



TOMASZ SIECHKOWSKI
UNIwersytet Łódzki

SUMA WSZYSTKICH INSTYKNTÓW. HUME, NAWYK I NATURALIZACJA RELIGII

1.

Filozofię Davida Hume'a charakteryzuje nie tylko daleko idący radykalizm epistemologiczny, czyli wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji zarówno z myślenia o poznaniu w kategoriach mentalistycznych, jak i z samego empiryzmu zbudowanego na takiej podstawie, ale także projekt antyteologiczny, wpisany w pozornie odrębne badania „umysłowej geografii” [Hume 2004, 9] i wymierzony w to, co nazwałem „episteologią”: charakterystycznym dla wielkich systemów XVII wieku splęciem teorii poznania i teologii, w którym pojęcie Boga pełni nadrzędną funkcję epistemologiczną, a jego funkcja ontologiczna, eschatologiczna czy etyczna zostaje zepchnięta na drugi plan¹.

Mówiąc krótko, Hume pragnie przeprowadzić taką rekonstrukcję procesu poznania i władz poznawczych, która będzie radykalnie sekularna, tj. pozbawiona odwołań do Boga jako autora porządku wiedzy i do powiązanej z takim rozumieniem Boga substancjalnej metafizyki. Tego typu rekonstrukcja nie jest zadaniem łatwym, ponieważ sam opis mechaniki poznawczej ludzkich podmiotów nie może być zawieszony w próżni i potrzebuje swoistego fundamentu gruntującego nasze zakorzenienie w świecie (a nie wyłącznie w przestrzeni naszych przedstawień) i nasz immanentny związek z innymi ludźmi. W efekcie, jak pokażę w części

¹ Zob. [Sieczkowski 2006, 2007a, 2007b, 2012].

pierwszej, sceptyczna krytyka poznania pozwala ostatecznie Hume'owi na ukonstytuowanie podmiotu, w przypadku którego poznawaniem i działaniem zarządzają zespoły przeświadczeń nabudowane na nawykach, interpretowanych jako instynkty biologiczne. W żadnym z tekstów Hume'a nie uda się nam odnaleźć konsekwentnej analizy owych rudymenarnych funkcji i pojęć – stanowią one niejako logiczną konkluzję stopniowej redukcji i analizy naszych aktów poznawczych. Są one zatem wymaganym uzupełnieniem sceptycznej krytyki, która poznania nie potrafi wyjaśnić w kategoriach metafizycznych, ale która fakt poznania (i poznawania) zakłada przecież jako dany. Tym samym poziom analizy epistemologicznej przynosi konkluzje o charakterze naturalistycznym, czy może raczej protonaturalistycznym.

Ta podwójna konstrukcja, która zarazem wykazuje jałowość wiedzytwórczą rozumu i uwydatnia jego instynktowne podstawy, ma, jak wspomniałem, antyteologiczny charakter. W drugiej części tekstu pokażę, jak Humowskie wykazanie sceptycznej jałowości rozumu służy krytyce racjonalistycznych prób obiektywizacji religii i przekonań religijnych, oraz jak ukierunkowanie na naukowy opis pozwala dokonywać opisu zjawisk religijnych jako zjawisk naturalnych, co antycypuje popularne od lat 90-tych XX wieku podejście autorów takich jak Pascal Boyer czy Daniel Dennett.

2.

Rozpoczynając swoją analizę ludzkiego poznania², Hume nie wychodzi poza klasyczny, mentalistyczny paradygmat, wzbogaca go jednak o pominiętą u Descartes'a czy Locke'a dystynkcję. „Wszelkie percepcje³ w umyśle ludzkim – pisze Hume – dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będą *impresjami* i *ideami*” [Hume 1963, I, 13]. Impresje (wrażenia zmysłowe,

² Poniższa, skrótowa, rekonstrukcja jest rekapitulacją fragmentów przygotowywanej obecnie książki [Sieczkowski 2016].

³ „Percepcją [nazywam] wszystko to, co może być obecne dla umysłu, czy to gdy posługujemy się naszymi zmysłami, czy też gdy nami porusza uczucie, czy też gdy działa nasza myśl i refleksja” [Hume 1963, II, 483].

uczucia i emocje [Hume 1963, I, 13]) są zawsze pierwotne wobec idei⁴, silniejsze i żywsze. Idee natomiast są pochodne względem impresji, są ich kopiami, obrazami, następują po nich [Hume 1963, I, 18]: „wszystkie nasze idee proste, gdy zjawiają się po raz pierwszy, wywodzą się z impresji prostych, które im odpowiadają i których one są dokładnym odbiciem” [Hume 1963, I, 16]. Ponieważ nie mamy żadnego wpływu na kształt odbieranych przez nas impresji (ponownie, za wyjątkiem sytuacji, w której z premedytacją indukujemy w sobie określone uczucia, na przykład smutek czy żal na wspomnienie zmarłego przyjaciela), wszelka praca intelektualna, jaką możemy wykonywać, ogranicza się do operowania ideami. Wyjaśnienie tych operacji będzie więc jednocześnie wyjaśnieniem mechanizmów ludzkiego poznania. Fundamentalne znaczenie ma w tym kontekście wyobraźnia, która jest nadrzędna tak wobec rozumu (w wąskim znaczeniu), jak i pamięci. Wyobraźnia jest zatem, dla Hume’a, czymś więcej niż zwyczajowym *wyobrażaniem sobie*, jest ona bowiem władzą kojarzenia i operowania ideami. W tym sensie, każde myślenie będzie zależne od władzy wyobraźni.

Ponieważ, zdaniem Hume’a, wszelkie rozumowanie polega na „porównywaniu i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakich dwie lub więcej rzeczy pozostają do siebie” [Hume 1963, I, 101], to kategoria stosunku (relacji) między ideami⁵ ma w całej rekonstrukcji procesu poznawczego podstawowe znaczenie. Owych relacji Hume wymienia siedem: *podobieństwo* (możliwość porównywania rzeczy wymaga ich podobieństwa pod jakimś względem), *tożsamość* (tożsame istnienie w ciągu określonego czasu), *stosunek czasowy i przestrzenny* (źródło wszelkich określeń typu „przed”, „po”, „bliżej”, „dalej” etc.), *wielkość i liczba* (pod względem których porównuje się przedmioty), *stopnie jakości* (np. różne odcienie tej samej barwy), *przeciwieństwo*, *przyczynowość* [Hume 1963, I, 28-30]. Relacje te możemy podzielić na dwie grupy: relacje zależne

⁴ Za wyjątkiem impresji refleksyjnych, które mogą powstawać w umyśle w następstwie konkretnych idei.

