

Barbara Krawcovicz

Czy powinniśmy być agnostykami?

Wyobraźmy sobie następującą sytuację: do pewnego armatora zwrócono się z prośbą o dostarczenie statku, na pokładzie którego grupa emigrantów mogłaby dotrzeć do Nowego Jorku. Armator ma tylko jeden statek, który może wysłać w morze w wymaganym terminie. Problem w tym jednak, iż statek ten nie jest w najlepszym stanie. Ostatnio powrócił z rejsu przez Zatokę Biskajską i panujące tam trudne warunki dość mocno go nadszarpaneły. Właściwie należałoby statek umieścić w suchym doku i poddać gruntownemu remontowi. Z drugiej strony jednak ma on już za sobą wiele trudnych rejsów i z każdego wracał bezpiecznie. Kapitan jest doświadczony i można na nim polegać... – Tak, sądzę, że nie ma większego ryzyka – mówi do siebie armator. – To porządna, bezpieczna łajba.

Kilka dni później statek z rodzinami emigrantów opuszcza port i wyrusza w rejs. Armator stoi na molo i z uśmiechem żegna odpływających, w duchu życząc im powodzenia na nowym kontynencie. Jest święcie przekonany, iż bezpiecznie dotrą do miejsca przeznaczenia. Miesiąc później otrzymuje zaś pieniądze należne mu od agencji ubezpieczeniowej z powodu zatonięcia okrętu na środku Atlantyku.

Co o nim powiemy? Przytoczony przykład pochodzi z opublikowanego w 1877 roku artykułu Williama K. Clifforda *The Ethics of Belief*. Oddajmy zatem głos autorowi:

[Powiemy] Z pewnością to, że ponosił on odpowiedzialność za śmierć tych ludzi. Przyznamy, iż szczerze wierzył w dobrą kondycję statku, ale szczerzość tego przekonania w żaden sposób mu nie pomoże, *nie miał on bowiem prawa dawać wiary* na podstawie dostępnych mu świadectw. [Clifford, 1877:1]

Czy ocenę zmieniliby bezpieczne dopłynięcie statku do Nowego Jorku? Czy umniejszyłoby to orzeczoną przez Clifforda winę armatora?

Ani o jotę. Gdy czyn zostanie dokonany, jest czynem złym bądź dobrym na zawsze. Nie zmienia tego żadne przypadkowe dobre lub złe owoce. Ten człowiek nie byłby niewinny, a jedynie nigdy by się o tym nie dowiedział. Kwestia dobra i zła jest związana z pochodzeniem przekonania, nie z jego treścią; nie z tym, czym było, ale skąd pocho-

dziło; nie z tym, czy okazało się prawdziwe czy nie, ale z tym, czy człowiek miał prawo do dania wiary na podstawie dostępnych mu świadectw. [Tamże]

Nieistotna jest zatem, zdaniem Clifforda, prawdziwość przekonania, ale jego źródła – to, czy zostało ono uformowane w następstwie przeprowadzenia wnikliwego badania. Jeśli niedopełniona została powinność starannej analizy (podtytuł pierwszej części artykułu Clifforda brzmi „The duty of inquiry”), osoba, która zacznie żywić przekonanie, „nie będzie już więcej uznawana za człowieka honoru” [tamże].

Clifford, popadając w iście prorocki zapał, ogłasza następnie:

Dawanie wiary nie udowodnionym i bezkrytycznie przyjętym twierdzeniom gwoili pociechy i dla prywatnej przyjemności wierzącego jest profanacją. [...] Kto chciałby zasłużyć się bliźnim, ten będzie strzegł czystości swoich przekonań z fanatyczną, zazdrośną dbałością, aby nawet przez moment nie opierały się na niegodnych podstawach, co okrywa plamą nie do zmazania. [...] Akceptacja [jakiegoś] przekonania bez wystarczających dowodów daje kradzioną przyjemność. [...] Grzeszną, ponieważ kradzioną w sposób urągający naszym obowiązkom wobec ludzkości. Winniśmy bowiem wystrzegać się takich przekonań jak zarazy, która może szybko opanować nasze ciało, a potem rozszerzyć się na całe miasto. [...] Dawanie wiary czemukolwiek bez wystarczających dowodów jest rzeczą złą zawsze, wszędzie i dla każdego. [WTB: 1–2]

Powyższy fragment cytuje w swym bodaj najślynniejszym eseju – *The Will to Believe* – William James. Tytuł tekstu sam autor uznał z czasem za niefortunny, stwierdzając, iż bliższy idei, którą chciał rozjaśnić i rozpropagować, byłby tytuł *The Right to Believe*. Zgodnie ze słowami samego Jamesa, chciał on bowiem wystąpić: „w obronie prawa do postawy dawania wiary w kwestiach religijnych, mimo że nasz intelekt jest z czysto logicznego punktu widzenia wolny od jakiegokolwiek przymusu w tym względzie” [James, 1996: 36].

Wiele z esejów Williama Jamesa dotyczących wiary religijnej adresowanych jest przede wszystkim do tych, którzy w tej kwestii powstrzymują się od jakichkolwiek rozstrzygnięć. Nie są one skierowane ani do przekonanych teistów, którzy żadnego uzasadnienia dla swojej wiary nie potrzebują, ani do przekonanych ateistów, którzy uzasadnienia takiego tak czy inaczej nie przyjmą. Adresatem tychże esejów – w tym także *The Will to Believe* – są agnostycy, sceptycy, zdaniem których w sytuacji, gdy nie posiadamy dostatecznych intelektualnych racji pozwalających rozstrzygnąć daną kwestię, należy pozostawić ją bez rozstrzygnięcia. Zgodnie ze znaną, pochodzącą od Locke’a zasadą stopień pewności, z jaką żywi my dane przekonanie, nie powinien być wyższy niż stopień jego uzasadnienia [Locke 1978: 697–698]. Jeśli żywione przez nas przekonania warunku tego nie spełniają, należy je uznać za nieracjonalne, nieuzasadnione w stopniu wystarczającym – żywić je jest więc czymś nierozsądnym, a nawet nagannym.

Wbrew zwolennikom tego poglądu zdaniem Jamesa uprawnione jest, a w każdym bądź razie – bywa, rozstrzyganie pewnych kwestii w sytuacji braku dostatecznych racji intelektualnych na jakiejś innej zasadzie.

Głównym adresatem – i zarazem przeciwnikiem Jamesa – jest więc agnostyk, który, po pierwsze, stwierdza, iż w kwestiach religijnych i metafizycznych nic nie wiemy i wiedzieć nie możemy; a po drugie, opierając się na tej tezie, wnioskuje, że nie powinniśmy w kwestiach tych formułować jakichkolwiek sądów.

