

MARIUSZ WOJEWODA
Katowice, UŚ

PLURALIZM RELIGIJNY W UJĘCIU WILLIAMA JAMESA I JEGO WSPÓŁCZESNA RECEPCJA

1. Pluralizm religijny – 2. Pluralizm epistemologiczny – 3. Filozoficzna analiza doświadczeń religijnych – 4. Ekspresywizm i indywidualizm – 5. Religia i wrażliwość moralna

1. Pluralizm religijny

Jest stanowiskiem w ramach filozofii religii, które tłumaczy zjawisko różnorodności wyznań i praktyk religijnych. Społecznym tłem dla pluralizmu jest migracja i przenikanie się kultur, co prowadzi do spotykania się przedstawicieli różnych religii, których przedstawiciele żyją obok siebie. Nie ma ostatecznie zadawalającej teorii, która by tę różnorodność tłumaczyła, chociaż pojawiają się próby jej uporządkowania. Można mówić o pluralizmie w znaczeniu opisowym — wówczas wskazuje się na zjawisko wielości religii, a co za tym idzie, wielości doktryn, praktyk i instytucjonalnych form życia religijnego, oraz w znaczeniu normatywnym — wtedy chodzi o uznanie tezy o wielości dróg prowadzących do Boga (zbawienia). Pluralizm religijny rozumiany jako model przedstawiania różnorodności religijnej został wypracowany w ramach filozofii i teologii chrześcijańskiej i dotyczy możliwości prowadzenia dialogu międzyreligijnego. W koncepcji tego dialogu wychodzi poza stanowisko ekсклюzywizmu i inkluzywizmu¹.

Filozofia może spełnić pożyteczną rolę w przygotowaniu takiego dialogu, mianowicie może dostarczyć zbioru pojęć i schematów argumentacyjnych. Jednym z najbardziej znanych reprezentantów pluralizmu religijnego jest angielski filozof JOHN HICK. Oprócz niego do tego nurtu zalicza się: W.C. SMITHA, I. HAMNETTA, R. PANIKARA, D. KAUFMANNA, D. TRACY'EGO i wielu innych. Na gruncie filozofii anglosaskiej inicjatorem pluralizmu religijnego był amerykański pragmatysta Wiliam James, żyjący na przełomie XIX i XX w. Pluralizm religijny jest u niego konsekwencją pluralizmu ontologicznego i epistemologicznego. W tym ujęciu filozofia dostarcza mo-

¹ Por. P.L. QUINN, *Religious pluralism*, w: E. CRAIG (wyd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. VIII, London–New York 1998, s. 260–264.

deli i schematów argumentacji, które mogą być użyte w dialogu między naukowym i religijnym sposobem rozumienia rzeczywistości oraz w dialogu między religiami.

2. Pluralizm epistemologiczny

William James, autor *A Pluralistic Universe*, spór monizmu z pluralizmem uważał za jeden z podstawowych w historii filozofii. W sensie metafizycznym przedmiotem namysłu jest kwestia: Czy rzeczywistość istnieje w postaci jednorodnej całości, czy też w postaci odrębnych niezależnych od siebie, odizolowanych struktur i części? Monizm przyjmuje kolektywne rozumienie rzeczywistości, a pluralizm — dystrybutywne. Pluralizm ontologiczny przeciwstawia się monistycznej tezie o istnieniu ontologicznej jedności bytu, a monizm takiej tezy broni². Pluralizm metafizyczny jest charakterystyczny m.in. dla poglądów ARYSTOTELESA i TOMASZA Z AKWINU. Natomiast pluralizm epistemologiczny przeciwstawia się jednemu modelowi interpretacji świata, a uznaje tezę o wielości współistniejących obok siebie sposobów interpretacji. Nie prowadzi to do zanegowania potrzeby poszukiwania prawdy, ale uznania tezy, że prawdę można odkrywać na wiele sposobów. James uważał się za spadkobiercę nowożytnego empiryzmu, twierdził, że sam reprezentuje stanowisko „radykałnego empiryzmu” i w swoim nastawieniu badawczym jest bardziej konsekwentny od swoich poprzedników, takich jak J. LOCKE, D. HUME i J.S. MILL. Racjonalistyczny monizm jest nastawiony na wyszukiwanie tego, co wspólne, powtarzalne i systematyczne, co prowadzi do marginalizowania roli przypadku, natomiast empiryzm jest w większym stopniu otwarty na różnorodność i „nowość” doświadczeń. Dla autora *Pragmatyzmu* konsekwencje powiązania „świadomości”, „doświadczenia” i czynnika „woli” są następujące³:

- 1) akty świadomości, akty woliwne i doświadczenie empiryczne stanowią zależne od siebie sposoby poznania świata;
- 2) doświadczenia realne to doświadczenia określonych rzeczy dokonane przez konkretne osoby;
- 3) doświadczenie jest strumieniem przeżyć określonej jaźni, określonych przez warunki psychiczne i historię tej jaźni;
- 4) doświadczenie jest powiązane z procesem życia, wolą konkretnych osób; wola decyduje, jakie doświadczenia przyjmujemy, a jakie odrzucamy.

W umyśle każdego człowieka obraz rzeczywistości jest inaczej skomponowany, chociaż zasób podmiotowych zdolności do tej interpretacji mamy taki sam. „Strumie-

² Por. W. JAMES, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tł. M. Szczubińska, Warszawa 1998, s. 126, 127; por. TENŻE, *A Pluralistic Universe*, Cambridge–Massachusetts–London 1997, s. 32.

³ Por. TENŻE, *The Principles of Psychology*, t. II, s. 664, 665; por. P. GUTOWSKI, *William Jamesa metafizyka kreatywności i wolności*, w: W. JAMES, *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*, tł. M. Filipczuk, Kraków 2004, s. 126, 129.

nie świadomości” konkretnych osób nie mają identycznego przebiegu, dlatego treści zawarte w indywidualnych ludzkich świadomościach poukładane są według odmienego klucza. O ile można określić zakres możliwości, przed którymi stoi nasz umysł, to nie sposób przewidzieć ich realizacji. Jeżeli nie ma dwóch podobnych przebiegów poznania, to nie ma dwóch podobnych obrazów rzeczywistości. Jest jednak pewien rodzaj prawidłowości w tym szerokim *spectrum* możliwości. Wola nie wybiera przypadkowo, jej działanie jest określone przez *telos*. Termin ten jest zapożyczony od Arystotelesa. U Jamesa nabiera innego znaczenia: jest wyrazem szeregu partykularnych celów, a nie celu dla wszystkich wspólnego. Osoby wyznaczają sobie cele indywidualnie i dobierają odpowiednie sposoby ich realizacji. Doświadczenie i akty świadomości są pochodnymi aktów woli, a poznanie jest konsekwencją chcenia (to, co jest przedmiotem chcenia, staje się czymś poznawanym). Indywidualny wybór celów i środków do nich prowadzących nie powinien być krępowany, o ile nie wiąże się z krzywdą innych osób lub nie przeczy zdrowemu rozsądkowi⁴. Suma wielu czynników: przeżyć, pragnień, aktów świadomości, wyznaczonego celu, wiedzy wcześniej posiadanej, sprawia, że świadomość indywidualna tworzy mentalny obraz przedmiotu lub zdarzenia, wydobywając go z chaosu różnych informacji i bodźców zmysłowych. Nie chcąc wpaść w pułapkę solipsyzmu, James nie opowiedział się za tezą, że rzeczywistość jest jedynie wytworem świadomości. Uznawał, że istnieje różnica między aktami świadomości a przedmiotem poznania. Używał wyrażenia „rzeczywistość praktyczna” (*practical realities*). Odnosi się ona do relacji pomiędzy tym, co nazywamy rzeczywistością, a emocjami, preferencjami, nastawieniami podmiotu.