⁵ Status samej kategorii stosunku w sensie filozoficznym, w odróżnieniu od jego rozumienia potocznego, nazywanej przez Hume’a „ideą złożoną” [Hume 1963, I, 27], jest bardzo niejasny. Zob. np. [Rutkowski, 2001; Huxley, 1968].

wyłącznie od obejmowanych przez nie idei („*podobieństwo, przeciwieństwo, stopnie jakości i stosunki ilościowe, czyli liczbowe*” [Hume 1963, I, 97]) oraz relacje dotyczące faktów („*Tożsamość, położenie w czasie i przestrzeni i przyczynowość*” [Hume 1963, I, 101]). Grupy te tworzą dwa zęby tego, co historycy filozofii nazwali *Hume's fork*. Relacje należące do pierwszej grupy służą za przesłanki wiedzy, którą określić moglibyśmy mianem analitycznej: umysł nie wychodzi w ich wypadku poza siebie. Uzyskana na ich podstawie wiedza matematyczna jest możliwa do odkrycia „na mocy samego tylko działania rozumu, niezależnie od jakiegokolwiek przedmiotu istniejącego w świecie” [Hume 2004, 25]. Z kolei relacje należące do drugiej grupy służą zdobywaniu wiedzy o faktach. Brak jej apodyktyczności i demonstratywności cechujących wiedzę analityczną, co wynika stąd, iż zaprzeczenie każdego zdania o faktach jest możliwe do pomyślenia. Spośród stosunków filozoficznych, za pomocą których zdobywamy wiedzę o faktach, najważniejsza jest przyczynowość, bowiem „wszystkie rozumowania dotyczące faktów zdają się opierać na stosunku przyczyny i skutku” [Hume 2004, 26].

Humowska krytyka przyczynowości jest zatem konsekwencją metodycznej analizy umysłowej geografii: analizy poznawczych atomów ludzkiego umysłu i relacji, w jakich do siebie pozostają. Zdaniem Hume'a, twierdzenie o uprzyczynowieniu rzeczywistości nie jest ani intuicyjnie, ani demonstratywnie pewne (tj. nie da się jego pewności odkryć ani przez samą analizę idei, ani przez sprowadzenie go do twierdzenia, które samo będzie intuicyjnie pewne) [Hume 1963, I, 112; Hume 2006, 34]. Idea przyczynowości musi więc pochodzić z doświadczenia. Czy oznacza to, że ma ona swoje źródło w jakiejś pierwotnej impresji? Test *copy principle*⁶ przekonuje nas, że nie istnieje żadne pierwotne doznanie, które moglibyśmy

⁶ Najlepiej metodę tę formułuje sam Hume: „Skoro zatem przypuszczamy, że jakiś termin filozoficzny pozbawiony jest znaczenia, czyli idei (jak zdarza się aż nazbyt często), potrzebujemy jedynie dowiedzieć się, z *jakiej impresji wywodzi się ta rzekoma idea*? A jeśli okaże się, że nie można wskazać żadnej, to nasze przypuszczenie potwierdzi się. Umieszczając idee w tak jasnym świetle, nie bez racji możemy mieć nadzieję, że rozstrzygniemy wszelkie spory, jakie mogłyby się toczyć w związku z ich naturą i rzeczywistością [Hume 2004, 15]

określić mianem impresji przyczynowości [Hume 1963, I, 106]. Niemniej jednak we wszystkich naszych aktach poznawczych i działaniach zakładamy istnienie przyczynowości. Dlaczego?

Jak twierdzi Hume, „nie wiemy o przyczynie i skutku nic poza tym, że jakieś dwie rzeczy *łączyły się zawsze* ze sobą w przeszłości i że we wszystkich minionych przypadkach znajdowaliśmy je razem. Nie możemy przeniknąć rozumem, dlaczego są one nierozłączne. Obserwujemy tylko rzecz samą i znajdujemy zawsze, że dzięki temu stałemu powiązaniu dane rzeczy wiążą się w jedno w wyobraźni” [Hume 1963, I, 126-127]. Istotą przyczynowości – termin „istota” używam tu w luźnym, zdecydowanie nieesencjalistycznym znaczeniu – jest zatem regularne następowanie idei (rzeczy) po sobie. Doświadczenie owej regularności niejako w sposób naturalny wymusza na nas oczekiwania, że przyszłe wydarzenia będą podobne do minionych. Pytanie o charakter rozumowań dotyczących faktów odsyła zatem do relacji przyczynowo-skutkowej. Pytanie o nią samą i jej podstawy odsyła do doświadczenia, a nie rozumowania (Hume 2004, 30). Pytanie o podstawę wniosków uzyskanych z doświadczenia odsyła z kolei do nawyku (*habit, custom*) i przeświadczenia (*belief*), a więc pozaracjonalnych, naturalnych elementów umysłowej konstytucji.

Pojęciu nawyku poświęca Hume sporą część kluczowej, piątej części *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Jak zauważa, początkowo natrafiamy na dość banalną trudność: w codziennym życiu przywykliśmy do przeprowadzania konkretnych operacji poznawczych tak bardzo, że czynimy to bezwiednie i nie zdajemy sobie sprawy z mechanizmów za nimi stojących.

Taki jest wpływ nawyku, że tam, gdzie jest najsilniejszy, nie tylko maskuje naszą przyrodzoną niewiedzę, lecz także ukrywa sam siebie: z pozoru nie odgrywa żadnej roli właśnie dlatego, że odgrywa rolę największą [Hume 2004, 27].