Zdaniem Jamesa agnostyk popełnia trzy zasadnicze błędy. Pierwszy z nich polega na tym, iż usiłuje on brać udział w sporze pomiędzy teistą a ateistą. Robiąc to, błędzi zaś dlatego, że w istocie rzeczy zmienia przedmiot tegoż sporu. Nie udziela on bowiem żadnej odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga – a ta kwestia właśnie stanowi sedno realnego sporu ateisty z teistą – tylko stwierdza, iż zgodnym z obowiązkiem dążenia do prawdy jest przede wszystkim unikanie za wszelką cenę akceptowania twierdzeń, co do których istnieje prawdopodobieństwo, iż są fałszywe. Drugim błędem agnostyka jest przyjmowanie tej właśnie zasady – a dokładniej utożsamienie jej z najważniejszym nakazem, którym powinien się kierować człowiek dążący do prawdy.

Musimy poznawać prawdę oraz musimy unikać błędu – oto naczelne i najważniejsze przykazanie dla nas jako kandydatów na posiadaczy wiedzy; nie należy jednak uważać ich za dwa sformułowania tego samego nakazu. [WTB: 17]

Zdaniem Jamesa mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi prawami i w swoim, jak pisze, życiu intelektualnym możemy kłaść szczególny nacisk na pierwsze lub na drugie z nich. Wybór, jakiego dokonamy, w istotny sposób wpłynie na życie tego jakość. Sceptyk w ogólności, a agnostyk w odniesieniu do kwestii religijnych, jako priorytetową wybiera zasadę drugą – jego poznaniem rządzi przede wszystkim chęć uniknięcia błędu. James ujmuje to nieco brutalniej: sceptyk po prostu boi się wyjść na głupca i lęk ten powstrzymuje go od rozstrzygania kwestii: ilekroć brak wystarczających racji intelektualnych, lepiej powstrzymać się od sformułowania sądu niż zaryzykować pomyłkę. Nawoływania do przyjęcia takiej postawy przypominają Jamesowi generała, który swym żołnierzom mówi, iż lepiej jest unikać walki niż narażać się na odniesienie ran.

Rzeczywiście trudno byłoby wygrać wojnę, stosując podobną taktykę. Analogia ta jednak, choć brzmi znakomicie – jak większość analogii Jamesa – nie jest w tym przypadku właściwa.

[...] można uważać – pisze James – że ryzyko błędzenia jest błahostką w porównaniu z dobrodziejstwami rzeczywistej wiedzy i lepiej być gotowym w swych badaniach wiele razy dać się wyprowadzić w pole niż w nieskończoność odkładać szansę odgadnięcia prawdy. [WTB: 18]

Stosując przytoczoną analogię, każdy generał powinien więc stawać do walki nawet w sytuacji, gdy ma do czynienia z przeważającymi siłami wroga, a szanse na zwycięstwo w walce są mniej niż znikome: lepiej zaryzykować wytracenie wszystkich żołnierzów niż ustąpić pola. Jest to strategia niewątpliwie bardzo ro-

mantyczna, ale zarazem bardzo nierozsądna i mało na dłuższą metę skuteczna. Zwolennikiem jej był, jak się zdaje, Adolf Hitler, gdy zabronił wycofywać się żołnierzom niemieckim walczącym na froncie wschodnim. Niemcy walki na tym froncie przegrały, a niemieccy generałowie nie uważali Hitlera za dobrego stratega. Nie był nim rzeczywiście, był natomiast ideologiem. I być może na granicy ideologii znalazł się także William James. Nie jest bowiem prawdą, iż powstrzymując się od lekkomyślnego formułowania sądów, tracimy „dobrodziejstwa rzeczywistej wiedzy”, tracimy jedynie możliwość przypadkowego trafienia w prawdę, a od takiego odgadnięcia prawdy do rzetelnej wiedzy o świecie jest jeszcze daleka droga.

Trzecim błędem sceptyka i agnostyka jest bezkrytyczne poleganie na przytoczonej wyżej tzw. zasadzie racjonalności przekonań. Zdaniem Jamesa istnieją przypadki, w których „Nasza pozaintelektualna natura ma [...] wpływ na nasze przekonania” [WTB: 11]. Samo to stwierdzenie jest zupełnie trywialne. Każdy na podstawie własnych doświadczeń może je, jak sądzę, potwierdzić. Rzeczywiście zdarza się na przykład tak, iż nasza sympatia lub antypatia w stosunku do osoby wypowiadającej jakieś twierdzenie wpływa na nasz odbiór tegoż twierdzenia. Zwykle bardziej nieufni jesteśmy w stosunku do tego, co mówią osoby przez nas nielubiane, a zupełnie bezkrytyczni potrafimy być wobec stwierdzeń osób, które darzymy szczerym przywiązaniem i sympatią. James tymczasem stwierdza autorytatywnie:

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. [WTB: 11]

„Opcją” nazywa James rozstrzygnięcie pomiędzy dwiema hipotezami (gdy hipoteza to „wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania”). Opcje dzieli on następnie na 1) żywe lub martwe, 2) przymusowe lub do uniknięcia i 3) istotne lub błahe. Z opcją żywą mamy do czynienia wtedy, gdy obie hipotezy są żywe. Zdaniem Jamesa dobrym przykładem takiej opcji jest wybór pomiędzy zostaniem agnostykiem i zostaniem chrześcijaninem. Obie te możliwości bowiem przemawiają w choćby minimalnym stopniu do przekonania przeciętnego uczestnika kultury europejskiej. Opcja przymusowa to taka, w przypadku której musimy wybrać jedno z alternatywnych stanowisk – będzie nią każdy dylemat sformułowany na zasadzie wyczerpującej dysjunkcji logicznej. Opcja istotna zaś to taka, gdy wybór, którego musimy dokonać, będzie niósł za sobą ważne konsekwencje lub będzie nieodwracalny. Wreszcie – opcją autentyczną nazywa taką, która jest zarazem przymusowa, żywa i istotna.

