

Milena Jakubiak

Religia według Hume'a

Analiza i Egzystencja 22, 189-218

2013

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.

MILENA JAKUBIAK*

RELIGIA WEDŁUG HUME’A

Słowa kluczowe: David Hume, filozofia religii, racjonalność religii, dowody na istnienie Boga, moralność chrześcijańska, Bóg a etyka, moralność świecka, ateizm

Keywords: David Hume, philosophy of religion, rationality of religion, arguments for the existence of God, Christian morality, God and ethics, secular ethics, atheism

Na filozofię religii Hume’a składają się dwa istotne zagadnienia. Pierwsze dotyczy argumentów na istnienie Boga, drugie genezy religii i jej stosunku do moralności. W *Dialogach o religii naturalnej* przedstawione są dwa modele racjonalizacji religii: aprioryczny i aposterioryczny¹. W pierwszym postuluje się zdolność rozumu do przedłożenia dowodu na istnienie istoty najwyższej (argument kosmologiczny), w drugim jej istnienie wywodzi się z ładu i ce-

* Milena Jakubiak – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Pracę magisterską pisała na temat problemu racjonalności religii w filozofii Davida Hume’a. Zainteresowania: filozofia religii oraz historia filozofii nowożytnej. Praca doktorska będzie poświęcona kwestii sensowności pojęcia Boga u Hume’a. E-mail: milena.m.jakubiak@gmail.com.

¹ A. Hochfeldowa, *Davida Hume’a „Dialogi o religii naturalnej”*, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1962 (dalej: *Dialogi*), s. XXVI.

lowości obserwowalnych w świecie (argument teleologiczny zwany także argumentem z celowego zamysłu lub Inteligentnego Projektu)².

1. Argument aposterioryczny

Rozumowanie teleologiczne Hume przedstawia w następujący sposób:

Spójrz na świat dookoła; zastanów się nad jego całością i nad poszczególnymi częściami; zobaczysz, że to nic innego jak wielka maszyna, złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn [...] Najprzeróżniejsze te maszyny, a nawet najdrobniejsze ich części, dopasowane są do siebie z dokładnością, która wprawia w zachwyt każdego, kto im się kiedykolwiek przyjrzał. 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 w jakiejś mierze umysł człowieka, choć posiada oczywiście znacznie większe uzdolnienia [...]³.

Argument zawarty w tym fragmencie można sformułować następująco:

1. Obserwujemy, że świat składa się z części, które są do siebie dokładnie dopasowane.
2. Ze względu na powyższe przysposobienie środków do celów, świat jest podobny w swej strukturze i działaniu do wytworów zamysłu człowieka (np. do maszyny).
3. Ze względu na zasadę, że podobne skutki są powodowane przez podobne przyczyny, świat również powstał w wyniku zamysłu twórcy⁴.

Jeśli świat znacznie przewyższa jakiegokolwiek rzeczy wykonane i zaprojektowane przez człowieka, jego twórca musi także wykraczać poza ludzkie zdolności i inteligencję. Ponadto, ze względu na obserwowalny w przyrodzie

² Tamże.

³ *Dialogi*, s. 23.

⁴ Na podstawie: S. Barker, *Hume on the Logic of Design*, „Hume Studies” IX, 1 (1983), s. 10.

ład, powinien on posiadać także doskonalsze od człowieka atrybuty moralne. Według Hume'a argument z celowości można skrytykować na trzech płaszczyznach: negując przesłanki (podobieństwo skutków – świata do ludzkich wytworów), podważając wniosek (podobieństwo przyczyn – Boga do człowieka) oraz wykazując ukryte aprioryczne założenia.

Analogia jest jednym z rodzajów wnioskowania probabilistycznego⁵. Minimalny stopień prawdopodobieństwa wnioskowania zostaje zachowany, póki dwa porównywane przypadki są w jakimkolwiek stopniu do siebie podobne. Pomiędzy wytworem człowieka a światem jako całością zachodzi słaba analogia, która może okazać się omylna i zawodna⁶. Świat i zbudowany przez człowieka dom należą do dwóch różnych klas przedmiotów, co redukuje ich wzajemne podobieństwo prawie do zera. Jak żartobliwie zauważa John Hick, budujemy domy i konstruujemy zegarki właśnie dlatego, że świat nie jest do nich podobny, gdyby był, nie musielibyśmy tego robić⁷. Można odpowiedzieć na ten argument, wskazując na występowanie – zarówno w przypadku domu jak i świata – przysposobienia środków do celów (schody są skonstruowane tak, aby człowiek mógł po nich wchodzić, a ludzkie nogi tak, by można było się dzięki nim wspinać). Zdaniem Hume'a to nie wzmacnia w sposób wystarczający stopnia prawdopodobieństwa tej analogii⁸.

Kolejny problem jest następujący: dlaczego porównywać świat akurat do maszyny? Hume trzyma się zasady mówiącej, iż z obserwacji podobieństwa kilku znanych okoliczności możemy wnosić o podobieństwie okoliczności nieznanych, na przykład kiedy widzę ludzki tułów przysłonięty od góry, domyślam się, że za tą przesłoną musi się znajdować głowa⁹. Stosując tę zasadę do świata, zauważa się, że – z tego, co do tej pory o nim wiemy – przypomina on bardziej roślinę lub zwierzę niż maszynę. Światem mogą kierować nie zasady rozumu (zamysłu), ale biologiczne zasady wegetacji,

⁵ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2005 (dalej: *Traktat*), s. 226.

⁶ *Dialogi*, s. 24.

⁷ J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków: Znak 1994, s. 53.

⁸ *Dialogi*, s. 25.

⁹ Tamże, s. 59.

rozrodczości¹⁰. Powróć do tego zagadnienia przy omawianiu podobieństwa przyczyn.

Unikalny charakter świata stanowi cechą diametralnie odróżniającą go od ludzkich wytworów¹¹. Budowanie domu jest często obserwowalnym faktem, ale nie byliśmy nigdy świadkami powstawania choćby jednego wszechświata. Nawet gdyby aktualny sposób działania świata zastosować do sytuacji z jego powstania, to i tak nie zostałyby spełnione humowski wymóg doświadczenia. By nastąpiło stałe nawykowe powiązanie pomiędzy dwoma ideami, niezbędna jest wielokrotna obserwacja następowania po sobie danych faktów¹². Wydawanie jakichkolwiek sądów opartych na prawdopodobieństwie w odniesieniu do przedmiotu, który jest jedyny w swoim rodzaju, jest nieuprawnione – prawdopodobieństwo zajścia jakiegoś zdarzenia ustala się na mocy jego relacji do innych zdarzeń¹³. Musielibyśmy wielokrotnie zaobserwować powstawanie wszechświatów i wiedzieć, że powstają one tak jak domy i zegarki w wyniku czyjegoś zamysłu.

Podsumowując, na słabe prawdopodobieństwo omawianej analogii wpływają dwa czynniki: zakres różnic i podobieństw pomiędzy wytworami człowieka a wszechświatem oraz ilość obserwowanych przypadków. Nawet gdyby uzasadnione było ustalenie pomiędzy nimi wystarczającego podobieństwa, to i tak można kwestionować poprawność samego wnioskowania z części o całości. Dlaczego jakiś mały fragment świata ma wyjaśniać jego powstanie? Równie dobrze można by ustalić okoliczności powstania i rozwoju człowieka tylko na podstawie tego, jak rosną jego włosy.

Jeśli nawet przyjmiemy, że można poprawnie wnosić o całości przyrody na podstawie jej części, to nadal pozostaje pytanie, dlaczego przyczyny powstania świata mają być analogiczne do ludzkich działań kierowanych rozumem?

Powiedzieć, że cały ten porządek w zwierzętach i roślinach wywodzi się w ostatecznym rachunku z zamysłu, to przyjmować za podstawę

¹⁰ Tamże, s. 67–68.

¹¹ Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal i T. Sieczkowski, Kraków: Zielona Sowa 2005 (dalej: BDRL), s. 117 oraz *Dialogi*, s. 31–35.

¹² Jedynie hipoteza nawyku „wyjaśnia następującą trudność: dlaczego z tysiąca przypadków możemy wyprowadzić wniosek, którego nie możemy wyprowadzić z jednego, niczym się od nich nieróżniącego przypadku?” (BDRL, s. 38).

¹³ J. Hick, *Argumenty...*, dz. cyt., s. 78–79.

rozumowania to, co dopiero należy udowodnić; i nie można uzasadnić doniosłej tej tezy inaczej aniżeli udowodniwszy *a priori* zarówno to, że porządek mocą swej natury jest nierozzerwalnie związany z myślą, jak i to, iż nie może on nigdy, ani sam z siebie, ani za sprawą pierwotnych jakichś nieznanych zasad, przysługiwać materii¹⁴.

Argumenty teleologiczne miały stanowić wnioski oparte tylko i wyłącznie na doświadczeniu. Tymczasem okazuje się, że zawierają ukrytą aprioryczną przesłankę: pierwotna zasada porządku może przysługiwać tylko umysłowi, a nie materii¹⁵. Zatem uporządkowany świat mógł powstać tylko w wyniku czyjegoś zamysłu. To założenie trzeba dopiero udowodnić, odwołując się do rozumowania apriorycznego (co, jak okaże się w dalszej części artykułu, jest równie problematyczne) albo znaleźć dla niego potwierdzenie w doświadczeniu. Hume wyróżnia cztery zasady działające w świecie: rozum, instynkt, rozrodczość i wegetację¹⁶. *A posteriori* każda z nich może zostać wybrana ostateczną zasadą wyjaśniającą powstanie świata: obserwujemy zarówno, że rzeczy powstają w wyniku ludzkiego zamysłu, jak i że umysł powstaje w wyniku biologicznego procesu rozrodczości (z materii). Ponadto, według Humowskiej teorii idei (idee stanowią tylko kopie impresji), to świat i znajdujące się w nim rzeczy mają pierwszeństwo przed myślą, co może nawet sugerować większe prawdopodobieństwo hipotezy materialistycznej¹⁷.