Koncepcja „rzeczywistości praktycznej” dostarcza wielu trudności interpretacyjnych. James przyjmował, że w strukturze umysłu znajdują się idealne aprioryczne zasady, lecz nie twierdził, że są niezienne i niezależne od sfery empirii. Sądy *a priori* są prawdziwe w odniesieniu do obecnego zestawu „przedmiotów zmysłowych”, jednak przede wszystkim zależą od nastawienia podmiotu. Dysponujemy zdolnością do dokonywania świadomych aktów całościowej wiedzy, ale mają one zawsze kontekstualny i pragmatyczny charakter. W sporze o uniwersalia James szukał rozwiązania oryginalnego, mogącego pogodzić stanowisko nominalistyczne i realistyczne⁵. Zaproponował, aby zamiast kryterium syntaktycznego zastosować kryterium pragmatyczne. Wówczas ustalanie cech podobieństwa między rzeczami polega na tym, że dwa obiekty nazywamy jednym i tym samym słowem, o ile mają one podobne zastosowanie w różnych sytuacjach. Tak np. „białość” oznacza pewną jakość, barwę, którą stworzyła nasza świadomość i którą może ona „nałożyć” na dowolną fizykalną postać, w sensie zmysłowym reprezentującą tę cechę.

Nominalistyczna doktryna jest fałszywa w odniesieniu do przedmiotów pojęciowych, a prawdziwa w odniesieniu do przedmiotów istniejących w strumieniu postrzeżeń. Tym,

⁴ Por. M.P. FORD, *William James's Philosophy. A. New Perspective*, Amherst 1982, s. 77.

⁵ Por. *tamże*, s. 20.

do czego składam tutaj akces, jest platońska doktryna, zgodnie z którą tworzywo będące budulcem pojęć jest niezmienne, zaś przedmioty fizyczne konstytuują się w różnych sferach pojęciowych, w których uczestniczą⁶.

Wynika z tego, że jeżeli uznamy „białość” za stałą cechę przedmiotów, ukonstytuowaną przez określone akty świadomości, to jest ona niezmienna dla wszystkich obiektów zmysłowo postrzeganych jako białe. Jeżeli nawet biała kartka czy biała ściana ulegnie zabrudzeniu, to i tak jesteśmy w stanie rozpoznać w niej białosc.

Klucz do wyjaśnienia problemu „znaczenia” pojęć tkwi przede wszystkim w woli, a nie intelekcie. Elementy i zdarzenia świata zewnętrznego nie mają znaczenia same z siebie — otrzymują je z racji personalnego strumienia świadomości, którego są częścią. Wola kieruje świadomością człowieka tworzącą znaczenia, w podobny sposób jak kieruje całą naszą życiową aktywnością.

Zadne pojęcie nie może prawomocnie być substytutem konkretnej rzeczywistości inaczej niż ze względu na pewne zainteresowanie poznającego⁷

Pojęcia nie znaczą, że coś ukazują lub opisują, ale dlatego, że odzwierciedlają nasze zainteresowanie wybranym przedmiotem. Owe zainteresowania obejmują szeroką skalę zagadnień, mogą mieć podłoże witalne, społeczne, religijne. Zatem dla Jamesa o znaczeniu decydują czynniki racjonalne, jak i pozaracjonalne, one tworzą mozaikę wielu typów i modeli argumentacji. Zamiast jednej koncepcji racjonalności mamy ich wiele, a postawienie linii demarkacyjnej między racjonalnym i irracjonalnym staje się niemożliwe.

Pluralizm epistemologiczny nie kwestionuje potrzeby racjonalności w poznaniu i działaniu, lecz postuluje uwzględnienie czynników wolitywnych i emocjonalnych. W ramach zwykłej praktyki badawczej często mamy do czynienia z sytuacją, że brakuje dostatecznych racji, by daną rzecz uznać za prawdziwą i pewną. Wtedy badacz może intuicyjnie odwołać się do innego psychologicznego źródła poznania, mianowicie do postawy „wiary” (*belief* lub *to believe*), co w szerokim pojęciu tego słowa znaczy tyle, co „być przekonany”, „być przeświadczony” o czymś. Wiara religijna (*faith*) to ważny, ale nie jedyny przypadek wiary (*belief*). Na określenie wiary w znaczeniu szerszym niż religijny można użyć wyrażenia „wiara filozoficzna”⁸. James wkomponował wiarę w czynność myślenia: „Wiara to przekonanie o czymś, w co teoretycznie nadal można wątpić”⁹. Proces poznania i wiedzę dzięki niemu uzys-

⁶ JAMES, *Z wybranych problemów filozofii*, s. 55.

⁷ TENŹE, *Collected Essays and Reviews*, New York 1920, s. 123; cyt. za: H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ, *James*, Warszawa 2001, s. 71.

⁸ Sam termin „wiara filozoficzna” pochodzi od niemieckiego filozofa i psychologa Karla Jaspersa, który uczynił z niego jeden z głównych przedmiotów swoich badań. Dla Jaspersa wiara jest specyficzną intuicyjną pewnością wykraczającą poza kontekst czysto religijny. Wiara inicjuje poznanie, o jej wadze decyduje moment, gdy, nie mając dostatecznych racji za przyjęciem danego twierdzenia, jesteśmy i tak skłonni go uznawać i bronić przed zarzutami krytyków. Owo uznanie nie jest wyrazem irracjonalnych preferencji, ale wynika z właściwej dla człowieka potrzeby poznania i działania; por. K. JASPERS, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, tł. G. Gowinski, Kraków 1999, s. 56.

⁹ W. JAMES, *Prawo do wiary*, tł. A. Grobler, Kraków 1996, s. 157.

kaną można oceniać z punktu widzenia dwóch kryteriów: prawdziwości i pewności. Biorąc pod uwagę psychologię odkrycia naukowego, możemy mieć do czynienia z sytuacją, gdy pewność usypia czujność badacza znajdującego odpowiedź nawet wtedy, gdy jest to jedynie pozór prawdy. Poszukiwanie wiedzy prawdziwej bardziej wiąże się wątpliwością i wiarą w ostateczny sukces prowadzonych badań, aniżeli z poczuciem pewności. W każdym poznaniu metodycznym jest obecny element wątpliwości, niepewności. Ogólna charakterystyka poznania wskazuje na to, że wątpliwość, wiara, pragnienie prawdy są stałymi psychicznymi elementami w procesie poznania. Ludzkie nastawienia woliwotno-emocjonalne, nadzieja, obawa przed czymś, uprzedzenia, przesady, pasje, preferencje, nastawienia towarzyszą myśleniu.

Autor *Prawa do wiary* proponował, aby w przypadku hipotez religijnych zamiast terminów: prawda – fałsz używać opozycji: żywe – martwe, przymusowe – do uniknięcia, ważne – błahie.

Hipoteza jest żywa, jeżeli do osoby, której została zaproponowana, przemawia jako rzeczywista możliwość (...) Żywość, bądź martwota hipotezy nie jest jej wewnętrzną właściwością, lecz stosunkiem do niej indywidualnego, myślącego podmiotu. Miarą żywotności jest gotowość podmiotu do działania. Maksymalny stopień żywości hipotezy wiąże się z pełną gotowością podmiotu do działania, co w praktyce oznacza niezachwiane przekonanie. Najmniejszej nawet gotowości do działania towarzyszy pewna skłonność do dawania wiary¹⁰.

Tego typu rozróżnienia w większym stopniu nadają się do analizy zagadnień światopoglądowych niż naukowych. Trudno precyzyjnie ustalić linię graniczną między sporem naukowym a sporem światopoglądowym. Do przedmiotowej analizy hipotez religijnych lepiej nadają się wyrażenia: opcja żywa – martwa, przymusowa – do uniknięcia, ważka – błaha. Nie można usunąć całkowicie religii z ludzkiego życia. Zgodnie z ogólnym przesłaniem koncepcji Jamesa, zadaniem filozofii jest w miarę adekwatne zrozumienie tego zjawiska, chłodzenie przesłanek emocjonalnych oraz wnoszenie elementu rozumności w te spory.

Problem stale zmieniającego się obrazu rzeczywistości sprawia, że przed autorem *Pragmatyzmu* wyłania się problem ustalenia kryteriów poznania prawdziwego.

Prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować. Te, których nie potrafimy, są fałszywe (...) Prawda idei nie jest jej wartością stałą, tkwiącą w niej. Prawda przydarza się idei. Staje się prawdziwa, zdarzenia czynią ją prawdziwą. Jej prawdziwość w rzeczywistości jest zdarzeniem, jest procesem jej sprawdzania się, jej sprawdzianem. Jej zasadność to jest proces jej uzasadnienia¹¹.