Potrzeba zatem badań filozoficznych, które uwidoczniłyby owe sprężyny ludzkiego poznania i funkcjonowania. Skoro zdaniem Hume’a nawyk odgrywa tak fundamentalną rolę we wszystkich wnioskach dotyczących doświadczenia, to punktem wyjścia tych badań musi być pytanie o definicję

nawyku czy też przyzwyczajenia. W *Badaniach* Hume definiuje nawyk jako „zasadę ludzkiej natury” [Hume 2004, 38], której „wpływ musi utrzymywać się tak długo, jak ludzka natura pozostanie niezmienną” [Hume 2004, 37]. Zasada ta zmusza człowieka do zakładania powiązania przyczynowego między dwoma zdarzeniami (lub zdarzeniem a czymś danym pamięci) mimo tego, że „intelekt nie partycypuje w wyprowadzaniu tego wniosku” [ibid.]. Ostatecznie, jak pisze Hume, nawyk jest ostateczną możliwą do wskazania podstawą „wszystkich naszych wniosków wypływających z doświadczenia” [Hume 2004, 38].

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie o status i funkcję tak rozumianego nawyku. Hume nie ukrywa, że nawyk ma status biologiczny, czyli jest instynktem natury ludzkiej. Wynika stąd, że nawykowe łączenie ze sobą faktów w umyśle ma status naturalnego instynktu, którego „żadne rozumowanie lub proces myślowy nie są w stanie ani wywołać” ani mu zapobiec [Hume 2004, 41]. Interesująco i nowocześnie przedstawia się też Humowska definicja funkcjonalna nawyku. Nawyk jako zasada natury ludzkiej służy biologicznemu przetrwaniu ludzi: jest „wielkim przewodnikiem ludzkiego życia”, bez którego nastąpiłby „natychmiastowy koniec wszelkiego działania” [Hume 2004, 39]. Jeszcze dosadniej jest to ujęte na końcu czwartego rozdziału *Badań*: „Przyzwyczajenie jest ową zasadą [...], jaka jest niezbędna do utrzymania przy życiu naszego gatunku i do kierowania naszym postępowaniem wobec każdej okoliczności i w każdym zdarzeniu ludzkiego życia” [Hume 2006, 47].

Konsekwencją nawyku jest *przeświadczenie*: stan przekonania czy też pewności co do zaistnienia danego faktu bądź ciągu faktów. Przeświadczenie nie wywodzi się „ze świata”, tj. nie polega na porządku percepcji otrzymywanych z doświadczenia, ale zarazem nie pochodzi z woli, tj. nie możemy go w sobie wymusić, tak byśmy mogli uwierzyć w dowolną fikcję [Hume 2004, 42]⁷. I aczkolwiek Hume ma kłopoty z podaniem precyzyjnej definicji przeswiadczenia [ibid.], to powyższa negatywna charakterystyka wystarcza, aby opisać przeswiadczenie jako naturalny

⁷ Wniosek ten ma kapitalne znaczenie dla późniejszej Humowskiej analizy przekonań religijnych.

„rodzaj odczucia bądź poczucia” [ibid.], dzięki któremu w sposób bezpośredni (tj. bez udziału refleksji) odróżniamy przedstawienie prawdziwe (w sensie faktyczne) od fikcyjnego:

przeświadczenie jest czymś odczuwanym przez umysł, czymś, co pozwala odróżnić idee sądu od fikcji wyobraźni. Daje im ono większą wagę i większy wpływ, sprawia, że stają się o wiele ważniejsze, wzmacnia je w umyśle i czyni zasadami kierującymi naszymi działaniami [Hume 2004, 43].

Stany przekonaniowe nie są zatem dla Hume’a racjonalne – są bardziej „intensywnym i stałym” przedstawianiem sobie, które ma nawykowe, a więc biologiczne podstawy [Hume 2004, 43]. Okazuje się zatem, że jesteśmy sumą naszych instynktów. Rozwiązanie takie ma ważne konsekwencje dla religii i metafizyki. Jeśli uprzytomnimy sobie bowiem, że Humowska analityka weryfikacji sensowności używanych przez nas pojęć opiera się na ścisłej odpowiedniości impresji i idei, którą komentatorzy nazwali *copy principle*, to zastosowanie tego testu do fundamentalnych pojęć metafizycznych i religijnych może mieć wyłącznie destrukcyjny charakter: z faktu, że używamy słów takich jak *Bóg, dusza, ja, czy podmiot* nie musi wynikać ich sensowność. O ile nie jesteśmy w stanie wskazać impresji, z której się wywodzą owe słowa, o tyle nie możemy sensownie mówić, że słowa te są ideami, tj. że mają rzeczywiste znaczenie, mówią nam cokolwiek o świecie bądź o nas samych.

Humowska koncepcja nawyku ma oczywiście swoje odniesienia we współczesnej Hume’owi refleksji filozoficznej. Wśród autorów, którzy pisali wówczas o nawyku wymienić trzeba Francisca Hutchesona (*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1726) i Josepha Butlera (*The Analogy of Religion, Natural and Revealed*, 1736)⁸. Jednak obaj współcześni Hume’a nawyk ujmowali zgoła inaczej niż Hume, raczej jako *custom*, niż jako *habit*. W obu też wypadkach pojęcie nawyku pojawia się w kontekście moralnym: u Butlera jest narzędziem, które należy wykorzystywać w wychowywaniu do cnoty religijnej i moralnej poprzez pielęgnowanie

⁸ Trzeba dodać, że to drugie dzieło było jednym z głównych przedmiotów ataku Hume’a w *Dialogach o religii naturalnej*.

proreligijnych postaw i przekonań, natomiast u Hutchesona zyskuje znaczenie pochodzących z tradycji i obyczaju przeszkód, na jakie napotyka realizując naturalnych skłonności [Laursen 2011, 88n]. Tymczasem dla Hume'a, jak widzieliśmy, nawyki stanowią centralny element natury ludzkiej i jako takie wpływają na nasze władze poznawcze i sposób postrzegania rzeczywistości.