Co więcej, doświadczenie nie daje nam wystarczających danych, by ustalić system kosmogonii¹⁸. Sposób działania każdej z wymienionych zasad jest nam tak samo nieznanym, obserwujemy tylko skutki ich działania – równie dobrze możemy przyjąć, że świat powstał w wyniku wegetacji. Na dowód tego Hume podaje alternatywne teorie, równie prawdopodobne (albo równie fantastyczne) jak hipoteza Boga kierującego się zamysłem w stwarzaniu świata¹⁹. Można by ująć świat jako wielką roślinę, która rozsiewa wokół siebie nasiona innych światów w postaci komet, zwierzę rodzące

¹⁴ Tamże, s. 70.

¹⁵ Tamże, s. 27–28.

¹⁶ Tamże, s. 69.

¹⁷ Por. *Dialogi*, s. 79: „idee są kopiami przedmiotów rzeczywistych, są [...] ektykami, nie zaś archetypami rzeczy”.

¹⁸ Tamże, s. 67.

¹⁹ Zob. tamże, s. 66–78.

światy jak jaja bądź jako powstały z trzewi ogromnego pająka (kosmogonia braminów). Możliwa jest także zmodyfikowana hipoteza Epikura, mówiąca o tym, że materia stanowi zasadę ruchu – skończony świat przechodzi przez nieustanne procesy powstawania i ginięcia. Na zarzut, że konieczne jest wyjaśnienie przyczyny materialnej, zwolennik na przykład ogromnego pająka może odpowiedzieć: pająk stanowi przyczynę ostateczną, a zarazem kres metafizycznych dociekań²⁰.

Mackie przekonuje, że obrońca argumentu teleologicznego w sposób nieuprawniony zakłada, że porządek myśli wyjaśnia się sam (zamyśl może stanowić przyczynę ostateczną), podczas gdy porządek materii nie tylko sam się nie wyjaśnia, ale jeszcze potrzebuje dodatkowego, niematerialnego uzasadnienia²¹. Także dla Hume'a jest to założenie nieuzasadnione: zarówno *a priori* jak i *a posteriori* przyczyna niematerialna wymaga podania wyjaśnienia, podobnie jak świat materialny²². Nie chroni nas to zatem przed mnożeniem przyczyn *in infinitum*. Może nawet bardziej racjonalne jest skrócić ten łańcuch przyczynowy i przyjąć hipotezę, że świat z natury swej charakteryzuje się porządkiem i harmonią – to materia, a nie myśl zawiera w sobie zasadę porządkującą (hipoteza panteistyczna Boga stanowiącego świat). Teista mógłby odpowiedzieć na ten zarzut na dwa sposoby. Po pierwsze, może stwierdzić, że udowodnił istnienie stwórcy i na tym się kończą jego filozoficzne dociekania, ale wtedy tak samo może odpowiedzieć naturalista. Nawet znajdzie się w lepszej sytuacji, ponieważ jego wyjaśnienie jest bardziej ekonomiczne: mniej bytów jest postulowanych. Po drugie, teista może być zdania, że Bóg posiada w sobie przyczynę istnienia, ale jest to aprioryczne założenie, które Hume odrzuca.

Rozumowanie podobne do argumentu teleologicznego przeprowadza Richard Swinburne²³. Postuluje on, aby w poszukiwaniu ostatecznej przyczyny (wyjaśnienia istnienia świata, panującego w nim porządku i jednolitości praw przyrody) kierować się zasadą prostoty oraz, podobnie jak w nauce,

²⁰ Kleantes, bohater *Dialogów*: „Pytasz mnie, co jest przyczyną tej przyczyny? Nie wiem; nie dbam o to; to mnie nie obchodzi. Znalazłem bóstwo i to jest kres moich dociekań” (*Dialogi*, s. 50).

²¹ J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 188.

²² *Dialogi*, s. 47.

²³ Zob. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań: W drodze 1999, s. 39–63.

przyjąć pewien idealizacyjny model (skłaniający się ku wartościom skrajnym: nieskończonym lub zerowym). Najlepszą hipotezą jest w duchu tej zasady teizm: głosi jedną przyczynę sprawczą, osobową, cechującą się nieskończoną mocą, wiedzą i wolnością. Nie wydaje się jednak, by mogło to stanowić kontrargument dla krytyki Hume'a. Po pierwsze, mógłby on stwierdzić, że nie jest zasadnym sposobem obrony teizmu korzystanie z zasad rządzących nauką, chyba że naszym celem jest wykazanie jego nieracjonalności. Po drugie, teizm poparty autorytetem nauki pozostaje nadal tylko hipotezą metafizyczną – to, że taki idealny model jest najprostszy, nie oznacza, że musi okazać się prawdziwy. Hume uważa wszystkie metafizyczne hipotezy – nawet najbardziej fantastyczne – za równie prawdopodobne.

Spróbujmy jednak porównać wyjaśnienie naturalistyczne (materialistyczne) i teistyczne. Swinburne argumentuje, że teizm jest hipotezą prostszą niż materializm. Materializm bowiem odwołuje się do mocy i zdolności wielu odrębnych od siebie materialnych przedmiotów ostatecznych. Teizm natomiast postuluje tylko jeden byt sprawczy, zatem wydaje się być bardziej ekonomiczną teorią. Nie wydaje się, by Hume zgodził się z tym argumentem. Dostępny doświadczeniu jest tylko zbiór przedmiotów materialnych. Jeśli mamy już się zapędzać w rejony niedostępne naszym władzom poznawczym i jakiemś bytowi przypisywać posiadanie metafizycznej zasady porządkującej, to lepiej, żeby tym bytem był znany nam z doświadczenia świat niż jakiś byt tylko postulowany. Podsumowując dotychczasowe rozważania: jeśli decydujemy się na wnioskowanie o naturze Boga tylko i wyłącznie *a posteriori*, to korzystanie z apriorycznych przesłanek (założenie, że pierwotna zasada porządku przysługuje tylko myśli) naraża nasz argument na zarzut braku konsekwencji.

Nawet gdybyśmy uznali myśl za zasadę świata, to nadal nie mielibyśmy podstaw, by przyrównywać boskie atrybuty do ludzkich zdolności. Jest to pierwszy zarzut Hume'a odnośnie do wniosków argumentu teleologicznego. Jeśli jednak przyjmiemy, że analogia pomiędzy umysłem ludzkim a boskim jest uzasadniona, to drugim zarzutem jest ryzyko antropomorfizacji Boga. O ile analogii pomiędzy ludzkimi wytworami a światem można przypisać minimalny stopień prawdopodobieństwa, o tyle w przypadku przymiotów człowieka i boskich atrybutów taka analogia w ogóle nie zachodzi²⁴. Świat stanowi przedmiot naszej obserwacji, ale natura Boga należy do

²⁴ Tamże, s. 40–42.

sfery zagadnień metafizycznych, znajdującej się poza granicami naszego doświadczenia²⁵. Jakikolwiek próby dociekania jego atrybutów i działań są nieracjonalne. Ze względu na ograniczony charakter ludzkich władz poznawczych i dla sceptyków religijnych, i dla mistyków natura boska pozostaje tajemnicą: „Jego drogi nie są naszymi drogami. Jego atrybuty są doskonałe, lecz niepojęte. A księga natury bardziej jest zagadkowa i trudniejsza do wyjaśnienia niż jakikolwiek pojęciowy wywód czy rozumowanie”²⁶. Ponadto nedorzeczne wydaje się porównywanie struktury ludzkiego umysłu (wiązki powiązanych ze sobą percepcji) do umysłu Boga pojmowanego jako byt prosty i niezmienny²⁷.

Jeśli zwolennicy argumentu teleologicznego nadal będą doszukiwać się analogii pomiędzy zamysłem ludzkim a boskim, to narażą się na wspomniany zarzut antropomorfizmu: będą musieli przyznać, że atrybuty Boga są tego samego typu, co ludzkie (różnica jest tylko ilościowa, a nie jakościowa). Czynią przez to samych siebie (ludzkie uczucia, zdolności poznawcze, sposób myślenia) modelem całego wszechświata²⁸. Hume stawia nas przed następującą alternatywą: albo przyjmiemy postawę mistyka (wierzącego sceptyka), pogodzonego z faktem, że nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic sensownego o naturze Boga, albo będziemy nadal starali się wyjaśnić nieznanne poprzez znane, narażając się na zarzut antropomorfizacji.

Przyjmijmy jednak, że pomiędzy ludzkimi wytworami a boskim stworzeniem świata istnieje podobieństwo skutków i przyczyn. Widząc dom, wnioskuję, że został on zaplanowany przez architekta, ma swojego budowniczego. Analogicznie obserwując świat, wnoszę, że powstał on w wyniku boskiego projektu. By to rozumowanie było poprawne, musimy trzymać się Humowskiej zasady proporcjonalności przyczyny do skutku. „Kiedy na podstawie skutku wnioskujemy o jakiejś konkretnej przyczynie, musimy zachować między nimi właściwą proporcję, nie przypisując też nigdy przyczynie jakości innych niż te, które są dokładnie wystarczające

²⁵ Hume przeprowadza krytykę świadectw boskiego działania – cudów. Fałszywość świadectwa o cudzie jest bardziej prawdopodobna niż autentyczność cudu ze względu na brak wiarygodnych świadków, fakt, że ludzi cechuje skłonność do pogoni za niesamowitymi zdarzeniami, wydarzenia te są najczęściej czasowo i przestrzennie odległe, różne religie sobie nawzajem przeczą (BDRL, s. 94–99).