Pragnienie poznania prawdy nie jest wartością samą dla siebie, ale „przygotowawczym środkiem do uzyskania innych żywotnych zaspokojień”¹². Prawdziwość to nie problem znalezienia abstrakcyjnej zasady poznania, ale aktów świadomości włączonych w obszar życia i pozwalających na skuteczne działanie. Pojęcia, jakimi

¹⁰ JAMES, *Prawo do wiary*, s. 36.

¹¹ JAMES, *Pragmatyzm*, s. 161; por. TENŹE, *Z wybranych problemów filozofii*, s. 70; por. H.S. LEVINSON, *The Religious Investigations of William James*, The University of North Carolina Press 1981, s. 52n.

¹² Por. JAMES, *Pragmatyzm*, s. 163.

się posługujemy, mają początek w doświadczeniu; wtedy stają się prawdziwe, gdy odnoszą nas do innych fragmentów doświadczenia. Obraz rzeczywistości posiadany przez każdego z nas dąży do pewnej harmonii, można o nim powiedzieć, że jest prawdziwy o tyle, o ile pozwala nam na sprawne orientowanie się w świecie i skuteczny wybór. Całościowy mentalny obraz rzeczywistości jednostki jest złożony z elementów racjonalnych, wolitywnych i emocjonalnych, i jako taki powinien być, po pierwsze, wewnątrznie niesprzeczny, a po drugie, „użyteczny”, czyli tłumaczyć sensowność jednostkowych działań i stanowić źródło motywacji do ukształtowania postawy moralnej i duchowej człowieka. Nie chodzi tu o spójność natury logicznej, ale o zgodność w sensie psychologicznym¹³. Prawdy naukowe zapisane w podręcznikach i ludzkiej pamięci są prawdami „zapasowymi”, gotowymi do zastosowania we właściwym momencie. Gdy ten następuje, prawda budzi się z uśpienia i zaczyna pracować na nasz użytek, wertując zawartość pamięci i teksty.

Istotnym przesłaniem zastosowanej tutaj argumentacji jest tendencja do rozwiązania problemu prawdy bez odwoływania się do teorii transcendentaliów. Prawdziwość jest tym, co zachodzi w obrębie doświadczenia i jest stale sprawdzane przez doświadczenie. Te treści zawarte w naszym umyśle są

najbardziej prawdziwe, które łączą się ze skończonym strumieniem uczuć i które najlepiej łączą się z konkretną falą. Ta zgodność nie tylko dowodzi, że operacja indywidualna jest prawdziwa, lecz że stanowi wszystko to, co w pragmatyzmie nazywa się prawdą¹⁴

Indywidualny strumień świadomości jest tą całością, która stanowi punkt odniesienia dla ludzkiego poznania. Jeśli w klasycznej definicji prawdy „prawdziwość” dotyczy adekwacji między sądem a przedmiotem poznania, to w pragmatyzmie Jamesa „prawdziwość” służy do wyrażenia akceptacji dla określonego sądu. Wtedy czynnikiem decydującym o prawdziwości jest wola, uznająca jego roszczenie do bycia sądem prawdziwym¹⁵

Słabość modelu pluralizmu zaproponowanego przez Jamesa polega na tym, że idea jedności poznania zostaje tutaj rozbita na szereg jedności, wokół których dokonuje się wiele indywidualnych rozumień rzeczywistości. To sprawia, że nie ma jednego porządku ontologicznego, epistemologicznego czy aksjologicznego, ale jest ich wiele, i nie wiadomo na jakiej zasadzie można uznać, że istnieje ogólne rozumienie dobra, wartości lub uzasadnić powszechną ważność określonej zasady etycznej.

3. Filozoficzna analiza doświadczeń religijnych

W filozofii „doświadczenie” rozumie się jako świadomą czynność uzyskiwania informacji o jakimś przedmiocie poprzez jego naoczne i bezpośrednie ujęcie, a także

¹³ Por. *tamże*, s. 86.

¹⁴ W. JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, New York 1922, s. 100; cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ, *James*, s. 87.

¹⁵ JAMES, *Prawo do wiary*, s. 44–45.

rezultaty poznawcze tych czynności, sformułowane w postaci sądu poznawczego¹⁶. Takie poznanie ma zapewnić podmiotowi bezpośredni kontakt z rzeczywistością i stanowić źródło informacji potrzebnych do dalszych czynności poznawczych. Można mówić o doświadczeniu w sensie szerokim, kiedy percypowane jest to, co realnie istnieje bądź jest wyimaginowane, oraz o doświadczeniu w sensie węższym, gdy przedmiot doświadczenia dany jest jako rzecz realnie istniejąca i możliwa do poznania poprzez zmysły zewnętrzne lub jakąś formę przeżycia wewnętrznego. Samo doświadczenie religijne jest także różnorodnie pojmowane, w zależności od tego, jakie przyjmujemy ogólne rozumienie doświadczenia. Jedną ze współczesnych definicji doświadczenia religijnego mówi, że w ogólnym rozumieniu doświadczenie religijne jest to proces bezpośredniego uzyskiwania informacji o rzeczywistości religijnej. Odnosi się do aktów, stanów, zachowań, a także ich wytworów oraz przedmiotów odniesienia (np. Bóg, bóstwo), których syntezą jest *sacrum*. Bywa często utożsamiane z przeżyciem religijnym lub aktem religijnym, a jego szczytową formą jest doświadczenie mistyczne. Doświadczenie religijne jest związane z całością przeżyć psychicznych człowieka, dlatego należy je rozumieć jako formę doświadczenia wewnętrznego. Często towarzyszy mu świadomość niesamowystarczalności, dążenie do egzystencjalnej pełni istnienia, pragnienie doskonałości moralnej. Źródłem wiedzy o faktach tego typu doświadczenia jest introspekcja aktów i stanów religijnych; może nim być także obserwacja indywidualnych i społecznych zachowań religijnych. Rozumienie przedmiotu doświadczenia religijnego i jego charakter zależy od koncepcji doświadczenia w ogóle. Na doświadczenie religijne składa się doświadczenie indywidualne oraz doświadczenie publiczne, które jest zbiorowym przeżyciem religijnym, spełniającym istotną rolę w tworzeniu więzi wspólnotowych¹⁷

James był zwolennikiem antropologicznego sposobu rozumienia religii lub, inaczej mówiąc, jej „reantropomofizacji”. To zbliżało autora *Doświadczeń religijnych* do badaczy, którzy widzieli w religii jedynie fenomen naturalny. Do tej grupy w XIX w. należeli m.in.: L. FEUERBACH, S. FREUD, K. MARKS, F. NIETZSCHE. Wspólnym rysem stanowisk „mistrzów podejrzeń”, jak ich określił P. RICOEUR — jeden ze współczesnych francuskich badaczy, jest nastawienie redukcjonistyczne. Istotną różnicą między nimi a Jamesem polega na tym, że redukcjonizm pierwszych prowadzi do odrzucenia transcendentnego wymiaru religii i sprowadzenia go do funkcji terapeutycznej, bądź społecznej, zaś u Jamesa redukcja ma rys kartezyjański, a jej zasadniczym zadaniem jest uwyrażnienie przedmiotu badań. W granicach kompetencji filozofii religii pozostaje badanie antropologicznego wymiaru doświadczeń religijnych, a to, co poza ten wymiar wykracza, pozostaje tajemnicą. Przeżycia religijne w szcze-

¹⁶ Por. P. MAZANKA, *Niektóre sposoby rozumienia terminu „doświadczenie”*, SPCh 33 (1997), nr 2, s. 65, 82.

¹⁷ Z. ZDYBICKA, *Doświadczenie religijne*, EK 4, s. 156; por. też P. MOSKAL, *Doświadczenie religijne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 676, 680; por. R. SWINBURNE, *Doświadczenie religijne*, w: *Czy istnieje Bóg?*, t. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 113, 121.

gólny sposób wpływają na pobudzenie wrażliwości moralnej, co w moim przekonaniu jest interesującym przedmiotem analiz.

Definicja religii przyjęta przez Jamesa ma wymiar antropologiczny.