W efekcie sceptycznej krytyki poznania – przy założeniu, iż ma ona jednocześnie empirystyczną i mentalistyczną podstawę – Hume dochodzi do konkluzji, że moc samego rozumu nie wystarczy do tego, aby wyjaśnić skomplikowane mechanizmy nabywania wiedzy i operowania nią. W tym celu Hume wprowadza nową kategorię – kategorię umysłu, która zastępuje stosowaną zazwyczaj w teorii poznania kategorię rozumu. Rozum, zdaniem Hume'a, ogranicza się do wnioskowań demonstratywnych i stanowi wąską – i w pewnym sensie najmniej istotną – część naszego wyposażenia poznawczego. Posługiwanie się szerszym pojęciem umysłu pozwala wyjaśnić mechanizmy rządzące powstawaniem naszych przekonań, zwłaszcza w kontekście rozumowań przyczynowo-skutkowych. Jako że kategoria przyczynowości jest fundamentalnym pojęciem, umożliwiającym nie tylko zdobywanie wiedzy, ale przede wszystkim praktyczne funkcjonowanie w świecie, jej analiza ma dla całej twórczości Hume'a olbrzymią wagę⁹: uznanie, że nawyk ma podstawowe znaczenie dla teoretycznych konstrukcji i praktycznych działań przenosi rozważania Hume'a z płaszczyzny mentalistycznego empiryzmu do obszaru naturalistycznego praktycyzmu. Ma ono też, o czym przekonamy się niebawem, duże znaczenie dla projektu krytyki religii: jeśli naturalizacja objęła teorię poznania i służy do wyjaśniania zjawisk tak mentalnych, jak i społecznych (jest bowiem, w rzeczy samej, przejściem od „ja” do „my” [zob.

⁹ Nie oznacza to, że nie jest ona wolna od trudności, wynikających przede wszystkim ze zbyt szeroko zakrojonej krytyki: opierając krytykę przyczynowości na mechanizmie repetycji i nawyku, Hume odbiera sobie możliwość mówienia o relacji przyczynowej w innych, fundamentalnych dla jego filozofii kontekstach, na przykład w kontekście relacji między impresjami a ideami, czy wreszcie samej relacji wiążącej powtarzane zjawiska z nawykiem. Te pęknięcia w Humowskiej konstrukcji stanowią dogodne przejście do Kantowskiej wykładni przyczynowości. Zob. np. [Allison, 2008].

Grzeliński, 2005]), to nie ma żadnego powodu, żeby nie objąć nią przekonania społecznego oraz zachowań, które zwykliśmy nazywać religijnymi.

3.

Tylko biorąc pod uwagę podwójną grę Hume'a, w której sceptycyzm służy destrukcji racjonalistycznego modelu poznania i wiedzy, a jednocześnie stanowi prolegomena do rekonstrukcji naturalistycznego modelu poznania, możemy zrozumieć słynne i lapidarne słowa Hume'a z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*: „świat, albo to, co za niego bierzemy” [Hume 2004, 43]. Teoretyczny sceptycyzm ma bowiem swoją granicę, a jest nią kwestia naszego osobniczego przetrwania i wymaganego przez nie praktycznego funkcjonowania. Redukcja mechanizmów poznawczych do gry instynktów, z których najważniejszym jest nawyk, pozwala Hume'owi na przejście z tradycyjnego pola teoretycznego epistemologii na grunt zupełnie nowy, choć jeszcze nie dookreślony i niemożliwy do ostatecznego uzasadnienia za sprawą wcześniejszych sceptycznych konkluzji dotyczących samego charakteru poznania.

Konsekwencją tej wzajemnej gry sceptycyzmu i naturalizmu jest, rzecz jasna, w pierwszym rzędzie *odczarowanie* teorii poznania w jej episteologicznej postaci. Radykalny empiryzm, doprowadzony do swoich logicznych konsekwencji, nie pozostawia miejsca na dywagacje na temat metafizycznego, substancjalnego podmiotu poznania, generującego pewną i prawdziwą wiedzę o świecie w trwałym poznawczym odniesieniu do boskiego suprapodmiotu wszech- i przedwiedzy. Uzyskiwane przez biologiczne istoty poznanie ma status naturalny, opiera się na instynktach i jest odporne na ostateczne próby rozumowej konceptualizacji. W konsekwencji, skoro mentalistyczny punkt wyjścia sprowadza nas na manowce, jedyny dostępny nam opis procesów poznawczych musi mieć miejsce na poziomie psychologicznym (który, jak pisałem, Hume nazywa *geografią umysłu*). W rzeczywistości mamy tu więc do czynienia, co warto podkreślić raz jeszcze, z pierwszą propozycją naturalizacji epistemologii; nie dziwi więc, że Quine, postulując swój program defilozofizacji epistemologii, odwołuje się właśnie do Hume'a [Quine 1986]. Program

naturalizacji epistemologii¹⁰, czyli naturalistycznego wyjaśnienia statusu przekonań poznawczych, nie może nie mieć wpływu na najważniejszy element filozofii Hume'a – a przynajmniej element, któremu poświęcił on najwięcej czasu – czyli na filozofię religii. Wpływ ten da się prześledzić przynajmniej na dwóch poziomach refleksji: na poziomie prób **racjonalizacji teologii jako wiedzy o Bogu** oraz na poziomie **empirycznej filozofii religii**.

Jeden z najwybitniejszych współczesnych badaczy kontekstów (anty)religijnych w twórczości Hume'a, Paul Russell¹¹, pokazuje na przykładzie stosunku do tezy o istnieniu świata materialnego subtelną grę w Humowskiej filozofii dwóch zasad: sceptycznej i naturalistycznej. Zasada sceptyczna głosi, że „nasze przeświadczenie o istnieniu ciała (tj. świata zewnętrznego) jest fałszywe i opiera się na iluzji”, bądź też, w wersji słabszej, że „przeświadczeniu [temu] brak uzasadnienia” [Russell 2003, 287 i 285]. Zasada naturalistyczna mówi z kolei, że „w sposób naturalny i nieunikniony wierzymy w istnienie ciała” [Russell 2003, 287]. Tezy naturalistycznej nie można uzasadnić racjonalnie, ponieważ wszelkie takie próby prowadzą do którejś z tez sceptycznych [zob. Sieczkowski 2016]. Odwołanie do natury jest zawsze ostateczne, ale nie jest demonstratywne, jak w racjonalistycznej metafizyce XVII wieku.

