

Adam Chmielewski

Religia w czasach liberała

Nowa Krytyka 14, 348-356

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

według której „pojęcie powinności jest dla Hume’a *racjonalnie* [kursywa moja – T.S.] zależne od pojęcia wspólnego interesu, którego niezmiennosc konstytuowana jest z kolei przez własności ludzkiej natury [tj. przede wszystkim przez egoizm – przyp. T.S.]” (s. 215). Nie bez racji dochodzi autor do konkluzji, że systemu etycznego Hume’a nie sposób rozpatrywać z perspektywy czysto formalnego, wzorowanego na Kancie podejścia do etyki, to jest abstrahowania od wyrażonej we wstępie *Traktatu* myśli, że „nie ma zagadnienia tak doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku” (s. 216).

Wykazując znakomite rozeznanie wśród zachodnich komentarzy do Hume’a, autor zdaje się czasem zapominać o własnym wywodzie, proponując zestawienia sprzecznych ze sobą interpretacji. Z jednej strony, czyni to niniejszą książkę znakomitym przewodnikiem po często w Polsce nieznanym komentarzach, z drugiej jednak, autorski wywód traci dydaktyczną czytelność, zmuszając czytelnika do zapoznawania się z licznymi dygresjami, które – prócz potwierdzenia erudycji autora – są nierzadko zbędne dla jego oryginalnego wyводу i przyjętej strategii interpretacyjnej.

Nie wydaje się wszakże, aby wspomniane mankamenty mogły negatywnie wpłynąć na ogólną ocenę tej

publikacji (dodajmy, na znakomitym poziomie edytorskim, niestety bardzo rzadkim w wydawnictwach uniwersyteckich). Warto też, aby uniknąć nieporozumień, podkreślić, że ocena ta nie jest oparta li tylko na pionierskim charakterze pracy Rutkowskiego (niedostatku poświęconych Hume’owi publikacji). Liczne przywoływanie komentarzy zagranicznych jest bowiem tutaj nie tyle poszukiwaniem autorytetów potwierdzających stanowisko autora, ale twórczą konfrontacją tegoż z dorobkiem bez wątplenia bogatszej w tej dziedzinie tradycji filozoficznej. Z konfrontacji tej autor wychodzi niemal bez szwanku, w precyzyjny sposób dokumentując swoją ryzykowną, ale przecież, o czym przekonuje lektura, dobrze uzasadnioną tezę.

Adam Chmielewski

Uniwersytet Wrocławski

Religia w oczach liberała

Sabina Kruszyńska: *Benjamin Constant – filozof religii. Religia – Moralność – Wolność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000, ss. 281

Jedną z najważniejszych postaci dla historii liberalizmu jest bez wątpienia

Benjamin Constant, francuski pisarz i polityk, a przede wszystkim filozof polityki oraz religii. Constant znany jest głównie jako autor pism politycznych, w których sformułował wiele ważkich idei o fundamentalnym znaczeniu dla nowoczesnego liberalizmu. Refleksje zawarte w tych jego dziełach formułował (tak jak żyjący mniej więcej w tym samym okresie Edmund Burke) na podstawie swojego bardzo aktywnego zaangażowania politycznego i działalności parlamentarnej w rewolucyjnej Francji. S. Kruszyńska podjęła się zadania polegającego nie na analizie względnie dobrze znanej i pamiętanej filozofii politycznej Constanta, lecz na szczegółowej rekonstrukcji jego filozofii religii, czyli tego obszaru jego działalności intelektualnej, której sam Constant poświęcił najwięcej energii i pracy, lecz która uległa niemal całkowitemu zapomnieniu.

Należy stwierdzić, że intencja Kruszyńskiej, która postawiła sobie za cel wykazanie, iż ten wysiłek Constanta późniejsze stulecia zlekceważyły niezaskuszenie, została zrealizowana z pełnym i godnym podkreślenia powodzeniem. Na ten sukces składa się co najmniej kilka ważnych zalet dzieła Kruszyńskiej. Za jedną z nich należy uznać fakt, że z 270 stron jej książki ponad 60 poświęciła biografii Benjamina Constanta. Fakt ten sam w sobie nie stanowi naturalnie rzeczy nieco-

dziennej ani godnej podkreślenia, jest bowiem często spotykany w licznych pracach historyczno-filozoficznych. W przypadku Constanta wszelako rzecz nabiera zupełnie innego wymiaru. Część biograficzna, jaką Constantowi poświęciła Kruszyńska, zasługuje na najwyższe uznanie ze względu na jej rzetelność i sumiennosc w zdawaniu relacji z tego skomplikowanego, burzliwego życia, ale także ze względu na umiejętnosc w rekonstrukcji poza-teoretycznego kontekstu życia filozoficznego, dzięki któremu praca i refleksja teoretyczna Constanta staje się zrozumiała w istotnie głębszym sensie.

