

Konrad Szocik  
Uniwersytet Jagielloński

## ATEISTYCZNE IMPLIKACJE ANGLOJĘZycznego SENSUALIZMU, EMPIRYZMU I DEIZMU

### 1. WSTĘP

Przedmiotem artykułu jest zwrócenie uwagi na wybrane aspekty systemów filozoficznych Johna Locke'a, Davida Hume'a i Thomasa Hobbes'a, które w perspektywie historii idei i historii pojęć, szczególnie w odniesieniu do problematyki teoriopoznawczej, można uznać za stanowiska implikujące rozwój idei ateistycznych i agnostycznych. Prezentowanych myślicieli anglojęzycznych możemy uznać za ostatnich reprezentantów teistycznego paradygmatu w europejskiej historii idei poprzedzających ateizm *explicite* francuskiej filozofii Oświecenia. Empiryczna, sensualistyczna i sceptyczna orientacja filozofii anglojęzycznej położyła podwaliny pod ukształtowanie metody filozofowania wiodącej bezpośrednio do ateizmu, a co najmniej do agnostycyzmu, niezależnie od intencji przyświecających omawianym myślicielom.

### 2. KRYZYS RELIGIJNEGO ŚWIATOPOGLĄDU

Wśród czynników pozaideowych, implikujących modyfikację dominującego światopoglądu, wymienić możemy kryzys zaufania i wiarygodności chrześcijańskiej wizji świata. Czołowi filozofowie poszukiwali nowego sposobu interpretowania świata i człowieka, stając przed dylematem wyboru między wiernością religijnej, niezmiennej i autorytarnej tradycji a poważnym zainteresowaniem się nauką, racjonalno – empiryczną metodą poznawania świata<sup>1</sup>.

Zdaniem Jonathana Israela, główną przyczyną erozji zaufania do religijnej interpretacji świata stały się konflikty religijne, mające miejsce od czasów Reformacji. Chrześcijaństwo, przynajmniej w formie zinstytucjonalizowanej, wygenerowało brutalną przemoc nie prowadzącą do żadnego rozstrzygnięcia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. I. Israel, *Żydzi europejscy w dobie merkantylizmu (1550 – 1750)*, przeł. W. Tyszka, Warszawa 2009, s. 66.

<sup>2</sup> Tamże, s. 67.

Sytuacja ta umożliwiła poddawanie w wątpliwość sensowności i użyteczności religijnego modelu nie tylko wyjaśniania świata, ale także kształtowania ludzkiego życia, zarówno jednostkowego, jak i społecznego. Nowym problemem wymagającym filozoficznego rozwiązania przez myślicieli XVI stulecia, wśród nich Jeana Bodina stało się znalezienie środka mogącego złagodzić krwawe konflikty religijne i ustanowić tolerancję religijną<sup>3</sup>.

Myśliciele Wczesnego Oświecenia, wraz ze Spinozą, nie kontestowali *explicite* przydatności i użyteczności religii. Filozofowie Oświecenia, zarówno w Niemczech, jak i przede wszystkim we Francji, bezpośrednio wskazywali na szkodliwość religii, która nie może stanowić fundamentu dla ideału moralności. Na płaszczyźnie ogólnoludzkiej, narodowej i państwowej wojny spowodowane różnicami religijnymi były czynnikiem przemawiającym na niekorzyść religii. Myśliciele oświeceniowi rozwinęli krytyczną ocenę religii, wskazując dodatkowo na destrukcję świadomości i moralności jednostki.

Konflikty generowane przez różnice religijne zrodziły problem tolerancji i zagwarantowania ładu, bezpieczeństwa i porządku w społeczeństwach. Ilustracją kryzysu użyteczności i atrakcyjności światopoglądu religijnego jest stanowisko Jeana Bodina. Toralba, jeden z rozmówców występujących w dziele Bodina pod tytułem *Colloquium Heptaplomeres*, wskazuje na konieczność ustanowienia tolerancji i położenia kresu konfliktom i nienawiści funkcjonujących w obrębie trzech religii objawionych<sup>4</sup>. Bodin opowiadał się za ustanowieniem tolerancji dla odmiennych poglądów religijnych, zarówno na płaszczyźnie kościelnej, jak i państwowej, gwarantowanej przez instytucje religijne i władze cywilne<sup>5</sup>. W obliczu niemożliwości nawiązania dialogu między zwalczającymi

<sup>3</sup> „Der Autor des *Colloquium Heptaplomeres* stellt sich genau diesem Problem. Toleranz setzt zuallererst die Überwindung oder zumindest Zurückdrängung der Auffassung voraus, wonach der Andersgläubige ein Gottloser und Apostat ist. Man kann sich den Autor des *Colloquium* als einen Forscher vorstellen, der sich auf seiner Suche nach intellektuellen Lösungskonzepten für diese religiöse und politische Krise – bewusst oder unbewusst – an Texten orientiert, die sich ebenfalls mit dieser oder einer ähnlichen Situation auseinandersetzen“. F. Griffel, *Toleranzkonzepte im Islam und ihr Einfluss auf Jean Bodin Colloquium Heptaplomeres* [w:] R. Häfner (red.), *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Wiesbaden 1999, s. 119.