Po pierwsze, Hume zdaje się zakładać, że fundamentem każdej teologii jest racjonalne przekonanie o istnieniu bóstwa, dlatego też wiele miejsca poświęca na realizację złożonego projektu krzyżowej krytyki popularnych w jego czasach dowodów na istnienie Boga [zob. Sieczkowski 2008, 276-281]. W odróżnieniu od Berkeley'a, Hume był przekonany, że bezwarunkowe uznanie istnienia materii ma fundamentalne znaczenie dla kwestii możliwości istnienia Boga. Materializm nie jest wrogiem religii¹²;

¹⁰ Michaud stwierdza wręcz, że „Hume [...] bronił niefundacjonalistycznej koncepcji filozofii, która nosi znamiona uderzającego podobieństwa do epistemologii znaturalizowanej” [Michaud 1987, 360].

¹¹ Zob. zwłaszcza monografię poświęconą ateistycznym implikacjom areligijnego *Traktatu o naturze ludzkiej* [Russell, 2008].

¹² Berkeley uznawał materializm za wroga religii, gdyż wyciągnął błędne konsekwencje z mechanicyzmu.

wręcz przeciwnie, metafizycznie usankcjonowany może stać się jej największym sojusznikiem. Jak wcześniej pisałem, filozofię Hume'a – w *Traktacie o naturze ludzkiej*, ale i później – organizuje gra sceptycyzmu i naturalizmu. Przypomnijmy: teza sceptyczna głosi, że naszemu przeświadczeniu o istnieniu ciał i świata materialnego brak uzasadnienia. Teza naturalistyczna głosi, że przekonanie o istnieniu ciał i świata materialnego ma charakter naturalny i nieunikniony [Russell 2003, 287 i 285]. Inaczej mówiąc, jest ono instynktownym, nawykowym przeświadczeniem i nie może stanowić wiążącej przesłanki w żadnych rozumowaniach demonstratywnych – nie jest przekonaniem demonstratywnie koniecznym i nie ma racjonalnego uzasadnienia – mających na przykład na celu udowodnienie istnienia bóstwa jako twórcy świata materialnego. Jak pisze Paul Russell, „po pierwsze, słaba wersja tezy sceptycznej (...) wystarczy, by zdyskredytować ambicje zarówno argumentu *a priori*, jak i *a posteriori*. Ten stopień sceptycyzmu wystarczy, by zważyć na pewność argumentów, które prowadzą od naszej *wiedzy* o istnieniu świata materialnego, do wiedzy o istnieniu Boga. Po drugie, teza naturalistyczna nie może służyć za właściwy fundament argumentów teologicznych” [Russell 2003, 285n]. Zamyka to kwestię możliwości demonstratywnego wykazania istnienia bóstwa.

Po drugie, naturalistyczny projekt Hume'a, bezwzględnie krytyczny wobec naukowych prób obiektywizacji religii, otwiera jednocześnie nową perspektywę badań religioznawczych. Hume, owyprowadzając teorię poza obszar religijnej *resp.* metafizycznej doktryny, co jest koniecznym korelatem projektu naturalizacji, otwiera możliwość obiektywistycznej, pozytywnej nauki o religii, która w konsekwencji krytyki obiektywnościowych roszczeń teologii, mogłaby abstrahować od przedmiotowej ważności przekonań religijnych, natomiast je same, jako elementy szerszego poziomu instytucjonalnego, traktować jako zjawisko w pełni naturalne.

Wydaje się, że w takim właśnie celu pisana jest *Naturalna historia religii*, pomyślana przez Hume'a jako uzupełnienie [zob. Hochfeldowa 1962] jego fundamentalnego dzieła z zakresu filozofii religii, czyli wydanych pośmiertnie *Dialogów o religii naturalnej*. I o ile *Dialogi* są dziełem *par*

excellence filozoficznym – nie bez racji można twierdzić, że są najwybitniejszym osiągnięciem filozoficznym Hume’a – o tyle *Naturalna historia religii*, jak sugeruje sama nazwa, jest badaniem, w którym religia ma być potraktowana analogicznie do przedmiotów badań przyrodniczych.

Wypracowana w *Traktacie o naturze ludzkiej* i zrekapitułowana w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* koncepcja habitualnej podstawy przeświadczeń staje się następnie dla Hume’a dogodnym narzędziem do analizy religii. Pisałem gdzie indziej [zob. Sieczkowski 2008], że Humowska krytyka religii jest jednocześnie wielotorowa i holistyczna. Hume wykazuje bezzasadność metafizycznych i ontologicznych roszczeń teologii, zarówno w wydaniu *a priori*, jak i *a posteriori* (w formie tego, co nazwał „teizmem eksperymentalnym”). Ta filozoficzna krytyka nie obejmuje jednak całej problematyki wskazanej przez Hume’a – należało jeszcze, w abstrakcji od przedmiotowości przeświadczeń religijnych, wskazać na naturalne mechanizmy leżące u podstaw tego, co nazywamy przekonaniami (przeświadczeniami) religijnymi. Krótka *Naturalna historia religii* to rodzaj ćwiczenia w zastosowaniu tej naturalistycznej perspektywy do badania fenomenu religijności¹³, ponieważ rozmaite przejawy religijności wywodzą się z zasad natury ludzkiej [Hume 1962, 139 i 162].

Dla Hume’a religia jest zjawiskiem naturalnym, wyrażalnym w kategoriach psychologicznych cech ludzkiej natury. Jest to prawdziwe zarówno w odniesieniu do wczesnych religii politeistycznych, jak i do późniejszych, bardziej wyrafinowanych monoteizmów. Twierdzenie to, wraz z argumentami wysuwanymi przez Hume’a w innych dziełach, jest częścią szerszego projektu antyreligijnego: przekonania religijne są możliwe do wyjaśnienia, ale nie uzasadnienia [Bailey, O’Brien 2014, 181].

¹³ Pomijam tutaj kwestię wzajemnego powiązania *Dialogów o religii naturalnej* i *Naturalnej historii religii*, które sprawia, że teksty te, zgodnie ze wskazaniem Hume’a w zakończeniu tej drugiej książki [Hume 1962, 217], należy czytać razem jako integralną całość [zob. Hochfeldowa 1962; Sieczkowski 2008]. Jeśli zignorujemy dwuznaczną komplementarność tych dzieł, trudno będzie nam zrozumieć ponawiane wciąż teistyczne deklaracje Hume’a w *Naturalnej historii religii*.

