



Tomasz Sieczkowski
Uniwersytet Łódzki
ORCID: 0000-0002-7847-8632
tomasz.sieczkowski@uni.lodz.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2020.040>

Hume'a rozum ateologiczny

Wstęp

Historyczną nieścisłością byłoby twierdzenie, że David Hume to pierwszy filozof, który głosił teorię *de facto* świeckiego rozumu. Za życia Hume'a spór dotyczący naukowego (filozoficznego) statusu przekonań i „prawd” religijnych trwał już od wielu dekad, czego wystarczającym dowodem niech będzie piarstwo tak zwanych angielskich deistów, takich jak Anthony Collins, Thomas Woolston, Matthew Tindal, Thomas Morgan czy Thomas Chubb¹. O tym, że zagadnienie naukowego statusu religii (i teologii) było szeroko dyskutowane i że takiego statusu należało bronić (co pośrednio przekonuje o sile ataków w takie założenie wymierzonych), świadczy choćby tytuł ważnego tekstu Johna Locke'a, *The Reasonableness of Christianity* (1695).

Stanowisko Hume'a wobec religii, czy raczej własne przekonania religijne Hume'a, to wciąż przedmiot dyskusji. Przez długi czas obowiązującą wykładnią była interpretacja J. C. A. Gaskina, który postrzegał Hume'a jako łagodnego (*attenuated*) deistę². I rzeczywiście, zdaje się,

¹ Zob. Wayne Hudson, *The English Deists* (London Pickering & Chatto, 2009).

² Ową „łagodność” wyjaśnia Gaskin następująco: „So my contention is that Hume gives some sort of genuine assent to the proposition *that there is a god*. This assent that 'lies in the middle' is between deism and atheism. It is fostered by the feeling of design and given a weak rational basis by recognition that the order to be found in nature *could* (not *must*) be explained as the work of an ordering agent". John Charles Addison Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, 2nd edition (London: MacMillan, 1988), 221.

że krytyka teologii naturalnej w *Dialogach o religii naturalnej* wskazuje na pewną „psychologiczną naturalność”, a być może nawet nieuchronność deizmu, przynajmniej w kontekście *design argument*³. Interpretacja ta bywa jednak kwestionowana w dość przekonujący sposób. Jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców filozofii Hume’a, Paul Russell, dość jednoznacznie charakteryzuje poglądy Hume’a jako ateistyczne⁴, podobnie czynią Alan Bailey i Dan O’Brien w swojej niedawno wydanej książce *Hume’s Critique Of Religion: ‘Sick Men’s Dreams’*⁵. Z kolei zupełnie inaczej interpretuje poglądy Szkota William Lad Sessions, autor pierwszego książkowego omówienia *Dialogów o religii naturalnej*, który – przynajmniej w *Dialogach*⁶ – dopatruje się reafirmacji w specyficzny, aktywistyczny i prospołeczny sposób rozumianej autentycznej religijności⁷.

W swoich wcześniejszych tekstach utrzymywałem⁸, że jedynie „ateistyczna” interpretacja Hume’a jest wiarygodna. Żeby jednak Humowski ateizm uzasadnić, należy oderwać się od poszczególnych tekstów i dzieła Hume’a czytać „synkretycznie”, intencje Szkota ujawniają się bowiem tylko w perspektywie takiej intertekstualnej gry. A grę tę prowadził Hume na wielu stołach. Mimo że tematyka religijna/teologiczna jest wyraźnie obecna choćby w pierwszych *Badaniach*, a podskórnie towarzyszy już argumentacji pomieszczonej w *Traktacie o naturze ludzkiej*⁹, kanonem wyrażającym Hume’owskie stanowisko wobec religii pozostaje para tekstów: *Naturalna historia religii* (1757) i pisane równolegle,

³ David O’Connor, *Hume on Religion* (London: Routledge, 2001), 215.

⁴ Paul Russell, „Hume’s Philosophy of Irreligion and the Myth of British Empiricism”, w: *The Oxford Handbook of David Hume*, ed. Paul Russell (New York: Oxford University Press, 2016), 109–37.

⁵ Alan Bailey, Dan O’Brien, *Hume’s Critique of Religion: ‘Sick Men’s Dreams’* (Dordrecht: Springer, 2014).

⁶ Trzeba to odnotować, ponieważ Sessions proponuje interpretację „wewnętrzną”, czyli przeprowadzaną wyłącznie na podstawie enigmatycznego i zawilego tekstu *Dialogów*, w całkowitym oderwaniu od życia Hume’a, a przede wszystkim od jego pozostałych tekstów poświęconych religii. Zob. William Lad Sessions, *Reading Hume’s Dialogues. A Veneration of True Religion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002), 3.

⁷ Niezależnie od religijnych przekonań samego Hume’a jego stanowisko wobec społecznej użyteczności religii wydaje się nieco bardziej zniuansowane. Zob. Timothy M. Costelloe, „In Every Civilized Community»: Hume on Belief and the Demise of Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion* 55 (2004): 171–185 oraz Milena Jakubiak, „Religia według Hume’a”, *Analiza i Egzystencja* 22 (2013): 189–218.

⁸ Zob. Tomasz Sieczkowski, *David Hume i krytyka episteologii* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017).

⁹ Zob. Paul Russell, „Skepticism and Natural Religion in Hume’s Treatise”, *Journal of the History of Ideas* 49 (1998): 247–265 oraz tenże, *The Riddle of Hume’s Treatise. Scepticism, Naturalism, and Irreligion* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

ale wydane dopiero po śmierci filozofa *Dialogi o religii naturalnej* (1779). Na podstawie lektury tych utworów możemy zrekonstruować podwójny ruch Hume'a – z jednej strony, w *Dialogach* (dalej: DRN), Hume usuwa namysł teologiczny poza obszar rozumu epistemologicznego¹⁰, z drugiej, w *Naturalnej historii religii* (dalej: NHR), proponuje jego odświeżony i zrekonstruowany kształt: już nie jako filozofującej teologii, lecz jako obiektywistycznej filozofii religii, kładąc tym samym podwaliny pod traktowanie religii jako dostępnego naukowemu badaniu fenomenu, który można – i należy – rozpatrywać w kategoriach psychologicznych, historycznych i społecznych.