Ilekróć mamy więc do czynienia z opcją autentyczną, o wyborze decydują, jak pisze James, nasze namiętności. Nawet ewentualne powstrzymanie się od podjęcia decyzji jest w istocie rzeczy decyzji takiej podjęciem – co więcej, także opartym na emocjach. Zdaniem Jamesa zaś kwestie religijne są właśnie przykładem opcji autentycznej. Odmawiający dokonania rozstrzygnięcia sceptyk wbrew pozorom wcale go nie unika:

Kto stawia weto wierze, ten przystępuje do gry równie aktywnie jak człowiek wierzący [...]. Toteż głosić sceptycyzm jako powinność obowiązującą dopóty, dopóki nie znajda się „wystarczające dowody” na rzecz religii, oznacza tyle, co wmawiać nam, w obliczu hipotezy religijnej, że ulec obawie przed błędem, którym może być obarczona, jest roztropniej i zdrowiej niż żywić nadzieję, że jest prawdziwa. To zatem nie intelekt przeciwko wszelkim namiętnościom; to intelekt ogarnięty jedną namiętnością stanowi tu swoje prawa. [WTB: 26–27]

Co gorsza, zdaniem Jamesa, tezy, którymi kieruje się sceptyk, są zupełnie błędnie i nieprzekonywająco uzasadniane: „[...] co dowodzi – pyta James – że łudzenie się nadzieją jest o wiele gorsze od zbłądzenia na skutek obawy?” [WTB: 27]. I odpowiada, że nie widzi żadnego takiego dowodu. Woli zaryzykować niż stracić jedyną, jak pisze, szansę, by znaleźć się po stronie zwycięzców.

Nietrudno wyobrazić sobie, jakiej odpowiedzi na postawione przez Jamesa pytanie udzieliłby William Clifford – właściciel statku, którego opisał w swoim eseju właśnie „łudził się nadzieją”. Co więcej – łudził się nią w sposób tak intensywny, iż sąd „Mam nadzieję, że statek dopłyne do celu” przekształcił się w sąd „Statek dopłyne do celu”. Armator nie miał prawa do formułowania takiej opinii i żywienia takiego przekonania, stanowczo stwierdza Clifford. Choć uśmierzył w ten sposób niepokój sumienia, przyjemność z tego wynikająca jest „przyjemnością skradzioną” i niegodną.

Naturalnie różnica pomiędzy sytuacją opisywaną przez Clifforda a przykładem Jamesa jest bardzo wyrazista. W przypadku przekonań religijnych, mówi James, *ex definitione* mamy do czynienia z wyborem nierozstrzygalnym na intelektualnych podstawach. Człowiek religijny, w przeciwieństwie do armatora, nie ma możliwości zdobycia większej ilości świadectw, których analiza mogłaby doprowadzić go do podjęcia takiej czy innej decyzji. Czy fakt ten usprawiedliwiłby wierzącego w oczach Clifforda? Wydaje się to wysoce wątpliwe:

Dawanie wiary nie udowodnionym i bezkrytycznie przyjętym twierdzeniom gwoli pociechy i dla prywatnej przyjemności wierzącego jest profanacją. [Clifford, 1877: 2]

Innymi słowy: tak, łudzenie się nadzieją, jest czymś złym, jeśli pomylimy nadzieję z prawdą, przypuszczenie czy oczekiwanie z rzetelną reprezentacją rzeczywistości. Nie liczy się treść przekonania, ale wyłącznie, czy przede wszystkim, nasz sposób dotarcia do niego. Niezależnie od tego, czy chodzi o przyszłość

świata, możliwość zbawienia czy prognozę pogody na przyszły miesiąc, nie wolno nam formułować wniosków w oparciu o niedostateczne racje.

Bez znaczenia jest także dla Clifforda i ewentualnych zwolenników jego rozumowania fakt, iż w przypadku opisywanym przez Jamesa mamy do czynienia z tym, co określa on mianem opcji autentycznej. Istotą poglądu Clifforda, jak się zdaje, jest to właśnie, że tam, gdzie nie istnieją świadectwa i dowody, *intelektualna odpowiedzialność wymaga, by opcja przestała być autentyczna*. Odpowiedzialny badacz nie pozwala sobie na konfrontację z opcją opisywaną przez Jamesa. Pragnienia, nadzieje i inne stany niepoznawcze mogą w sposób zasadny powstawać bez oparcia w świadectwach, przekonania zaś – w żadnym wypadku. Innymi słowy: wolno człowiekowi wierzącemu żywić nadzieję, że zostanie zbawiony, wolno mu zbawienia owego pragnąć, przekroczeniem granicy wyznaczającej odpowiedzialne zachowanie będzie jednak żywienie przekonania, że zbawiony istotnie zostanie, a nawet – że możliwość zbawienia w ogóle jest realna.

W jaki sposób William James mógłby odpowiedzieć na tę koncepcję? W dalszej części niniejszego szkicu chciałabym rozważyć dwa różne sposoby argumentacji przeciwko stanowisku Clifforda. Jedną z nich James zarysowuje pokrótce w *The Will to Believe* – opiera się ona na wspomnianej już wyżej tezie o wpływie tego, co James nazywa „naszą naturą emocjonalną”, na proces formowania przekonań i wymaga, jak sądzę, pewnego pogłębienia. Druga argumentacja jest zasadniczo etycznej natury. Obie zaś odnoszą się do kwestii formowania przekonań w ogóle, bez ograniczenia wyłącznie do przekonań religijnych.

II

W cytowanym tekście Williama Clifforda słowo „etyka” pojawia się już w samym tytule. Nie jest to artykuł poświęcony zagadnieniom epistemologicznym, ale etycznym właśnie: proces formowania przekonań zostaje w nim opisany i poddany ocenie z takiej perspektywy. Jest czymś *nagannym* żywić przekonania bez dostatecznych dowodów, osoba, która sobie na to pozwala, przestaje być *człowiekiem honoru*, postępowanie takie *nie licuje z godnością* badacza – w pełnych patosu rozważaniach Clifforda na każdej stronie znajdujemy kategorie i oceny etyczne. Z powodów moralnych właśnie nie wolno nam sprzeciwiać się *obowiązkowi* prowadzenia uważnych badań, podważania naszych własnych przekonań i powstrzymywania się od pochopnego formułowania wniosków i opinii:

Żadna prostota umysłu, żadna pozycja społeczna nie zwalniają nikogo z obowiązku kwestionowania wszystkiego, w co wierzymy. [Clifford, 1877: 2]

Czy istotnie dorzeczne jest mówienie o istnieniu takowego zobowiązania? Clifford nie posługuje się w swym eseju raczej mętną kategorią „obowiązku wobec prawdy” bądź „obowiązku wobec rozumu”, stwierdza jednak, co następuje:

Nie jest prawdziwie przekonaniem to, co nie wywiera wpływu na działanie osoby, która owo przekonanie posiada. Ten, który prawdziwie wierzy w to, co do akcji go prowokuje [...], dokonał jej już w swoim sercu. Jeśli przekonanie nie zostaje zrealizowane natchmiast, to stanie się wskazówką działania na przyszłość. [...] Żadne prawdziwe przekonanie, jakkolwiek drobne i fragmentaryczne może się wydawać, nie jest nieistotne. [...] I przekonanie żadnego człowieka nie jest jego prywatną sprawą [podkr. B.K.]. Naszym życiem rządzi ogólna zasada dotycząca biegu spraw, którą stworzyło społeczeństwo dla celów społecznych. Nasze słowa, zdania, formy, procesy i sposoby myślenia są wspólną własnością kształtowaną i udoskonalaną z pokolenia na pokolenie. [Tamże]

Żadne z posiadanych przeze mnie przekonań nie jest moją prywatną sprawą, albowiem uczestniczę, choćby nie w pełni świadomie, w trwającym od wieków procesie kształtowania ludzkości. Moje przekonania mogą wywrzeć wpływ na to, co myśleć będą przyszłe pokolenia.