Wielkie znaczenie tego intymnego związku życia i dzieła właśnie w przypadku Constanta było rzeczą oczywistą dla innych jego badaczy i zostało znakomicie wyrażone przez Baelena: „Benjamin i jego dzieło to jedno. Mówią nam o tym jego *Dzienniki poufne*, jego listy; mówi o tym całe jego dzieło, również rozprawy polityczne i filozoficzne. On jest w nich wszystkich; jest tam ze swoim niepokojem, a jest to przede wszystkim niepokój religijny”. Żaden autor pracy o Constancie tego intymnego związku życia i dzieła nie może więc bezkarnie lekceważyć, lecz nie każdy autor jest w stanie zrealizować wynikający stąd dezyderat równie trafnie i adekwatnie, jak to uczyniła Kruszyńska. Kwestia ta jest ważniejsza, tym bardziej że

w ostatnich dziesięcioleciach rozwoju filozofii dał o sobie znać wyraźny wzrost roli *krytycznej biografii filozoficznej*. Dlatego skonstruowana przez Kruszyńską narracja biograficzna o życiu Constanta – obejmująca również przejmujące niekiedy jego intymne wyznania, świadczące niewątpliwie o tym, że przez cały okres swej intelektualnej aktywności poddawał się on swego rodzaju autoanalizie filozoficznej – stanowią jeszcze jeden dowód tego, że ten aspekt osoby i myśli Constanta w pracy jemu poświęconej w żadnej mierze nie może być pominięty.

Należy również podkreślić rzetelność warsztatu i pracy Kruszyńskiej w rekonstrukcji samej filozofii religii Constanta i jej związków z jego filozofią polityczną. Dzięki tej rekonstrukcji na jaw wychodzi co najmniej kilka ważkich paradoksów tkwiących w myśli tego filozofa oświecenia, a zarazem epoki Oświecenia jako całości. Ponadto praca Kruszyńskiej uświadamia, że epoka ta, w dążeniu do rozwiązania rozsadzających ją paradoksów, musiała ulec przekształceniu i któremu faktycznie uległa, przeradzając się w następującą po niej epokę romantyzmu.

Rozważając metafizyczne stanowisko Constanta Kruszyńska wyróżnia trzy podstawowe typy filozoficznej refleksji o religii: (1) ateistyczna („cyniczna”) interpretacja religii, znana najszerszej w jej wolteriańskiej wersji

(lecz zapoczątkowana w tradycji filozofii Zachodu już przez Krytiasza (Platońskiego wuja), który jako pierwszy uznawał religię za „oszustwo” kapłanów); (2) interpretacja antropologiczna, uznająca religię za skutek działania potrzeby ducha ludzkiego; (3) interpretacja uznająca religię za źródło istotnej, nieredukowalnej prawdy o jednostce i społeczeństwie ludzkim. Kruszyńska szczegółowo i trafnie relacjonuje konkretne aspekty filozofii religii Constanta, wskazując, że jego koncepcja religii ujmuje zjawisko religijności w sposób antropologiczny, lecz w istocie obejmujące dwa ostatnie wyżej wyróżnione stanowiska.

Constant wyróżnia z kolei trzy inne rodzaje rozumienia religii, spośród których pierwsze podporządkowuje prawdę filozoficzną religijnej, drugie uznaje ją za „omyłkę”, trzecie zaś, deistyczne, odrywa i sterylizuje konkretne religijne treści występujące w faktycznie istniejących religiach i stara się poszukiwać ich źródeł w uniwersalnej naturze ludzkiej, cały ten zabieg podporządkowując celom pragmatyczno-uitylitarnym.

Ta krytyczna perspektywa, przyjęta przez Constanta wobec istniejących form refleksji filozoficznej o religii i ukształtowana w sporej mierze dzięki jego „kosmopolitycznemu” wykształceniu, które pozwoliło mu wykorzystać dorobek myślicieli zwłaszcza

francuskich, brytyjskich (w tym szkockich) i niemieckich, umożliwił mu wypracowanie własnego, oryginalnego pojmowania religii i zarazem określił kierunek rozwoju tej koncepcji, dojrzewającej przez czterdzieści lat jego pracy nad tym zagadnieniem.