Krok pierwszy: deracjonalizacja religii

Skoro nawet empirystyczni poprzednicy Hume'a, John Locke i George Berkeley¹¹, jednoznacznie podkreślali *racjonalność*, a nawet epistemologiczną i ontologiczną *niezbywalność* przekonania o istnieniu Boga, krytyka podjęta przez Hume'a w DRN, nawet jeśli stanowi tylko usystematyzowanie idei, które pojawiły się wcześniej, zwłaszcza w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*¹², urasta do miana przedsięwzięcia fundamentalnego.

W DRN Hume przedstawia rozbudowaną krytykę dwóch typów obiektywizacji religii, czyli wskazuje na logiczną niewydolność dwóch typów uzasadnienia przedmiotowości przekonań religijnych: argumentacji apriorycznej (spekulatywnej) i aposteriorycznej (empirycznej) za istnieniem bóstwa¹³.

¹⁰ To moim zdaniem fundamentalne osiągnięcie Hume'a można oczywiście odczytywać na dwa sposoby i za każdym z nich przekonująco argumentować. Po pierwsze, można je interpretować – tak jak ja to czynię – jako konieczny krok w procesie eliminacji przekonań religijnych jako metafizycznych i nieuzasadnionych; po drugie, na co zwrócił mi uwagę anonimowy recenzent, można je też odczytywać jako jedynie element szerszego projektu Hume'a, czyli krytyki rozumu w ogóle. Oba te odczytania mogą być prawdziwe, ale to, do którego z tych celów Hume faktycznie przykładał większą wagę, rzeczywiście ma wielkie znaczenie dla tego, jak interpretujemy jego filozofię.

¹¹ Zob. John Locke, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in Scriptures* (Oxford: Clarendon Press, 2000); George Berkeley, *Principles of Human Knowledge. Three Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Adam Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeley'a* (Toruń: WN UMK, 2010).

¹² Chodzi tu szczególnie o rozdziały X–XII: David Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Tomasz Sieczkowski i Dawid Misztal (Kraków: Zielona Sowa, 2004), 89–133.

¹³ Poniższą, skrótową rekonstrukcję można odnaleźć w znacznie bardziej rozbudowanej postaci w Sieczkowski, *David Hume*, 132–182.

Krytyka dowodów apriorycznych

Pełen „prostoty i szlachetności” dowód aprioryczny, będący parafrazą rozumowania Samuela Clarke’a z *Discourse Concerning the Being and Attributes of God* (1705), przedstawia w DRN Demea. W uproszczonej postaci prezentuje się on następująco:

- każda rzecz istniejąca musi mieć swoją przyczynę (rację istnienia);
- szereg przyczyn albo (1) ciągnie się w nieskończoność, albo (2) posiada ostateczną przyczynę;
- (1) jest absurdem, ponieważ świat nie może być nieskończonym ciągiem rzeczy nieposiadających wewnętrznej przyczyny (racji istnienia), a nie mógł się wziąć z nicości;
- wobec czego (2), czyli musi istnieć byt koniecznie istniejący, „który rację swego istnienia nosi w samym sobie i o którym nie da się przypuścić bez popadania w widoczną sprzeczność, iżby nie istniał”¹⁴.

W DRN Hume nie poświęca zbyt wiele miejsca krytyce tego dowodu, jest ona bowiem oczywista z punktu widzenia jego wcześniejszych (*Traktat o naturze ludzkiej, Badania dotyczące rozumu ludzkiego*) rozstrzygnięć teoriopoznawczych. Aby uprzytomnić niewydolność tego i podobnych mu dowodów, wystarczy wykazać niemożność dowodzenia sądów egzystencjalnych, ponieważ – jak pisał Hume w pierwszych *Badaniach* – „cokolwiek jest, może nie być”¹⁵. Dowodzenia aprioryczne (dotyczące treści pojęć) możliwe są tylko w obszarze idei, gdzie o ich prawdziwości decydować może logiczna kategoria niesprzeczności. Tymczasem, jak zauważył już wcześniej Kartezjusz, nawet najbardziej radykalny sceptycyzm nie kwestionuje prawdziwości samych idei (to, że posiadam jakąś ideę, jest oczywiste), lecz jej obiektywność (pytaniem jest więc, co i czy dobrze ta idea reprezentuje). Zdaniem Hume’a, przenoszenie rozumowań egzystencjalnych z dziedziny faktów do dziedziny stosunków między ideami jest zasadniczym błędem filozoficznym, gdyż badania aprioryczne ograniczają się do analizy powiązania idei (ze względu na podobieństwo, styczność w czasie i przestrzeni oraz przyczynę i skutek), a nie do jakichkolwiek sądów egzystencjalnych, w tym do sądu „Bóg istnieje”, „cokolwiek [bowiem] pojmujemy jako istniejące, możemy pojąć również jako nieistniejące”¹⁶. Inaczej mówiąc, dowód aprioryczny (spekulatywny) bezprawnie wykorzystuje pojęcie koniecz-

¹⁴ David Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa (Warszawa: PWN, 1962); zob. także Jakubiak, *Religia*, 198–199.

¹⁵ Hume, *Badania*, 132.