²⁶ *Dialogi*, s. 41.

²⁷ *Traktat*, s. 43–44.

²⁸ *Dialogi*, s. 41.

do wywołania tegoż skutku” – jeśli widzę szalkę z unoszącym się do góry odważnikiem o wadze kilograma, to mogę jedynie wnosić, że odważnik przeważający waży więcej niż kilogram, ale nie mogę twierdzić, że waży na przykład tonę²⁹. Jaki jest rezultat takiego wnioskowania z podobnych skutków o podobnych przyczynach? Jakie cechy będzie posiadał w taki sposób dowiedziony Bóg?

Po pierwsze, na pewno nie są to atrybuty, które teistyczna tradycja zwyczajowo przypisuje najwyższej istocie³⁰. Cechy bóstwa nie mogą być doskonalsze niż własności świata (taka hipoteza znacząco wykraczałaby poza dane doświadczenia). Okazuje się ono zatem bytem skończonym, niedoskonałym (wnioskując na podstawie doświadczenia zła w świecie), cielesnym (nie obserwujemy w świecie substancji czysto duchowych). Po drugie, nie udaje nam się dowieść, że Bóg jest stwórcą świata: podobnie jak budowniczy domu może realizuje tylko zamysł projektantów. Prawdopodobna staje się hipoteza politeizmu: bogowie mogą współpracować ze sobą przy stworzeniu świata tak, jak wielu ludzi pracuje razem przy budowie domu. Udaje się w ten sposób wykazać szkodliwe dla religii konsekwencje argumentu teleologicznego – postulowanie analogii pomiędzy ludzkim a boskim umysłem może doprowadzić do skrajnej antropomorfizacji Boga.

Nawet gdyby hipotezę Inteligentnego Projektu udało się wybronić z dotychczasowej krytyki, to i tak byłaby ona niepewna i bezużyteczna³¹. Wykracza poza ramy ludzkiego doświadczenia, zatem nie może jej cechować wysoki stopień prawdopodobieństwa. Po drugie, skoro wszystko, co wiemy o przyczynie, wnosimy z doświadczenia skutku (świata), to nie możemy posłużyć się nią, by przewidzieć przyszły bieg wydarzeń w świecie czy nasze własne zachowanie – nie wiemy na przykład, czy modlitwy wiernych zostaną wysłuchane lub co nas spotka po śmierci. J.L. Mackie widzi nieużyteczność hipotezy teistycznej właśnie w tym, że nie dostarcza ona ogólnych metod wyjaśniania, w ramach których można tłumaczyć poszczególne zjawiska: nie wiemy w jakim zakresie można ją stosować bądź jakie zjawiska można w jej ramach wyjaśniać³². Wydaje się, że nie traktuje jej jako teorii, która się

²⁹ BDRL, s. 111.

³⁰ *Dialogi*, s. 53–56.

³¹ BDRL, s. 115–116.

³² J.L. Mackie, *Cud teizmu...*, dz. cyt., s. 179–180.

sprawdza lub nie, ale jako twierdzenie-założenie, które może być prawdziwie lub fałszywe, potwierdzone lub niepotwierdzone.

Skoro nie powiodły się próby obrony aposteriorycznego argumentu z celowości, może powinniśmy „trzymać się raczej tego pełnego prostoty argumentu *a priori*, który z miejsca usuwa wszystkie wątpliwości i kłopoty, ponieważ ofiarowuje nam dowód niezbitcie pewny”³³. Jest to dowód demonstratywny, operujący na ideach, a zatem pewny. Ponadto, w przeciwieństwie do argumentu teleologicznego, wydaje się, że jest on w stanie wyprowadzić takie atrybuty Boga, jak nieskończoność i jedyność.

2. Argument aprioryczny

W przeciwieństwie do dowodu teleologicznego, przesłanką, od której argument aprioryczny wychodzi, nie są szczegółowe cechy świata, ale własności ogólne, takie jak zmiana, ruch, przyczynowość. W przypadku krytykowanego przez Hume’a argumentu kosmologicznego jest to sam fakt istnienia świata³⁴. Zakłada się w nim, że wszystko, co istnieje, musi mieć swoją przyczynę lub rację istnienia, nie jest bowiem możliwe, by jakaś rzecz wytwarzała samą siebie lub stanowiła swoją własną przyczynę³⁵. Można określić tę zasadę jako słabą wersję Zasady Racji Dostatecznej. Natomiast u Samuela Clarke’a funkcjonowała mocna wersja tej zasady, według której każdy byt musi posiadać wyjaśnienie, dlaczego raczej istnieje, niż nie istnieje³⁶. Przedstawiony przez Hume’a argument kosmologiczny można zapisać w następujący sposób³⁷:

1. Jeśli każda rzecz, która istnieje, musi posiadać przyczynę lub rację swojego istnienia, a nie może jej posiadać w sobie, to świat składa się z nieskończonego zbioru rzeczy nieposiadających w sobie przyczyny lub racji swojego istnienia.

³³ *Dialogi*, s. 81.

³⁴ J.L. Mackie, *Cud teizmu...*, dz. cyt., s. 105.

³⁵ *Dialogi*, s. 81–82.

³⁶ W.L. Rowe, *Dwie krytyki dowodu kosmologicznego*, tłum. T. Baszniak, [w:] *Filozofia religii*, seria *Fragmenty filozofii analitycznej*, wybrał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, Warszawa: Spacja, Fundacja Aletheia 1997, s. 140 i 145.

³⁷ Na podstawie: tamże, s. 142.

2. Jeśli każda z tych rzeczy stanowi przyczynę innej rzeczy, to ten nieskończony zbiór stanowi nieskończony szereg przyczyn.
3. Ten nieskończony szereg przyczyn musi także posiadać przyczynę swojego istnienia.
4. Przyczyna tego zbioru może być albo wewnętrzna (należać do zbioru), albo zewnętrzna (nie należeć do zbioru).
5. Przyczyną tego nieskończonego zbioru nie może być przyczyna wewnętrzna, ponieważ także musiałaby ona posiadać swoją przyczynę, co nadal oznaczałoby ciągnięcie szeregu przyczyn w nieskończoność.
6. Przyczyną tego nieskończonego zbioru nie może być przyczyna zewnętrzna, ponieważ dla takiego zbioru z definicji nie może ona istnieć.
7. Zatem nie istnieje przyczyna nieskończonego szeregu rzeczy nieposiadających w sobie przyczyny lub racji istnienia.
8. Stąd przesłanka 1 jest nieprawdziwa: nie każda rzecz, która istnieje, nie może posiadać w sobie przyczyny lub racji swego istnienia.
9. Zatem istnieje byt, który posiada przyczynę lub rację istnienia w sobie (byt konieczny), stanowiąc przyczynę lub rację istnienia szeregu pozostałych rzeczy.

Jak przebiega krytyka tego dowodu? Po pierwsze, Hume podważa zasadność dowodzenia jakiegokolwiek istnienia (w tym koniecznego) *a priori*. Po drugie, kwestionuje on sensowność poszukiwania ostatecznego wyjaśnienia świata.

Zakłada, że nie można dowodzić demonstratywnie faktów oraz istnienia: to rozumowanie może przebiegać tylko na ideach, gdzie kryterium ich prawdziwości stanowi niesprzeczność logiczna³⁸. O istnieniu danego przedmiotu dowiadujemy się wyłącznie z impresji, z doświadczenia. Demonstratywne kryterium niesprzeczności nie stosuje się do faktów, na przykład fakt, że Bóg nie istnieje, nie jest wewnętrznie sprzeczny. „Cokolwiek pojmujemy jako istniejące, możemy również pojąć jako nieistniejące”³⁹. Zatem idea istnienia Boga (by nie okazała się tylko pustym pojęciem) musi posiadać odpowiadającą jej impresję. Jeśli nie doświadczyliśmy istnienia

³⁸ *Dialogi*, s. 83.

³⁹ Tamże.

Boga, nie możemy twierdzić, że taki byt istnieje (krytyka cudów podważa pośrednie doświadczenie obecności Boga)⁴⁰.

Rozróżnienie na wnioskowanie moralne i demonstratywne wiąże się z zagadnieniem przeświadczenia o faktach⁴¹. Sama idea (treść przeświadczenia) nie jest jedyną jego częścią składową, istotnym elementem jest sposób, w jaki ujmujemy tę ideę (jako faktycznie istniejącą bądź nieistniejącą). „Gdy myślę o Bogu i myślę o Nim jako o bycie istniejącym i gdy jestem przeświadczony, że istnieje, moja idea Boga ani nie rośnie w treść, ani nic z niej nie traci”⁴². Można powiedzieć, że idea istnienia nie stanowi treści przeświadczenia, ale jest sposobem jej ujęcia. Dana rzecz istnieje, gdy jej idea łączy się z impresją odnoszącą się do niej aktualnie bądź jest z nią skojarzona. W przypadku idei abstrakcyjnych (np. przedmioty matematyki) nieistnienie faktyczne nie podważa ich prawdziwości (zależy ona tylko i wyłącznie od ich wewnętrznej niesprzeczności). Jednak w przypadku takich bytów jak Bóg, by nie został on uznany za fikcję wyobraźni (istniejącą tylko w umyśle), zarówno jego idea nie może być wewnętrznie sprzeczna, jak i musi istnieć jego impresja, a taką impresją (ani tym bardziej impresją koniecznego istnienia) nie dysponujemy.