Podstawą tej koncepcji jest naturalnie idea *le sentiment religieux*, „czucia religijnego”, ułożonego według Constanta w ludzkim „sercu” i zdefiniowanego przezeń jako „źródło i warunek istnienia tych wszystkich uczuć, które... można nazwać «czysto duchowymi uczuciami metafizycznymi»” (s. 105). Idea ta jest odpowiedzialna za uniwersalistyczne cechy jego koncepcji, a to dzięki temu, że „czucie religijne” ma charakter z jednej strony ponadczasowy, z drugiej zaś jest ono uniwersalne ze względu na jego obecność w samej naturze ludzkiej, a więc w każdej istocie ludzkiej. Constant zdaje sobie sprawę z oryginalności swej koncepcji i samoświadomie stwierdza, że „Erudyci, zajmując się religią, nie widzieli w niej ani ludu, ani księży, tylko samą doktrynę. Niewierzący widzieli tylko księży jako szalbierzy. Wierzący zaś dostrzegali w innej religii albo swoją religię, albo oszustwo, albo diabła. Nikt nie chciał zobaczyć we wszystkich wierzeniach ludzkiego serca i ludzkiej natury” (s. 99). Kruszyńska poświęca wiele miejsca analizie pojęcia czucia religijnego i jego

fundamentalnej roli u Constanta, rozważa skomplikowane relacje pomiędzy czuciem religijnym, rozumem i egoizmem, odpowiedzialne za dynamikę form religijnych, oraz omawia jego krytykę instrumentalistycznego, utilitarystycznego pojmowania funkcji religii.

Analizy historyczne Kruszyńskiej pozwalają ujawnić nowoczesność i aktualność wielu idei Constanta. Jednym z momentów, w których owa nowoczesność się ujawnia, jest podkreślenie u Constanta roli uczuć w kształtowaniu się przekonań, wbrew mniej lub bardziej skrajnemu racjonalizmowi oświeceniowemu. Idea takiego dialektycznego związku uczuć i rozumu, zerwanego przez emocjonalizm romantyczny i następujący po nim racjonalizm (neo)pozytywistyczny, odnawia się dopiero w filozofii postmodernistycznej XX stulecia; pozwala to wskazać na prekursorstwo, ale zarazem aktualność skomplikowanej i unikającej uproszczeń doktryny Constanta, dalekiej od skrajności zarówno Holbacha czy Helwecjusza, jak i późniejszych autorów romantycznych.

Innym momentem, w którym na jaw wychodzi nowoczesność myśli Constanta, są jego rozważania etyczne, w których zwraca uwagę na to, że podstawowym problemem moralnym jest zjawisko bólu i krzywdy, jakie wyrządzamy innym i że prawdziwa

moralność polega na oszczędzaniu innym cierpienia. Przytoczone przez Kruszyńską opinie Constanta w tej kwestii mogłyby pochodzić w równej mierze z dzieł jednej z najważniejszych postaci liberalizmu nowoczesnego, Judith Shklar, która formułuje ściśle analogiczne poglądy o moralności liberalnej jako koncepcji opartej na świadomości bólu, jaki zadajemy innym i na dążeniu, aby od takiego postępowania w swym życiu stronić (poglądy te, jak wiadomo, przejmując od niej do swojej utopii liberalnej Richard Rorty).

Innym spośród wielu ważkich aspektów nowoczesności myśli Constanta, jaki słusznie uwydatnia Kruszyńska, jest jego psychologiczna analiza potrzeb, z których wyrastają ludzkie religie. Constant jednoznacznie argumentuje, że religia wyrasta z głębokiej ludzkiej potrzeby przekraczania tego, co determinuje jego życie. Człowiek w filozofii religii Constanta to istota, która jest ze swej natury skazana na przekraczanie (by posłużyć się parafrazą terminu, jaki Walter Kaufmann zaproponował jako przekład Nietzscheańskiego *übermensch* – „człowiek, który przekracza”). Ów głos wewnętrzny, który Constant uznaje za nieuciszony i który popędza człowieka od celu już osiągniętego ku następnemu, sprawiający, że każdy cel jest tylko elementem nieskończonego szeregu