¹⁶ Tenże, *Dialogi*, 83.

ności funkcjonujące w matematyce (nauce abstrakcyjnej i demonstratywnej), wyrażającej wprawdzie prawdę, ale za cenę ograniczenia jej do pewnej struktury umysłu, czyli naturalnych relacji między ideami.

Warto przy okazji zauważyć, że choć Hume pisze wyłącznie o „dowodzie apriorycznym” i tego rodzaju dowód krytykuje, jego krytyka sprowadza się *de facto* do krytyki tak popularnego w kontynentalnej epistemologii nowożytnej dowodu ontologicznego, dotyczy bowiem kwestii, czy istnienie może być nieodłączne od pojęcia (idei) tkwiącego w umyśle. Antycypując rozwiązanie Kanta, Hume rozstrzyga tę kwestię już w swoim młodzieńczym *Traktacie*, pisząc: „Gdy myślę o Bogu, gdy myślę o Nim jako o bycie istniejącym i gdy jestem przeświadczony, że istnieje, moja idea Boga ani nie rośnie w treść, ani nic nie traci”¹⁷.

Aprioryczny dowód Demei/Clarke'a w pewien sposób prowadzi więc nas do konieczności uznania jakiejś formy rozumowania ontologicznego, tej jednak na gruncie teoriopoznawczych rozstrzygnięć Hume'a nie da się zaakceptować.

Krytyka dowodów aposteriorycznych

Dowodowi apriorycznemu współcześni Hume'a, zaprzątnięci ideą nowych nauk empirycznych, newtonowską teologią i dowodem z celowości, nie poświęcali zbyt wiele uwagi; sam dowód uznawany był za anachroniczny i jego bodaj jedynym ważnym zwolennikiem był Samuel Clarke¹⁸.

Fundamentalnie teologiczne podejście do świata i imponujący rozwój nauk stworzyły pod koniec wieku XVII i w XVIII stuleciu specyficzne połączenie, które do historii przeszło pod nazwą *Holy Alliance* (święte przymierze)¹⁹, a którego interesującym dla nas filozoficznym upostaciowieniem była teologia naturalna. Ważne książki praktycznie wyrażające istotę tego porozumienia ukazywały się na przełomie XVII i XVIII wieku²⁰: *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* Johna Raya (1691), *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the*

¹⁷ Dawid Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, przeł. Cz. Znamierowski (Warszawa: PWN, 1963), 128.

¹⁸ Zob. Anna Hochfeldowa, *Dawida Hume'a „Dialogi o religii naturalnej”*, w: Hume, *Dialogi*, XXX.

¹⁹ Zob. John Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) i Steven Shapin, *Rewolucja naukowa*, przeł. Stefan Amsterdamski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000). Zwróćmy uwagę, że okres owego „przymierza”, od *Glorious Revolution* do wstąpienia na tron Jerzego III, przypadał na lata aktywności filozoficznej Hume'a bądź na lata ją poprzedzające.

²⁰ Zob. Sieczkowski, *David Hume*, 134–135.

World Richarda Bentley'a (1692), *Physico-Theology* (1713) i *Astro-Theology* (1715) Williama Derhama. Jeśli dodamy do tego niezwykle popularną ówczesnie „newtonowską teologię” (Thomasa Burneta czy Colina MacLaurina), to otrzymamy obraz bogatej debaty filozoficznej, w której zamięślanie do systematycznego badania przyrody towarzyszyło religijnej wrażliwości i teologicznej perspektywie, tworząc nowe rozumienie świata jako swego rodzaju maszyny celowo zaprogramowanej przez boską inteligencję. *Design argument*, czyli dowód z projektu (teleologiczny)²¹, był teologiczno-filozoficznym podsumowaniem tej naukowo-religijnej postawy.

W przeciwieństwie do dowodu apriorycznego dowód z celowości miał wielu zwolenników, co wynikało oczywiście nie tylko z rodzącej się nowej perspektywy patrzenia na świat, ale także z – również będącej w dużej mierze wynikiem owej perspektywy – rosnącej popularności deizmu (Johna Tolanda, Matthew Tindala) i jego, przynajmniej z praktycznego punktu widzenia, ateistycznych implikacji. Swoje wersje dowodu teologicznego przedstawiali choćby Isaac Newton, Georg Wilhelm Leibniz i wspomniany już Samuel Clarke, a przede wszystkim najważniejszy z punktu widzenia filozofii Hume'a Joseph Butler (*Analogy of Religion, Natural and Revealed*, 1736).

Hume'owska ekspozycja tego dowodu w DRN jest na tyle precyzyjna i prosta, że warto przytoczyć ją niemal w całości:

Spójrz na świat dookoła; [...] zobaczysz, że to nic innego jak wielka maszyna, złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym, niż zmysły i zdolności człowieka mogą to wyjaśnić. [...] Widoczne w całej naturze osobliwe przysposobienie środków do celów przypomina zupełnie, choć znacznie przewyższa, wytwory ludzkiej pomysłowości, zdolności celowego działania, myśli, mądrości i inteligencji. Ponieważ tedy skutki są do siebie podobne, wnosimy stąd wedle wszelkich prawideł analogii, że podobne są do siebie również ich przyczyny, i że twórca natury przypomina również w jakiejś mierze umysł człowieczy, choć posiada oczywiście znacznie większe uzdolnienia, odpowiednie do wielkości wykonanego dzieła. Przy pomocy tego argumentu *a posteriori*, i jedynie przy pomocy tego argumentu, dowodzimy oto jednocześnie istnienia bóstwa i jego podobieństwa do umysłu i inteligencji człowieka²².

²¹ Argument teleologiczny miał fundamentalne znaczenie w czasach Hume'a, ale samą nazwę „dowód z projektu” (*argument from design*) wykorzystał dopiero na początku XIX wieku William Paley w *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802). Nie zmienia to faktu, że krytyka Hume'a byłaby zasadna także wobec dowodu Paleya.

