracjonalności uczuć oraz wierzeń, albowiem w pojęciu ludzkiej racjonalności, rozpatrywanej z metaperspektywy, mieszczą się wspólnie, choć w różnych zakresach i na różny sposób, zarówno akty myślenia, jak akty woli i namiętności, to jest „Nasza natura wolicjonalna” [W. James 1996: 41] lub inaczej „Nasza pozaintelektualna natura” [W. James 1996: 43; A. Stępnik 2009: 159–160]. Amerykański filozof objaśnia przy tym, że „Mówiąc «natura wolicjonalna», ma na uwadze nie tylko rozmyślnie akty woli zdolne do ukształtowania nawyków myślenia, od których teraz nie potrafimy się uwolnić [...]: wszelkie czynniki mające wpływ na przekonania, jak obawy i nadzieje, przesady i *namiętności*, naśladownictwo i stronnictwo, presja moralna naszej kasty i sfery. Stwierdzamy jako pewien stan rzeczy, że nie wiadomo skąd i dlaczego mamy jakieś przekonania” [W. James 1996: 41; kursywa P. D.; A. Stępnik 2009: 160].

Przyjęcie rozszerzonego modelu racjonalności podyktowane jest – według Jamesa – tym, iż „Sytuacja bynajmniej nie przedstawia się prosto; a **czysta wnikliwość i logika**, bez względu na ich funkcje idealne, **nie są jedynymi czynnikami**, które realnie **kształtują** nasz **system wiary**” [W. James 1996: 43; pogr. P. D.]. Postulowanie rozszerzonej formuły racjonalności pozwala Jamesowi uznać jako „**nielogiczne**” [sic! – P. D.] „**stawianie weta naszej żywej wierze**” [W. James 1996: 58; pogr. P. D.]. Korygując (a nie odrzucając) dyskutowaną w kontekście prawa do wiary

regułę intelektualizmu, James z całym przekonaniem stwierdza, że „**reguła myślenia**, która by mi bezwzględnie **uniemożliwiła uznanie pewnego rodzaju prawd**, jeżeli owe prawdy rzeczywiście miałyby miejsce, byłaby **regułą irracjonalną**” [W. James 1996: 59; pogr. P. D.].

Tym sposobem James wykazuje, że do pojęcia racjonalności należą łącznie tak akty intelektualne, jak pozaintelektualne (*scil.* wolicjonalno-afektywne). Nie tylko więc sądy wiedzy, ale także sądy wiary są – każde na swój odrębny sposób – racjonalne. Oczywiście, że sądy wiary nie są racjonalne w sensie logicznym, ale też sądy wiedzy przestają być racjonalne w sensie pozalogicznym [przypp. W. James 1996: 58, 59]. Z tego wynika, że sądy wiedzy są racjonalne jedynie „w zakresie życia teoretycznego” [W. Galewicz 1996: 14], natomiast z „życiowego punktu widzenia” [W. James 1996: 58], to jest w zakresie życia praktycznego [W. Galewicz 1996: 20, 25], wydają się one irracjonalne. Z kolei sądy wiary stają się irracjonalne, gdy je rozpatrywać jedynie „w zakresie życia teoretycznego”. Gdy się jednak uwzględni „życiowy punkt widzenia”, to w zakresie życia praktycznego sądy te zyskują na racjonalności. „Można więc powiedzieć – podsumowuje Galewicz – że w ujęciu Jamesa **istnieją takie sądy**, które, chociaż nie oparte na wystarczających racjach intelektualnych, czyli **teoretycznie nieracjonalne**, są **jednak racjonalne ze względów praktycznych**” [W. Galewicz 1996: 20; pogr. P. D.]. „Ten rezultat jest dosyć osobliwy – stwierdza dalej Galewicz – jeżeli przypomnimy sobie, o co ostatecznie chodzi Jamesowi. Stara się on przecież pokazać, że **postawa wiary bez wystarczających racji intelektualnych**, czyli – jak można także powiedzieć – **wiary intelektualnie nieracjonalnej**, **nie musi być** zawsze postawą «niewłaściwą», czyli **praktycznie nieracjonalną**. Innymi słowy, według Jamesa nie musi być tak, że osoba, która uznaje jakiś sąd bez wystarczającej gwarancji jego prawdziwości, postępuje tym samym niemądrze” [W. Galewicz 1996: 25; pogr. P. D.].

Niepodobna w tym miejscu nie przywołać ustaleń, jakie poczynił w tej kwestii klasyk zagadnienia, Pascal. W jego *Myślach* napotykamy rozliczne miejsca, w których stwierdza on na przykład: „Znamy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem” [B. Pascal 2003: § 282, s. 75]. „Jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego; jeśli się podepcze zasady rozumu, będzie niedorzeczna i śmieszna” [B. Pascal 2003: § 273, s. 74]. „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna; widzimy to w tysiącu rzeczy” [B. Pascal 2003: § 277, s. 74]. „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” [B. Pascal 2003: § 278, s. 75].