Kontrargument, że Bóg z natury nie może nie istnieć, nie wydaje się przekonujący⁴³. Doświadczenie nie dostarcza nam takich danych – nie posiadamy impresji istnienia koniecznego, jego idea nie ma zatem sensu. Zawsze możemy pomyśleć, że coś, o czym myśleliśmy jako o istniejącym, może nie istnieć: ludzki umysł po prostu w taki sposób działa. Z natury nie jesteśmy w stanie pojąć jakiegoś bytu jako koniecznie istniejącego – możemy pomyśleć o nim jako o nieistniejącym.

Po trzecie, występuje w tym argumentcie pewne ukryte założenie: świat nie może być konieczny, materia musi być przygodna⁴⁴. Wydaje się to założeniem bezpodstawnym: jeśli w naturze materii leży możliwość jej unicestwienia, to ten sam zarzut może się stosować do boskiego umysłu, tym bardziej że przecież możemy sobie pomyśleć Boga jako nieistniejącego.

⁴⁰ Zob. D. Hume, *Naturalna historia religii*, [w:] tenże, *Dialogi* (dalej: NHR).

⁴¹ *Traktat*, s. 175–182.

⁴² Tamże, s. 178.

⁴³ *Dialogi*, s. 83.

⁴⁴ Tamże, s. 84.

Hume kwestionuje również sensowność samego pytania o przyczynę całości zbioru w sytuacji, gdy znamy przyczynę każdej części z osobna⁴⁵. Czy nie można znaleźć wyjaśnienia nieskończonego zbioru rzeczy wewnątrz tego zbioru? „Skoro w zbiorze dwudziestu cząstek materii ukazałem Ci przyczynę każdej pojedynczej cząstki, to uważałbym za wysoce nierozumne, gdybyś mnie następnie zapytał, co jest przyczyną wszystkich cząstek dwudziestu”⁴⁶. Jeśli jesteśmy w stanie podać przyczynę lub rację każdego elementu zbioru, to w ten sposób wyjaśniamy istnienie całego zbioru. Na pytanie, dlaczego istnieje akurat taki zbiór, można odpowiedzieć, wskazując na przyczynę każdego z osobna elementu zbioru i stanowi to wystarczające wyjaśnienie. Rowe podważa ten argument: jest to wyjaśnienie wystarczające, kiedy mamy do czynienia ze zbiorem skończonym, ale przestaje nas zadowalać w przypadku zbiorów nieskończonych⁴⁷. Jeśli mam zbiór wszystkich ludzi, to w celu wyjaśnienia jego istnienia nie wystarczy podać przyczyny powstania każdego człowieka z osobna (np. urodzenie go przez taką a taką osobę). W ten sposób stwierdzamy tylko fakt, że ludzie zawsze istnieli, rodzeni z innych ludzi, ale nie wyjaśniamy – powołując się na słynne pytanie Leibniza – dlaczego istnieje raczej coś niż nic. Odpowiadamy na pytanie, dlaczego ten zbiór zawiera takie elementy, jakie obecnie zawiera, ale nie na pytanie, dlaczego zawiera elementy, które zawiera, a nie jest pozbawiony wszelkich elementów.

Można bronić Hume'a w następujący sposób: przeprowadzona w *Traktacie* i *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* krytyka nieskończonej rozciągłości sugeruje, że bliższa była mu koncepcja świata jako skończonego zbioru elementów. Zatem za wyjaśnienie wystarczy podanie przyczyn poszczególnych elementów. Można też podważać zasadność poszukiwania przyczyny dla świata jako całości: zasada racji dostatecznej nie jest zasadą *a priori*, o tym, że każde zdarzenie ma swoją przyczynę, dowiadujemy się *a posteriori*. Jak uważa Mackie, i z czym pewnie zgodziłby się Hume, choć zasada racji dostatecznej sprawdza się w odniesieniu do fragmentów świata (obserwujemy, że rzeczy mają swoje przyczyny), to „stosując ją do świata jako całości wykraczamy w naszych domysłach daleko poza owocne dotąd

⁴⁵ Tamże, s. 85–86.

⁴⁶ Tamże, s. 85.

⁴⁷ W.L. Rowe, *Dwie krytyki...*, dz. cyt., s. 155–157.

użycie tych zasad⁴⁸. Dochodzimy w ten sposób do kolejnego problemu: czy jest *a priori* konieczne, by każdy skutek posiadał swoją przyczynę?

„Jest powszechną maksymą filozofii, że *cokolwiek zaczyna istnieć, musi mieć przyczynę istnienia* [podkr. oryg.]”⁴⁹. Jak przebiega krytyka apriorycznego wnioskowania z przyczyny o skutku? W pojęciu przyczyny nie jest zawarte pojęcie skutku – obserwując po raz pierwszy ruch kuli bilardowej kierującej się w stronę innej kuli, nie jesteśmy w stanie *a priori* przewidzieć skutku (czy uderzająca kula spowoduje ruch drugiej kuli)⁵⁰. O tym, czy po danej przyczynie nastąpi pewien skutek, dowiadujemy się z doświadczenia. Hume zauważa, że podobnie w pojęciu skutku nie zawiera się pojęcie przyczyny, to znaczy że cokolwiek powstało, czyli ma swój początek, nie musi posiadać swojej przyczyny istnienia⁵¹. Jest to także wynikiem rozróżnienia na rozumowanie demonstratywne i moralne. Rozumowanie demonstratywne, czyli aprioryczne, polega na ustalaniu pomiędzy ideami czterech stosunków: podobieństwa, stosunków ilości i liczbowych, stopni wszelkich jakości oraz stosunku przeciwieństwa⁵². Gdy te stosunki ulegają zmianie, musi też zmieniać się treść powiązanych nimi idei, dlatego są one charakterystyczne tylko dla rozumowania apriorycznego. Żaden z tych stosunków nie mieści się w zdaniu, że cokolwiek ma swój początek, ma też swoją przyczynę – zmiany w stosunkach takich jak styczność w przestrzeni i czasie, tożsamość, przyczynowość nie powodują zmiany w treści idei. Rzeczy mogą zmieniać swoje położenie, być przyczyną innych rzeczy, ale i tak treść ich idei nie ulegnie zmianie, co innego, gdyby zmieniała się ich wielkość bądź waga.

Na poparcie tezy, że przyczyna nie jest *a priori* konieczna, Hume wysuwa cztery inne argumenty⁵³. Po pierwsze, by wykazać, że jakakolwiek rzecz nie może zaistnieć bez swojej przyczyny, musimy jednocześnie wykazać, że nie mogłaby ona zaistnieć bez zasady, racji, która by ją powodowała, a tego udowodnić się nie da. Wyobraźnia pozwala nam na swobodne oddzielanie w myślach skutku od jego przyczyny – możemy z łatwością pomyśleć sobie,

⁴⁸ J.L. Mackie, *Cud teizmu...*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁹ *Traktat*, s. 162.

⁵⁰ BDRL, s. 26–29.

⁵¹ *Traktat*, s. 162.

⁵² Tamże, s. 153.

⁵³ Zob. tamże, s. 163–165.

że jakaś rzecz w jednej chwili nie istnieje, a w drugiej zaczyna istnieć bez wiązania tego zdarzenia z jakąś przyczyną czy zasadą sprawczą⁵⁴. Nie ma nic niedorzecznego w twierdzeniu, że czas i miejsce powstania rzeczy są wyznaczone bez jej przyczyny.

Krytyki nie unikną także kosmologiczne dowody Samuela Clarke'a i Johna Locke'a⁵⁵. Pierwszy zakłada, że każda rzecz „musi mieć przyczynę; i gdyby jakaś rzecz nie miała przyczyny, to musiałaby wytwarzać *sama siebie*, to znaczy: istnieć, nim zaczęła istnieć, co jest niemożliwe”⁵⁶. Locke z kolei uważa, że gdyby jakaś rzecz nie miała przyczyny, to znaczy, że powstała z niczego, czyli miałyby nic za przyczynę, a nic tak samo, jak nie może być czymś, nie może być też przyczyną. W obu tych rozumowaniach występuje ten sam błąd: w rzeczywistości nie wąpi się w istnienie przyczyny. Clarke i Locke pozornie negują jej istnienie, to znaczy zastanawiają się, co by było, gdyby jakaś rzecz nie miała swojej przyczyny. Nie są jednak w tych założeniach konsekwentni, ponieważ dochodzą do wniosku, że przyczynę będzie i tak stanowić sama rzecz albo nic. Jeśli wykluczamy przyczynę, to powinniśmy ją faktycznie wykluczyć, czyli założyć, że dana rzecz może mieć swój początek, ale nie posiadać swojej przyczyny (zarówno w sobie, jak i w niczym innym).

Po czwarte, można podważyć pogląd mówiący, iż to, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę tkwi w samej idei skutku⁵⁷. Jak zostało omówione wcześniej, takie wnioskowanie na gruncie rozumowań apriorycznych jest nieuprawnione. Nie istnieje zatem żaden racjonalny argument za tym, że *a priori* każdy skutek musi mieć swoją przyczynę. O tym, że tak jest, możemy się dowiedzieć tylko z doświadczenia, czyli nie możemy o tym wiedzieć z pewnością. Podsumowując rozważania na temat argumentu apriorycznego, Hume kwestionuje sens poszukiwania ostatecznych przyczyn świata. Uznaje podanie przyczyny dla każdego elementu wszechświata za wystarczające wyjaśnienie jego powstania oraz podważa zasadę racji dostatecznej, mówiącą, iż każdy skutek musi mieć swoją przyczynę lub rację.

Argumenty kosmologiczne i teleologiczne nie wykazały teoretycznej racjonalności religii – ani rozum, ani doświadczenie nie dostarczyły

⁵⁴ Tamże, s. 163.

⁵⁵ Tamże, s. 164–165.