Wykazawszy w *Dialogach o religii naturalnej*, że nie istnieją rozumowe podstawy religii, Hume koncentruje się w *Naturalnej historii religii* na zagadnieniu źródeł religii w naturze ludzkiej i zaczyna od tezy, iż najpewniej pojęcie bóstwa „nie pochodzi z pierwotnego instynktu czy też z pierwotnej impresji naturalnej, z jakiej na przykład wywodzi się miłość własna, sympatia płci, miłość rodzicielska, wdzięczność czy odraza. [...] Pierwsze zasady religii muszą [więc] mieć charakter wtórny” [Hume 1962, 139n]. Ta ważna uwaga oznacza, że zdaniem Hume’a religijność, aczkolwiek popularna, nie jest faktem powszechnym, a zatem nie możemy mówić o wrodzonym instynkcie religijnym, za sprawą którego można by postawić epistemiczny znak równości między przekonaniami religijnymi i przeświadczeniami towarzyszącymi nam przy obcowaniu z faktami. Ze stwierdzenia Hume’a wynika także, że przeświadczenia religijne muszą mieć źródło w jakichś pierwotnych impresjach czy instynktach, określanymi przez filozofa jako zwykłe troski o to, co zdarza się w naszym życiu. Źródłem pierwotnych, a więc politeistycznych religii są zatem nie racjonalne spekulacje, lecz „zwykłe afekty człowieczego życia: usilne poszukiwanie szczęścia, lęk przed nieszczęściem w przyszłości, strach przed śmiercią, pragnienie zemsty, chęć zaspokojenia głosu i innych życiowych potrzeb” [Hume 1962, 148].

Istnieje jednak pewna, choć nie ścisła, analogia między przekonaniami dotyczącymi faktów a przekonaniami religijnymi: tak jak w pierwszym wypadku mamy do czynienia z nawykowym oczekiwaniem standardowych następstw znanych nam przyczyn, tak w drugim nawykowo usiłujemy odnaleźć przyczynę niezrozumiałego zjawiska. Im zdarzenie jest bardziej nieprawdopodobne i niezrozumiałe, tym chętniej doszukujemy się jego pozaziemskich przyczyn, przy czym nie dochodzi tu do żadnego procesu rozumowania, a jedynie do pewnego „ciągu myślowego, bardziej odpowiadającego ludzkiemu usposobieniu i zdolnościom” [Hume 1962, 169]. Oznacza to, że umysł ludzki nawykowo zakłada występowanie przyczynowego ustrukturywania zjawisk, co wynika z naszego przeświadczenia o zasadniczej jednorodności (*uniformity*) przyrody, które samo w sobie również jest nawykową (instynktowną) ekstrapolacją uporządkowanych w ciąg regularnych następstw zdarzeń z przeszłości.

Pierwotna religia ludzkości – politeizm – ma więc swoje korzenie w samej naturze ludzkiej i w biologiczno-poznawczej organizacji naszych władz umysłowych. W tym sensie jest ona najzupełniej naturalna, co bynajmniej nie oznacza, że jest prawdziwa.

Tylko w kontekście tych Humowskich wyjaśnień da się zrozumieć jego zagadkowe i zarazem ironiczne słowa, że z „zepsucia rzeczy najlepszych wynikają najgorsze” [Hume 1962, 182]. Wyjaśniając fenomen politeizmu, Hume wyjaśnił też bowiem w czysto naturalnych i zdroworozsądkowych kategoriach fenomen religijności. Wciąż jednak zagadką pozostaje przejście od owych „naturalnych” politeizmów do „niedorzecznych” monoteizmów: prym wiedzie wśród nich doktryna „naszych braci katolików”, co do której „w przyszłości trudno będzie pewnie przekonać niektóre narody, że jakaś ludzka, dwunoga istota mogła wyznawać podobne zasady”¹⁴ [Hume 1962, 188]. Jak widzieliśmy wcześniej, przekonania religijne można wyjaśnić, wskazując ich źródło, ale nie można ich uzasadnić. „Wyjaśnienie” monoteizmu jako „zepsutego” politeizmu odsyła zatem, zdaniem Hume’a, do podobnych zasad natury ludzkiej, czyli, odpowiednio, habitualnie warunkowanego powstawania i utrzymywania przeświadczeń.

Jeśli bowiem natura ludzka jest względnie trwała, to znaczy, jest w jakiś sposób analogiczna do jednorodności przyrody i skoordynowana z nią (a powinna taka być, jeśli stanowi jej element), to przeświadczenia religijne muszą powstawać na podobnych zasadach, co przekonania dotyczące faktów; w przeciwnym razie będą zwykłymi fikcjami wyobraźni. Jak pokazały analizy politeizmu, Hume znajduje mechanizm powstawania wierzeń pierwotnych podobny do mechanizmu powstawania przeświadczeń na temat faktów. Ale całe to rozumowanie opiera się na założeniu, że ludzkość nie była jeszcze wystarczająco rozwinięta intelektualnie, by zrozumieć błąd poznawczy leżący u podstawy prymitywnych politeistycznych wierzeń. Sytuacja człowieka współczesnego (Hume’owi) jest oczywiście zupełnie inna i naturalny animizm musi zostać uznany za

¹⁴ Chodzi przede wszystkim o doktrynę „rzeczywistej obecności” ciała i krwi Jezusa w chlebie i winie Eucharystii.