Rozszerzone pojęcie racjonalności przekracza dychotomię wola – rozum i osłabia ich antagonizm, wskazując na ich dialektyczną – co nie znaczy pokojową – koegzystencję. Pascal nazywa ją „**wojną domową** w człowieku między rozumem a namiętnościami” [B. Pascal 2003: § 412, s. 101; podkr. P. D.]. [...] mając jedno i drugie – przekonuje Pascal, [człowiek – przyp. P. D.] nie może istnieć bez wojny, ile że nie może być w zgodzie z jednym, nie wydając zarazem wojny drugiemu: tak więc – konkluduje filozof – jest wciąż w rozdzieleniu i sprzeczności z sobą [B. Pascal 2003: § 412, s. 101].

Przyszła wreszcie pora, by – za Marianem Przełęckim – zebrać wnioski i wskazać, w kontekście Jamesa, że istnieją co najmniej dwa znaczenia terminu „racjonalność”. „Jedno z nich stosuje się wyłącznie do myślenia, drugie – do wszelkiego działania czy zachowania” [M. Przełęcki 2002: 89]. Racjonalność myślenia Przełęcki nazywa „**racjonalnością logiczną**”, z kolei racjonalność działania, w tym wierzeń religijnych, nazywa on „**racjonalnością pragmatyczną**” [M. Przełęcki 2002: 89]. „U podstawy tego odróżnienia – zauważa Przełęcki – leży odróżnienie dwóch racji przemawiających za przyjęciem danego przekonania: racji logicznych i racji pragmatycznych. Mówimy, że przyjęcie danego przekonania jest racjonalne logicznie, gdy istnieją wystarczające racje logiczne przemawiające za jego przyjęciem; jest zaś racjonalne pragmatycznie, gdy przemawiają za nim dostatecznie mocne racje pragmatyczne. [...] racje logiczne przemawiające za danym przekonaniem – to racje uzasadniające to przekonanie. Przyjęcie danego przekonania jest więc logicznie racjonalne, gdy jest to przekonanie dostatecznie uzasadnione. [...] Przyjęcie danego przekonania jest logicznie racjonalne zawsze i tylko wtedy, gdy stopień przeświadczenia o tym, że jest tak, jak głosi to przekonanie, jest równy stopniowi uzasadnienia owego przekonania” [M. Przełęcki 2002: 89]. Dla odmiany, racjonalność pragmatyczna koncentruje się na pojęciu decyzji, „a więc pewnego aktu wyboru” [M. Przełęcki 2002: 89]. „Wybór z kolei zakłada określony zbiór możliwych zachowań, z których jedno ma zostać podjęte. Ich skutki są przez wybierającego rozmaicie wartościowane. Racjonalność wyboru polega na maksymalizacji (w ustalonym sensie) wartości przypisywanej przez podmiot, który wyboru dokonuje, skutkom jego możliwych zachowań. [...] Przyjęcie danego przekonania jest więc pragmatycznie racjonalne, gdy jest to zachowanie, które maksymalizuje wartości przypisywane przez podmiot opisanym wyżej zachowaniom” [M. Przełęcki 2002: 89–90]. „Konkluzja naszych rozważań – żeby dopełnić wywód Przełęckiego – dopuszcza zatem sytuację, w której ogół wartościowań danego podmiotu przemawia za akceptacją przez

niego określonych wierzeń religijnych, gdyż nieracjonalność logiczna takiej decyzji zrekompensowana zostaje przez inne wartości przypisywane jej przez podmiot. Decyzja ta – choć **nieracjonalna logicznie** – uznana być musi za **racjonalną w sensie pragmatycznym**” [M. Przełęcki 2002: 97; pogr. P. D.].

Na tej podstawie James nie waha się wyznać, że nie widzi on „żadnej możliwości przyjęcia agnostycznych reguł poszukiwania prawdy ani rozmyślnego wykluczenia z gry [...] naturalnych chęci” [W. James 1996: 59].

Rekapitulacje

Z przedstawionych analiz wynika, że sprawy wiary są tak skomplikowanej, rzec by można – powikłanej natury, że również Leszek Kołakowski, w swojej ostatniej książce, w miejscu, w którym dokonuje obrachunku z tym, co „pisał w ostatnich latach kilkudziesięciu” [L. Kołakowski 2010: 5], z zadumą wyznaje: „nie potrafię w sprawach najważniejszych dotrzeć do konkluzji ostatecznych [...]” [L. Kołakowski 2010: 5].