Wizja ta nie jest pozbawiona pewnej dozy wzniosłości, niebezpiecznie jednak przybliży się do granicy dzielącej wzniosłość od pompatycznego absurdu. Trudno zgodzić się ze stwierdzeniem, że każde z żywionych przeze mnie w tym momencie przekonań może mieć potencjalnie zgubny wpływ na przyszłe pokolenia.

Wątpliwości może budzić także podstawowa teza Clifforda – stwierdzenie, iż mamy absolutne zobowiązania moralne wobec nieistniejącej jeszcze zbiorowości.

William James, choć, jak się zdaje, posiadał silne i dość wyraziste przekonania dotyczące etyki, zagadnieniom ściśle z nią związanym poświęcił wyłącznie jeden esej: *The Moral Philosopher and the Moral Life*. Przedstawione w nim poglądy można uznać za rodzaj etyki uutilitarystycznej. Część artykułu poświęca James odpowiedzi na pytanie o źródło zobowiązań moralnych. Oto wnioski z jego rozważań na ten temat:

[...] jest nie tylko tak, iż nie może być zobowiązania bez roszczenia wyrażonego przez określoną osobę, ale także – że ilekroć pojawia się roszczenie, pojawia się również zobowiązanie. [WTB: 194]

Innymi słowy: bez roszczenia wyrażonego przez określoną osobę nie ma mowy o zaistnieniu obowiązku. Co więcej:

Jedyną racją, dla której jakieś zjawisko ma istnieć, jest to, że jest ono faktycznie pożądané. Każde roszczenie w zakresie swej treści jest imperatywne, uzasadnia się ono przez sam fakt swego zaistnienia. [WTB: 195]

Skoro jedynym źródłem moralnych zobowiązań są, zdaniem Jamesa, faktyczne roszczenia ze strony innych jednostek, to odpowiedzialni jesteśmy wyłącznie wobec tych jednostek właśnie. Nie może być mowy o obowiązkach wobec prawdy czy rozumu.

Oczywiste jest, że w świecie mamy wielokroć do czynienia z występowaniem roszczeń pozostających we wzajemnym konflikcie.

Każde roszczenie jako takie jest godne uwagi i najlepszy byłby taki świat wyobrażony, w którym *każde* roszczenie byłoby zaspokojone. [Tamże: 201–2]

Skoro wszystko, co jest pożądane, jest takim samym dobrem, to czy decydującą regułą filozofii moralnej nie musi być zaspokajanie zawsze *tak wielu pragnień, jak tylko jest to możliwe* [...]? A wobec tego ten czyn jest najlepszy, który jest najlepszy dla całości, w sensie wywoływania najmniejszej sumy niezadowolenia. [Tamże: 205]

Rzecz jasna, jak w przypadku każdej etyki utilitarystycznej, stajemy tu przed trudnym zagadnieniem kalkulacji „sumy niezadowolenia”. Zagadnienie to możemy jednak pozostawić na boku. Z punktu widzenia polemiki pomiędzy Cliffordem a Jamesem istotne jest bowiem co innego. To mianowicie, że zgodnie z utilitarystyczną etyką przekonań i opisanym stanowiskiem w kwestii natury obligacji moralnych postulowany przez Clifforda obowiązek permanentnej nieufności w stosunku do przekonań i ich gruntownego uzasadniania powstaje jedynie wtedy, gdy posiadane przez nas przekonania (rozumiane, warto dodać, zarówno przez Jamesa, jak i Clifforda zasadniczo jako reguły działania) mogą pozostawać w sprzeczności z możliwą realizacją pragnień innych ludzi.

Przypomnijmy przytoczony na początku przykład armatora, który wysłał pasażerów w morze na statku, co do którego istnieje podejrzenie, że może on podróży nie przetrwać. Nie ulega wątpliwości, iż William James potępiłby owego człowieka nie mniej ostro niż Clifford, jednakże z innego powodu. Rzecz nie w tym, iż armator ów pozwolił sobie uwierzyć w to, że statek dopłynie do celu, ale w tym, że działając w ten sposób, uniemożliwił pasażerom spełnienie ich planów. Jest on winny ich śmierci, a jego uczynek zasługuje na potępienie – nie dlatego jednak, iż pozwolił sobie na sformułowanie przekonania bez oparcia w dostatecznej ilości świadectw. Gdyby pasażerowie bezpiecznie dotarli do Nowego Jorku, nie byłoby mowy o żadnej winie.

Czy z sytuacją analogiczną możemy mieć do czynienia w przypadku przekonań religijnych? Przekonań religijnych rozumianych jako, przypomnijmy, reguły działania, a zatem – w przypadku działań opartych na owych przekonaniach? Innymi słowy: czy posiadane przez mnie przekonania religijne i działania, które podejmuję w związku z nimi, mogą stanąć na przeszkodzie realizacji pragnień i roszczeń innych jednostek? Historia ruchów religijnych dowodzi, iż z pewnością może się tak stać. Nie trzeba daleko szukać przykładów: dość wymienić europejskie wojny religijne czy zamachy terrorystyczne dokonywane rzekomo w imieniu sił boskich.

Przykłady te wskazują jednak zarazem na pewien niezmiernie istotny fakt – otóż wspomniane zjawiska występują i występowały wtedy, gdy jakaś jednostka bądź grupa chciała uczynić swoje przekonania powszechnie obowiązującymi. Ujmując rzecz w terminologii wykorzystywanej między innymi przez Richarda Rorty’ego – chciała uczynić swój projekt prywatny projektem publicznym, podejmując próbę jego absolutyzacji [por. Rorty, 1997].