Każde zadowolenie trwale może wytworzyć pewien rodzaj religii, polegającej na dziękczynnym podziwianiu daru istnienia szczęśliwego. Bardziej złożone przeżycia religijne są nowymi sposobami wytwarzania szczęścia, cudownymi drogami wewnętrznymi ku nadprzyrodzonemu rodzajowi szczęścia, odsłaniającemu się wówczas, gdy życie przyrodzone jest nieszczęśliwe¹⁸

Każdy rodzaj szczęścia, przeżywanego na przekór niesprzyjającym okolicznościom losu, bądź doświadczenie trwałego i pełnego szczęścia może mieć podłoże religijne. Wobec takiego rozumienia religii trudno odróżnić szczęście religijne od wzniosłego przeżycia szczęścia o charakterze świeckim. Brak wyznaczenia wyraźnej granicy między *sacrum* a wzniosłym przeżyciem wynikającym z *profanum* jest typowe dla koncepcji religii Jamesa. Do analizy wybierał jaskrawe przykłady zachowań religijnych i traktował je jako przejaw szczególnej wrażliwości religijnej i moralnej. Poznanie doświadczeń religijnych było bardziej wiarygodne w sytuacji badania „wypadków krańcowych”, „stanów silniejszych”, dlatego interesowały go przede wszystkim doświadczenia mistyków, świętych, założycieli religii, reformatorów¹⁹. Na użytek badań James sformułował następującą definicję boskości:

Gdy w określeniu naszym mówimy o stosunku jednostki do tego, „co uznaje ona za boskie”, termin „boskie” musimy pojmować w znaczeniu szerokim jako to, co posiada znamiona boskie niezależnie czy jest, czy nie jest bogiem konkretnym²⁰.

Badana mają dotyczyć nie tyle przedmiotu wiary (Boga, bóstwa, bogów), ale postawy podmiotu wobec tego, co uznaje on za przedmiot swojej troski ostatecznej (fundamentalnej racji życia). Analiza samego przedmiotu wiary wychodzi poza kompetencje filozofii religii.

James opowiadał się za odrzuceniem czysto sensualnego rozumienia „doświadczenia”, niezależnego od rozumowania, wnioskowania, pamięci o wcześniejszych przeżyciach. Poznania zmysłowego nie można sprowadzić jedynie do zbierania informacji uzyskiwanych przez zmysły, ponieważ ma ono charakter kontekstualny, to, co jest przed nim, i to, co następuje po nim, ma na nie bezpośredni wpływ. Nie ma doświadczenia niezależnego od czynności interpretacyjnych umysłu. Doświadczyć to nie tyle „poznawać coś bezpośrednio zmysłami”, ale „dysponować pewnymi przeżyciami”, które poznanie umożliwiają. Jednak aby owe przeżycia mogły się stać elementem wiedzy, muszą być opisane przy pomocy intersubiektywnych znaków, pojęć, symboli umożliwiających komunikację²¹. Doświadczane jest procesem, „strumieniem świadomości”, a nie rozproszoną sekwencją poszczególnych zdarzeń i obserwacji.

¹⁸ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902, (wyd. pol. *Doświadczenia religijne*, tł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 66).

¹⁹ Por. JAMES, *Doświadczenia religijne*, s. 12–14.

²⁰ *Tamże*, s. 32.

²¹ Por. P.L. HEATH, *Experience*, w: P. EDWARDS (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. III, New York–London 1967, s. 156, 159.

Akty świadomości to nie tylko akty poznawcze, ale także akty woli, akty emocjonalne i akty przypominania — one nadają aktom świadomości charakter ciągły. Ponadto doświadczenie jest związane z procesem życia, obejmującym wszystkie obszary naszego istnienia: biologiczne, społeczne i duchowe. Czynności woli, akty świadomości i przeżycia są ze sobą powiązane, a ich rozdzielanie jest zabiegiem sztucznym. Doświadczenie nie jest jedynie zbieraniem i kojarzeniem wrażeń zmysłowych, ale strumieniem przeżyć indywidualnego podmiotu, z jego biografią, nastawieniem i preferencjami. Trudno mówić o doświadczeniu w ogóle, zawsze to ktoś doświadcza, w określonym miejscu i czasie. Te same przeżycia u dwóch różnych osób będą inaczej kojarzone, ponieważ będą wkomponowane w inną treściową zawartość świadomości. Indywidualny charakter pracy świadomości polega na tym, że każdy stanowi niepowtarzalny zbiór przeżyć, aktów świadomości, aktów woli, zarówno jako całość, jak też w swoich częściach. Argumenty za szerokim rozumieniem doświadczenia uwyraźniają jego wieloaspektowość oraz wpływ różnych czynników na jego przebieg. Dlatego należy mówić nie tyle o jednym modelu doświadczenia religijnego, ale o wielu różnych doświadczeniach. Tytuł znanej pracy Jamesa, *The Varieties of Religious Experience*, sugeruje, że nie chodzi mu o jeden sposób rozumienia doświadczenia religijnego, ale o wiele takich sposobów. Takie rozumowanie posiada pewien mankament, a mianowicie to, że uznanie różnorodności doświadczeń utrudnia możliwość formułowania wniosków o charakterze ogólnym. Koncepcja Jamesa broni się o tyle, że synteza doświadczeń dokonuje się w indywidualnej ludzkiej świadomości.

Doświadczenia religijne jest pewnym typem doświadczenia wewnętrznego, źródłowo odnoszącym się do rzeczywistości ponadempirycznej, ale zapośredniczonym w innych przeżyciach i czynnościach mentalnych.

Jeśli istnieją takie siły wyższe zdolne dotykać nas bezpośrednio, to warunkiem tego dotknięcia może być posiadanie przez nas dziedzin podświadomych, będących dla tych sił wyższych jedyną dostępną dla nas drogą²².

Symbole są jedynym sposobem komunikowania o tym doświadczeniu. Język symboli religijnych jest zapośredniczonym w kulturze i tradycji sposobem przedstawiania rzeczywistości sakralnej. Odnoszą nas one do czegoś transcendentnego wobec świata zmysłowego, co może być w niedoskonały sposób wyrażone przy pomocy dostępnego nam zbioru pojęć. Odczytywanie w symbolach obecności *sacrum* wynika z przedzałożeń interpretacyjnych, czyli przyjęcia bądź odrzucenia religijnego obrazu rzeczywistości. Ocena użyteczności poznania opartego na tego typu doświadczeniu zależy od założeń światopoglądowych odbiorcy oraz sposobu rozumienia tego, co „wewnętrzne” (duchowe) w człowieku. Współczesna analiza życia wewnętrznego jako elementarnego warunku określania własnej tożsamości jest przedmiotem namysłu m.in. kanadyjskiego filozofa CHARLESA TAYLORA. Język symboli religijnych jest jednym z niewielu śladów duchowości zachowanych w kulturze Zachodu.

²² JAMES, *Doświadczenia religijne*, s. 190.

Współczesność, pytając o tożsamość podmiotu, „dusi się” z braku przestrzeni życia wewnętrznego („duchowego”), w której mogła by się rozwijać.

James, jako prekursor badania doświadczeń religijnych, twierdził, że w tej kwestii możemy bazować na dwóch rodzajach sądów²³: (1) sądach egzystencjalnych, opisujących przeżycia określonych osób, (2) sądach o wartości („duchowych”), które wskazują na pozytywne i negatywne aspekty doświadczeń religijnych. Sądy o wartości to sądy ogólne, które pozwalają na dostrzeżenie ponadempirycznego sensu zdarzeń. Problematyczne jest użycie wyrażenia „doświadczenia religijne”, ze względu na problem ich intersubiektywnej weryfikowalności. Sądy egzystencjalne o istnieniu muszą być interpretowane, ponieważ nie sposób zrozumieć szerszego znaczenia jednostkowych zdarzeń i doświadczeń bez pełniejszego kontekstu kulturowego, społecznego i filozoficznego, w którym się ujawniają. Dzięki sądom o wartości uczymy się rozumieć nasze jednostkowe doświadczenia i doświadczenia innych, uzyskując w ten sposób nową jakość w rozumieniu świata i własnego życia. Sądy o faktach mogą być różnie interpretowane.

Wobec jednych i tych samych wniosków z danego faktu różni badacze dochodzą do różnych poglądów na wartość Biblii jako objawienia; a to zależne jest od sądu duchowego, który założyli u podstawy²⁴.