kolejnych celów, czyni z człowieka istotę nie pogodzoną ze swoim losem i ze sobą samym, a więc istotą agonistyczną, toczącą nieustanną egzystencjalną rywalizację ze wszystkim, co go ogranicza, a więc z naturą, z innym człowiekiem, ze sobą samym i ze swoją słabością. Nic innego, jak właśnie owo nieustanne pragnienie przekraczania swych słabości czyni człowieka autentycznie wielkim i potężnym. Źródłem tego niepogodzenia człowieka zaś jest właśnie czucie, które nigdy nie nasyci się całkowicie tym, co pozyskało i każdorazowo sięga dalej; im więcej zdobywa, tym pragnie więcej. W tym procesie wszelako natychmiast wykrywa najpoważniejszą przeszkodę w możliwości nasycenia swego nienasyconego pragnienia, jaką jest śmierć, i dzięki temu odkryciu sięgać musi ostatecznie ku nieskończoności i nieśmiertelności – a więc ku Bogu. Wówczas owo czucie przybiera ostatecznie postać czucia religijnego.

Jak wskazuje w swej analizie Kruszyńska, ważnym elementem tego procesu samopoznawania się przez człowieka i odczuwania przezeń jest ludzkie *wątpienie*, które choć jest wątpieniem właśnie, paradoksalnie umożliwia człowiekowi żywienie nadziei i budowanie oczekiwań czegoś nowego i innego. Dzięki wątpieniu bowiem człowiek nie ulega skostnieniu i nie zamyka się w „żelaznym kręgu”. Mo-

ment ten ujawnia jeden z pomniejszych paradoksów myśli Constanta. Potępiając „sofistów” za skrajne wątplenie (ten fragment Constanta opiera się na stereotypowym nieporozumieniu historycznym, jaki przyłgął do sofistów niezasłużenie, na mocy którego przypisuje się sofistom doktryny głoszone przez wczesnych sceptyków, zwłaszcza Pirrona), zatrudnia następnie ten ważny instrument postępu wiedzy do wyjaśnienia dynamiki samego czucia religijnego.

Constant wskazuje również na to, że to dzięki wątpleniu czucie religijne nie daje się całkowicie zamykać w poszczególnych, konkretnych zewnętrznych *formach* religijnych, a w szczególności pozwala na tym skuteczniejsze obalenie „wolteriańskiej” koncepcji religii, albowiem wątplenie, „pokazując rozumowi, że wszystko, co filozofia przedstawia mu jako dowiedzione, jest takie tylko pozornie [i] skłania go do poszukiwania pewności wyższego rzędu, takiej, która nie zasadza się na dialektyce i której nie może osiągnąć wątplenie” (s. 145). Tym samym wątplenie umożliwia człowiekowi wkroczenie na drogę dążenia ku pewności pozaracjonalnej. Na marginesie warto także zauważyć, że wbrew występującemu w tym fragmencie zaprzeczeniu „dialektyki” przez Constanta, jego rozumowanie ujawnia faktyczną dialektyczność (w sensie Heglowskim) relacji

między czuciem religijnym i wątpleniem, ich wzajemne napędzanie się.

Kolejny, nieco bardziej istotny paradoks związany z myślą Constanta, jaki ujawnia się dzięki pracy Kruszyńskiej, wynika z jego refleksji nad relacją między czuciem religijnym i egoizmem. Paradoks ten ujawnia się szczególnie wyraźnie w kontekście tradycyjnego pojmowania liberalnej filozofii moralnej, którą sam Constant głosił w swych pismach politycznych. Tradycyjna interpretacja filozofii liberalizmu podkreśla czynnik egoistyczny istoty ludzkiej, która dzięki temu, iż zabiega o realizację swych egoistycznych interesów, przyczynia się nieświadomie i niejako wbrew sobie do realizacji spontanicznego, samorzutnego porządku społecznego i ładu, umożliwiającego stabilne współistnienie grup społecznych i pełny rozwój wolnych jednostek. Idea czucia religijnego, odgrywająca fundamentalną rolę w filozofii Constanta, prowadzi go wszelako do wniosku, że nie można redukować człowieczeństwa i moralności ludzkiej do racjonalnego wyrachowania i egoizmu jedynie. Okazuje się więc, że liberalizm nie jest równoznaczny z „zaborczością”, jaką znajduje u liberałów angielskich C.B. Macpherson, czy *pleonexią*, która według MacIntyre’a charakteryzuje liberalizm jako taki i która – stanowiąc grzech dla Arystotelesa – obecnie, u końca histo-