²² Hume, *Dialogi*, 23.

Szczegółowo analizowałem Hume'owską krytykę tego dowodu gdzie indziej²³, tutaj więc przedstawię tylko najważniejsze jej wnioski.

Po pierwsze, nie jest tak, że z podobieństwa skutków możemy dowolnie wnioskować o podobieństwie przyczyn. Stosowanie rozumowania przez analogię możliwe jest tylko w wąskim zakresie nauk doświadczalnych, gdy porównujemy ze sobą przedmioty czy zdarzenia należące do tej samej klasy²⁴. Stworzonego przez człowieka domu nie można porównywać ze stworzonym przez bóstwo wszechświatem, ponieważ owe wytwory należą do zupełnie różnych klas przedmiotów.

Jeśli zignorujemy to zastrzeżenie, to dowód teologiczny pomoże nam otrzymać wyjściowe pojęcie bóstwa, które nie będzie miało wiele wspólnego z naszym wyjściowym założeniem o podobieństwie człowieka do Boga, ponieważ logiczne będzie raczej odwrócenie tej relacji i mówienie o podobieństwie Boga do człowieka (albowiem wnioskujemy o tym, co nieznanne, na podstawie tego, co znane, a nie odwrotnie). I tak, „dowiedzione” za pomocą argumentu teleologicznego bóstwo nie mogłoby być nieskończone, doskonałe (zarówno pod względem mocy, jak i kwalifikacji moralnej); nic też nie broniłoby nas przed przyjęciem wniosku, że bóstwo nie jest „stwórcą” świata, lecz jedynie „wykonawcą projektu”, tak jak ludzcy robotnicy jedynie realizują zamysły projektantów²⁵. Co więcej, na gruncie dowodu teleologicznego dużo bardziej racjonalnym wnioskiem byłby politeizm. Jak przekonuje Hume: „W budowaniu domu lub okrętu, we wznoszeniu miasta, w organizowaniu państwa uczestniczy wielka liczba ludzi; dlaczego pewna ilość bóstw nie miałyby współdziałać ze sobą w zaprojektowaniu i budowie świata?”²⁶.

Nie trzeba dodawać, że konsekwencji tego rodzaju jest o wiele więcej. Na przykład dlaczego nie mielibyśmy przyjąć tego, że bóstwa tego rodzaju są podobnie jak ludzie istotami płciowymi i śmiertelnymi?²⁷

Jakby tego było mało – wraz z tą uwagą Hume porzuca obszar fantastycznych spekulacji i podejmuje ważną i aktualną kwestię filozoficzną – nic nie uprawnia nas do uznania myśli (zamysłu wyrażonego w planie czy projekcie) za zasadę stworzenia świata. Zdaniem Hume'a nie tylko rozumowanie teleologiczne jest wadliwe (choć być może „naturalne” dla ludzkich umysłów), ale także sam dowód jest źle sformułowany, a jego wyjściowa przesłanka zasadniczo arbitralna. Myśl nazywa Hume zasadą „błąhą, słabą i ograniczoną”²⁸ i nie znajdu-

²³ Zob. Siczkowski, *David Hume*, 155–162.

²⁴ Hume, *Dialogi*, 24–25.

²⁵ Tamże, 53–55

²⁶ Tamże, 55.

²⁷ Tamże, 56–57

²⁸ Tamże, 30.

je żadnych dobrych argumentów za wyborem akurat jej jako zasady świata. Równie dobrze za czynnik organizujący w świecie można uznać materię²⁹ – wybór jest czysto arbitralny, a doświadczenie przekonuje, że więcej przemawia za materią, zwłaszcza w kontekście „embrionalnego stanu wszechświata”³⁰.

Z Hume’owskiej krytyki wyłaniałby się więc raczej mechaniczno-materialistyczny obraz świata, który spełniając najczarniejsze sny George’a Berkeleya, eliminuje z obrazu świata pojęcie pierwszej *inteligentnej* przyczyny.

Szkot jednak na tym nie poprzestaje i z właściwą sobie mocą profetyczną wychodzi w spekulacjach poza standardowe dla epoki rozważania mechaniczystyczne, sugerując w części VII DRN, że równie dobrze powstanie świata można przypisać „rozrodczości i wegetacji”, a nie zasadzie materialnej czy celowej (inteligentnej). Gdybyśmy musieli wybierać, mówi Hume ustami Filona, to powinniśmy wskazać raczej na biologiczną naturalność: „Obserwuje się niezliczoną ilość razy, że rozum powstaje za sprawą zasady rozrodczej i że nie powstaje nigdy za sprawą żadnej innej zasady”³¹.

Jeśli więc ów „teizm eksperymentalny” ma mieć jakiegokolwiek *religijne* znaczenie, musi opuścić obszar doświadczenia i przejść w sferę uprzednio zdyskredytowanego dowodzenia *a priori*. Koncepcja bóstwa, którą Kleantes-Butler usiłuje obronić, nie daje się uzgodnić z danymi doświadczenia, a często jest z nimi sprzeczna. Jeśli zatem chcemy obronić pojęcie Boga znane z religii, a taki jest cel teo-filozoficznych apologetów, musimy w ostatnim momencie odwołać się do apriorycznego pojęcia Boga, tak jak czynił Tomasz, przedstawiając swoje „drogi” i za każdym razem dodając: „a bytem tym jest Bóg”. Dowody aprioryczne zostały wszakże zdyskredytowane i tym samym koło Hume’owskiej krytyki się domyka.