Sąd o wartości wcześniej przyjęty będzie wpływał na rozumienie faktów. Przekonania religijne przez nas akceptowane powinny być niesprzeczne z pozostałymi przekonaniami, które także aprobujemy. „Użyteczność” wskazuje na nieusuwalność pytań religijnych wobec pytania o całościowy obraz rzeczywistości, a także polega na niesprzeczności z naukowym poglądem na świat.

Wartość [poglądów religijnych – M. W.] może być określana jedynie za pomocą bezpośrednich sądów duchowych, opartych przede wszystkim na naszym własnym uczuciu bezpośrednim i także na tym, co mówi nam doświadczenie o ich stosunku do naszych potrzeb moralnych i do tego wszystkiego, co poza tym przyjmujemy za prawdziwe²⁵.

W sensie treściowym tym, który ocenia prawdziwość sądów duchowych, jest indywidualny podmiot z określonym potencjałem emocjonalnym, preferencjami moralnymi, pojmowaniem sensu swojego istnienia.

Pozostają jeszcze kryteria formalne, które można tutaj zastosować: „bezpośrednia jasność, filozoficzny rozsądek i moralna użyteczność” Stosując te kryteria, nie możemy rozwiązać kwestii, którą religię należy uznać za prawdziwą, ich zadaniem jest pomóc w porządkowaniu informacji człowiekowi, który wcześniej przyjął religijną interpretację rzeczywistości. Religijny i moralny wymiar naszego życia można mierzyć stosując zasadę pragmatyczną.

Boskość i uduchowanie naszego doświadczenia religijnego mierzy się stopniem jego wydajności w życiu praktycznym²⁶

²³ Por. *tamże*, s. 11.

²⁴ *Tamże*, s. 12.

²⁵ *Tamże*, s. 21.

²⁶ *Tamże*, s. 23.

Dobre owoce życia religijnego to: wewnętrzna odnowa moralna, zdolność do okazywania współczucia innym, prawdomówność, dbałość o poprawne relacje wspólnotowe i wykształcenie do przyjmowania odpowiedzialności za skutki swojego postępowania.

4. Ekspresywizm i indywidualizm

Specyfika różnorodności postaw i zachowań ludzkich i życia duchowego jest ufundowana na tym, co emocjonalne (ekspresywne). Szczególnie silny bodziec wzruszeniowy zmusza nas do modyfikacji zachowania. Uczucia religijne są jednym w wielu wzruszeń emocjonalnych i charakteryzuje je duży stopień intensywności, ponieważ ogarniają całość ludzkiego „ja”. Życie emocjonalne jest powiązane jednocześnie ze sferą zmysłową oraz z aktywnością świadomości.

Indywidualizm założony jest na uczuciu, a zakamarki uczucia, tajemnicze, ciemne głębie charakteru oto jedyne miejsce, gdzie możemy złapać na gorącym uczynku dziejący się fakt: tylko tam możemy spostrzec bezpośrednio, jak odbywają się zjawiska. W porównaniu z tym światem żywych uosobionych uczuć świat przedmiotów uogólnionych, którymi zachwyca się intelekt, pozbawiony jest mocy i życia²⁷

Dla Jamesa religia osobista mieści się w żywiole emocjonalności i różnorodności przeżyć. Te indywidualne aspekty emocji religijnych są przez niego opisane przy użyciu specyficznych pojęć, takich jak: „zdrowomyślni” (w oryginale *healthy-minded*), „chore dusze”, „podwójnie narodzeni”

Typ postawy zdrowomyślnej polega na optymistycznym nastawieniu do świata, wiąże się z religijnością przeżywaną w sposób bezproblemowy w postawie naturalnego przyjęcia bądź odrzucenia. Typ określany jako „chora dusza” jest skłonny dostrzegać „mroczne wyglądy wszechświata”, ze szczególną wrażliwością dostrzegając wokół siebie: cierpienie, stratę, zło, osamotnienie, materialne ubóstwo, niesprawiedliwość społeczną itp. James wyżej cenił wrażliwość religijną, moralną i przenikliwość spojrzenia „chorych dusz” niż ludzi zdrowomyślnych. Analiza egzystencjalno-psychologiczna postawy „chorych dusz” prowadzi do odsłonięcia ważnego wymiaru ludzkiego istnienia, jakim jest doświadczenie skończoności. Przyjmuje ona różne formy:

- 1) Jedną z nich jest *m e l a n c h o l i a*, utrata poczucia sensu życia i niezdolność do doznawania uczuć radosnych. Człowiek zachowuje jak gdyby jego życie nie posiadało znaczenia. Rzeczy z otoczenia stają się nierealne (anhedonia), wtedy dominuje uczucie przygnębienia i przekonanie, że jakkolwiek przejaw aktywności jest bezcelowy.

Aby osiągnąć krańców pesymizmu, potrzeba czegoś więcej niż zastanawianie się nad życiem i śmiercią. Jednostka w swoim wnętrzu staje się ofiarą melancholii chorobliwej²⁸.

²⁷ *Tamże*, s. 385.

²⁸ *Tamże*, s. 116.

Uczuciu skrajnego smutku towarzyszą poczucie duchowej pustki i bezsensu istnienia.

- 2) Poczuciu utraty sensu towarzyszy przekonanie o nieuchronności śmierci. Wtedy świat zewnętrzny jest odbierany jako źródło zagrożenia i lęku. W takim stanie człowiek ulega przekonaniu o marności rzeczy przemijających, znikomości własnego istnienia wobec ogromu wszechświata.

Ta udręka przybiera rozmaite postacie, bywa obrzydzeniem, gniewem, rozjątrzeniem, to znowu nieufnością do samego siebie i zwątpieniem o sobie samym lub wreszcie podejrzliwością, niepokojem, drżeniem i lękiem²⁹

Prowadzi to nierzadko do załamania nerwowego, stanu przygnębienia, z którego nie sposób wyjść własnymi siłami.

- 3) Inną jeszcze postacią lęku jest p o c z u c i e w i n y wynikające z zaniedbania lub niezrealizowania jakiegoś dobra. Towarzyszy mu nieproporcjonalnie wyolbrzymione poczucie grzeszności, obawa przed karzącą sprawiedliwością Boga. Chrześcijaństwo, aby oddać stan ludzkiego ducha ogarniętego poczuciem winy, odwoływało się do metafory Boga jako sprawiedliwego sędziego, karzącego za złe uczynki i nagradzającego za dobre.

Dla Jamesa stan wewnętrznej atrofii („chorej duszy”) jest stanem przedreligijnym, egzystencjalnym warunkiem otwarcia na Transcendencję. Tego typu stan psychiczny może stanowić punkt do przekraczania granic skończoności i poszukiwania nowego wymiaru istnienia. James określił go jako „podwójne narodziny”³⁰. Stanowi on przejście od stanu psychicznej atrofii do stanu satysfakcji i zdolności do odczuwania radości życia. Zrównoważona wiara „ponownego narodzenia” jest powrotem do wewnętrznej spójności, psychicznego zintegrowania myśli, uczuć i woli. Wewnętrzne napięcia i doświadczenie egzystencjalnej pustki zostają zamienione w stan wewnętrznej równowagi i psychicznej spójności osoby. Symptomem tego nastawienia do świata jest radość życia, pogodzenie się z nim i podziw. Autentycznie przeżywana wiara broni ludzkiej indywidualności przed różnego typu kulturowymi i instytucjonalnymi zależnościami, które mogłyby prowadzić do utraty indywidualności.

W religii wszystko wyraża się w formie osobistej i każdy człowiek religijny — bez względu na epokę i stopień kultury wierzy, że bóstwo zajmuje się jego prywatnymi sprawami³¹.

Niepowtarzalność, wyjątkowość doświadczenia religijnego powoduje, że nie można go zamknąć w konceptualny schemat. Kwestie dla nas najistotniejsze dotyczą indywidualnych aspektów życia.

Pytanie, jakie się pojawia przed komentatorami filozofii religii Jamesa to, czy jego koncepcja religii indywidualnej wystarczy do zrozumienia społecznego fenomenu życia religijnego. Współcześnie, wobec zacierania się różnic państwowych i terytorialnych, często religia jest elementem wpływającym na określenie tożsamości

²⁹ *Tamże*, s. 119.

³⁰ Por. *tamże*, s. 130n. Wątek trzech aspektów lęku wynikających z doświadczenia skończoności został obszernie opisany przez P. TILLICH, *Męstwo bycia*, tł. Bednarek, Paryż 1983, s. 45, 57.