rii, w nowoczesnym liberalizmie, stała się cnotą. Wielkie znaczenie ofiary i wyrzeczenia u Constanta, na które zwraca uwagę Kruszyńska, ujawnia odmienną i bardziej dojrzałą twarz liberalizmu, zgoła inną od tej, którą znamy od innych, późniejszych zwolenników tej koncepcji. Sformułowana przez Constanta krytyka wąsko pojętego kryterium użyteczności jako wskazówki moralnej pozwala mu nadać duże znaczenie ideom sprawiedliwości, miłości i miłosierdzia, stanowiącym o godności ludzkiej istoty. Jak bowiem słusznie wskazuje Kruszyńska, dla Constanta cierpienie innego domaga się naszej uwagi i naszego poświęcenia, a także, że nawet najbardziej świadomy i wystrzegający się krzywd człowiek zadaje je innym mimowolnie. Ponadto, co może najistotniejsze, cierpienie odczuwane przez innego rodzić może w duszy człowieka przeżycia wcześniej mu nieznane. „Jednym z nich jest umiejętność spojrzenia na drugiego człowieka jako na osobę, której cierpienia warto przyjąć na siebie” (s. 235). Fragmenty te wskazują, że jeden z ojców założycieli „zaborczego” liberalizmu w istocie jednoznacznie i wprost zaprzecza poglądom nadającym obecnie tożsamość ideologiczną liberalizmowi nam współczesnemu.

Inny paradoks, ujawniający się dzięki myśli Constanta, ma związek z jego krytyką utylityzmu w pojmo-

waniu religii. Constant był przeciwny upatrywaniu w religii funkcji pożytecznych społecznie, zredukowanych zazwyczaj do wspierania ładu moralnego i społecznego. Szczególnie celny argument antyutilitarystyczny Constanta relacjonuje Kruszyńska w kontekście jego polemiki z Benthamem. Argument ten wskazuje *de facto* na samoobalające się cechy utylityzmu w pojmowaniu religii. Jak powiada bowiem Constant, religia według utylitystów ma pewien pozytywny wpływ na społeczne zachowanie ludzi, a dzięki temu może być pożyteczna. Odpowiada jednak, że aby mogła być pożyteczna, ktoś musi tę religię autentycznie i szczerze wyznawać, a takie wyznawanie religii nie może się dokonać poprzez przekonywanie ludzi, iż jest ona pożyteczna; ponadto władza, która chciałaby usprawiedliwiać swoje współistnienie z religią, powołując się na jej użyteczność, zdeprecjonowałaby dobro, jakie chciałaby poprzez to uzyskać.

Argument ten jest trafny i skutecznie uderza w różnicę epistemologiczną, na jakiej się opiera ten utylityzmu, a w istocie cyniczny pogląd na religię. Chodzi mianowicie o różnicę epistemologiczną między tymi, którzy („naiwnie”) wyznają religię, oraz tymi, którzy w swej głębszej świadomości nie dają się „zwieść oszustwu religii”. W tym kontekście przychodzi na myśl

analogiczny argument Jacquesa Lacana, który w podobnym przypadku mówił, że ci, którzy nie dają się zwieść, myślą się najbardziej.

Jednakże, jeżeli przywołamy w tym kontekście (skądinąd problematyczne) rozróżnienie wprowadzone do swej wersji utylitaryzmu przez J.S. Milla na potrzeby niższe i wyższe, to innym okiem można spojrzeć na niektóre stwierdzenia Constanta w tej kwestii. Krytykując racjonalistyczny (filozoficzny) panteizm jako jedną z form religii, która „racjonalizuje tajemnicę religii i umiastycznia filozoficzny rozum” (s. 195), Constant zwraca uwagę na niewystarczalność i niepełność takiego rozumienia religii oraz na ludzką potrzebę Boga, do którego mógłby on się zwracać z ufnością, dzięki któremu mógłby go nie mylić z koniecznymi prawami i mechanizmem przyrody. Pisze również o „gorącym pragnieniu jedności i duchowości Boga”. Mając w pamięci przytoczone Millowskie rozróżnienie potrzeb, można – wbrew Constantowskiej krytyce utylitaryzmu – powiedzieć, że tym samym Constant wskazuje na ważny, *duchowy i niematerialny*, lecz mimo wszystko *utylistarny i instrumentalny* w sensie psychologiczno-moralnym charakter potrzeb religijnych, ufundowanych na ludzkim czuciu religijnym i fundujących osobowego Boga-opatrnościowego Ojca.