<sup>4</sup> „Toralba führt den Gedanken nicht weiter aus, doch wenn wir den Hinweis aufnehmen und auf das Toleranzproblem anwenden, scheint er sagen zu wollen: Die drei großen Offenbarungsreligionen stehen sich in scharfem Gegensatz gegenüber, innerhalb der christlichen Religion auch Katholizismus und Protestantismus, was nicht nur zu wechselseitiger Polemik, sondern auch zu Religionsverfolgungen und Glaubenskriegen geführt hat“. G. Gawlick, *Der Deismus im Colloquium Heptaplomeres* [w:] G. Gawlick und F. Niewöhner (red.), *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*, Wiesbaden 1996, s. 22.

<sup>5</sup> „Was Toralba bei seinem verschlüsselten Hinweis im vierten Buch im Auge hat, ist die kirchliche Toleranz; was seine Gesprächspartner im sechsten Buch lobpreisen, ist die staatliche oder zivile Toleranz. Obwohl diese Aspekte sorgfältig auseinanderzuhalten sind, ist Toralbas impliziter Beitrag zu der Toleranzdebatte höchst bedeutsam, weil die kirchliche Toleranz eine wesentliche Voraussetzung für den Bestand der zivilen Toleranz ist“ (tamże, s. 22).

się wyznaniem, które posiadają absolutny, niepodlegający negocjacji ani modyfikacji depozyt wiary, najlepszym rozwiązaniem jest religia naturalna, deizm. Deizm, pojmując Boga ściśle metafizycznie jako Pierwszego Poruszyciela i Stwórcę, drogowskazem dla religijnej jednostki czyni jej własny rozum<sup>6</sup>, a nie, uświęcone tradycją, irracjonalne dogmaty, które wymagają realizacji ściśle określonych, obrzędowych form, których pozbawione jest deistyczne wyobrażenie Boga<sup>7</sup>. Dlatego jedynie deizm, który odwołuje się do wartości ludzkiego rozumu jako instancji poznawczej i moralnej, może rozwiązać problem tolerancji religijnej niemożliwej do zaprowadzenia na gruncie religii objawionych<sup>8</sup>. Deizm odegrał ważną rolę w dziejach myśli europejskiej, postulując zasadę tolerancji<sup>9</sup>. Innym, równie istotnym skutkiem deizmu było położenie podwalin pod rozwój ateizmu m. in. wskutek oskarżania religii pozytywnych o ustanowienie sztucznych, a zarazem generujących przemoc i niezgodę różnic między ludźmi, od których wolny był światopogląd deistyczny, funkcjonujący jako religia rozumu<sup>10</sup>.

Podobnym tendencjom na gruncie myśli judajskiej, antycypując pod tym względem krytykę religii Spinozy, dawał wyraz Uriel da Costa (1585 – 1640). Krytykując Żydowski Zakon poddawał w wątpliwość jego boską genezę, interpretując go jako produkt czysto ludzki<sup>11</sup>. Uriel da Costa uważał, że Bóg, jako Stwórca całej natury, nie mógłby, nie pozostając ze sobą w sprzeczności,

---

<sup>6</sup> „Toralba bekennt sich zur natürlichen Religion und erklärt sie für zureichend. Er sieht philosophische Gründe (...), Gott als Schöpfer und Lenker der Welt anzunehmen, der dem Menschen mit der Vernunft das natürliche Gesetz eingepflanzt hat und ihm in dem Masse wohlgesinnt, wie dieser sich bemüht, es zu befolgen” (tamże, s. 23).

<sup>7</sup> „Sie konnten aber in Frieden miteinander leben, wenn alle dasjenige in den Mittelpunkt stellen wollten, was sie verbindet: die natürliche Religion, die das Wohlgefallen Gottes am Menschen nur von seiner Befolgung des natürlichen Gesetzes abhängig macht. Wenn die Idee von der Exklusivität des Heils in einem besonderen Offenbarungsglauben Unfrieden stiftet, bietet sich gemäß Toralbas Hinweis der Deismus, d. h. die Idee der Suffizienz der natürlichen Religion, als friedensstiftend an” (tamże, s. 22).

<sup>8</sup> „Toralba bietet den Deismus als eine Lösung des mit der Existenz von Offenbarungsreligionen verknüpften Toleranzproblems an, und darin dürfen wir vielleicht die zukunftsweisende Bedeutung seines Beitrages zum *Colloquium* erblicken” (tamże, s. 23).

<sup>9</sup> „Anche se e di solito giudicato come movimento d'importanza secondaria, il deismo tuttavia esprime un momento decisivo nella formazione del mondo moderno: esso ha maturato quel “principio di tolleranza” inteso a porre fine alle guerre di religione che avevano insanguinato l'Europa” (Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 221).

<sup>10</sup> „L'accusa drastica ed indiscriminata che Bayle aveva fatto alle religioni positive di avere formentato in tutti i tempi le discordie fra i popoli e di essersi compromesse nelle sciagure più gravi dell'umanità, otteneva ora i suoi frutti nella corsa inarrestabile verso l'ateismo” (tamże, s. 221).

<sup>11</sup> „Doszedłem w końcu do przekonania, że Zakon nie jest dziełem Mojżesza, tylko wymysłem ludzkim, jako mnóstwo rzeczy na świecie” (Costa, *Wizerunek własny żywota*, przeł. K. Dresdner, Warszawa 1960, s. 30).

tworzyć nakazów sprzecznych ze stworzoną przez siebie naturą<sup>12</sup>. Zatem prawo boskie musiało być zgodne z prawem naturalnym, odpowiadającym naturalnym skłonnościom i odczuciom człowieka.