stanowisko naiwne, a nawet niedorzeczne. A jednak monoteizmy zawierają całą masę doktrynalnych twierdzeń, których uzasadnienia nie można znaleźć ani w rozumie, ani w przyrodzie. Ich kulturową obecność da się zapewne wyjaśnić (patrz: kolejny akapit), ale dotyczącego ich indywidualnego przeświadczenia już nie. Jak pamiętamy, według Hume'a przeświadczenie jest szczególnym, żywym i silnym sposobem ujęcia przedmiotu myśli, niezależnym od woli i wykluczającym fikcję [Hume 2004, 42n]. W jednym z najważniejszych fragmentów *Naturalnej historii religii* stwierdza on więc, że w *ogóle nie można mówić* o przekonaniach religijnych w analogii do przeświadczeń dotyczących faktów, ponieważ rzekoma siła przeświadczeń religijnych „bywa we wszystkich czasach bardziej udana niż rzeczywista”, a „afirmatywne stanowisko” ludzi w kwestiach religijnych znacznie bliższe jest „niewierze niż przekonaniu” [Hume 1962, 194]¹⁵. Mimo sceptycznych wątpliwości dotyczących wiedzy, rozstrzygnięcia teoriopoznawcze Hume'a mają w jego zamierzeniu posiadać charakter naturalny, a zatem powszechny. To, że nie da się ich pogodzić z obecnością w umyśle przeświadczeń religijnych, ma świadczyć wyłącznie na niekorzyść tych drugich. I rzeczywiście, jeśli będziemy dalej szukać wyjaśnienia obecnych w kulturze, trwałych treści religijnych, to będzie ono wyłącznie funkcjonalne, będzie odsyłało do instytucjonalnych form religijności jako narzędzi kontroli i władzy [Hume 1962, 213].

Jeśli natomiast chodzi o drugi, społecznie i kulturowo istotniejszy aspekt rzekomych przeświadczeń religijnych, czyli ich trwałość, to wydaje się, że Hume zwraca uwagę na pewien fenomen antycypujący Dennettowską koncepcję „wiary w wiarę” (*belief in belief*) [Dennett 2007, 200nn]. Nawyk i przyzwyczajenie operują bowiem nie tylko na poziomie indywidualnych doznań empirycznych, ale także – a dzisiaj powiedzielibyśmy: przede wszystkim – na poziomie przekonań podzielanych w społeczeństwie i powielanych kulturowo. Niedorzeczność

¹⁵ W *Dialogach o religii naturalnej* Hume uzupełnia to rozumowanie w charakterystycznie praktycystyczny sposób, pisząc – ewidentnie w kontrze do Butlera – że „pobudki religijne [w działaniach moralnych], jeżeli występują w ogóle, działają jedynie okresowo i przelotnie i niepodobna chyba, aby miały stać się dla umysłu czymś całkowicie zwykłym [*habitual*]” [Hume 1962, 126]

powielana wielokrotnie nie staje się oczywiście przez sam fakt powszechności racjonalna, niemniej jednak zakorzenia się wśród naszych przekonań w taki sposób, że fikcje bierzemy za fakty, podobnie jak czasami idee wyobraźni mylimy z ideami pamięci. Jak pisze Hume, z tego powodu do niektórych niedorzecznych doktryn „takeśmy już przywykli, że nie dziwimy się im nigdy” [Hume 1962, 188]. Wszechobecność przekonań, podobnie jak wszechobecność empirycznych następstw, nadaje im autorytet potrzebny do tego, by trwale unikać krytycznej rewizji. To spostrzeżenie Hume’a pozostaje dziś boleśnie aktualne i w nowym – nie tylko neoateistycznym – dyskursie na temat religijnym uważane jest za dane¹⁶.

4.

Jak się okazuje, Humowska koncepcja naturalnej historii religii znalazła wielu następców. Bailey i O’Brien wskazują na jej liczne podobieństwa do teorii Freuda, a bardziej współcześnie do teorii amerykańskiego socjologa religii Rodneya Starka [Bailey, O’Brien 2014, 174nn]. Podobieństwo to dotyczy jednak przede wszystkim treści: pewnej w dużej mierze zbieżnej wizji historii religii. Dużo bardziej interesujące jest podobieństwo formalne, czy też metodologiczne, które znajdujemy u wielu współczesnych socjologów i filozofów religii.

Daniel Dennett, autor książki *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, uważanej za najważniejszą filozoficzną eksplikację nowego ateizmu, otwarcie przyznaje się do inspiracji Hume’em [2007, 26-7]. W rzeczy samej, definicja religii jako „systemów społecznych, których uczestnicy wierzą w istnienie bytu nadnaturalnego lub bytów nadnaturalnych, których aprobaty należy szukać” [Dennett 2007, 9], jak i sam projekt badania religii jako zjawiska naturalnego („religia jest naturalna jako sprzeczna z tym, co *nadnaturalne*, czyli jest zjawiskiem ludzkim, składającym się ze zdarzeń, organizmów, przedmiotów, struktur, wzorów itp., które wszystkie podpadają pod prawa fizyki czy biologii, a zatem nie

¹⁶ Ważną rolę nawyku i przyzwyczajenia w kontekście życia społecznego i politycznego przekonująco przedstawia [Laursen 2011].

obejmują cudów” [Dennett 2007, 25]) jest kontynuacją metody Hume’a z *Naturalnej historii religii*. Odwołania do Hume’a są w *Breaking the Spell* częste, zwłaszcza w otwierającej książkę części metodologicznej. Cytaty z *Naturalnej historii religii*, w tym zdanie, którym Hume rozpoczyna *Naturalną historię religii*, pojawiają się także jako motta do poszczególnych podrozdziałów [Dennett 2007, 24].

Co ciekawe, rozważania Hume’a na temat naturalnego pochodzenia religii Dennett akceptuje nie tylko z racji słuszności metodologicznego podejścia, na jakich się opierają, ale także z racji trafności pewnych konkretnych stwierdzeń i rozstrzygnięć. Pojęcie postawy intencjonalnej (*intentional stance*), której Dennett poświęcił swoją wcześniejszą książkę [Dennett 1989], i które pełni ważną funkcję w procesie wyjaśniania podstaw religijności, ma swoje źródło w Humowskiej filozofii religii, gdzie przypisywanie intencji bytom zewnętrznym, ożywionym i nieożywionym, fikcyjnym i faktycznym, wynika z instynktownego nawyku i traktuje się jako jedną z przyczyn powstania religii:

Ludzi znamionuje powszechnie tendencja, ażeby wszystko, co istnieje, ujmować na własne podobieństwo i nadawać każdej rzeczy takie cechy, z jakimi są obcy i doskonale obeznani. Widzimy twarze ludzkie na tarczy księżyca, wojsko w chmurach i wiedzeni naturalną skłonnością, jeśli nie skoryguje jej doświadczenie i refleksja, przypisujemy złą albo dobrą wolę wszystkiemu, co nam sprawia przyjemność lub przykrość [Hume 1962, 150]¹⁷.