Tego rodzaju podejście było głęboko obce Williamowi Jamesowi. Całą jego filozofię przenika, po pierwsze, poczucie zachwytu z powodu cechującej świat różnorodności, po drugie zaś – związana z nim – idea tolerancji. O owym pojednawczym duchu Jamesowskiej filozofii świadczy już sam opis pragmatyzmu zawarty w eseju *Co znaczy pragmatyzm?*:

[Pragmatyzm] poza metodą, nie ma żadnych dogmatów i żadnych doktryn nie broni. Jak celnie rzecz ujął młody pragmatysta włoski Papini, rozciąga się między naszymi teoriami jak korytarz w hotelu. Odchodzą od niego wejścia do niezliczonych pokoi. W jednym znajdziemy człowieka piszącego dzieło o estetyce, w następnym kogoś klęczącego i pogrążonego w modlitwie o wiarę i siłę, w trzecim chemik bada własności jakiegoś ciała. W czwartym rozwija się system idealistycznej metafizyki, w piątym dowodzi niemożliwości metafizyki. Korytarz wszakże należy do wszystkich... [James, 1998: 72]

Metafora zaproponowana przez włoskiego pragmatystę, a rozwinięta przez Jamesa, wskazuje, jak sądzę, także na inną istotną cechę pragmatycznego myślenia o religii, choć nie tylko o niej. Otóż każda z wymienionych przez Jamesa osób – metafizyk, chemik, estetyk czy człowiek pogrążony w modlitwie – znajduje się w oddzielnym pokoju i zajmuje się realizacją tego, co Rorty nazywa projektem prywatnym.

W istocie rzeczy jedną z odpowiedzi Jamesa na koncepcję Clifforda, który stanowczo twierdzi, iż, przypomnijmy, nasze przekonania nie są naszą prywatną sprawą, jest właśnie radykalna prywatyzacja religii.

Stwierdzenia dotyczące wyrazistego w myśli Jamesa indywidualizmu i upatrywania istoty życia religijnego w najbardziej osobistych aspektach jednostkowego życia będą już trywialne z uwagi na częstotliwość ich pojawiania się w kolejnych analizach Jamesowskiej filozofii. W bodaj najbardziej znanym dziele Williama Jamesa, *Doświadczeniach religijnych*, filozof formułuje te tezy wielokrotnie i w sposób niepozostawiający miejsca na najmniejsze nawet wątpliwości.

W szczególnym związku ze strategią prywatyzacji religii pozostaje zamieszczona w *Doświadczeniach* (choć nie tylko tam) krytyka stanowiska zwanego przez Jamesa intelektualizmem.

Jeśli jednak zgodzimy się nawet, że bodźcem zaczątkowym filozofii religijnej było uczucie, czy nie byłoby słusznie powiedzieć, że traktuje ona w sposób wyższy tworzywo przez uczucie jej poddane? Uczucie jest czymś osobistym i niemym; niezdolne jest zdać sprawy samo ze siebie. Godzi się ono na tajemniczość i zagadkowość swoich wyników, uchyla się od racjonalnego usprawiedliwienia ich i nieraz woli, żeby uchodziły za coś paradoksalnego i bezrozumnego. Filozofia zajmuje stanowisko wprost przeciwne. Każde zajęte przez siebie pole chciałaby oczyścić z tajemniczości i paradoksu. Najdroższym ideałem intelektu po wsze czasy było znalezienie wyjścia z ciemnych zaułków przeświadczeń osobistych na drogę prawdy przedmiotowej – mającej jednaką wartość dla wszystkich ludzi myślących. Zadaniem rozumu było wyzwolenie religii z niezdrowej dla niej dziedziny rzeczy osobistych i nadanie jej wynikom prawa i możliwości występowania publicznie. [...]

Zwalczany przeze mnie intelektualizm w religiach [...] [twierdzi], że buduje przedmioty religii z danych zaczerpniętych wyłącznie z przesłanek logicznych, opierających się na faktach niesubiektywnych. Wnioski swoje, zależnie od przypadku, nazywa on teologią dogmatyczną lub filozofią absolutu. [James, 2001: 333–334]

Filozoficzna teologia stawiała sobie za cel uczynienie z religii zbioru twierdzeń o powszechnej ważności, uczucie bowiem „posiadające wartość tylko osobistą jest politowania godne wobec rozumu, posiadającego wartość powszechną” [tamże: 336]. James przyznaje, iż narastanie treści intelektualnych na podłożu uczuć religijnych jest zjawiskiem nieuniknionym i samo w sobie nie powinno być oceniane negatywnie. Z wynaturzeniem mamy do czynienia wtedy, gdy sferze intelektualnej, rzekomo obiektywnej, przyznaje się pozycję absolutnie nadrzędną, dogmaty rozmaitych religii postrzega się jako coś zasadniczo intelektualnego, co może posiadać uniwersalną ważność przedmiotową między innymi dzięki ujmowaniu ich w jak najbardziej abstrakcyjnych kategoriach.

Zdaniem Jamesa natomiast religia to „takie uczucia, czyny i doświadczenia jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie” [tamże: 30]. Co więcej:

[...] dopiero zjawiska jednostkowe i osobiste sprowadzają nas w świat, któremu z czystym sumieniem możemy dać miano rzeczywistego. [Tamże: 383]

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. [Tamże: 385]

„Zakamarki uczucia” stanowią wedle Jamesa klucz do rzeczywistości w ogóle, a, rzec można, do rzeczywistości religijnej innego klucza po prostu nie ma. Religia jest, w przekonaniu Jamesa, istotowo subiektywna. Wyrasta z najbardziej osobistych i subiektywnych poruszeń ludzkiego ducha i próby uczynienia z niej czegoś innego niż zespół owych drgnień w ludzkim wnętrzu są skazane na niepowodzenie.

Wracając do kontrowersyjnej tezy Clifforda na temat przekonań, należy zatem stwierdzić, iż zdaniem Jamesa, odnoszenie jej do religii jest zupełną pomyłką. Nie ma niemal niczego bardziej prywatnego i subiektywnego niż moje przekonania religijne. Religia jest projektem prywatnym, ponieważ ostatecznie chodzi w niej o *moje* zbawienie, o zbawczą odpowiedź na *mój*, a nie publiczny – krzyk rozpaczny.

Czy oznacza to, że James odmawia religii prawa do występowania w sferze publicznej? Z pewnością jest tak, iż religia publiczna pozostaje poza sferą zasadniczych zainteresowań Jamesa. *Doświadczenia religijne* poświęcone są badaniu tego, co autor nazywa „religią osobistą”. Analizowanie religii instytucjonalnej, „utrwałonej przez zwyczaj i naśladownictwo”, nie może przynieść żadnego pożytku. Interesujące, autentyczne i głębokie doświadczenia znaleźć można „tylko

w tych osobnikach, dla których religia nie jest zwyczajem obojętnym, lecz przejawia się raczej w formie ostrej, powiedzmy zapalnej. Takie jednostki – to geniusze religijni” [tamże: 12–13]. James przeciwstawia „religię ostrą jednostek nielicznych” „chronicznej religii większości”, pisząc o tej drugiej, iż „przez swą zartwardziałość stanowi większą przeszkodę dla poruszeń Ducha niż bezreligijność” [103].