³¹ JAMES, *Doświadczenia religijne*, s. 377.

ci narodowej i tożsamości określonych grup społecznych³². Ponadnarodowe więzi, szczególnie w krajach muzułmańskich, za czynnik wspólny przyjmują religię (islam). Podobną rolę religia odgrywała i odgrywa we współczesnych społeczeństwach świata zachodniego. Na podstawie tych analiz niektórzy badacze wysnuwają tezę, że u schyłku XX w. mamy do czynienia z deprivatyzacją religii, czyli ponownym jej wejściem na arenę życia publicznego i międzynarodowego. Wówczas oba aspekty życia religijnego — społeczny i indywidualny — nawzajem się uzupełniają. CH. TAYLOR twierdzi, że religia spełnia funkcje integrujące³³. W nowym ujęciu wspólnotę religijną można rozumieć nie jako zunifikowaną strukturę, która przemilcza różnice, ale pluralistyczną społeczność, nastawioną na realizację dobra wspólnego. Takim dobrem może być jasno określone dobro państwa lub dobro lokalnych wspólnot. Zmienia się forma legitymizacji wspólnoty religijnej — z legitymizacji akcentującej zunifikowaną jedność na rzecz legitymizacji pluralistycznej. Wówczas w ramach określonej wspólnoty religijnej można mówić o różnych nurtach i różnych formach przeżywania spotkania człowieka z Bogiem w obrębie jednej szeroko rozumianej wspólnoty.

5. Religia i wrażliwość moralna

Zadaniem filozofii religii jest m.in. porównywanie różnych doświadczeń religijnych w obrębie tego samego wyznania lub różnych wyznań.

Filozofia może przez porównania wyłączyć z określeń tych przeżyć wszystko to, co lokalne i przypadkowe. Może usunąć instrukcje historyczne zarówno z dogmatu, jak i kultu. Zestawiając samorzutnie konstrukcje religijne z wynikami nauk przyrodniczych, filozofia może także wyłączyć te doktryny, o których dzisiaj już wiemy, że nie zgadzają się z nauką i są bezmyślne³⁴.

Poprzez ten specyficzny redukcjonizm można dokonać demitologizacji przekonań religijnych, a więc wyodrębnić istotny sens, dystansując się wobec tego, co akcydentalne, czyli związane z kulturą, historią, wyznaniem, odróżnić terminy o znaczeniach dosłownych od tych, które są symboliczne. Otrzymujemy w ten sposób abstrakcyjne pojęcia i reguły, które należy traktować jak hipotezy, a następnie pod-

³² Por. E. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego*, tł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990; por. N. LUHMANN, *Funkcja religii*, tł. D. Motak, Kraków 1998; por. P.L. BERGER, *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tł. W. Kurdziel, Kraków 1997; TH. LUCKMANN, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996. D. HERVIEU-LEGER, *Religia jako pamięć*, tł. M. Bielawska, Kraków 1999; por. S. BRUCE, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, New York 1996.

³³ Por. A. BRONK, *Problem definicji religii*, w: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy religii)*, Lublin 1996, s. 77, 87. We współczesnych anglosaskich badaniach religioznawczych zwrot „historia religii” (*history of religion*) zostało zastąpione „historiami religii” (*history of religions*) z charakterystycznym przeniesieniem akcentów z jednej ogólnej historii religii na wiele różnych historii religii. W tym znaczeniu w badaniach religioznawczych wyraźnie zaznacza się stanowisko pluralistyczne; por. R.D. BARID, *Category Formation and the History of Religions*, The Hauge-Paris 1971, s. 17, 19, 126.

³⁴ JAMES, *Doświadczenia religijne*, s. 351.

dać je testom sprawdzającym, uzasadniającym ich prawdopodobieństwo. Tych hipotez może być wiele, niekiedy ze sobą konkurujących.

Na podstawie rozstrzygnięć filozofii religii nie jest możliwe budowanie jedności między różnymi wyznaniem. Ładunek emocjonalny związany z religią może być na tyle duży, że niekiedy mało istotne różnice stają się jednym z powodów trwałego podziału doktrynalnego. Autor *Doświadczeń religijnych* stał na stanowisku pluralizmu religijnego, różnorodność religijnych uczuć i zachowań była dla niego z jednej strony czymś kulturowo oczywistym, a z drugiej czymś, co należało uznać za normę. Filozofia jest kompetentna w opisie sposobów przejawiania się różnych typów wrażliwości religijnej, natomiast nie jest uprawniona do oceny treści doktrynalnej³⁵. Uznanie pluralizmu religijnego w sensie normatywnym ma prowadzić do rozbudzenia postawy szacunku i tolerancji dla owej różnorodności³⁶. Nie zawsze jednak mamy do czynienia z tego typu nastawieniami; niekiedy postawa religijna wiąże się z zachowaniami wynaturzonymi: fundamentalizmem religijnym, skrajnym ascetyzmem czy przesadną dbałością o religijną „czystość” (w literaturze chrześcijańskiej ten ostatni sposób zachowania określa się jako faryzeizm).

James, poprzez zastosowanie zasady pragmatycznej, eksponował w religii wymiar etyczny i egzystencjalny. W tym znaczeniu religijne „nawrócenie” polega na przejściu od koncentracji na własnym „ja” ku rozpoznaniu w sobie powinności odczuwanej wobec innych. Podstawowe etyczne przesłanie wielkich religii wyraża wspólną intuicję, „złotą zasadę”, która głosi, że złem jest wyrządzanie krzywdy drugiemu człowiekowi, a dobrem działanie przynoszące ulgę w cierpieniu i chorobie oraz działanie na jego korzyść. Z tego wynika elementarny nakaz sprawiedliwego traktowania i szacunku dla życia i własności innych ludzi, ale także zachęta do czynów wychodzących poza etyczny standard i wymagających odpowiedniego emocjonalno-wolitywnego nastawienia hojności, zdolności do przebaczenia, uprzejmości, miłości, współczucia.

Rozwój wrażliwości religijnej i moralnej unaocznia się poprzez podobną sytuację duchową. Jest to ruch woli związany z aktywnością intelektu i emocji ku transcendencji. Ten ruch jest przekraczaniem granic wyznaczanych przez egoizm, konwenanse społeczne, normy prawne, utarte schematy postępowania.

Zachwycenie religijne, entuzjazm moralny, cudowne zdziwienie ontologiczne i wzruszenie kosmiczne — wszystko to są jednoczące stany duchowe, w których samolubstwo dąży do zaniku, a panowanie zdobywa współczucie miłujące. (...) Stan wiary jest naturalnym zespołem psychicznym, jak miłość lub strach, i przynosi miłosierdzie jako swój wynik ustrojowy³⁷.

Przeżycie religijne jest czymś głębokim i trwałym wtedy, gdy emocjonalność tego przeżycia zostanie powiązana z rozwojem intelektualnym. Przykład zachowania

³⁵ Por. FORD, *William James's Philosophy*, s. 53n; por. LEVINSON, *The Religious Investigations of William James*, s. 172.

³⁶ Por. JAMES, *A Pluralistic Universe*, s. 55n.

³⁷ TENŻE, *Doświadczenia religijne*, s. 218.

osoby zdolnej do tego typu czynów pociąga znacznie mocniej niż teorie etyczne. Wiąże się z promocją wzoru „świętości”, czyli w tym wypadku zachowań, które wykraczają poza zbiór zwyczajnych wymagań moralnych. Ten rodzaj zachęty jest obecny w tych rodzajach motywacji, które mają charakter zsekularyzowany.

Wiara w zasadniczą świętość każdego wyraża się dzisiaj w najrozmaitszych rodzajach zwyczajów humanitarnych i instytucji reformatorskich, a także we wzrastającej odrze do kary śmierci, do brutalności w systemie karnym. Święci ze swoim nadmiarem miłości ludzkiej są ludźmi niosącymi wielkie pochodnie wiary w człowieka, (...) bez tej nadmiernej ujawnianej przez nich ufności w naturę ludzką my wszyscy trwalibyśmy zawsze w zastojach duchowym³⁸.