Rodząca się filozoficzna krytyka religii, inspirowana kontekstem polityczno-kulturowym, stanowiła ideowe tło dla narodzin angielskiego deizmu. Przedstawiany w artykule angielski sensualizm, szczególnie *Essay on Human Understanding* Locke'a, obok systemów Kartezjusza i Spinozy wywarł istotny wpływ na destrukcję metafizyki, a w dalszej konsekwencji na rozwój ateizmu<sup>13</sup>.

### 3. JOHN LOCKE (1632-1704)

Locke, krytykując aprioryzm i racjonalizm, sytuując się w opozycji do tendencji prezentowanych przez czołowych metafizyków Nowożytności, Kartezjusza, Spinozę, Malebranche'a i Leibniza, głoszoną przez siebie ważność poznania zmysłowego opierał na trzech ideach: 1. przekonaniu, że każde poznanie jest skutkiem doświadczenia; 2. tezie, że ludzki umysł jest w momencie narodzenia czysta karta, oraz na formule 3. *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*<sup>14</sup>.

W ślad za Baconem wskazywał doświadczenie, konkretnie wrażenia zmysłowe, jako źródło wiedzy. Wprawdzie Arystoteles uważał poznanie zmysłowe za punkt wyjścia, ale następnym, istotnym elementem czynił proces abstrakcji intelektualnej rozumu odrębnego od ciała<sup>15</sup>. Locke postanowił zakwestionować arystotelesowską funkcję rozumu, sprowadzając ją do zwykłej refleksji, oceny danych zmysłowych, skłaniając się ku nominalizmowi<sup>16</sup>. Domeną wrażeń zmysłowych jest świat materialny; dlatego, czyniąc materię podstawą czy źródłem ludzkiej świadomości, sensualizm Locke'a prowadzi bezpośrednio do materializmu, a w dalszej konsekwencji do ateizmu<sup>17</sup>. Ten związek jest widoczny w materializmie i sensualizmie myślicieli francuskojęzycznego Oświecenia,

<sup>12</sup> „Wiele bowiem z tych ustaw kłóciło się z prawem natury, a przecie nie mógł Bóg, stwórca natury, sobie samemu przeczyć; sam by zaś sobie przeczył, gdyby ludziom czynić kazał rzeczy niezgodne z naturą, za której sprawcę był poczytywany” (tamże, s. 30).

<sup>13</sup> „Un'altra corrente ch'ebbe un'importanza decisiva secondo Marx nella lotta contro la metafisica veniva dal sensismo inglese: il testo classico di quest'indirizzo e lo *Essay on Human Understanding* di Locke che fu accolto con entusiasmo, come un ospite atteso col più grande fervore. Il materialismo moderno se può essere riferito anche a Spinoza, esso è un figlio "indigeno" della Gran Bretagna” (Fabro, dz. cyt., s. 213).

<sup>14</sup> Tamże, s. 215.

<sup>15</sup> Tamże, s. 273.

<sup>16</sup> „Locke invece, rifiutando l'astrazione aristotelica dell'intelligibile, ridusse l'intelligenza a semplice „riflessione sui dati sensibili” e nella questione degli universali accettò la tesi nominalistica” (tamże, s. 273).

<sup>17</sup> „Ora il regno delle sensazioni e il mondo della materia e delle modificazioni materiali: e quindi questo mondo il mondo primario e proprio della coscienza umana, ed è il materialismo la conseguenza diretta del sensismo inglese e di quello di Locke in particolare” (tamże, s. 274).

szczególnie La Mettriego, Helwecjusza czy Condillaca, a następnie w XIX wiecznej filozofii empiriokrytycznej, prezentowanej przez Macha i Avenariususa. Podstawą umożliwiającą wskazanie na ateistyczne implikacje sensualizmu jest naturalne ograniczenie zakresu możliwych rezultatów poznawczych do świata percypowanego zmysłowo. W naturalny sposób na tej drodze zostaje wykluczona możliwość dedukowania istnienia Boga jako instancji niepoznawalnej zmysłowo. Konsekwencją jest bądź ateizm, bądź agnostycyzm.

Locke aktywność ludzkiej duszy i zdolności intelektualne utożsamia z doznawaniem wrażeń zmysłowych<sup>18</sup>. Na takiej podstawie idea Boga może pojawić się jedynie jako przypadkowy rezultat analizy doznawanych bodźców przez poszczególne jednostki. Całość poznania i wiedzy jest rezultatem doświadczenia, powstając zarówno w oparciu o bezpośrednie dane zmysłowe, jak również ich analizę i refleksję nad nimi. Jak zauważył Hegel, Locke posłużył się metodą empiryczną typową dla nauk<sup>19</sup>. Cała wiedza opiera się na doświadczeniu i jest czymś niemożliwym istnienie jakichkolwiek idei nie wynikających z doświadczenia. Empiryczna geneza dotyczy w równym stopniu danych zmysłowych, jak i intelektualnych, i tylko na tej drodze można uzyskać prawdziwe idee<sup>20</sup>. Dlatego, niezależnie od formalnego teizmu Locke'a, jego metoda poznawcza, jeżeli nie wyklucza, to przynajmniej utrudnia metafizyczną afirmację teizmu.