⁵⁶ Tamże, s. 164.

⁵⁷ Tamże, s. 165.

wystarczającego uzasadnienia dla przyjęcia hipotezy istnienia Boga jako inteligentnego stwórcy świata. Brak teoretycznej racjonalności nie oznacza jednak fałszywości. Jak każda inna metafizyczna propozycja wyjaśnienia świata, istnienie Boga jest u Hume'a logicznie możliwe. Czy jednak jest to hipoteza, którą warto przyjąć – czy istnieje pragmatyczne uzasadnienie jej racjonalności? Czy przyjęcie i stosowanie zasad religijnych jest czymś „naturalnym” dla naszego umysłu? Próba odpowiedzi na te pytania zostanie podjęta w dalszej części artykułu.

Warto najpierw wyjaśnić, co oznacza dla Hume'a słowo „natura”/ „naturalny”. W *Traktacie o naturze ludzkiej* zostają przedstawione trzy znaczenia, w jakich możemy go używać⁵⁸. Po pierwsze, naturalny to zgodny z prawami natury, stanowi przeciwieństwo cudownego (łamiącego te prawa). Po drugie, naturalne jest przeciwieństwem tego, co rzadkie i niezwykle – zdarzenie naturalne jako coś powszechnie występującego (kwestią sporną pozostaje, jaka liczba przypadków jest potrzebna, by ustalić, czy coś jest zdarzeniem naturalnym). Po trzecie, naturalny można zdefiniować w opozycji do sztucznego – w przypadku człowieka oznacza to, że coś należy już do naszej pierwotnej struktury umysłu (tak nas ukształtowała biologia – Natura), a nie powstało w wyniku rozumowania (umowy itp.). Religia nie jest naturalna w znaczeniu pierwszym (cuda są jej konstytutywnym składnikiem). Czy jest mimo to naturalna w sensie drugim i trzecim? Czy jest czymś powszechnie występującym oraz czy stanowi pierwotny składnik naszego umysłu, naszej ludzkiej natury?

3. Geneza religii

„Każdy rozumny sceptyk oświadcza wyraźnie, że odrzuca jedynie argumenty niejasne, mgliste i wymyślne, że natomiast trzyma się zdrowego rozsądku i prostych instynktów naturalnych oraz akceptuje to wszystko, czego raczej przemówią doń z taką siłą, iż bez zadania sobie najsroższego gwałtu nie potrafiłby im się oprzeć”⁵⁹. Mowa tu o naturalnym (powszechnym i pierwotnym), samonarzucającym się poczuciu istnienia stwórcy. Celem Hume'a jest

⁵⁸ *Traktat*, s. 551–552.

⁵⁹ *Dialogi*, s. 38.

wykazanie, że teizm nie jest jedyną religią ludzkości (stanowiącą podstawę wszystkich religii) oraz że nie każdy człowiek posiada ideę Boga⁶⁰.

Pierwszym argumentem negującym powszechny charakter doświadczenia religijnego są dane empiryczne: doświadczenia podróżników i badaczy kultur pozaeuropejskich wskazują, że istnieją ludzie niemający poczucia istnienia Boga. Choć wiara religijna rozprzestrzeniła się na świecie, to nie jest aż tak powszechna, jakby się to mogło wydawać. Nie jest też jednolita w swej treści: atrybuty twórcy/twórców świata różnią się w zależności od okoliczności. W pewnych warunkach wiara może nawet w ogóle nie zaistnieć. Poczucie religijne nie jest zatem impresją pierwotną (jak np. miłość własna), ale wtórna. Odwołując się do Humowskiego podziału impresji, impresja wtórna (inaczej idea refleksyjna, czyli nasze uczucia) ma swoje źródło w impresji pierwotnej (zmysłowej, odczuciu przykrości/przyjemności) bądź też innej idei⁶¹.

Po empirycznym zakwestionowaniu powszechności i pierwotności religii przechodzimy do rozważań apriorycznych – jak mogło przebiegać konstituowanie się religii w sytuacji pierwotnej. Hume obserwuje działanie trzech zasad. Po pierwsze, ludzką naturę charakteryzuje względna stałość (określone uczucia niezmiennie wpływają na nasze działania), po drugie, ludzka zdolność myślenia i rozumowania podlega rozwojowi („umysł wznosi się stopniowo od niższego ku wyższemu”)⁶². Po trzecie, ludzki umysł charakteryzuje naturalna skłonność do ujmowania wszystkiego na swoje podobieństwo⁶³. Jak w takim razie powstała religia?⁶⁴ Ludzie pierwotni (w przeciwieństwie do zwolenników argumentu teleologicznego) doświadczali nie jednolitości działań przyrody, ale zmienności i różnorodności. To samo zdarzenie mogło być zarówno przyczyną ich szczęścia, jak i nieszczęścia (deszcz powodował zarówno wzrost plonów, jak i powódzie). Nieustanna nadzieja i obawa przed przyszłością oraz ludzka troska o to, co wydarzy się w ich życiu, stały się impulsem do poszukiwania przyczyny takiego a nie innego działania natury. Wiara ma swoje źródło w uczuciu

⁶⁰ Zob. M. Malherbe, *Hume's Natural History of Religion*, „Hume Studies” XXI, 2 (1995), s. 262–264.

⁶¹ *Traktat*, s. 355.

⁶² NHR, s. 142.

⁶³ Tamże, s. 150.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 145–162.

strachu, bezpośrednio powodowanego przez odczucie przykrości: „pierwotną zasadą religii jest strach”⁶⁵. To negatywne, a nie pozytywne uczucia są dla ludzi bodźcem do zadawania pytań o przyczynę wszechrzeczy, to one pobudzają rozum do rozmyślania nad dziełami natury.

W wyniku działania wspomnianego mechanizmu ludzie ujmują zdarzenia w świecie na swoje podobieństwo – „widzimy twarze ludzkie na tarczy księżyca, wojsko w chmurach i wiedzeni naturalną skłonnością, jeżeli nie skoryguje jej doświadczenie i refleksja, przypisujemy złą lub dobrą wolę wszystkiemu, co nam sprawia przyjemność lub przykrość”⁶⁶. Mechanizm przyrody wyjaśnia się istnieniem doskonalszych od człowieka osób, podobnych jednak do niego pod względem cech charakteru i wyznawanych moralnych zasad. Hume uznaje zatem politeizm za pierwotną religię ludzkości. Bóstwa jednak nie są uznawane za ostateczną przyczynę świata, za jego stwórców – to świat był chronologicznie pierwszy, bóstwa powstały wraz z nim. Pierwotna wiara nie ma zatem postaci przekonania o istnieniu Boga w rozumieniu teistycznym (jako absolutnego stwórcy świata), ale przyjmuje formę kultu osobowych sprawców naszego szczęścia i nieszczęścia⁶⁷.

Jak w takim razie doszło do powstania teizmu? Nieznane przyczyny działania świata uznano za istoty na podobieństwo ludzi oraz zaczęto je darzyć kultem. Z czasem poszczególne społeczności obdarzały coraz większą czcią wybrane bóstwo, które w wyniku ludzkiej skłonności do pochlebstwa i przesady z ograniczonej istoty stało się doskonałym Bogiem, nieskończonym i jedynym⁶⁸. Zadziałała tu wspomniana zasada rozwoju ludzkiego rozumowania: przechodzenia od niższego do wyższego. Jest to jednak rozwój tylko pozorny: powszechność teizmu działa na zasadzie przyływów i odpływów⁶⁹. Ludzie w wyniku słabości swoich władz poznawczych nie są w stanie pojąć abstrakcyjnych atrybutów bóstwa, które sami mu nadali. Ich potoczne wyobrażenia okazują się silniejsze: prościej jest człowiekowi zanosić modły do pośredników Boga (istot im bliższych – ich natura nie pozostaje w tak dalekiej analogii do ludzkiej). Następuje powrót do wierzeń pierwotnych, antropomorficznych wyobrażeń bóstwa/bóstw. Ludzie jednak

⁶⁵ *Dialogi*, s. 133.

⁶⁶ NHR, s. 150.

⁶⁷ M. Malherbe, *Hume's Natural...*, dz. cyt., s. 270.

⁶⁸ NHR, s. 167–174.

⁶⁹ Tamże, s. 174–177.

potrzebują opieki Opatrzności, ograniczone bóstwo nie jest w stanie zapewnić im takiego poczucia bezpieczeństwa jak Bóg teisty, zatem w wyniku dążności do idealizacji na powrót przywracają bóstwu nieskończoną doskonałość, by potem znów popaść w bałwochwalstwo. Politeizm przechodzi w teizm, by z powrotem wrócić do swoich korzeni – historia wiary religijnej ma charakter cykliczny.

Można jednak traktować ten obraz nie tylko jako hipotetyczny rozwój religii na przestrzeni dziejów, ale również jako dyskusję ze współczesnymi Hume'owi obrońcami argumentu teleologicznego. Z jednej strony kierowani strachem pragniemy, by istniało bóstwo najdoskonalsze, które sprawowałoby nad nami opiekę. Z drugiej, gdy chcemy opisać boskie atrybuty, nasze ograniczone zdolności poznawcze stać tylko na dokonanie degradujących bóstwo analogii i popadamy w pułapkę antropomorfizacji. Albo wybierzemy mistycyzm i niepojętego Boga, dalekiego naszemu potocznemu życiu i sprawom, albo wrócimy do pierwotnych bałwochwalczych wierzeń, gdzie bóstwo jest nam bliskie, ale jednocześnie, podobnie jak ludzie, ograniczone.