Trochę w duchu Marka Lilla, choć niezależnie od niego, Kołakowski, wciąż, do ostatniej swojej książki, przekonany o tym, że „żyjemy w «okresie przejściowym»” [L. Kołakowski 2010: 68], w którym coraz wyraźniej widać, że „zwycięstwo bezbożnego, zadowolonego z siebie Oświecenia nie mogło być niczym pewnym” [L. Kołakowski 2010: 69], „Dłatego tak ważnym tematem stał się «powrót *sacrum*»” [L. Kołakowski 2010: 69], konkluduje, pozostawiając – jak można wnosić – ten punkt widzenia jako swój filozoficzny testament: „Lecz Absolut nigdy nie może ulec zapomnieniu. To, że o Bogu zapomnieć nie sposób, czyni Go obecnym nawet w odrzuceniu” [L. Kołakowski 2010: 70]. Hipoteza religijna okazuje się, także w rozumieniu Kołakowskiego, zgodnie z wymową stanowiska reprezentowanego przez Jamesa, wciąż żywa, nieobojętna, ważna i dająca do myślenia, mimo iż bez ostatecznych na tym polu rezultatów.

W świetle przytoczonej argumentacji, która – zdaniem Jamesa – przekonywać ma do uznania (pragmatycznej) racjonalności wiary religijnej, gwarantując tym samym prawo do niej, nie dziwi odezwa Jamesa, w której ten napomina, iż „**Żaden z nas nie powinien odmawiać drugiemu prawa do postępowania zgodnie z własnym przekonaniem** ani wygłaszać niestosownych uwag pod jego adresem. Przeciwnie, powinniśmy skromnie i głęboko wzajemnie **szanować** swoją **wolność myśli**: dopiero wtedy będziemy mogli ustanowić **intelektualną rzeczpospolitą**; dopiero wtedy zrozumiemy sens wewnętrznej tolerancji, bez której zewnętrz-

na tolerancja jest bezduszna [...]; dopiero wtedy będziemy żyli i pozwalamy żyć innym, zarówno w sprawach praktycznych, jak i umysłowych" [W. James 1996: 60; pogr. P. D.].

Zupełnie na koniec pozwolę sobie przytoczyć kapitalną uwagę Piotra Gutowskiego, który w *Posłowie do Filozofii wszechświata* Jamesa, zawarł myśl, z którą trudno się nie zgodzić, nawet temu, komu James wydaje się mało wiarygodny lub/i nieprzekonujący: „Można się z Jamesem zgadzać bądź nie, ale jedno jest pewne: lektura jego filozoficznych dzieł [...] pobudza do myślenia: kwestionuje utarte sposoby poszukiwania rozwiązań, dostarcza zaskakujących hipotez. [...] Filozofowanie Jamesa jest głęboko osobiste, a przez to poważne, wzbudzające szacunek i uwagę czytelnika. Nie ukrywa wątpliwości, nie udaje, że wszystko dało się rozwiązać. Zachęca i przygotowuje do samodzielnego myślenia” [P. Gutowski: 2007: 166]; myślenia w wierze i o wierze.

Bibliografia

- Abelard P., 1966, *Dialog między filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, przeł. R. Palacz, [w:] R. Palacz, Abelard, WP, Warszawa.
- Allan J., 1996, *Poszukiwania duchowe*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, przeł. M. Stopa, KiW, Warszawa.
- Anzelm z Canterbury, 1992, *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bergson H., 2007, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ, Wydawnictwo HOMINI Sc, Wyd. 2, Kraków.
- Bergson H., 1972, *Mélanges*, Paris.
- Bouyer L, 1982, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Buber M., 1993, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Fundacja ALETHEIA – Wydawnictwo SPACJA, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H., 2001, *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Czy religia jest wrogiem polityki?*, z cyklu Debata „Dziennika”: Mark Lilla, Mirosława Grabowska i Tadeusz Bartoś, „Europa” nr 208, 29.03.2008. Korzystam z elektronicznej wersji zapisu tej debaty: http://dziennik.pl/dziennik/europa/article144997/Czy_religia_jest_wrogiem_polityki_.html pobrano: 2 lutego 2010 r.
- Delsol Ch., 2003, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków.