Locke był przekonany o podobieństwie, niemal identyczności idei posiadanych przez ludzi<sup>21</sup>. Twierdzenie to nie odnosi się bezpośrednio do idei teolo-

<sup>18</sup> „§ 9. Pytać, kiedy człowiek dochodzi po raz pierwszy do pewnych idei, to znaczy pytać, kiedy zaczyna doznawać wrażeń; albowiem mieć idee i mieć wrażenia zmysłowe – to jedno i to samo” (Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, przeł. B. J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 125).

<sup>19</sup> „Krótka myśl, do której sprowadza się filozofia Locke'a, jest taka, że a) ogólne wyobrażenie, prawda, poznanie opiera się na doświadczeniu. Jako tok poznania zalecone zostaje z jednej strony doświadczenie i obserwowanie, a z drugiej strony – analizowanie, wydobywanie ogólnych określeń; jest to metafizyczny (*metaphisizierender*) empiryzm – i taka jest zwykła droga w naukach” (Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 363).

<sup>20</sup> „Załóżmy zatem, że umysł jest czystą kartą, nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma żadnych idei; skąd więc się to bierze, że jest w nie zaopatrzony? Odpowiadam na to jednym słowem: z *doświadczenia*. Na nim oparta jest cała nasza wiedza”. Jest to słuszne, że człowiek zaczyna od doświadczenia, jeśli chce dojść do myśli. Wszystko jest doświadczone, nie tylko to, co zmysłowe, lecz również to, co określa, porusza mój umysł, tzn. muszę sam to mieć, sam tym być; a świadomość dotycząca tego, co mam, czym jestem, to właśnie doświadczenie. Jest absurdem, żeby wiedzieć coś itd., czego nie byłoby w doświadczeniu, np. człowiek – wszyscy [ludzie] są ludźmi, nie potrzebuję ich wszystkich oglądać” (tamże, s. 368).

<sup>21</sup> „§ 28. Dokładna znajomość znaczenia słów, których używamy, doprowadziłaby, moim zdaniem, do rychłego końca dyskusję zarówno w obecnym przypadku, jak w wielu innych. Skłonny bowiem jestem myśleć, że gdy ludzie zaczną badać swe idee proste, to dostrzegają, że na ogół wszystkie one są zgodne, choć mieszają je w dyskusjach przez to, że używają różnych słów. Mniemam, że ludzie, którzy myśli swe analizują, a idee własnego umysłu poddają rozbirowi, nie

gicznych, ale charakterystyka mechanizmów poznawczych opisuje terminy teologiczne, których desygnaty nie oddziałują bezpośrednio na zmysły, jak Bóg czy nieśmiertelna dusza. Zdaniem Locke'a, przyzwyczajenia, tradycja, autorytet i przesady uniemożliwiają prawidłowy sąd na temat tego, co rzeczywiście istnieje. Natomiast krytyczna i skrupulatna refleksja nad swoimi ideami zniwelowałaby błędy i niejasności, ukazując podobieństwo przedstawianego w umyśle obrazu świata wynikające z doznawania tych samych bodźców zmysłowych<sup>22</sup>.

Zaprezentowany przez Locke'a przebieg procesu tworzenia idei Boga jest rezultatem usiłowania koherentnego wyjaśnienia genezy tej idei w oparciu o mechanizmy opisujące procesy poznawcze idei bytów skończonych. Zdaniem Locke'a, idea Boga powstaje wskutek połączenia idei doświadczanych zjawisk i stanów pozytywnych, takich jak istnienie, przyjemność czy wiedza, z ideą nieskończoności; skutkiem takiej syntezy ma być złożona idea Boga<sup>23</sup>. Locke zgodnie z tradycją chrześcijańską interpretował przedmioty wiary religijnej, które nie podlegają kryteriom poznania racjonalnego. W zgodzie ze stanowiskiem religijnym uważał, że zagadnienia teologiczne, niedostępne poznaniu zmysłowemu i racjonalnemu, istnieją realnie, jednak są domeną wiary<sup>24</sup>.

---

mogą znacznie różnić się od siebie w myśleniu, pomimo że sami niekiedy przysparzają sobie kłopotu, posługując się sposobami wyrażania się, jakie są przyjęte w różnych szkołach lub sektach, w których się wychowali” (Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, s. 235-236).

<sup>22</sup> „Nie łatwo uwalnia się umysł od mętnych pojęć i od przesądów, jakie się w nim zakorzeniły przez nawyk, niedbalstwo i potoczne rozmowy; umysł musi włożyć wiele trudu i starania, aby poddać idee analizie, rozłożyć je na jasne i wyraźne idee proste, z jakich się składają, i przekonać się, które z tych idei składowych są związane ze sobą w sposób konieczny i od siebie zależne, a które nie są. Dopóki człowiek nie wykona tej pracy nad pierwotnymi i początkowymi pojęciami o rzeczach, buduje na podstawach chwiejnych i często bywa w sytuacji kłopotliwej” (tamże, s. 236).