Aktywność wpływa na promowanie społecznej zdolności do współodczuwania. Zdolność do empatii ma kluczowe znaczenie w preromantycznych nurtach etyki. Znaczenie tej postawy jest niezbędne w utrzymywaniu społecznej wrażliwości moralnej na wysokim poziomie, promowaniu zachowań wychodzących ponad elementarne standardy. Święci, czyli osoby zdolne do zachowań wybiegających poza deontologiczny nakaz i obowiązek, wyznaczają górny pułap wrażliwości moralnej, poniżej jest cały szereg zachowań o średnich czy niskich rejestrach. Postępowanie zgodne z etyką świętości jest godne pochwał, lecz ich zaniechanie nie może być przedmiotem nagany.

Termin „zbawienie” ma dla Jamesa znaczenie religijne i etyczne³⁹ Pluralizm religijny akcentuje potrzebę zaufania, podjęcia, w pewnym sensie bezwarunkowego, wysiłku moralnej naprawy świata, mimo braku gwarancji powodzenia. Jedną z możliwości, przed którą człowiek stoi, jest także brak zbawienia, porażka tych wysiłków. Pluralizm lepiej niż teologiczny monizm oddaje moralną dramaturgię życia, a także lepiej pasuje do współczesnego obrazu świata, w którym ludzkim wolnym wyborom, obok przekonania o autokreacji i samorealizacji, towarzyszą także doświadczenia przeciwnego rodzaju, jak i poczucie lęku, smutek, egzystencjalna pustka, samotność. W pracy *Doświadczenie religijne* ujawnia się to w określeniu dwóch idealnych typów psychologicznych, jeden z nich to postawa „zdrowomyślnych”, którzy posiadają spory ładunek optymizmu służący do pokonywania codziennych trudności, oczekujących nieskomplikowanego obrazu świata i jednoznacznych rozstrzygnięć moralnych: dobry – zły, bez żadnych niuansów. Natomiast drugi typ idealny to „chore dusze” — osoby wpisujące się w ten typ w sytuacji wyboru często stale doświadczają konfliktów sumienia, wynikających z odczuwanego napięcia bycia pomiędzy pryncypialną zasadą a jednostkową sytuacją. Nie są to osobnicy, którzy unikają odpowiedzialności, raczej noszą ją boleśnie w sobie, zdając sobie sprawę z powagi ryzyka i poczucia winy, gdy naruszają jakieś dobro. „Chore dusze” w typie PASCALA, KIERKEGAARDA i samego Jamesa⁴⁰ (w pracy *Doświadczenie religijne* pod jedną z postaci opisujących swój kryzys duchowy kryje się on sam) są świadkami

³⁸ Tamże, s. 277.

³⁹ Por. JAMES, *Z wybranych problemów filozoficznych*, s. 72.

⁴⁰ Por. CH. TAYLOR, *Oblicza religii dzisiaj*, tł. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 29n.

zmagania ludzkości z nieskończonością i przykładem twórców zdolnych do duchowej introspekcji, a następnie spisania jej w taki sposób, aby zachować wierność własnemu doświadczeniu, a jednocześnie umieć to wyrazić literacko w zdyscyplinowany sposób.

Zbawienie jest czymś warunkowym, a nie koniecznym. Filozofia religii stawia nas wobec „zasłony niewiedzy” co do pewności zbawienia. Sposobem na uprawdopodobnienie tezy o zbawieniu jest poznanie etycznej miary postępowania i działanie moralne. James pisał:

Melioryzm nie uważa zbawienia ani za nieuniknione, ani konieczne. Uważa je za możliwość, która staje się tym bardziej prawdopodobna, im liczniejsze stają się warunki zbawienia⁴¹.

Te warunki są tworzone przez ludzi, którzy poprzez swoje działania pomnażają w świecie dobro. Dobro wynika z jednostkowego działania osoby, ale sam czyn i jego skutki podlegają ocenie ze strony tych, wobec których czyn był dokonany. Niektóre warunki do zbawienia świata już istnieją, inne muszą być dopiero zaktualizowane, dlatego zbawienie należy traktować jako możliwość, która w sprzyjających okolicznościach może być urzeczywistniona. Zmiana kondycji moralnej świata na lepszą jest możliwa poprzez jednostkowe działania ludzkie, które uprawdopodobniają hipotezę o powszechnym religijnym zbawieniu świata.

Bóg wypełnia świat swoją obecnością (*indewlling*), a ludzkie życie jest częścią głębi jego rzeczywistości⁴².

Człowiek może współpracować z Bogiem w celu jego ulepszenia. W takim świecie jest miejsce na pluralistyczną różnorodność i nowość. Takie rozumienie obecności Boga w świecie sprawia, że Jamesa można określić jako „panteistycznego pluralisty”⁴³

Na podobny aspekt religii zwrócił anglosaski filozof J.H. HICK. W pracy *Problems of Religious Pluralism* twierdził on, że każda religia dysponuje tylko partykularnym, aspektowym poznaniem Rzeczywistości Ostatecznej. Dopiero wzięte wszystkie razem dają w miarę komplementarny obraz tej Rzeczywistości. W pracy *An Interpretation of Religion* Hick zradykalizował wymowę hipotezy pluralistycznej i przyjął, że

wielkie religie świata zawierają różne postrzeżenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste, i odpowiednio, różne postawy wyrażone z pozycji odmiennych dróg bycia człowiekiem⁴⁴.

Objawienie podstawowe dokonało się w Rzeczywistości Ostatecznej, w wymiarze noumenalnym, niewyrażalnym w żadnym języku religijnym. Hick używał terminu *Real an Sich* (to, co Rzeczywiste), dystansując się wobec takich pojęć, jak: Bóg,

⁴¹ JAMES, *Pragmatyzm*, s. 218.

⁴² Por. TENŻE, *A Pluralistic Universe*, s. 19.

⁴³ Por. FORD, *William James Philosophy*, s. 40; por. M. PIRÓG, *Pluralistyczny panpsychizm Williama Jamesa. Folia Philosophica*, t. XXV, red. P. Łaciak, Katowice 2007, s. 173, 184.

⁴⁴ J. HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 240.

Jahwe, Allah, Budda, Tao, Brahmanna, które są uwarunkowane przez określone wyznanie. Owe pojęcia mówią o fenomenalnych przejawach Rzeczywistości Ostatecznej (*Real pro nobis*)⁴⁵ Fenomenalny aspekt myślenia religijnego jest uwarunkowany kulturowo i historycznie, dlatego żadna z wielkich religii (hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo, islam) nie może rościć pretensji do uznania jej za jedynie prawdziwy sposób mówienia o Bogu. Pluralizm religijny uznaje różnorodność wyznań za normę, nie neguje różnic doktrynalnych, lecz stara się wyeksponować to, co w nich można uznać za obszar wspólny. Płaszczyzną zbliżenia między religiami jest etyka świętości życia i koncepcja wzorów osobowych, na potwierdzenie czego Hick pisał:

Wielkie religie świata obejmują różne wyobrażenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste albo Ostateczne i odpowiednio odmienne w stosunku do tego postawy ludzi uwarunkowane wielością kultur. W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia od egocentryzmu do skoncentrowania na tym, co Rzeczywiste i Ostateczne⁴⁶

Analiza porównawcza prowadzi do wyeksponowania poszczególnych aspektów religijnego obrazu świata, wśród których aspekt etyczny odgrywa rolę kluczową.

Wielkie tradycje religijne wydały swoich świętych, dlatego o każdej z nich można powiedzieć, że stanowi kontekst dla zbawienia–wyzwolenia swoich wyznawców. Zbawcze przekształcenie dokonuje się zawsze w obrębie konkretnej tradycji, stąd mamy świętych chrześcijańskich, buddyjskich, hinduskich, islamskich. Język religijny „bezpośrednich pośredników” jak ich nazywa Hick, czy mistyków, to język metafor, symboli, które jedynie przybliżają nam rzeczywistość niczym nieuwarunkowaną. Kluczowym kryterium autentyczności chrześcijaństwa jest „przykazanie miłości Boga i bliźniego” — współczesny święty to „wielki sługa ludzkości” (św. FRANCISZEK, MATKA TERESA Z KALKUTY, EDYTA STEIN); w podobnym sensie muzułmanin winien być miłosierny i wprowadzać na ziemi pokój. Szlachetna Ośmiostopniowa Ścieżka dla buddysty ma sens duchowy i etyczny, prowadzi go do współczucia i dobroci dla całej ludzkości. W *Bhagawadgicie* — jednym z głównych świętych pism hinduskich, wyznaczono dwie drogi zawierające w sobie ideał powszechnej miłości i współczucia: jedna prowadzi do zjednoczenia z Najwyższym jako bezosobowym Brahmanem, a osoby nią kroczące są spokojne i w każdej sytuacji radują się dobrem wszystkich istot; druga to droga działania w świecie, lecz bez szczególnego nacisku na powodzenie⁴⁷ O żywotności określonej tradycji religijnej świadczy to, że w jej obrębie nie przestają pojawiać się święci.