Pozostaje jeszcze jedna kwestia do wyjaśnienia, a mianowicie, dlaczego teizm nie może być pierwotną religią ludzkości?⁷⁰ Hume źródło pierwotnej religii widzi nie w rozumie, ale w uczuciach. Ludzi pierwotnych, zajętych walką o przetrwanie, nie stać było na racjonalne rozumowanie: zauważenie porządku świata i wyciągnięcie z tego wniosku o istnieniu inteligentnego stwórcy. Prawa Newtona były im nieznane, świat stanowił przerażający chaos, który najprościej wyjaśnić poprzez odwołanie się do istot doskonalszych, ale podobnych człowiekowi (tak samo jak on ulegającym słabościom, złości itd.). Nawet gdyby teizm faktycznie był religią pierwotną, to nie udało by mu się przetrwać – jego tezy są zbyt niejasne i abstrakcyjne dla ogółu.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, poczucie wiary jest impresją wtórną, mającą swoje źródło w strachu, a nie w bezpośrednim doświadczeniu bytu absolutnego. Sam teizm jest także wtórny, powstał na gruncie politeizmu i jest nieustannie przez niego zagrożony. W następnym punkcie postaram się odpowiedzieć na następujące pytania: czy przyjęcie religii ma swoje praktyczne uzasadnienie, czy stanowi ona podstawę moralności?

⁷⁰ Zob. tamże, s. 140–145.

4. Religia jako moralność sztuczna

„Celibat, posty, pokuta, umartwianie ciała, wyrzeczenie, pokora, milczenie, samotność i cały zastęp mnisich cnót – z jakiegoż to powodu są one powszechnie odrzucane przez rozsądnych ludzi, jeżeli nie dlatego, że nijak nie służą żadnemu celowi”⁷¹. Pierwszy element krytyki moralności chrześcijańskiej stanowi podważenie wartości tak zwanych „mnisich cnót”. Wartość mogą stanowić tylko przymioty, które są użyteczne lub przyjemne dla nas samych bądź dla innych, a tego warunku wyżej wymienione „cnoty” nie spełniają z trzech powodów⁷². Po pierwsze, nie są to cechy użyteczne dla naszego przetrwania: nie pomagają ludziom lepiej radzić sobie w życiu. Po drugie, nie są to cechy ani użyteczne, ani przyjemne dla innych: nie czynią z nas ani bardziej wartościowych członków społeczeństwa, ani bardziej cenionych kompanów. Po trzecie, nie są to cechy przyjemne dla nas samych: nie zwiększają naszej radości z życia (np. impresją pierwotną uczucia pokory jest odczucie przykrości⁷³).

Mnisie przywary nie tylko utrudniają osiągnięcie celów, ale stanowią zagrożenie dla moralności, ponieważ „mąca rozum, serce od nich twardnieje, stępsia się wyobraźnia – i człowiek gorzkniej”⁷⁴. W interesie instytucji religijnych leży nakładanie ograniczeń na ludzką wiedzę („mąca rozum”). Skoro u źródeł wiary leży strach, zatem należy tę emocję w ludziach podsycać i wzmacniać, a lęk przed nieznanym mechanizmem przyrody można wzmocnić, zwracając uwagę tylko na negatywne strony naszego życia (np. kataklizmy jako kara za grzechy), podkreślając słabość i marność ludzkiej natury bądź roztaczając wizję mąk pośmiertnych. Religia sięgając po jak najbardziej absurdalne tezy, przekraczające granice zdrowego rozsądku, odwołuje się do naturalnej dla ludzi pogoni za tym, co tajemnicze i nieprawdopodobne: „cuda poruszają nasze zamięłowanie do niespodzianki i zdumienia”⁷⁵. Święta tajemnica występuje przeciwko świeckiemu rozumowi, przeciwstawiając

⁷¹ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk i T. Teszner, Kraków: Zielona Sowa 2005 (dalej: BDZM), s. 80.

⁷² Tamże.

⁷³ *Traktat*, s. 375.

⁷⁴ BDZM, s. 80.

⁷⁵ BDRL, s. 95.

rozsądkowi niedorzeczność⁷⁶. Choć zdaniem Hume'a to nasze uczucia decydują o tym, co jest dobre a co złe, moralność jest kwestią smaku, a nie poznania, to rozum ma swój udział w podejmowaniu decyzji moralnych – dostarcza nam informacji o świecie. Kler dążąc do ograniczenia naszej wiedzy (zwracając uwagę tylko na negatywne strony rzeczywistości), uniemożliwia nam samodzielne podejmowanie decyzji moralnych (Humowski warunek pełnej wiedzy o okolicznościach nie jest spełniony). Warunek bezstronności i niewzburzonego stanu umysłu także zostaje naruszony: fanatyk religijny ogarnięty przez entuzjazm, pogrążony w ślepej wierze, jest gotowy uznać największy absurd za racjonalny, nie jest osobą zdolną przyjąć obiektywny punkt widzenia.

Po drugie, życie w zgodzie z religijnymi wartościami zagraża naszemu naturalnemu poczuciu ludzkości (sympatii) – „serce od nich twardnieje”. Na wzorzec osobowy człowieka składają się: wartości użyteczne bezpośrednio dla mnie (roztropność, pracowitość, oszczędność, skromność, zdrowy rozsądek), przyjemne dla mnie (radosne usposobienie, odwaga, duma), bezpośrednio przyjemne dla innych (dobre maniere, dowcip, pomysłowość, przyzwoitość) oraz najważniejsze: życzliwość i sprawiedliwość⁷⁷. To te cechy zarówno czynią zadość naszej miłości własnej, jak i sprzyjają kształtowaniu pozytywnych relacji z innymi ludźmi. Gdy religijny entuzjasta oddaje się gorliwie wypełnianiu najdziwniejszych rytuałów i obrządków (biczowanie, posty, kary za herezje), cierpi nie tylko on sam, ale także inni ludzie: „wśród teologów wszystkich popularnych wyznań żaden temat nie przyjął się równie powszechnie, jak wysławianie powszechnych korzystnych stron nieszczęścia”⁷⁸. Sednem religii staje się nie moralność rozumiana jako naturalne poczucie życzliwości wobec innych, ale zewnętrzne formy rytuałów i obrzędów: „cóż jest tak czyste, jak niektóre zasady moralne, zawarte w niektórych teologicznych systemach? Co tak zepsute, jak pewne praktyki, które z systemów tych wynikają?”⁷⁹.

Rezultatem stosowania systemu wartości kleru jest to, że „człowiek gorzkniej”. Religia poniża i degradowuje człowieka: „nikczemna poddańczość i niewolnicze posłuszeństwo stały się dla ludzi środkiem dostąpienia

⁷⁶ NHR, s. 186.

⁷⁷ BDZM, s. 53–78.

⁷⁸ NHR, s. 153.

⁷⁹ Tamże, s. 216.

niebiańskiej chwały”⁸⁰. Teizm z powodu postulowania nieskończonej doskonałości Boga prowadzi do poniżenia człowieka, zwraca uwagę na marność i ograniczoność jego natury. Wyrastając ze smutku i lęku, wpędza jego wyznawców w jeszcze większą rozpacz i bezradność, zmuszając do bardziej gorliwego poddania się woli boskiej Opatrzności. Taka wizja natury ludzkiej jest sprzeczna z propagowanym przez Hume’a wzorcem osobowym. Każdy z nas jest w pewnym stopniu samolubny, dba o własne interesy i przyjemności, ale jednocześnie naturalne poczucie sympatii wywołuje w nas współczucie na niedolę innych ludzi: „jakaś cząstka gołębia zespoliła się w naszej naturze z cząstką wilka i węża”⁸¹. Harmonia pomiędzy dążeniem do własnej przyjemności a służeniem społeczeństwu stoi w sprzeczności z religijną wizją człowieka, pozbawiającego przyjemności siebie i innych. To nie znaczy, że Hume negował wartość poświęcenia i uważał, że należy za wszelką cenę unikać cierpienia – po prostu postulował kierowanie się w życiu umiarem, sceptyczną rozwagą i ostrożnością. Człowiek wierzący wydawał mu się przykładem nieumiarkowanego entuzjasty.

Ponadto wiara może stanowić także narzędzie manipulacji. Propagowanie przez kler określonych wartości (np. pokory), wywoływanie w ludziach lęku przed nieznanym, pełnym zła światem wpędza ludzi w poddańczość i niewolnicze posłuszeństwo. Poprzez takie socjotechniczne zabiegi instytucjom religijnym udaje się przetrwać.

Krytyka mnisich cnót jest nierozzerwalnie związana z krytyką religii jako takiej⁸². Można dość prosto wykazać, że cechy takie jak pokora i pragnienie samotności w pewnych sytuacjach mogą być użyteczne, a nawet przyjemne (pewna doza pokory jako wyraz szacunku jest niezbędna w kontaktach społecznych, szczególnie z osobami wyższymi rangą, a samotność po męczącym dniu okazuje się przyjemna). Mogą okazać się przyjemne i użyteczne, gdy są w posiadaniu ludzi rozważnych, kierujących się umiarem, dokonujących osądów moralnych „za pomocą swego naturalnego, nieuprzedzonego rozumu, wolni od pozornego blichtru przesądów oraz fałszywej religii”⁸³. To nie same te cechy są niebezpieczne dla moralności, ale towarzyszący im religijny fanatyzm, który bierze się ze strachu i obawy.

⁸⁰ Tamże, s. 182.

⁸¹ BDZM, s. 81.

⁸² W. Davie, *Hume on Monkish Virtue*, „Hume Studies” XXV, 1/2 (1994), s. 151.

⁸³ BDZM, s. 80.

Powstaje pytanie, czy religia jest w stanie ukoić leżący u jej genezy lęk, czy Bóg potocznej religii może w ogóle pełnić rolę gwaranta moralności?