Kwestia ta ma szersze znaczenie i pozwala zarazem sformułować najpoważniejszy zarzut, jaki można wytoczyć przeciwko przedstawionej przez Kruszyńską analizie filozofii religii Constanta. W wielu miejscach Kruszyńska zabiega wyraźnie o nadanie nadmiernie obiektywizującej i antynaturalistycznej interpretacji Constantowskim twierdzeniom metafizycznym i implikacjom tych twierdzeń. Odczytując intencje Kruszyńskiej, nie sformułowane wprost, lecz aż nadto czytelne, dostrzec można, iż pragnieniem motywującym jej interpretację Constanta było uniknięcie posądzenia go o naturalizm i subiektywizm w filozofii religii lub, inaczej mówiąc, o „emotywizm” religijny, jaki jest obecnie największym zagrożeniem dla religii stanowionych. Gdyby bowiem takie posądzenie było słuszne, wówczas cała filozofia religii autora *De la religion* utraciłaby znacznie na swej swoistości i zamknęłaby się w pełni w (bliskim Feuerbachowskiemu) redukcjonistycznym podejściu antropologicznym. W szczególności jeden z fragmentów analizy Kruszyńskiej zawiera – wyraźne w moim przekonaniu – *non sequitur*. Na s. 131 Autorka stwierdza, że „w kwestiach metafizycznych bliżej więc naszemu myślicielowi do religijnego antynaturalizmu niż do naturalizmu. Jego rozwiązania, choć nie dopuszczają tezy o jedynie nadprzyro-

dzonym pochodzeniu czucia religijnego, nie są z tą tezą sprzeczne”. Następnie wszelako długo argumentuje na rzecz tezy, że czucie religijne, określane przez Constanta również terminami *un desir* (pragnienie), *une soif* (pożądanie), *un instinct* (instykt), *un elan* (poryw), jest trwałym, niezbywalnym wyposażeniem pojmowanej ahistorycznie natury ludzkiej. Osobiście skłaniałbym się stanowczo ku sądowi, że przynależność czucia religijnego do natury ludzkiej winno popchnąć czytelnika Constanta do właśnie naturalistycznej interpretacji pochodzenia sfery metafizyczno-religijnej, będącej wytworem czucia religijnego. Ponadto, w rozpatrywaniu statusu treści czy przedmiotów wierzeń ludzkich, nie jesteśmy skazani wyłącznie na wybór pomiędzy uznaniem tych przedmiotów za przedmioty materialne czy idealne, lecz możemy je również uznawać za „irrealia” w Brentanowskim sensie, tj. za twory ludzkiego myślenia, fikcje, fantazje itp., które nie istnieją faktycznie (ani tym bardziej materialnie), jednakże uzyskują swoją sprawczą siłę, wagę i znaczenie – a więc istnienie – dzięki temu, że są właśnie *uznawane* za istniejące i wskutek tego rzeczywiście oddziałują na materialne życie człowieka.

Sprawa ta pozwala sformułować kolejny, choć mniejszej wagi zarzut wobec Autorki, polegający na wskaza-

niu na pewien istotny brak w jej pracy. W biograficznej części swej książki wskazuje na fakt, że Constant we wczesnej młodości pobierał nauki m.in. w Edynburgu, owych „Atenach Północy”, kuźni europejskiego Oświecenia, które sformułowało m.in. słynną koncepcję „zmysłu moralnego” oraz ideę podporządkowania rozumu naturalnym instyktom i namiętnościom. Nie kto inny, ale właśnie czołowy myśliciel szkockiego oświecenia, David Hume, stwierdził, że „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem namiętności”. Pozostaje żałować, że Autorka nie podjęła się przeprowadzenia szerszej i głębszej analizy porównawczej Constantowskiej koncepcji czucia religijnego i niektórych przynajmniej koncepcji zmysłu moralnego sformułowanych przez filozofów szkockiego Oświecenia. Pobieżne omówienie dorobku szkockich myślicieli znajdujemy w książce, jednakże nie jest ono bezpośrednio poświęcone tej konkretnej sprawie, wskutek czego Autorka nie odpowiedziała wyczerpująco na ważne historycznie pytanie, w jakiej mierze koncepcja czucia religijnego, stanowiącego swoiste uogólnienie analogicznych idei na gruncie szkockiej filozofii moralności, mogła znajdować się pod ich wpływem.