Krok drugi: naturalizacja religii

Dla każdego uważnego czytelnika DRN zdania otwierające *Naturalną historię religii* są emblematem Hume’owskiej ironii:

Szczyściem, zagadnienie [rozumowych podstaw religii] [...] rozwiązać można w sposób jak najbardziej oczywisty, a przynajmniej zupełnie jasny. Cała budowa świata świadczy o rozumnym twórcy i żaden racjonal-

²⁹ W rozumowaniu tym słychać echa dociekań Thomasa Hobbesa i Johna Tolanda. Warto zauważyć, że sugestię taką przedstawił nawet Locke w *Rozważaniach*.

³⁰ Hume, *Dialogi*, 31.

³¹ Tamże, 71–72.

nie myślący człowiek, skoro poważnie się zastanowi, nie zdoła ani przez chwilę powstrzymać się od wiary w podstawowe zasady prawdziwego teizmu i prawdziwej religii³².

Przypomnijmy, że pisząc NHR, Hume równolegle pracował nad DRN, których konkluzja, jak widzieliśmy powyżej, jest destrukcyjna dla jakichkolwiek prób racjonalizacji/obiektywizacji religii opartych na rozumie filozoficznym, aposteriorycznym czy apriorycznym. Kiedy jednak NHR ukazała się drukiem jako (najważniejsza) część *Four Dissertations*, ironia ta miała przejść niezauważona, jako że DRN ukazały się, po licznych perypetiach, dopiero po śmierci Hume'a.

Jak już wzmiankowałem wcześniej³³, zgadzam się z Anną Hochfeldową, że DRN i NHR należy czytać razem, tworzą one bowiem nierozzerwalną logiczną całość, w której krytyka filozoficzna służy stworzeniu przestrzeni możliwej artykulacji pozytywnego, obiektywistycznego namysłu nad religią³⁴.

Jeśli uznamy, że DRN, mimo że opublikowane później, w przestrzeni teoretycznej oczyszczają grunt poprzez krytykę filozoficznych, obiektywizujących roszczeń religii i teologii, w NHR Hume posuwa się krok dalej i wyciąga logiczne konsekwencje swojej „filozoficznej” krytyki: religie są w gruncie rzeczy tworam ludzkich wspólnot (Daniel Dennett powiedziałby dzisiaj, że są w rzeczywistości jedynie „systemami społecznymi”)³⁵. Dlatego też Hume utrzymuje, że przedmioty religijne podpadają pod metodologię badań filozofii naturalnej, przez którą, jeśli uważnie przyjrzymy się NHR, rozumie w gruncie rzeczy to, co my dzisiaj przez nauki społeczne i psychologię (poznawczą i społeczną)³⁶:

³² Tamże, 139.

³³ Tomasz Sieczkowski, „*Qui pro quo Dialogów*, czyli pytanie o status teologii naturalnej”, *Nowa Krytyka* 20–21 (2008): 265–301 i tenże, *David Hume*.

³⁴ Nie wydaje mi się, aby dało się inaczej zinterpretować słowa zamykające NHR: „Wątpienie, niepewność, zawieszenie sądu – oto, co wydaje się jedynym rezultatem najskrupulatniejszych naszych dociekań w tej materii. [...] [Jednak] nawet to z rozmysłem przyjęte wątpienie nie dałoby się chyba utrzymać, gdybyśmy nie poszerzyli naszego pola widzenia i, przeciwstawiając jeden rodzaj zabobonu drugiemu, nie wprawili ich we wzajemny spór, podczas gdy sami, porzuciwszy je w gniewie i walce, szczęśliwie uciekamy w spokojną, choć niejasną krainę filozofii” (Hume, *Dialogi*, 217).

³⁵ Daniel Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* (London: Penguin Books, 2007), 9.

³⁶ Kolejny raz mamy tu do czynienia z ironią, tym razem taką, której Hume nie planował: w NHR Hume, skądinąd wybitny historyk, proponuje naukowe badania religii, ale takie, które z historią mają niewiele wspólnego poza samym tytułem. W kontekście religii historia interesuje Hume'a tylko wtedy, gdy stanowi tło umożliwiające zrozumienie psychologicznych uwarunkowań powstawania i trwałości przekonań religijnych i społecznych przyczyn konstituowania się instytucji religijnych.

Hume strives to differentiate what will become the questions of the social sciences from the questions of history and philosophy. His attempt to disentangle the question of recurrent origin from that of historical one, the question of effect from that of intent, and above all the question of explanation from that of justification, together with his differentiation of an empirical from a non-empirical approach to these questions, foreshadows the emergence of the social scientific study of religion³⁷.

Streszczenie – dość krótkiej – NHR nie ma większego sensu, robiono to już wiele razy. Dla naszego celu wystarczy, jeśli zsyntetyzujemy rozważania Hume'a, zwracając uwagę na jej najważniejsze tezy i metodologiczne nowatorstwo potraktowania problematyki religijnej. Na temat pochodzenia i trwania (ewolucji) religii Hume ma do powiedzenia, co następuje.

Przed wszystkim, pojęcia i zasady religijne nie wywodzą się z jakiegoś pierwotnego i uniwersalnego instynktu ani też naturalnej impresji (w rodzaju miłości własnej czy pożądania seksualnego)³⁸. Owe zasady muszą mieć zatem charakter wtórny, co oznacza dla Hume'a, że (1) nabudowane są na jakichś instynktach pierwotnych i (2) są podatne na zmiany wynikające z elementów zewnętrznych – są uprzyczynowane generalnie przez czynniki zewnętrzne: gwarantowane przez kulturę poczucie bezpieczeństwa, panujące obyczaje, możliwy do uzyskania stopień wykształcenia, zamożność, gry interesów politycznych i wiele innych elementów.