Można, jak sądzę, słusznie, zarzucić Jamesowi, iż ignorując społeczny wymiar religijności, pomija znaczną i istotną część życia religijnego. Obrona przez niego strategia radykalnej prywatyzacji religii pozwala mu jednak stwierdzić z całą mocą:

[...] różnorodność wierzeń i poglądów oddzielnych jest czymś koniecznym i że powinniśmy do nich wszystkich odnosić się uprzejmie i tolerancyjnie... [tamże: 395]

III

William Clifford i zwolennicy jego koncepcji domagali się uzasadniania przekonań przez wnikliwe badanie świadectw empirycznych, które mogłyby przemawiać na ich rzecz lub przeciw nim. Postulat ten ograniczali jednakże wyłącznie do przekonań. Opisanemu na początku niniejszego szkicu armatorowi nie wolno było *sądzić*, iż statek bezpiecznie dopłynie do Nowego Jorku. Wolno byłoby mu jednak *żyć taką nadzieję* bądź tego *pragnąć*.

Zgodnie z tradycyjnym ujęciem nikt rozsądny nie domaga się uzasadnienia dla nadziei czy pragnień. Jednakże nasze pragnienia nie powinny mieć wpływu na formowanie naszych przekonań. Nadzieje czy mrzonki to sfera nieuchwytna, ulotna, nie poddająca się rygorom naukowości. Sfera przekonań to rejon twardej faktów, rzeczywistości, która w sposób nieubłagany powinna kształtować nasze sądy na jej temat. Nie mogę sądzić, że święty Mikołaj istnieje, niezależnie od tego, jak bardzo mogłabym tego pragnąć. Co więcej nie mogę nawet spowodować, że uwierzę w istnienie świętego Mikołaja, jeśli skądinąd już wiem, że on nie istnieje.

Czy możemy na własne życzenie uznać Abrahama Lincolna za postać mityczną, a wszystkie jego portrety w „McClure’s Magazine” za podobizny kogoś innego? Czy leżąc w łóżku targani reumatyzmem, możemy, największym choćby wysiłkiem woli lub w wyniku najgorętszego nawet pragnienia, aby to było prawdą, przekonać samych siebie, że nic nam nie dolega, albo czy potrafimy wzbudzić w sobie uczucie pewności, że dwa banknoty jednodolarowe, które mamy w kieszeni, dają w sumie sto dolarów? [WTB: 4–5]

Odpowiedź, rzecz jasna, brzmi: nie. Czy oznacza to jednak, że wola w ogóle pozbawiona jest wpływu na nasze przekonania? Czy pragnienia, a nade wszystko potrzeby, czyli innymi słowy rzecz ujmując – nasza subiektywność, nie ma i mieć nie powinna wpływu na nasze sądy na temat rzeczywistości?

Zwolennik „agnostycznego pozytywizmu” powie:

Nie mamy prawa [...] zajmować się mrzonkami ani snuć żadnych domysłów na temat niewidzialnej części wszechświata tylko dlatego, że takie postępowanie może służyć temu, co uznamy za stosowne określić mianem naszych najwyższych potrzeb. Musimy zawsze czekać na świadectwo zmysłowe dla naszych przekonań; a tam, gdzie takie świadectwo jest niedostępne, należy w ogóle powstrzymać się od formułowania hipotez. [WTB: 54]

Jakkolwiek mocno czegoś pragniesz, jakkolwiek silne są twoje potrzeby, musisz je trzymać w ryzach intelektu. Człowiek istotnie jest stworzeniem złożonym, mieści w sobie zarówno chłodne sądy, jak i namiętności oraz przemożne potrzeby, jednakże sfery te, przekonuje nas zwolennik agnostycznego pozytywizmu, jesteście w stanie od siebie oddzielić. Używając języka nieco bardziej współczesnego – to, co poznawcze, i to, co niepoznawcze, powinno pozostać oddzielone. Wolno nam bez uzasadnienia, bez czekania na świadectwa empiryczne, na przykład obawiać się tego, że koniec świata nastąpi w najbliższy wtorek, mieć nadzieję na to, że Bóg istnieje i pragnąć tego, żeby uznał nas za godnych zbawienia. Wszystko to są stany niekognitywne, a zatem nie odnoszą się do nich rygorystyczne wymogi odpowiedzialnego dociekania, w wyniku którego powstają przekonania będące adekwatnymi reprezentacjami rzeczywistości zewnętrznej. Czym innym jest wiara, czym innym wiedza. Co innego pragnąć, co innego wiedzieć. Poznawanie to jedno, snucie mrzonek to drugie. Moje potrzeby, chcenia i działania dadzą się wyraźnie oddzielić od myśli i, co więcej, oddzielone powinny pozostać.

Za jeden z najciekawszych wątków w filozofii Williama Jamesa uważam za kwestionowanie zakreślonego powyżej podziału na sferę poznawczą i niepoznawczą oraz uparte wskazywanie na to, jak wiele rozmaitych czynników odgrywa istotną rolę w procesie formowania przekonań – uwypuklanie ścisłego związku myślenia z potrzebami i działaniem. Ostatecznym wnioskiem rozważań na ten temat jest stwierdzenie, iż tak naprawdę skłonności subiektywne są podstawowym warunkiem możliwości poznania, a klarowny podział umysłowego życia podmiotu na to, co kognitywne, i to, co niekognitywne, ma zapewne pewien urok, lecz niewiele wspólnego z rzeczywistością.

Zaczątki idei, na którą chciałabym w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę, odnajdziemy w napisanym w 1878 roku eseju Jamesa pod tytułem *Some Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*. Główną tezę owego artykułu streścił znakomicie sam James w liście do Henry'ego Holta z 22 listopada 1878 roku:

[...] konstytucja naszego umysłu jest niezrozumiała bez odniesienia do zewnętrznych okoliczności, w otoczeniu których on wzrasta. Mój spór ze Spencerem nie dotyczy tego, iż przydaje on tak wielką rolę otoczeniu, ale tego, że nie zwraca w ogóle uwagi na jasny i wyraźny fakt, iż subiektywne zainteresowania współdziałają z otoczeniem w kształtowaniu inteligencji. [Perry, 1935, II: 35]

W swej polemice ze Spencerem James podkreśla to, że umysł nie jest i nie może być jedynie czystą kartą, na której rzeczywistość kreśli swoje rysy niczym dziecko podobiznę ludzkiej twarzy na kartce papieru.