- Dobroczyński B., 2009, *Kłopoty z duchowością: Szkice z pogranicza psychologii*, NOMOS, Kraków.
- Elzenberg H., 1990, O „poznaniu” mistycznym, [w:] red. J. Gowin, H. Woźniakowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, „Znak-Idee” nr 3, Kraków.
- Eriksen T.H., 2003, *Tyrania chwili: Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. G. Sokół, PIW, Warszawa.
- Fukuyama F., 2006, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Fukuyama F., 2009, *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Galewicz Wł., 1996, *Williama Jamesa spór z agnostycyzmem*, [w:] W. James, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Gleick J., 2003, *Szybciej: Przyspieszenie niemal wszystkiego*, przeł. J. Biedroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Godin Ch., 2004, *Koniec ludzkości*, przeł. Z. Pająk, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Grzegorzczak A., Sójka J., Koschany R. (red.), 2006, *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Grzegorzczakowa R., 2006, *Co o fenomenie duchowości mówi język?*, [w:] red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Grzesik T., Internetowa wersja Powszechnej Encyklopedii Filozofii, hasło: „Anzelm z Canterbury”, ptta.pl/pef/pdf/a/anzelmzc.pdf.
- Hessen S., 1968, *Studia z filozofii kultury*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1968.
- Huxley Th., 1968, *Agnosticism and Christianity*, [w:] idem, *Collected Essays*, vol. V: *Science and Christian Tradition*, Greenwood Press, Publishers, New York.
- James W., 1958, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa.
- James W., 2007, *Filozofia wszechświata: Wykłady z filozofii współczesnej z Manchester College*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- James W., 2005, *Pragmatyzm: Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- James W., 1996, *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- James W., 2004, *Z wybranych problemów filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków.

- James W., 2002, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being The Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, The Modern Library, New York.
- Joas H., 2009, *Powstawanie wartości*, przeł. M. Kaczmarczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kartezjusz, 1994, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Agencja Wydawnicza MOREX, Warszawa.
- Kłoczowski J. A., 2006, *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy*, [w:] red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kołąkowski L., 2010, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kołąkowski L., 2005, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Trzy serie, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Krawcowicz B., 2007, *William James: Pragmatyzm i religia*, Monografie FNP, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Lilla M., 2009, *Bezsilny Bóg: religia, polityka i nowoczesny Zachód*, przeł. J. Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Nadeszła era „homo rydzykus”, Z prof. Zbigniewem Mikołajko rozmawiała Sylwia Mróz, Wirtualna Polska, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1347,page,2,title,Nadeszla-era-homo-rydzykus,wid,11106743,wiadomosc.html> pobrano: 8 lutego 2010
- Nietzsche F., 1905, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Nakł. Jakoba Mortkowicza, Warszawa.
- Posacki A., 2009 a, *Encyklopedia zagrożeń duchowych: mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 1, A–K, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwien, Radom.
- Pascal B., 2001, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), [w:] T. Płużański, 2001, *Pascal*, Wyd. II, WP, Warszawa.
- Pascal B., 2003, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Warszawa.
- Płużański T., 2001, *Pascal*, Wyd. 2, WP, Warszawa.
- Posacki A., 2009 b, *Encyklopedia zagrożeń duchowych: mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, L–Z, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwien, Radom.
- Przełęcki M., 2002, *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Taylor Ch., 2002, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Taylor Ch., 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*,

- przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Stephen F.-J., 1874, *Liberty, Equality, Fraternity*, wyd. 2, London.
- Stępnik A., 2009, *Pragmatyzm Williama Jamesa: ujęcie systemowo-krytyczne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Swieżawski S., 1978, *Człowiek i tajemnica*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Vattimo G., 2006, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków.
- Vattimo G., 1999, *Ślad śladu*, [w:] *Religia*, Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trías i Vincenzo Vitiello, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Zieliński I.E., 1992, *Wstęp*, [w:] Anzelm z Canterbury, 1992, *Monologion. Prosligion*, przeł. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

The Right to the Spirituality: William James's Dialogue between Sceptic, Agnostic and Intellectual

The article takes a problem of the right to believe considered in the context of William James' philosophy of religion and kept in the convention of a dialogue with sceptics, agnostics and intellectuals (scientists), arguing against the law to hold beliefs for which any sufficient intellectual arguments do not speak. It is a rule of intellectualism, with which – defending the right to believe in the theoretically irrational judgements – James polemizes. In the starting point James accepts the agnostic „*ignoramus et ignorabimus*”. Thereby he admits that in the matters of religion we cannot attain knowledge or at least the scientific knowledge. However, he does not agree that in every case, in which “we do not know what to think”, we have not the right to any judgement at all. The author of *The Will to Believe* indicates that we are allowed to harbour the beliefs, for which we cannot find any support in the purely intellectual arguments, being guided by pragmatic reasons of a volitional-affective nature. In this way James formulates a wider model of rationality, in which he differentiates between the logical (theoretical) rationality and the pragmatic one. Beliefs, especially the religious ones, which remain theoretically (logically) irrational, are rational in the pragmatic sense. As a result James questions the agnostic conclusion refusing us the right to believe without any sufficient intellectual reasons.

Key Words

Spirituality, inner life, religion, scepticism, agnosticism, rationalism, irrationalism, the right to believe, the logical rationality, the pragmatic rationality