- (1) Pierwsze zasady i idee religijne, które uniwersalnie miały charakter politeistyczny, wywodzą się z troski o codzienne życie i z „nadziei i obaw, jakie władają umysłem ludzkim”³⁹. Początkowy, „niewyraźny kształt bóstwa” rysuje się zatem nie w wyniku kontemplacji ładu przyrody, jak mogłaby sugerować konstrukcja DRN i argumentacja Kleantesa, lecz determinują go pierwotne „afekty człowieczego życia: usilne poszukiwanie szczęścia, lęk przed nieszczęściem w przyszłości, strach przed śmiercią, pragnienie zemsty, chęć zaspokojenia głodu i innych życiowych potrzeb”⁴⁰.
- (2) Jak słusznie zauważa Hume (choć w nieco innym kontekście), „znacznie trudniej jest jakąś doktrynę po raz pierwszy wymyślić i udowodnić, niż podtrzymać i zachować”⁴¹, ale nie oznacza to wcale, że należy przyglądać się wyłącznie pochodzeniu religii,

³⁷ Robert A. Segal, „Hume's Natural History of Religion and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion”, *Religion* 24 (1994): 231.

³⁸ Hume, *Dialogi*, 139–140.

³⁹ Tamże, 147.

⁴⁰ Tamże, 148.

⁴¹ Tamże, 143–144.

a nie jej ewolucji i reprodukcji. Ewolucja ta (od politeizmu do monoteizmu) ma charakter antropomorficzny. Hume argumentuje w sposób, w jaki sto lat później zdefiniuje religię Ludwig Feuerbach: przyglądając się własnym atrybutom, człowiek wyróżnia „szlachetniejsze” części siebie, a potem „uwzniośla je i idealizuje”, projektując je ostatecznie na ideę bytu doskonałego⁴². W ten sposób idea politeizmu odzwierciedlająca bogactwo życia (jako zespołu instynktów) i świata (jako konglomeratu zdarzeń) ewoluuje w wyrafinowany filozoficznie, ale odległy od życia monoteizm. Przyczyna tej często rozpisanej na partyturę historycznych kontyngencji zmiany jest więc czysto psychologiczna, ale ułatwiają ją także czynniki zewnętrzne (instytucjonalne, społeczne, historyczne, ekonomiczne), takie jak zabezpieczenie podstawowych potrzeb i możliwość względnie bezpiecznego życia. Zarazem okazuje się jednak, że religia jest historyczna, bo podlega historycznym przeobrażeniom stosownie do rozwoju intelektualnego ludzkości i do, powiedzielibyśmy dzisiaj, kontekstu kulturowego. Powtórzmy, jeśli – jak twierdzi Hume – religia ani nie wywodzi się z rozumu, ani nie jest skłonnością uniwersalną, jak przekonują analizy z NHR, to oznacza to, że jej przeobrażenia – niezależnie od tego, że ona sama wywodzi się z pewnych trwałych uwarunkowań naszej struktury psychologicznej *w interakcji* z naszym środowiskiem, czyli zespołem uwarunkowań, historycznych, społecznych, ekonomicznych itd. – dają się opisać na poziomie czysto naturalnym i nie wymagają odwołania ani do transcendencji, ani do prawdy objawionej.

Powyższe sugestie Hume'a – jego rozważania trudno bowiem uznać za precyzyjny naukowy wykład, w rzeczywistości, tworząc nową perspektywę metodologiczną, umożliwiają dopiero prowadzenie takich badań – wyjaśniają *naturalne* psychologiczne skłonności stojące za powstaniem wyobrażeń religijnych i tłumaczą, w jaki sposób i dlaczego wyobrażenia te ewoluują w stronę monoteizmu. Niewiele wszakże mówią na temat uporczywości trwania tego stanu rzeczy: zatwardziałej obecności religii w kulturze. Obecność ta wydaje się zagadkowa, a przynajmniej można odnieść wrażenie, że jest zagadkowa dla samego Hume'a. Wyjaśnić ją jest o tyle trudniej, że Hume niejako na marginesie rozważań w NHR przedstawia bardzo intrygującą epistemologiczną krytykę przekonania religijnego. Rekonstruowana przez Szkota sytuacja ma charakter paradoksalny: z jednej strony instytucje religijne i wspierane przez nie przeświadczenia mają charakter „władczy i dogmatyczny”, ale z drugiej przekonaniom tym brak poczucia pewności czy oczywistości

⁴² Tamże, 142.

charakteryzującego przeświadczenia dotyczące praktycznej strony życia. Rozziew ten okazuje się tak duży, że – jak pisze Hume – afirmatywne stanowisko religijne „jest jakąś niewytłumaczalną czynnością umysłu, gdzieś pomiędzy niewiarą a przekonaniem, ale znacznie bliższą niewierze niż przekonaniu”⁴³. Hume nie analizuje przyczyn trwania przekonań religijnych nazbyt szczegółowo, ale wydaje się, że uważna lektura NHR pozwala odnaleźć przynajmniej kilka autorskich sugestii.

Po pierwsze, religia trwa, ponieważ nabudowana jest na bardzo fundamentalnych, instynktownych skłonnościach i stanowi ich podstawowe, intuicyjne spełnienie. Jakikolwiek filozoficzne wyjaśnienie zjawisk naturalnych wymaga czasu i cierpliwości. Wyjaśnienie religijne jest na pierwszy rzut oka przekonujące, a zarazem łatwe (bo zbudowane na zasadzie analogiczności względem porządku ludzkich uczuć i ludzkiego świata – „twarze ludzkie na tarczy księżyca, wojsko w chmurach”⁴⁴).

Wiąże się to z drugim argumentem analizowanym przez Hume’a w eseju *O cudach* z pierwszych *Badaiń*, gdzie filozof przywołuje zasadę ludzkiej natury polegającą na „zamiłowaniu do niespodzianki i zdumienia”, która sprawia, że chętnie wierzymy we wszelkie doniesienia o niesamowitych, wyjątkowych wydarzeniach wykraczających poza codziennie obserwowany porządek przyrody⁴⁵.