<sup>23</sup> „§ 33. Jeśli bowiem zbadamy wyobrażenie, jakie mamy o niepojętej Istocie Najwyższej, to znajdziemy, że doszliśmy do tej idei tą samą drogą i że nasze idee złożone, zarówno idea Boga, jak i idea niematerialnych duchów, składają się z idei prostych pochodzących z refleksji. Oto przykład, gdy na podstawie tego, czego doświadczamy w samych sobie, zdobyliśmy idee istnienia i trwania, wiedzy i mocy, przyjemności i szczęścia oraz innych jeszcze własności i władz, które lepiej posiadać niż nie posiadać, i gdy chcemy utworzyć w granicach swej możliwości najbardziej adekwatną ideę Istoty Najwyższego, to każdą z tamtych idei rozszerzamy z pomocą naszej idei nieskończoności i łącząc je ze sobą tworzymy ideę złożoną Boga. Że zaś umysł ma możliwość tak rozszerzać pewne idee otrzymywane z doznań zmysłowych i refleksji, to zostało już pokazane” (tamże, s. 439).

<sup>24</sup> „§ 7. Lecz, po trzecie, są liczne rzeczy, o których mamy nader niedoskonałe pojęcia albo też nie mamy ich wcale; jak również są inne, o których przeszłym, teraźniejszym i przyszłym bytowaniu nic zgoła wiedzieć nie możemy, używając swych zdolności poznawczych w sposób naturalny; te więc rzeczy, dla zwykłych naszych zdolności poznawczych niedosięgle i rozum nasz przekraczające, gdy zostaną objawione, stanowią właściwy przedmiot wiary. Tak to, że część aniołów zbuntowała się przeciw Bogu, tracąc przez to swój pierwotny stan szczęśliwości, albo że umarli powstaną i znowu żyć będą – te i tym podobne rzeczy, których rozum nie może odkryć, są

Natomiast nurty filozoficzne funkcjonujące po Locke'u, które z jego materializmu i sensualizmu uczyniły jedyne kryteria prawdziwości i pewności poznania, fenomeny religijne nieweryfikowalne zmysłowo uznały za nieistniejące realnie.

Podsumowując, Locke był przekonany, że źródłem wszystkich ludzkich idei jest doświadczenie, zarówno wrażenia zmysłowe, jak i refleksja nad danymi dostarczonymi przez zmysły<sup>25</sup>. Tezy Locke'a afirmujące istnienie Boga, podobnie jak w przypadku Kartezjusza czy Spinozy, nie tyle wynikają konsekwentnie z jego systemu, co raczej są rezultatem podzielenia teistycznego światopoglądu i akceptowania zasad teologii postrzegającej Boga jako stwórcę świata i byt absolutny. Zdaniem Fabro, sensualizm Locke'a zniósł ostatnie bariery powstrzymujące nadanie kartezjańskiej zasadzie immanentyzmu w pełni ateistycznego charakteru. Główną przyczyną było zredukowanie poznania do funkcji postrzegania idei, czyniąc tym samym zarówno proces poznania, jak i poznający podmiot modyfikacjami i atrybutami materii<sup>26</sup>.

#### 4. DAVID HUME (1711-1776)

Zapowiedzią destrukcyjnego i krytycznego charakteru filozofii Hume'a wobec tradycyjnej, dualistycznej, promującej sferę ducha i myśli metafizyki jest wskazanie uznania idei za fenomeny „słabsze i mniej żywe” od impresji, czyli doznań zmysłowych<sup>27</sup>. Filozof przedstawił idee jako niejasne i mgliste odzwierciedlenie pierwotnych impresji, powstające wskutek refleksji nad wrażeniami zmysłowymi<sup>28</sup>. Podobnie jak Locke był przekonany, że pozorna dowolność i inwencja ludzkiej wyobraźni i myśli jest ściśle ograniczona przez materiał

---

wyłącznym przedmiotem wiary, rozum zaś nie ma z nimi bezpośrednio nic do czynienia” (Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, przeł. B. J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 452-453).

<sup>25</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, przeł. Jarosław Pasek, Joanna Pasek, P. Józefowicz, Warszawa 2005, s. 70 – 71.

<sup>26</sup> C. Fabro, dz. cyt., s. 283.

<sup>27</sup> „20. Możemy przeto podzielić wszystkie percepcje umysłu na dwie klasy czyli rodzaje, które różnią się od siebie stopniem swej siły i żywości. Słabsze i mniej żywe percepcje nazywają się zwykle myślami lub ideami. Dla drugiej kategorii brak nazwy w naszym języku i w bardzo wielu innych; zdaje się dlatego, że tylko w celach naukowych trzeba było podporządkować je pod jakiś wyraz lub termin ogólny. Pozwólmy sobie zatem nazwać je impresjami, nadając słowu temu znaczenie cokolwiek odmienne od zwykłego. Przez wyraz impresja rozumiem więc wszystkie żywsze percepcje, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy” (Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 2001, s. 17).

<sup>28</sup> „Impresje zaś są różne od idei, które są mniej żywymi percepcjami i które uświadamiamy sobie wtedy, gdy zastanawiamy się nad którymkolwiek z wymienionych powyżej wrażeń lub wzruszeń” (tamże, s. 17).

dostarczany przez zmysły, stanowiący jedyną podstawę dla umysłowych operacji łączenia i przekształcania danych zmysłowych i empirycznych<sup>29</sup>.