Poznający jest aktywny we współtworzeniu prawdy z jednej strony, a z drugiej – rejestruje on prawdę, którą pomaga tworzyć. Mentalne zainteresowania, hipotezy, postulaty, o ile są podstawą ludzkiego działania – działania, które w wielkim stopniu przekształca świat – pomagają stworzyć prawdę, którą głoszą. Innymi słowy, od chwili narodzin umysłowi przynależy pewna spontaniczność, prawo głosu. [James, 1992: 908]

Wspomniane przez Jamesa „zainteresowania” są, jego zdaniem, pierwotne względem okoliczności zewnętrznych, pochodzą wprost z systemu nerwowego i to one właśnie odgrywają zasadniczą rolę w procesach poznawczych.

Już John Dewey zauważył, iż bodaj najistotniejszą ideą wczesnej myśli Jamesa jest teza o naturalnie aktywnym, selektywnym charakterze świadomości. Przypomnijmy stosowny fragment *The Principles of Psychology*:

[Świadomość] jest zawsze zainteresowana niektórymi częściami swojego przedmiotu bardziej niż innymi. Przyjmuje i odrzuca, dokonuje wyboru, przez cały czas. [James, 1901, I: 284; por. James, 2002: 93]

Tym zaś, co decyduje o kierunku zainteresowań świadomości, co powoduje, iż jej strumień obejmie te akurat, a nie inne doznania czy fakty, są nade wszystko czynniki emocjonalne i praktyczne, które James wiąże z naszą „naturą wolicjonalną”.

Chodzi mi o to, że władza przedstawiania sobie lub teoretyzowania – środkowy wydział umysłu – działa wyłącznie ze względu na cele, które bynajmniej nie istnieją w świecie wrażeń odbieranych za pomocą zmysłów, lecz są wytyczane wyłącznie przez naszą emocjonalną i praktyczną subiektywność. Ona to przekształca świat naszych wrażeń w zupełnie inny świat – świat naszych przedstawień; a przekształcenie to dokonuje się w imię interesów naszej wolicjonalnej natury. Żadne inne cele nie wchodzą w rachubę. Unicestwij naturę wolicjonalną, określone cele subiektywne, preferencje, zamiłowanie do tych lub innych rzeczy, form i porządków, a nie pozostanie nawet najsłabszy motyw, który by skłaniał do tego, aby w ogóle przekształcać nagi porządek naszego doświadczenia. [WTB: 117–118]

Żadne przekonania, żadne reprezentacje nie powstawałyby, zdaniem Jamesa, bez czynnego udziału woli, która kształtuje strumień świadomości. Poznaniem nie rządzą, jak chcieli niektórzy, proste prawa asocjacji, lecz „nasza praktyczna subiektywność”. Bez niej podmiot poznający nigdy nie wyszedłby poza to, co James w *The Principles of Psychology* określa mianem „szalonego, brzęczącego chaosu” – pozbawionego jakiegokolwiek porządku zbioru oderwanych od siebie impresji. Umysł ludzki działa w sposób celowy, nie jest czystą kartką papieru, ale subtelnym instrumentem, który dąży do realizacji określonych celów. Myślenie zawsze pozostaje w ścisłym związku z działaniem.

Krótko mówiąc, wydział chcenia naszej natury ma władzę nad wydziałem przedstawiania i wydziałem uczucia; lub, w bardziej pospolitym języku, postrzeganie i myślenie są jedynie na użytek postępowania. [WTB: 114]

Z łatwością można sobie wyobrazić Clifforda, który na takie *dictum* odpowiada: „Biada nam, jeśli tak jest w istocie!”. Wszak poznanie służyć ma poznaniu – nade wszystko poznawaniu prawdy, a nie partykularnym interesom czy celom jednostek. James tymczasem, niemal od pierwszego po ostatnie słowo swojej filozofii, będzie twierdził, iż poznaniem kieruje niemal wyłącznie „chęć zaspokojenia pewnych naszych subiektywnych namiętności” [WTB: 130]. Subiektywnym namiętnościom ulega, choć nieświadomie, także sam Clifford i inni zwolennicy „agnostycznego pozytywizmu”:

[...] sądzą [oni], że [...] całkowicie wyzwolili funkcjonowanie umysłu spod władzy subiektywnych skłonności. Jednak tylko się łudzą. Z całego zasobu skłonności, jakimi rozporządzali, wybrali po prostu te, które dawały pewność uzyskania, z danego materiału, najuboższego, najlichszego, najbardziej jałowego rezultatu – mianowicie, nagiego świata molekuł... [WTB: 131]

Czynniki subiektywne nie mają jednak nad poznaniem pełnej władzy. Władze teoretyczne znajdują się, zdaniem Jamesa, pod wpływem, z jednej strony – woli, z drugiej zaś – tego, co dostarczane jest umysłowi przez zmysły. Innymi słowy, faktów nie da się ignorować. Nie sposób, o czym była mowa wcześniej, przekonać samego siebie, iż Abraham Lincoln był postacią mityczną.

IV

Skoro myślenie istnieje jedynie „na użytek postępowania”, to wedle jakich kryteriów należy je oceniać? Idee, twierdzi James, nie są przede wszystkim prawdziwymi bądź fałszywymi (w tradycyjnym sensie) reprezentacjami rzeczywistości, ale instrumentami, które mają służyć jak najlepszej adaptacji (James pozostawał pod wieloma względami pod wyraźnym wpływem teorii Darwina).

Przytoczoną na początku artykułu, pochodzącą od Locke’a i bronioną przez Clifforda regułę określa się mianem zasady racjonalności przekonań. Racjonalność przyjęcia przekonania mierzy się, z reguły, przez ocenienie relacji zachodzącej pomiędzy przekonaniem a świadectwami przemawiającymi na jego rzecz lub przeciw niemu. Jeśli jednak zgodzimy się z ujęciem, wedle którego myśl powinniśmy widzieć jako działanie i jako regułę działania, to czy nie należałoby przyjąć innego kryterium oceny – tego, którego zwykle używamy, oceniając działania właśnie?