Po trzecie, religia trwa, ponieważ mimo rozwoju kulturowego wciąż większość ludzi pozostaje ignorantami, jeśli chodzi o naukowe wyjaśnianie stanu świata. W rozdziale trzecim Hume sugeruje, że religia jako narzędzie eksplanacyjne (więc zaspokajające naturalną ciekawość intelektualną) zniknęłaby, gdyby ludzie byli lepiej wykształceni⁴⁶. Z dużą dozą prawdopodobieństwa moglibyśmy przewidzieć, jak Hume oceniałby dzisiejszy, para-religijny naukowy sceptycyzm ludzkości, przejawiający się choćby w afirmatywnym stosunku do homeopatii czy nieufności wobec ratujących życie szczepień.

Po czwarte, religia stanowi doskonałe psychologiczne auto-uzasadnienie nieszczęścia w życiu, jak również społeczne narzędzie kontroli nad osobami, które w życiu szczęście mają. Nieszczęśliwi mogą zatem niskim kosztem kognitywnym usensownić swoje nieszczęście, a szczęśliwi nie będą folgować swoim instynktom. Czyni to z religii użyteczne narzędzie kontroli ideologicznej nad populacją⁴⁷.

Ostatnim spośród przywoływanych przez Hume’a czynników trwałej popularności religii – i kto wie, czy nie jest to jego argument

⁴³ Tamże, 149.

⁴⁴ Tamże, 150.

⁴⁵ Tenże, *Badania*, 95. Co zarazem, jak twierdzi Hume, ułatwia ludziom religijnym wykorzystywanie naszej łatwowierności, zob. tamże, 96.

⁴⁶ Hume, *Dialogi*, 149.

⁴⁷ Tamże, 153.

koronny, choć zapewne najmniej dopracowany – jest wpisana w nią pewna inherentna plastyczność. Dopasowywanie „doktryn religijnych do doczesnych interesów” nie jest, jak przekonuje Hume, wynalazkiem nowożytności⁴⁸, ale pewną stałą, strukturalną cechą wierzeń religijnych i ich społecznego upostaciowienia. Doskonale widać to w znakomitym monologu Filona w pierwszej części DRN, który ewolucję przekonań religijnych (w tym wypadku przejście w ramach chrześcijaństwa od sceptycyzmu do dogmatyzmu, choć zasadę tę dałoby się z łatwością zuniwersalizować) sprowadza do „uprawianej przez kler polityki”⁴⁹. NHR koncentruje się na ludzkiej psychologii, tylko czasami zapędzając się w stronę logicznej albo instytucjonalnej analizy dyskursów religijnych, więc z konieczności pomija instytucjonalny kontekst reprodukcji i ewolucji przeświadczeń definiowanych jako religijne. Powyższe sugestie jasno jednak przekonują, że zdaniem Hume'a kompletne analizy tego zagadnienia musiałyby uwzględnić także i ten kontekst.

Historyczna i filozoficzna doniosłość NHR nie polega jednak tylko na tym, o czym ten krótki esej traktuje, lecz także na tym, czym jest. Rozważania Hume'a pokazują bowiem w działaniu oryginalną dyrektywę metodologiczną, karzącą – zgodnie z tytułem – religię i jej przyczyny oraz upostaciowienia jako fenomen czysto *naturalny*. Jak zaznaczyłem, tytuł NHR może być zatem nieco mylący – analiza Hume'a nie jest historyczna, choć do historycznych przykładów nawiązuje. Jest ona raczej psychologiczna i filozoficzna, a także socjologiczna. Przedstawia bowiem filozoficzne rozważania, otwierając przestrzeń namysłu nad względnie trwałą strukturą emocjonalną człowieka wchodzącą w interakcję ze zmiennymi czynnikami społecznymi i politycznymi. Sumą tej wielopostaciowej gry są religie: tam, gdzie synergia jest największa, instytucje religijne uzyskują w przestrzeni społecznej największą dominację; tam, gdzie jest najmniejsza – degradują się i popadają w zapomnienie, stając się – dopiero wtedy – historycznymi pamiątkami, baśniami i mitami – raczej niż wyrazami żywych przeświadczeń. Żeby dojść do takiej – odważnej i trafnej zarazem – konkluzji, należało porzucić nabożny i konfesyjny sposób mówienia o religii: należało spojrzeć na nią z zewnątrz. Hume zaproponował taką perspektywę badawczą, integrującą historię i filozofię z tym, co zwykliśmy dzisiaj nazywać psychologią i socjologią religii. Na tym właśnie polega nowatorstwo NHR i niesłabnący urok tej niewielkiej publikacji; na tym też zasadza się rzeczywisty tryumf tego eseju – tryumf, którego z oczywistych powodów sam Hume już doświadczył. Postępująca specjalizacja nauk umożliwiła, począwszy od wieku XIX, rozszczepienie namysłu nad religią/religiami i kontynuację Hume'owskiego przedsięwzięcia: badanie ziemskich instytucji, posiadających

⁴⁸ Tamże, 192.

⁴⁹ Tamże, 18–19.

nieziemskie aspiracje, zaczęło stopniowo przechodzić w świeckie ręce. Psychologowie poznawczy, neurofizjologowie, biologowie ewolucyjni, socjologowie i filozofowie od stu kilkudziesięciu lat kontynuują projekt Hume'a; projekt, w którym zrozumienie „historyczności” religii jest po prostu synonimem jej naturalizacji, na polu teoretycznym którejkolwiek z dziedzin naukowych.