Taka ocena istoty procesów poznawczych pozwala uzasadnić antropoteistyczną interpretację religii. Człowiek może tworzyć wyobrażenia Boga wyłącznie z elementów przez siebie doświadczanych, dlatego jego wyobrazenie zazwyczaj przedstawia boskość jako byt posiadający właściwości świata przyrody i człowieka. Złota góra jest konsekwencją połączenia idei złota i góry, podobnie jak cnotliwy koń stanowi syntezę idei znanych jedynie oddzielnie, cnoty i konia. W ten sposób, zgodnie z działaniem tych samych mechanizmów, można wyjaśnić wszystkie teologiczne tezy dotyczące istnienia i natury Boga jako połączenia najlepszych, zhiperbolizowanych, ludzkich przymiotów<sup>30</sup>.

Metodologiczna propozycja Hume'a ma redukcjonistyczny i minimalistyczny w odniesieniu do klasycznych zagadnień metafizycznych charakter. Jeżeli każda idea jest wtórna wobec jasnej i pewnej impresji, Humowski paradygmat sugeruje możliwość zweryfikowania bądź sfalsyfikowania konkluzji systemów metafizycznych. Wystarczy, analizując niejasne i bardzo abstrakcyjne terminy metafizyczne, odnaleźć impresje będące ich pierwowzorami. Brak takiej impresji, czyli nieobecność w rzeczywistości bytu czy zjawiska, które w ten konkretny sposób oddziałuje na zmysły, jest argumentem świadczącym o nonsensowności i bezprzedmiotowości danego terminu metafizycznego czy teologicznego<sup>31</sup>.

Hume zakwestionował możliwość czysto intelektualnego, apriorycznego dedukowania praw i uzyskania na tej drodze wiedzy. Jego zdaniem, wiedza o relacjach i prawach, pozornie wyprowadzana w sposób czysto teoretyczny i aprioryczny, ma empiryczne korzenie i wymaga uprzedniej obserwacji stosownych zdarzeń i zjawisk<sup>32</sup>. Teoretycznie wyrażone prawa, twierdzenia, prawidło-

---

<sup>29</sup> „Na pierwszy rzut oka niema, zdaje się, rzeczy, któraby mniej była krępowana, aniżeli myśl człowieka; usuwa się ona nie tylko z pod wszelkiej ludzkiej władzy i powagi, lecz nie jest nawet ograniczona do zakresu natury i rzeczywistości”.

„22. A jednak, chociaż myśl nasza zdaje się posiadać tę nieograniczoną swobodę, przekonamy się po bliższym zbadaniu, że zamknięta jest faktycznie w obrębie bardzo ciasnych granic, i że cała ta twórcza władza umysłu obejmuje jedynie zdolność łączenia, przekształcania, powiększania lub umniejszania materiału, dostarczonego nam przez zmysły i doświadczenie” (tamże, s. 17).

<sup>30</sup> „Nawet takie idee, które z pochodzeniem tem na pozór nic wspólnego nie mają, wykazują, po bliższym zbadaniu, taki sam sposób powstania. Idea Boga jako istoty nieskończenie rozumnej, mądrej i dobrej wynika z zastanowienia się nad czynnościami naszego własnego umysłu i bezgranicznego spotęgowania owych cech dobroci i mądrości” (tamże, s. 18).

<sup>31</sup> „Jeżeli zaś żadnej impresji nie da się wskazać, potwierdzi to słuszność naszych podejrzeń. Oświeclając idee tak jasno, możemy się nie bez racji spodziewać, że czynimy bezprzedmiotową wszelką dalszą dyskusję na temat ich realnego istnienia i natury” (tamże, s. 20).

<sup>32</sup> „54. Ażeby się jednak przekonać, że wszystkie prawa przyrody i wszelkie bez wyjątku działanie ciał znamy wyłącznie z doświadczenia, wystarczy może następujące rozważanie: gdyby nam przedłożono jakiś przedmiot i gdyby od nas zażądano, abyśmy, nie uciekając się do dawniejszych



wości są rezultatem analizy i refleksji nad konkretnymi, zmysłowo doświadczalnymi zdarzeniami<sup>33</sup>.

Analogiczna procedura dotyczy sądów o istnieniu i funkcjonowaniu Istoty Najwyższej. Hume demaskuje brak uzasadnienia i pewności teistycznego wyjaśnienia istnienia materii i ruchu, określając taką metafizykę mianem „krainy czarów” i domeną wyobraźni, ponieważ wydaje kategoryczne sądy na temat wyobrażeniowych obiektów nie znajdujących się w granicach naszego poznania i doświadczenia<sup>34</sup>. Człowiek nie zna istoty zjawisk materialnych, poznawalnych zmysłowo, podobnie jak nie ma podstaw dla zaakceptowania interpretacji teistycznej, będącej rezultatem doświadczenia i idei tworzonych w oparciu o dane zmysłowe. Idea Boga jako Istoty Najwyższej jest skutkiem inwencji ludzkiej wyobraźni i refleksji nad specyfiką człowieka. Hume stwierdza, że zarówno hipoteza ateistyczna, wskazująca na przypadkowość i samowystarczalność materii, jak i wyjaśnienie teistyczne są w równym stopniu uprawnione<sup>35</sup>.

Hume antycypował Kantowską krytykę religii jako nieuzasadnianego filozoficznie fenomenu. Wskazywał na paradoksalny, a - racjonalny i a - empiryczny charakter teologicznych tez, których akceptacja wymaga zawieszenia praw rozumu i dobrowolnego aktu wiary w idee sprzeczne z doświadczeniem<sup>36</sup>.

---

sposprzeżeń, powiedzieli coś o skutku, który zeń wyniknie, w jaki sposób – pytam się – musielibyśmy w takim razie postąpić?” (tamże, s. 33).