Działanie jest racjonalne w takim stopniu, w jakim przybliży nas do realizacji wyznaczonego celu. Racjonalna jest ostrożna jazda samochodem, jeśli chce-

my żyć i cieszyć się zdrowiem. Racjonalna będzie zaś jazda brawurowa, jeśli pragniemy jak najszybciej z życiem owym się rozstać. Taką właśnie regułą w odniesieniu do przekonań stosuje William James. W przeciwieństwie do Clifforda, którego zdaniem świadectwo prawdziwości było jedynym uzasadnieniem dla przekonania, wedle Jamesa o racjonalności przekonania może decydować jego relacja do możliwych rezultatów aktu, którym jest zarówno samo uznanie przekonania, jak i, rzecz jasna, działanie na nim oparte. Innymi słowy James wykorzystuje tu pojęcie tzw. racjonalności instrumentalnej, choć sam używa innej nazwy i mówi o „racjonalności praktycznej”:

Cóż, jak w obrębie teizmu niektóre gatunki trwają dłużej niż inne dzięki większej racjonalności praktycznej, tak też i sam teizm, dzięki swej praktycznej racjonalności, na pewno przeżyje wszystkie lichsze wyznania wiary. Doktryny materializmu i agnostycyzmu, nawet gdyby były prawdziwe, nie mogą uzyskać powszechnej akceptacji; obie bowiem podają rozwiązania irracjonalne ze względu na praktyczną część naszej natury... [WTB: 126]

We wprowadzeniu do zbioru esejów zatytułowanego *Znaczenie prawdy* James, broniąc się przed rozlicznymi zarzutami, z jakimi spotkały się wyłożone wcześniej przez niego poglądy, raz jeszcze z całą mocą stwierdza, iż teizm jest racjonalny:

Spodziewałem się, że każdy widzi, iż spośród dwóch konkurencyjnych poglądów na wszechświat – poglądów równoważnych pod każdym innym względem poza tym, że pierwszy odżegnuje się od zaspokojenia pewnej żywotnej potrzeby ludzkiej, podczas gdy drugi ją zaspokaja – trzeźwe umysły postawią wyżej ten drugi właśnie, a to z tego prostego powodu, że dzięki niemu świat wygląda bardziej racjonalnie. [James, 2000: 8]

Czy możemy, kierując się takim kryterium, wybierać nasze przekonania? Czy nie powinniśmy skupić się na tym, jaki świat jest sam w sobie, a nie na tym, jak chcielibyśmy, aby wyglądał? Rzecz w tym, iż zdaniem Jamesa coś takiego jak świat „sam w sobie” w ogóle nie jest nam dostępny: „[...] oddziaływanie na świat jest naszą jedyną szansą nawiązania z nim kontaktu; nigdy bowiem nie jest nam dane dostrzec niewyobrażalną nijakość jego dziewiczego stanu” [WTB: 130]. Świat jest nam dostępny wyłącznie w akcie twórczego działania. Poznawanie świata jest równoznaczne z jego przekształcaniem i wobec tego, dłaczego nie przyjąć, jak czyni to James, że przekonania, na podstawie których przekształcamy świat, przyczyniają się do jego zmiany w taki, a nie inny sposób?

W myśli Jamesa poznanie jest bezwzględnie podporządkowane działaniu. Myśl to jedynie instrument, etap pośredni, coś, co prowadzić ma do działania. Takie ujęcie dodatkowo wzmacnia nieco kontrowersyjną bez umieszczenia w szerszym kontekście tezę Jamesa o zasadniczej niemożliwości sceptycyzmu:

[...] dawanie wiary i wątplenie są aktywnymi postawami życiowymi i zakładają określone zachowania z naszej strony. Jedynym sensem, na przykład, wątplenia lub odmowy

uznania, że pewna określona rzecz *istnieje*, jest dalsze postępowanie w taki sposób, jak gdyby ta rzecz *nie* istniała. [...] A zatem, jeżeli nie wolno mi wierzyć, że świat jest boskiej natury, podporządkowanie temu zakazowi mogą wyrazić jedynie poprzez uchylanie się od działań właściwych w przypadku, gdyby tak było, co może oznaczać jedynie wybór w określonych, krytycznych sytuacjach takich działań, jak gdyby tak *nie* było, czyli wybór postępowania niereligijnego. [WTB: 54–55]

Tertium non datur.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż James nie głosi niedorzecznej tezy, wedle której moja wiara w to, że Bóg istnieje, jest władna spowodować zaistnienie Boga. Wbrew niektórym z nieuważnych krytyków jego stanowiska William James nigdzie nie staje w obronie tradycyjnie pojmowanego teizmu. „Świat boskiej natury” to nie świat panteistyczny, nie świat *Deus sive natura*, lecz nade wszystko świat meliorystyczny, otwarty na realną zmianę – przede wszystkim zmianę na lepsze. Taki, w którym ludzkie życie może nabrać sensu dzięki walce o naprawę świata:

Warto żyć bez względu na to, co życie przyniesie, jeżeli tylko można takie boje prowadzić do zwycięskiego końca... [WTB: 49]

Bibliografia

- Brown, Hunter, (2000) *William James on Radical Empiricism and Religion* (Toronto: University of Toronto Press).
- Clebsch, William A., (1973) *American Religious Thought. A History* (Chicago and London: The University of Chicago Press).
- Clifford, William K., (1877) *The Ethics of Belief*; http://www.infidels.org/library/historical/w_k_clifford/ethics_of_belief.html
- James, William (2001) *Doświadczenia religijne*, przeł. Jan Hempel (Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos).
- James, William, (1998) *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. Michał Szczubiałka (Warszawa: Wydawnictwo KR).
- James, William (1992) *Some Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*, w: tamże, *Selected Writings 1878–1899*, ed. by Gerald E. Myers (New York: The Library of America).
- James, William, (1901) *The Principles of Psychology*, vol. 1–2 (London: Macmillan & Co.).
- James, William, (1956) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Dover Publications, Inc.).
- James, William, (2000) *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy pragmatyzmu*, przeł. Michał Szczubiałka (Warszawa: Wydawnictwo KR).
- Kappy, Ellen Gail, (1972) *Truth and the Justification of Belief: A Study in the Epistemology of William James* (Ann Arbor: The University of Wisconsin).

- Locke, John, (1975) *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press).
- Perry, Ralph Burton, (1935) *The Thought and Character of William James*, vol. 1–2 (Boston: Little, Brown, and Company).
- Rorty, Richard, (1997) *Religious faith, intellectual responsibility, and romance*, w: *The Cambridge Companion to William James*, ed. by Ruth Anna Putnam (New York: Cambridge University Press).

Must We Be Agnostics?

The essay *The Will to Believe* by William James is among the most frequently mentioned of his works—it is often quoted from and commented upon. But it is usually interpreted without taking into account the rest of his philosophy, says the author. As a result, his philosophy of religion is notoriously simplified and reduced to a sheer pragmatic stance. The purpose of the article is to offer an alternative interpretation of James's philosophy of religion and to present it as a sustained defence of religious subjectivism. The author argues against the mainstream reading of James that he was not an epistemological relativist but an advocate of sincere soul searching in philosophy without a presupposed agenda of theoretical tenets and claims.