Zakończenie

Nie mam wątpliwości, że DRN i NHR układają się w logiczną i relatywnie spójną całość, dając wyraz dojrzałemu stanowisku Hume'a wobec religii. Stanowisko to postuluje istnienie rozumu ateologicznego, ale zarazem żywo – i zapewne w sposób „naturalny” – teologią i religią zainteresowanego. Dość jednoznacznie krytyczna wymowa DRN, których pozorną konkluzją jest Filona deklaracja fideizmu, wszechobecności niedrukowalnego „uczucia religijnego”, ustępuje w NHR wyłożeniu pozytywnych (obiektywnych, naukowych czy może raczej mających zostać unaukowionymi w przyszłości), naturalnych zasad psychologicznych, dających początek myśleniu magicznemu i – aplikowanych w rzeczywistości społecznej – umożliwiających mu instytucjonalne trwanie. W ten sposób Hume nie tylko wykazuje filozoficzną niewydolność klasycznej metafizyki w kontekście teologicznym, ale także kładzie fundament pod pozytywne rozumienie religii jako fenomenu „z tego świata”, podatnego na naukowe badanie. Kolejne dziesięciolecia miały pokazać, jak wiele racji miał Hume w obu aspektach swojego przedsięwzięcia.

Bibliografia

- Bailey Alan, Dan O'Brien. 2014. *Hume's Critique of Religion: „Sick Men's Dreams”*. Dordrecht: Springer.
- Berkeley George. 1999. *Principles of Human Knowledge. Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Connor David. 2001. *Hume on Religion*. London: Routledge.
- Costelloe Timothy M. 2004. „In Every Civilized Community: Hume on Belief and the Demise of Religion”. *International Journal for Philosophy of Religion* 55: 171–185.
- Dennett Daniel. 2007. *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin Books.
- Gascoigne John. 1989. *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gaskin John Charles Addison. 1998. *Hume's Philosophy of Religion*, 2nd edition. London: MacMillan.
- Grzeliński Adam. 2010. *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeley'a*. Toruń: WN UMK.
- Hochfeldowa Anna. 1962. „Dawida Hume'a *Dialogi o religii naturalnej*”. W: Dawid Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa: PWN, VII–LVI.
- Hudson Wayne. 2009. *The English Deists*. London: Pickering & Chatto.
- Hume David. 2004. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Tomasz Sieczkowski i Dawid Misztal. Kraków: Zielona Sowa.
- Hume David. 1962. *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa, Warszawa: PWN.
- Hume David. 1963. *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1–2, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa: PWN.
- Jakubiak Milena. 2013. „Religia według Hume'a”. *Analiza i Egzystencja* 22: 189–218.
- Kail Peter J. E. 2007. „Understanding Hume's *Natural Philosophy of Religion*”. *The Philosophical Quarterly* 57/227: 190–211.
- Lad Sessions William. 2002. *Reading Hume's „Dialogues”. A Veneration of True Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Locke John. 2000. *The Reasonableness of Christianity as Delivered in Scriptures*. Oxford: Clarendon Press.
- Russell Paul. 1998. „Skepticism and Natural Religion in Hume's *Treatise*”. *Journal of the History of Ideas* 49: 247–265.
- Russell Paul. 2008. *The Riddle of Hume's „Treatise”. Scepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell Paul. 2016. „Hume's Philosophy of Irreligion and the Myth of British Empiricism”. W: *The Oxford Handbook of David Hume*, ed. Paul Russell, New York: Oxford University Press: 109–37.
- Segal Robert A. 1994. „Hume's *Natural History of Religion* and the Beginning of the Social Scientific Study of Religion”. *Religion* 24: 225–234.
- Shapin Steven. 2000. *Rewolucja naukowa*, przeł. Stefan Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sieczkowski Tomasz. 2008. „*Qui pro quo* *Dialogów*, czyli pytanie o status teologii naturalnej”. *Nowa Krytyka* 20–21: 265–301.
- Sieczkowski Tomasz. 2017. *David Hume i krytyka episteologii*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Streszczenie

Hume'owski naturalizm, którego konsekwencją jest nie tylko sprowadzenie władz poznawczych do wysublimowanych instynktów, ale także destrukcja epistemologicznych aspiracji spekulacji teologicznej, wymusił – wbrew opinii panującej dość powszechnie w czasach Hume'a – redefinicję sposobu rozpatrywania zagadnień religijnych w obrębie filozofii. *Dialogi o religii naturalnej* są

jeszcze tekstem krytycznym, pozornie usuwającym religię poza obszar rozumu (epistemologicznego), ale pisana równolegle *Naturalna historia religii* stanowi pozytywny wykład tego, czym zdaniem Hume'a powinna być filozofia religii. W artykule chciałbym przyjrzeć się Hume'owskiej strategii krytyki roszczeń obiektywistycznych teologii oraz projektowi naturalizacji religii i unaukowie-
nia namysłu na jej temat.

Słowa kluczowe: Hume, ateizm, religia, naturalizacja wiary, dowody na istnienie Boga

Hume's Atheological Reason

Summary

Hume's naturalism, the consequence of which is not only the reduction of the cognitive powers to sophisticated instincts, but also the destruction of the epistemological aspirations of theological speculation, forced, contrary to the opinion prevailing quite commonly in Hume's times, a redefinition of the way of investigating religious issues within philosophy. The *Dialogues Concerning Natural Religion* is still a critical text, seemingly removing religion beyond the realm of (epistemological) reason, but the simultaneously written the *Natural History of Religion* is a positive exposition of what Hume believes a philosophy of religion should be. In this paper, I would like to look at Hume's strategy of criticizing the objective claims of theology and at the project of naturalizing religion and making a reflection on it a part of scientific rather than metaphysic investigation.

Keywords: Hume, atheism, religion, naturalization of belief, proof of God's existence