Po pierwsze, poszukiwania źródeł religii w naturze ludzkiej doprowadziły nas do Boga pojętego jako projekcja naszych lęków i obaw – stanowi on wytwór naszej wyobraźni, nie mamy żadnego dowodu na jego realne istnienie, niezależne od naszego umysłu. Nawet zakładając, że racjonalne jest uznanie tej fikcji, to i tak pojawiają się wątpliwości, czy jest to wizja kojąca nasze lęki. Hume uważa, że ludzie kierowani strachem są w stanie wytworzyć w sobie tylko obraz bóstwa nikczemnego. Doskonałość i wszechmoc (z naciskiem na moc, a nie dobroć i miłosierdzie) są mu przypisywane z takiego samego powodu: wyznawcy chcą zaskarbić sobie względy obiektu kultu. „Między różnymi zasadami natury ludzkiej, na których zasadza się religia, zachodzi tu więc pewnego rodzaju sprzeczność. Naturalne nasze trwogi nasuwają nam myśl o bóstwie szatańskim i pełnym złości; skłonność do pochlebstw każe nam uznać je doskonałym i boskim”⁸⁴. Wyobrażona idea Boga nie tylko budzi trwogę (bóstwo religii potocznych przypomina bardziej złośliwego demona niż wyrozumiałego opiekuna), jest również wewnętrznie sprzeczna. Strach dodatkowo wzmocniony wizją Sądu Ostatecznego popycha ludzi ku zabobonnym praktykom w celu przypodobania się bóstwu.

Pojawia się także drugi problem (szerzej zostanie on omówiony przy różnicach pomiędzy sprawiedliwością boską a ludzką): jak odnieść nasze pojmowanie moralności do Boga nieskończenie od nas doskonalszego? Konieczne byłoby założenie, że jego konstytucja uczuciowa jest podobna do naszej. Bóg, by nas ukarać, musiałby doznać najpierw uczucia przykrości, a to jest już skrajnie antropomorficzna hipoteza. Skoro jego struktura emocjonalna pozostaje dla nas nieznaną, niezrozumiałą jest też system moralny, jakim się kieruje. Tym samym możemy tylko zgadywać, jakie są faktyczne wymagania Boga wobec ludzi, czy pokrywają się z tymi, które głoszą religijne autorytety. Jak zauważa Paul Russel: „te same składniki, które spajają ludzi we wspólnotę moralną, służą temu, by *odseparować* [podkr. oryg.] to, co ludzkie, od tego, co boskie”⁸⁵. Te same problemy pojawiają się, gdy chcemy pojąć bożą sprawiedliwość: w ludzkiej wspólnocie

⁸⁴ Tamże, s. 202.

⁸⁵ P. Russel, *Traktat Hume'a i problem cnotliwego ateizmu*, „Nowa Krytyka” 20/21 (2007), s. 372.

moralnej sprawiedliwość jest ufundowana na konwencji, z Bogiem takiej umowy nie jesteśmy w stanie zawrzeć. Skoro Hume odrzuca moralność religijną, uznając ją za bezużyteczną i niezrozumiałą, co ma do zaferowania w zamian?

Na pewno nie zgadza się z religijnymi moralistami, którzy sądzą, że hipoteza autonomii moralności w sposób nieunikniony łączy się ze sceptycznym poglądem na etykę lub z pesymistyczną wizją natury ludzkiej. Przedstawia swój projekt cnotliwego ateizmu, w którym moralność nie jest wynikiem umowy, a człowiek nie jest ujmowany jako istota z gruntu zła i egoistyczna. Tak jak Thomas Hobbes, Hume stara się sporządzić naukowy opis (bez odwoływania się do religii) życia moralnego i społecznego człowieka, tak jak Lord Shaftesbury podkreśla naturalną, opartą na uczuciach (duma, oddźwięk uczuciowy/poczucie ludzkości, zmysł moralny) stronę moralności⁸⁶.

Lecz oto każda własność w nas samych czy w innych, która daje nam przyjemność, zawsze wywołuje dumę lub miłość, wszelka zaś rzecz, która daje niezadowolenie, wywołuje pokorę lub nienawiść. Stąd wynika, że te dwie właściwości duchowe, a mianowicie cnotę i możność wywoływania miłości lub dumy, należy uważać za równoważne; podobnie przywarę i możność wywoływania skromności lub nienawiści⁸⁷.

Teoria cnoty jest w tym wypadku oparta na pierwotnych impresjach przyjemności bądź przykrości. Moralność jest kwestią smaku (uczucia), a nie nadludzkiego rozumu. To nie znaczy, że rozumowanie nie odgrywa roli w podejmowaniu decyzji moralnych – jest odpowiedzialne za dostarczenie informacji o świecie. Hume zwraca także uwagę na naturalną (ogólnoludzką) zdolność współdoznawania (oddźwięku uczuciowego): „gdy są jednakowo napięte struny, to ruch jednej udziela się innym; podobnie wszelkie poruszenia uczuciowe łatwo przechodzą z jednej osoby na inną i rodzą odpowiednie poruszenia w każdej istocie ludzkiej”⁸⁸. Uczucia moralne wraz z oddźwiękiem nie służą tylko rozpoznawaniu cnoty i przywary, ale także pozytywnemu wzmocnieniu tych pierwszych jako użytecznych i dobrych dla społeczeństwa (jeśli cnota jest czymś wywołującym przyjemność,

⁸⁶ Tamże, s. 355.

⁸⁷ Tamże, *Traktat*, s. 654.

⁸⁸ Tamże, s. 655.

to prowadzi do szczęścia osobistego). Jak już zostało wspomniane, nie oznacza to, że moralność jest czysto subiektywna, za zaopatrywanie umysłu w obiektywne informacje jest odpowiedzialny rozum wskazujący możliwe skutki naszych decyzji moralnych. Nie jest zatem konieczne ufundowanie moralności tylko na zewnętrznych relacjach moralnych odkrywanych przez rozum (których gwarantem musi być Bóg) – można, nie obawiając się o zarzut sceptycyzmu, podstawą reguł moralnych uczynić naturę ludzką. Nasza natura z kolei nie jest ani z gruntu zła, ani dobra: przeciętny człowiek znajduje się pomiędzy tymi skrajnościami.

Przestrzeganie reguł ludzkiej moralności jest czymś naturalnym dla człowieka, to religia z jej sztucznymi rytuałami i obrzędami stawia ludziom absurdalne wymagania: „wszelka cnota jest przyjemna, kiedy ludzie przekonają się do niej przez najskromniejsze choćby jej uprawianie; wszelki zabobon jest po wszystkie czasy odrażający i uciążliwy”⁸⁹. Sprawiedliwość, choć jest sztuczną cnotą, naturalnie wtopiła się w naszą praktykę moralną, wpływa na nasze uczucia: „interes egoistyczny jest pierwotnym motywem do ustalenia reguł sprawiedliwości; lecz odczuwanie przez oddźwięk interesu publicznego jest źródłem aprobaty moralnej, która towarzyszy tej cnotcie”, czego nie można powiedzieć o zasadach religii⁹⁰.

Praktyki religijne są nie tylko czymś nienaturalnym – w rzeczywistości nie mają wpływu na naszą moralność. Faktycznym źródłem moralnego postępowania nie są religijne dogmaty, ale nasze naturalne skłonności – działamy moralnie nie ze względu na bóstwo, ale ze względu na więź z najbliższymi, oddźwięk uczuciowy lub obowiązki wobec innych i społeczeństwa⁹¹. Różne praktyki religijne mają na celu tylko i wyłącznie oddanie czci i wkupienie się w łaski Boga. Moralność nie tyle nie potrzebuje religii, ile zawsze funkcjonowała niezależnie od niej. „Żaden trybunał nie obywat się bez przysięg, ale czy naprawdę ich autorytet wynika z jakiejś popularnej religii? Uroczysty charakter i powaga sytuacji, wzgląd na opinię, myśl o ogólnych interesach społeczeństwa – oto co przede wszystkim trzyma człowieka w ryzach”⁹². Locke nie miał racji, mówiąc, że dla ateisty

⁸⁹ NHR, s. 210.

⁹⁰ *Traktat*, s. 578.

⁹¹ NHR, s. 210–211.

⁹² *Dialogi*, s. 130.

nie są ważne przysięgi, przyrzeczenia, swoją wagę mogą posiadać, choć nie zostały złożone wobec Boga⁹³.

Ponadto jeśli zdarzy się, że religia wywrze jakiś wpływ na moralność, to będzie on tylko negatywny i destrukcyjny: człowiek w imię sztucznych praktyk religijnych występuje przeciwko swojej naturze i zaczyna popełniać najgorsze zbrodnie (prześladowania innowierców, działalność Świętej Inkwizycji)⁹⁴. Hume zarzuca wierzącym hipokryzję – przestrzegają rytuałów, zapewniają o swojej wierze, ale „przyjrzyjcie się ich życiu, nie uwierzycie chyba, że w doktrynach tych pokładają choć odrobinę zaufania”⁹⁵. Teizm prowadzi także do nietolerancji wobec innych wyznań, co widać na przykład u Locke’a, którego tolerancja nie obejmowała ateistów i katolików.