<sup>33</sup> „Musielibyśmy wynaleźć lub wymyśleć jakieś zdarzenie, którebyśmy przyjęli za skutek owego przedmiotu; a jasną jest rzeczą, że ten wymysł musiałby być zupełnie dowolny. Przy najdokładniejszym nawet badaniu i rozpatrywaniu umysł nie zdoła w danej przyczynie dojrzeć jej skutku. Albowiem skutek jest zupełnie różny od przyczyny, dzięki czemu nie można go w niej wykryć” (tamże, s. 33).

<sup>34</sup> „118. *Po pierwsze*: Zdaje mi się, że ta teoria o powszechnej energii i działalności Najwyższej Istoty zbyt śmiała, by mogła kiedykolwiek przekonać człowieka, oceniającego należycie słabość rozumu ludzkiego i ciasne granice, na które wszystkie jego czynności są skazane. Chociażby nawet łańcuch argumentów, prowadzących do tej teorii, był nie wiedzieć jak logiczny, to przecież, dając wyniki tak niezwykle i tak bardzo obce potocznemu życiu i doświadczeniu, musi budzić silne podejrzenie a może nawet bezwzględne przekonanie, że zawiódł nas zupełnie poza zakres naszych zdolności. Znajdujemy się już dawno w kranie czarów, zanim jeszcze dotarliśmy do ostatnich ogniw naszej teorii; tam zaś nie mamy powodu polegać na naszych zwykłych metodach dowodzenia lub sądzić, że nasze zwyczajne analogie i prawdopodobieństwa mają jakąkolwiek wagę” (tamże, s. 72-73).

<sup>35</sup> „Gdyby zatem rak wiedzy był odpowiednią racyą nieuznawania czegokolwiek, powinienby nas doprowadzić do zasady zaprzeczenia wszelkiej energii zarówno w Istocie Najwyższej jak i w najgrubszej materii. Stanowczo działanie jednej nie jest nam więcej zrozumiałe, aniżeli drugiej. Czy trudniej zrozumieć, że ruch może powstać przez potrącenie, aniżeli że może powstać przez akt woli? Że w obu przypadkach zarówno nic nie wiemy, oto wszystko, co wiemy” (tamże, s. 73).

<sup>36</sup> „Ogółem więc wzięwszy, możemy na zakończenie powiedzieć, że *religii chrześcijańskiej* towarzyszyły cuda nie tylko w jej początkach, lecz że także dzisiaj żaden rozumny człowiek nie może jej z wiarą przyjąć bez pomocy cudów. Sam rozum nie wystarcza, aby nas przekonać o jej prawdziwości. A kogokolwiek pobudza do jej przyjęcia wiara, ten też posiada świadomość dziejącego się w nim samym ustawicznie cudu, który znosi wszystkie zasady jego rozumu

Religia może pełnić funkcję wyjaśniającą, ale na płaszczyźnie psychologicznej i egzystencjalnej. Traktowanie jej jako prawdziwej teorii adekwatnie opisującej świat jest nieuprawnione. Religijne tezy są nieuzasadnialne empirycznie, dlatego nie można w oparciu o twierdzenia religijne formułować orzeczeń o widzialnym, materialnym świecie. Epistemologiczną podstawę dla krytyki teizmu stanowiło założenie, że dedukowanie własności przyczyny z charakteru skutku nie może wykraczać poza doświadczaną naturę skutków. Natomiast, zgodnie z przekonaniem Hume'a, dowód kosmologiczny na istnienie Boga wykracza poza sposób wnioskowania dopuszczalny na gruncie jego sensualistycznych założeń, wzbogacając ideę przyczyny o własności nieobecne w doświadczanym skutku<sup>37</sup>.

Hume krytykował wyobraźniowy charakter twierdzeń religijnych i teologicznych. Idea Boga może posiadać właściwości niedostępne ludzkiemu poznaniu, ale taka charakterystyka bóstwa ma charakter wyobraźniowy, pozbawiony dowodów empirycznych<sup>38</sup>. Dlatego o Bogu można orzekać predykaty uzasadniane empirycznie. Twierdzenia wykraczające poza te granice są produktem wyobraźni. Światopogląd teistyczny, zarówno religijny, jak i filozoficzny pozbawiony jest wartości poznawczej i wyjaśniającej, nie może rościć pretensji do dysponowania czy wyrażania prawdy, która jest domeną filozofowania skoncentrowanego na analizie życia codziennego<sup>39</sup>.

Jeżeli przyjmiemy za Coplestonem, że w *Dialogach o religii naturalnej* jednym z trzech rozmówców najbliższych światopoglądowi Hume'a jest Filon<sup>40</sup>,

---

i zniewala go do uwierzenia w rzeczy, najbardziej sprzeczne z tem, do czegośmy przywykli i czego doświadczamy" (tamże, s. 130).

<sup>37</sup> „Jeśli sądzicie, że wygląd rzeczy dowodzi istnienia takich przyczyn, wolno wam wyprowadzać wnioski, dotyczące istnienia tych przyczyn. (...) Jeżeli pójdziecie w kierunku odwrotnym i dowodząc na podstawie waszych wyrozumowanych przyczyn wnosicie, że w biegu świata istniał albo istnieje będzie jakiś inny fakt, który może posłużyć jako pełniejszy objaw pewnych własności, wtedy muszę was upomnieć, że odbiegliście od metody rozumowania, właściwiej naszemu przedmiotowi i że do własności przyczyny dodaliście niewątpliwie coś, czemu nic nie odpowiada w skutku; inaczej nie moglibyście nigdy dodać w znaczeniu jako tako znośnem i dopuszczalnym jakiegokolwiek rzeczy do skutku, aby go uczynić godniejszym przyczyny" (tamże, s. 138).