⁴⁵ To jedynie ogólne nawiązanie do koncepcji Kanta, który nie stosował go w tłumaczeniu koncepcji Boga czy uzasadnienia religii naturalnej, ale do odróżnienia sfery poznania podmiotowego, zmysłowego i intelektualnego od tego, co istnieje niezależnie od podmiotu.

⁴⁶ J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47; por. *Religious diversity, historical consciousness, and Christian theology*, w: J. HICK, P.F. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Theology of Religions*, Maryknoll 1987, s. 109–110.

⁴⁷ Por. J. HICK, *O hierarchizacji religii*, *Znak* (1996), nr 8, s. 69–71, oraz 76.

Podstawowa intuicja zawarta we wszystkich wielkich religiach pozwala na przyjęcie tezy, że człowiek nastawiony na *Real* jednocześnie może odkryć „złotą zasadę” etyczną, która aksjologicznie wiąże się z osobowym otwarciem na Rzeczywistością Ostateczną. Głosi ona, że moralne zło polega na wyrządzaniu krzywdy drugiemu człowiekowi, a moralne dobro na działaniu na jego korzyść oraz przynoszeniu mu ulgi w cierpieniu i chorobie. W hinduizmie „złota zasada” prowadziła do przekonania o ukrytej jedności wszystkich form życia, w buddyzmie przyczyniła się do powstania ideału człowieka oświeconego, który kierowany działa na rzecz ulżenia innym w cierpieniu oraz ich duchowego przebudzenia, wstrzymując się na jakichś czas w swojej drodze do nirwany⁴⁸. W chrześcijaństwie ideał etyczny był związany z pojęciem *agapé*, co oznacza regułę ogólnej życzliwości, współczucia i miłości dla wszystkich ludzi. W islamie wyznawcy Allaha winni kierować się wobec bliźnich zasadą miłości i przebaczenia, współczuciem wobec rodziców, sierot, ubogich i podróżnych, wiernością w małżeństwie, łagodnością wobec dzieci, życzliwością i pokorą w zachowaniu. Na podstawie zbieżności tego elementu w różnych tradycjach religijnych Hick doszedł do wniosku, że „złotą zasadę etyczną” można wyrazić przy pomocy dwu pojęć: *agapé* – *karuna*, jednego pochodzącego z chrześcijaństwa, a drugie z buddyzmu; oznacza ona afirmatywną postawę wobec bliźnich, okazywanie im miłości, współczucia i przebaczenia.

Krytyczna analiza koncepcji pluralizmu religijnego Jamesa prowadzi do następujących wniosków:

- 1) Pluralizm religijny jest konsekwencją pluralizmu epistemologicznego, opierającego się na przekonaniu, że istnieje wiele równoprawnych sposobów poznania tej samej rzeczy. O wyborze jednego z nich decyduje „użyteczność” — jak najszerzej rozumiana sfera *praxis*. Kryterium prawdziwości sądu jest jego użyteczność w realizacji określonego *telos* życia konkretnych osób.
- 2) James był obrońcą „prawa do wiary” jako istotnego elementu poznania ludzkiego. Rozdzielenie *faith* i *believe* oznaczało, że o wierze można mówić w szerokim kontekście jak o pewnej postawie poznawczej (*believe*). Jednocześnie wiązało się to krytyką naturalistycznego redukcjonizmu, gdzie przekonania religijne traktowano jak kulturowy anachronizm i spychano do prywatnego wymiaru życia.
- 3) Stan wiary jest czymś indywidualnie doświadczanym. James skupił się na analizie podmiotowej strony doświadczeń religijnych, pomijając w dużej mierze jej aspekt doktrynalny i społeczny. Subiektywizm doświadczeń religijnych w znaczący sposób ogranicza możliwość dialogu między religią i nauką oraz między religiami. Zasada pragmatyczna rozstrzyga kwestię prawdziwości w ten sposób, że religia prawdziwa to ta, która realnie wpływa na zmianę jakość życia konkretnych osób żyjących w ramach konkretnej tradycji.

⁴⁸ Por. TENŽE, *An Interpretation of Religion*, s. 324n; por. G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 242–244.

- 4) W ujęciu amerykańskiego pragmatysty religijna interpretacja świata dotyczy przede wszystkim aspektu etycznego, dzięki któremu ludzkie życie ma być szersze, pełniejsze i bogatsze (jest przejściem od stanu koncentracji na sobie do stanu moralnie i duchowo doskonalszego). Brak powiązania uczuć religijnych i treści intelektualnych sprawia, że religia staje się przechowalnią archaicznego obrazu świata.
- 5) Powrót do zainteresowania koncepcją filozofii religii Williama Jamesa ma dwie przyczyny. Pierwsza wiąże się z przygotowaniem przez filozofię pojęć i schematów argumentacji użytecznych w prowadzeniu dialogu międzykulturowego, a w tym międzyreligijnego (J. Hick). Drugi wynika z tego, że religia w kulturze Zachodu przestaje być traktowana jako prywatny aspekt życia (deprywatyzacja wiary), a zostaje ponownie odkryta jako istotny element tożsamości kulturowej: wspólnot lokalnych, czy struktur ponadnarodowych (Ch. Taylor). Wówczas należy uwzględniać dwie sfery życia religijnego: prywatną i społeczną. Religia na nowo staje się ważnym elementem debaty publicznej.
- 6) Koncepcja pluralizmu religijnego Jamesa nie jest ostatecznie dobrze dopracowana, można ją traktować jako zapowiedź tych rozwiązań, które pojawiły się pod koniec XX w., m.in. J. HICKA, W.C. SMITHA, I. HAMNETTA, R. PANIKKARA, D. KAUFMANNA, D. TRACY'EGO i innych. Z kolei powiązanie filozofii religii i etyki bardziej wnikliwie zostało przedstawione przez współczesnych filozofów anglosaskich: ALASDAIRA MACINTYRE'A i CH. TAYLORA.

Religious pluralism in the understanding of William James and its contemporary reception

Summary

„Pluralism” is a broad term applicable to any doctrine which maintains that there are many ways of being of thing (ontological pluralism). Epistemological pluralism maintains that people are able to construct through multiple cognitive concepts using diverse models (standards of measurement) and systems of thought (knowledge). Religious pluralism has two aspects, descriptive and normative. The former acknowledges that there are many religious systems, many types of religious experience and many ways of understanding the so-called ‘religious tradition’ The latter is a claim that religious diversity is a norm recognition thesis about many religions is norm, which in turn means that there are many ways of knowing of God, each characterized by partial truth, goodness and beauty. William James is an 20th century proponent of pluralism. He asserts that right to believe precedes the need for proof–evidence ahead of the evidence. We are free agents and we are able to reach objective values by different means. James maintains that the salvation of the world requires both the work of a human being and the assistance of God. He affirms free because he believes that only actions chosen from among equally possible alternatives have moral quality. James brings together psychological and philosophical inquiry. He understands psychology to be a theory of rela-

tionships between mental events and psychological changes and conceives of emotions as bodily impressions—changes caused by perception. With the help of insights from such disciplines as psychology, philosophy of religion and the natural sciences we arrive a picture of a human being and the multiple variations of his—her experience. John H. Hick and Ch. Taylor are continue the James' line of thought within philosophy of religion. Hick is known for his “pluralistic hypothesis” which claims that each of the major religious traditions offers a path to salvation—liberation that involves a transition—transformation from self-centredness to focusing on ultimate reality. God, as the ultimate, can be differently conceived, experienced and responded to from within different traditions. Ch. Taylor looks for sources of contemporary individualism. He explores the subtler language of poetry and religion in an attempt to determine the ways in which individualism and expressivism are embedded in cultural, social and religious contexts.