Podsumowując dotychczasowe rozważania dotyczące moralności, Hume dokonuje radykalnego odróżnienia religii (uznanej za zabobon) od świeckiej moralności. Tę pierwszą stanowią tylko sztuczne rytuały, za którymi kryje się jedynie uczucie strachu, ta druga to moralność właściwa, mająca swe źródło w generującym cnoty odczuciu przyjemności oraz wsparcie w rozumie. Czy religia nie jest w takim razie podobna do sprawiedliwości, sztucznego elementu świeckiej moralności? Jak zauważa Hume, „przesąd jest czymś dowolnym i bezużytecznym, sprawiedliwość zaś jest absolutnie niezbędną dla pomyślności ludzi oraz istnienia społeczeństwa”⁹⁶. Wielu znanych mu filozofów brytyjskich próbowało krytykować teorię umowy społecznej Hobbesa i wykazać, że moralność nie jest czysto konwencjonalna, ale takie wartości jak sprawiedliwość opierają się na rzeczywistych relacjach moralnych, istniejących niezależnie od ludzkich umów⁹⁷. Jak już zostało wspomniane wcześniej, wykorzystywali ten argument do: z jednej strony obrony moralnego obiektywizmu (prawa naturalne to prawa moralne ustanowione przez Boga), z drugiej wykazania niemożliwości ustanowienia autonomicznego (konwencjonalnego, nieodwołującego się do Absolutu) systemu moralnego bez jednoczesnego popadnięcia w sceptycyzm lub pesymizm. W celu uniknięcia dowolności

⁹³ J. Locke, *List o tolerancji*, cyt. za: P. Russel, *Traktat Hume’a...*, dz. cyt., s. 368.

⁹⁴ NHR, s. 180–181.

⁹⁵ Tamże, s. 216.

⁹⁶ Tamże, s. 27.

⁹⁷ P. Russel, *Traktat Hume’a...*, dz. cyt., s. 364.

naturalny „przesąd” musi zatem stanowić podstawę sprawiedliwości. Dla Hume'a zarówno religia jak i sprawiedliwość mają charakter wtórny: nie są pierwotnymi impresjami, nie wynikają bezpośrednio z działania instynktu. Jednak podczas gdy ta pierwsza ma swe źródło w odczuciu strachu, ta druga jest rezultatem rozumowania. Sytuacja człowieka jest wypadkową skrajności: ani nie cierpi z powodu braku zasobów, ani nie cieszy się ich nadmiarem, jego natura nie jest ani w pełni dobra, ani w pełni zła⁹⁸. Takie okoliczności sprzyjają łączeniu się ludzi w grupy i współpracy. Gdy ludzie zauważają, że taka sytuacja im się opłaca, ze względu na jej bezpośrednią użyteczność dla nich samych (interes własny) postanawiają przy niej trwać i tak rodzi się sprawiedliwość. „Rodzaj ludzki jest wynalazczy; i gdzie wynalazek narzuca się oczywiście i jest bezwzględnie konieczny, tam można go nazwać równie dobrze jak każdą rzecz, która wypływa bezpośrednio z czynników pierwotnie danych w naturze”⁹⁹. Choć sprawiedliwość jest cnotą sztuczną (powstała w wyniku umowy i rozumowania), to ze względu na użyteczność tej zasady jest ona tak samo naturalna dla nas, jak instynktowne mechanizmy. Są oczywiście przypadki, kiedy sprawiedliwość nie jest użyteczna, ale nie zostaje odrzucona ze względu na ogólną użyteczność samej reguły sprawiedliwości.

Odwrotnie sprawa przedstawia się z religią: choć wydaje nam się, że jej źródłem jest pierwotne poczucie istnienia stwórcy, to jej praktyczne zastosowanie już nie jest dla człowieka naturalne. Prowadzi ona do sztucznego życia i obyczajów, co można zobaczyć na przykładzie mnisich „cnót”. „Kiedy przestają służyć wskazówek wspólnego nam wszystkim rozumu i usiłują wieść te, jak je nazywasz, życie sztuczne, nie można doprawdy odpowiadać za to, co przypadnie im do gustu, a co nie. Znajdują się wówczas w innym żywiole niż reszta ludzkości”¹⁰⁰. Religia nie chroni przed dowolnością, ona sama jest czymś dowolnym: umysł kierujący się tylko gwałtownymi uczuciami jest nieprzewidywalny i nieracjonalny. Wiara bazuje na naszych naturalnych słabościach (strachu, nadziei, obawie przed nieznanym, potrzebą tajemnicy, pogoni za niezwykłymi i nieprawdopodobnymi zdarzeniami) i sztucznie te przypadłości podsycy: „im bardziej niewytłumaczalne są wymagane przez

⁹⁸ O powstaniu sprawiedliwości zob. BDZM, s. 15–31 oraz *Traktat*, s. 555–579.

⁹⁹ *Traktat*, s. 562.

¹⁰⁰ D. Hume, *Dialog*, [w:] BDZM, s. 135.

bóstwo sposoby pozyskania jego łaski, tym bardziej niezbędną rzeczą staje się porzucić nasz rozum przyrodzony¹⁰¹.

Należy jeszcze podjąć kwestię boskiej sprawiedliwości: według Hume'a idea Sądu Ostatecznego stoi w sprzeczności z ludzką moralnością¹⁰². Po pierwsze, atrybuty moralne Boga jako bytu absolutnie doskonałego są nieporównywalne, musimy zatem przyjąć, że zasady, jakimi stwórca kieruje się przy rozdzielaniu wiecznych kar i nagród, mogą różnić się od reguł moralnych stosowanych w naszym codziennym życiu. Po drugie, kary są nieproporcjonalne do przewinienia (nieskończona kara za skończony występki). Po trzecie, wątpliwa wydaje się możliwość rozsądzenia, który człowiek jest dobry, a który zły, skoro większość ludzi „spędza życie gdzieś między grzechem a cnotą”¹⁰³. Człowiek z jednej strony jest istotą egoistyczną i czasami postępuje tylko z uwagi na własny interes. Z drugiej, naturalny mechanizm oddźwięku uczuciowego uwrażliwia go na los innych: u większości ludzi dobre i złe uczynki równoważą się. Po czwarte, czy idea wiecznej kary i nagrody jest w ogóle potrzebna? Namysł nad tym, co sprzyja interesom społecznym stanowi podstawę moralności – czy ich ochrona wymaga odwołania się do boskiej sprawiedliwości? Wreszcie po piąte, Hume podkreśla niemoralność Sądu Ostatecznego: „potępienie jednego tylko człowieka jest we wszechświecie złem nieporównywalnie większym niż podbicie miliardów królestw”¹⁰⁴. Boska sprawiedliwość przeciwstawiona ludzkiej wydaje się zatem niemoralna, niezrozumiała i bezużyteczna.

Podsumowując rozważania w tym punkcie, Hume starał się wykazać, że religia jako podstawa moralności okazuje się niepotrzebna: postępujący moralnie ludzie kierują się naturalnymi skłonnościami, a nie sztucznymi zasadami religijnymi. Ponadto, przyjmując za swoje źródło istnienie absolutnie doskonałego Boga, moralność religijna staje się po prostu niezrozumiała.

¹⁰¹ NHR, s. 213.

¹⁰² Zob. D. Hume, *O nieśmiertelności duszy*, [w:] BDRL, s. 149–151.

¹⁰³ Tamże, s. 150.

¹⁰⁴ Tamże, s. 151.

4. Zakończenie

Wydaje się jednak, że na gruncie filozoficznych poglądów Hume'a da się w pewnym stopniu obronić racjonalność religii, wskazując na jej praktyczne znaczenie. Po pierwsze, sam zainteresowany przyznaje, że religia, choć szkodliwa i wtórna, jest skłonnością naturalną – jest wynikiem naturalnej reakcji człowieka na strach przed nieznanym światem¹⁰⁵. Po drugie, można zakwestionować argumenty Hume'a o szkodliwym wpływie religii na moralność. Z zepsucia najlepszych zasad wychodzą rzeczy najgorsze, ale jak odpowiada George Berkeley w *Alkifronie*, to tylko pokazuje, że winę za niezbyt chwalebne dla religii karty w historii (np. prześladowania innowierców) ponoszą nie same zasady chrześcijaństwa, ale ludzie, którzy ze względu na swą ograniczoną naturę źle je zrealizowali. Ponadto stojący po drugiej stronie barykady Berkeley zwraca uwagę na pozytywne skutki chrześcijaństwa, na przykład stopniową humanizację obyczajów. Hume mógłby oczywiście odpowiedzieć na ten zarzut, zwracając uwagę, że prawdziwą przyczyną w tych przypadkach było działanie naturalnej sympatii, a nie nałożonej na nią sztucznej religijnej moralności. Nawet jeśli to prawda i religia w istocie nie ma wpływu na nasze moralnie dobre działania, to i tak wielu wierzących tak nie uważa: dla nich religia odgrywa rzeczywistą rolę w codziennym życiu¹⁰⁶. Po trzecie zatem, religia stanowi gwarant życia moralnego i społecznego. Sam Hume nie jest typem rewolucjonisty – przedkłada spokój filozoficznych rozważań nad irracjonalny religijny entuzjazm, zdaje sobie sprawę, że powodem, dla którego dany człowiek opowiedział się po którejś ze stron jest jego temperament (na wybór mogą wpływać uczucia spokojne lub gwałtowne)¹⁰⁷. Oświecenie w stronę naturalnego rozumu w wielu przypadkach jest zatem niemożliwe, bo na drodze stoi sama natura ludzka.

¹⁰⁵ Tamże, s. 215.

¹⁰⁶ BDRL, s. 119.

¹⁰⁷ NHR, s. 217.

HUME AND RELIGION

Summary

This article is an outline of David Hume's philosophy of religion. His critical stance on the rationality of the religious beliefs consists of two issues. First, a problem of the arguments for the existence of God (the cosmological argument and the argument from the design) will be discussed e.i. can we infer a cause from an effect? Second, I will try to answer the question whether the religion is natural (universal and original): there will be discussed the origins of religion and the issue of religion as an artificial morality. Last there will be presented some argument for the rationality of religion on the basis of David Hume's philosophy of religion.