Dennett nie jest wyjątkiem. Wydaje się, że dziś niemal wszyscy niezaangażowani teologicznie badacze religii przyjmują rozwiniętą Humowską perspektywę badawczą i część jego rozwiązań, choć oczywiście głównym punktem odniesienia pozostaje dla nich Charles Darwin, na którego odkrycia, jak się uważa, filozofia Hume’a miała zresztą bardzo duży wpływ [zob. Huntley 1972]. Zarówno propozycje Richarda Dawkinsa, jak i Pascala Boyera i Jerry’ego Coyne’a¹⁸ zawierają te elementy analizy religii, które do filozoficznego dyskursu wprowadziła Humowska *Naturalna*

¹⁷ Dennett przywołuje ten fragment w [Dennett 2007, 108].

¹⁸ Zob. zwłaszcza [Boyer 1994, 2001; Coyne 2009; Dawkins 2006].

historia religii. Nie wydaje się, żeby inne, bardziej immanentne metody badania zjawisk religijnych miały dzisiaj rację bytu.

Z oczywistych powodów Humowska filozofia religii, zwłaszcza w jej drugim, naturalistycznym aspekcie, nie może być traktowana jako ostatnie słowo w debacie dotyczącej statusu i wyjaśnienia zachowań oraz zjawisk religijnych. Okazała się jednak dogodnym punktem wyjścia dla współczesnych badaczy, którzy do zjawisk religijnych podchodzą z obiektywistyczną skrupulatnością przyrodników. Racjonalistyczny (i sceptyczny) aspekt krytyki przekonań religijnych, który miał dla Hume'a fundamentalne znaczenie w kontekście jego epistemologicznego i teologicznego sporu z tradycją episteologiczną, znalazł swoją kontynuację w filozofii Kanta, która umocniła Humowski postulat usunięcia zagadnień teologicznych poza obszar demonstratywnej refleksji. Na rewindykację naturalistycznej krytyki religii Hume czekał nieco dłużej, ale współczesny stan badań nad nią i perspektywy, jakie się przed nią rysują, pozwalają sądzić, że oparta na pojęciach nawyku i przeświadczenia naturalizacja teorii poznania w kontekście stosowania jej do wyjaśnienia zjawisk religijnych może się okazać jego najbardziej trwałym dziedzictwem.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, Henry E., 2008, *Custom and Reason in Hume*, Oxford: OUP.
- Bailey, Alan and Dan O'Brien, 2014, *Hume's Critique of Religion. 'Sick Men's Dreams'*, Dordrecht: Springer.
- Boyer, Pascal, 1994, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal, 2001, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York.
- Coyne, Jerry, 2009, *Why Evolution Is True*, Oxford: OUP.
- Dawkins, Richard, 2006, *The God Delusion*, London: Bantam.
- Dennett, Daniel, 1989, *The Intentional Stance*, Cambridge-London: MIT Press.
- Dennett, Daniel C., 2007, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London: Penguin Books.
- Grzeliński, Adam, 2005, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Hume, David, 1962, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. Anna Hochfeldowa, Warszawa: PWN.
- Hume, David, 1963, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I-II, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Hume, David, 2004, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Dawid Misztal i Tomasz Sieczkowski, Kraków: Zielona Sowa.
- Huntley, William B., 1972, *David Hume and Charles Darwin*, “Journal of the History of Ideas”, Vol. 33, No. 3, ss. 457-470
- Hochfeldowa, Anna, 1962, *Dawida Hume’a „Dialogi o religii naturalnej”*, [wstęp do:] [Hume 1962].
- Huxley, Thomas, 1968, *Hume with Helps to the Study of Berkeley*, New York: Greenwood Press.
- Laursen, John Christian, 2011, *David Hume on custom and habit and living with skepticism*. “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 52, ss. 87-99.

- Michaud, Yves, 1987, *Hume's Naturalized Philosophy*, "Hume Studies", XIII, 2, ss. 360-380.
- Quine, Willard Van Orman, 1986, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] *Granice wiedzy i inne eseje*, Warszawa: PIW.
- Rutkowski, Mirosław, 2001, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Russell, Paul, 2003, *The Material World and Natural Religion in Hume's Treatise*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 85, ss. 269-303.
- Russell, Paul, 2008, *The Riddle of Hume's Treatise*, Oxford: OUP.
- Sieczkowski, Tomasz, 2006, *Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym*, „Przegląd Filozoficzny”, 59, ss. 187-202.
- Sieczkowski, Tomasz, 2007a, *Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris”, 6.
- Sieczkowski, Tomasz, 2007b, *Podmioty poznania w myśleniu episteologicznym*, „Edukacja Filozoficzna”, 44, ss. 201-216
- Sieczkowski, Tomasz, 2008, *Qui pro quo Dialogów, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka”, nr 20-21, ss. 265-301.
- Sieczkowski, Tomasz, 2012, *Episteologiczny ideał wiedzy i jego odrzucenie*, „Folia Philosophica”, nr 25, ss. 151-170.
- Sieczkowski, Tomasz, 2016, *David Hume i krytyka episteologii*, w druku.

ABSTRACT

THE SUM OF ALL INSTINCTS. HUME, HABIT, AND NATURALIZATION OF RELIGION

The paper aims to analyze the concept of habit in Hume and its operations in two theoretical dimensions: theory of knowledge and theory of religion. Hume considers habit as an instinctual basis for all judgments (beliefs) about the external world and also about the supposed existence of the supernatural. Hume's thought, both in the domain of epistemology and philosophy of religion can thus be viewed as naturalized, claiming that the biological, instinctual traits of human nature are responsible for our belief-forming operations. Especially, Hume's naturalization of religion seems to be ahead of its time and his methodological approach is now being developed by many leading anthropologists, biologists and philosophers.

KEYWORDS: Hume, religion, habit, belief, naturalization

SŁOWA KLUCZOWE: Hume, religia, nawyk, przeświadczenie, naturalizacja