<sup>38</sup> „Że jest rzeczą możliwą, iż bóstwo jest wyposażone w własności, których objawy nigdy nie podpadały pod nasze spostrzeżenie, i że ono kieruje się zasadami działania, o których niepodobna nam stwierdzić, iż bywają przestrzegane, - wszystko to można śmiało przyznać. Ale zawsze będzie to czystą możliwością i hipotezą. Brak nam wszelkich racyj, na podstawie których moglibyśmy coś wnosić o jego własnościach i o zasadach jego działania, o ile nie widzimy, że się objawiły i że bywają przestrzegane" (tamże, s. 139-140).

<sup>39</sup> „Żadna więc filozofia na świecie i żadna religia, która jest tylko pewnym rodzajem filozofii, nigdy nie potrafi nas wznieść ponad zwyczajny bieg doświadczenia albo dostarczyć nam prawideł postępowania i zachowania się prócz tych, które daje nam rozważanie potocznego życia. Hipoteza religijna nie upoważnia nas ani do wywnioskowania jakiegoś nowego faktu ani do przewidzenia jakiegoś zdarzenia ani do spodziewania się jakiejś kary poza tem, co nam już jest znane z praktyki i obserwacji" (tamże, s. 144).

<sup>40</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, s. 267.

obok krytyki kosmologicznego i fizykoteologicznego dowodu na istnienie Boga, którą Filon podejmuje przez większą część *Dialogów*, Hume akceptuje także wyjaśnienie genezy religii zaproponowane przez Epikura i Lukrecjusza. Według tej interpretacji, popularnej przede wszystkim we współczesnej Hume'owi filozofii francuskojęzycznego Oświecenia, strach, doświadczane nieszczęścia i zło są przedstawiane jako czynniki sprzyjające generowaniu przekonań religijnych<sup>41</sup>. Podobnie jak w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, także w *Dialogach o religii naturalnej* Hume krytykuje, jako nieuprawnione, dedukowanie istnienia Boga z teistycznych „domysłów” wskazujących na fizyczny bądź moralny porządek świata, nawet, jeżeli idea Boga, w obrębie określonych, religijnych założeń pozostawałaby w zgodzie ze strukturą tego świata<sup>42</sup>.

Hume podzielał oświeceniowe przekonanie o niedoskonałym charakterze religii jako fundamentu moralności. Wskazywał, że religijne motywy skłaniające do określonych postaw moralnych mają szkodliwy wpływ na moralność naturalną, zastępując realne i naturalne pobudki bodźcami fikcyjnymi, często niedorzecznymi i abstrakcyjnymi. Spostrzegwał, że przekonania nie są w stanie wywrzeć wpływu na postępowanie, o ile nie odpowiadają interesowi i korzyściom jednostki, powodując, w odniesieniu do moralności religijnej, dualizm między sferą deklaracji a praktycznym postępowaniem. Szczególna szkodliwość moralności religijnej związana jest z przekonaniem o dysponowaniu boską legitymizacją, która jest w stanie uzasadnić każdy czyn boską wolą<sup>43</sup>.

Obok destrukcyjnego wpływu religijnej moralności Hume podkreślał paralelę między niskim rozwojem intelektualnym społeczeństw a intensywnością przeżyć religijnych<sup>44</sup>. Odzwierciedlał oświeceniowy pogląd Jana Mesliera

<sup>41</sup> „Jestem w rzeczy samej przeświadczony, rzekł Filon, że najlepszy, a naprawdę jedyny sposób, ażeby w człowieku wzbudzić właściwe poczucie religii – to dać mu należyte wyobrażenie o nędzy i nikczemności ludzkiej. Do tego zaś celu bardziej potrzebny jest dar wymowy i barwność opisu, aniżeli umiejętność rozumowania i argumentacji. (...) W tej materii, rzekł Filon, ludzie uczeni w pełni zgadzają się ze zdaniem przeciętnego człowieka; cała literatura *religijna* i *świecka* wystawia problem niedoli ludzkiej w najbardziej patetycznych słowach, jakimi natchnąć może żal i smutek” (Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 87-88).

<sup>42</sup> „Stąd zaś konkluduję, że jakkolwiek świat, jeżeli przyjmujemy tu pewne założenia i domysły, dawałby pogodzić się z ideą takiego bóstwa, to jednak wniosku o istnieniu bóstwa nigdy nie można stąd wyprowadzić. Że jedno z drugim może iść w parze – tego nie odrzucam w sposób bezwzględny, odrzucam jedynie wynikanie. Domysły – to może dosyć, ażeby dowieść możliwej zgodności, jednego z drugim, zwłaszcza jeżeli z atrybutów bóstwa usunie się nieskończoność; nie mogą one jednak nigdy być podstawą żadnego wniosku o istnieniu” (tamże, s. 104).

<sup>43</sup> „Łatwo wyobrazić sobie złe skutki takich nawyków, nawet co się tyczy codziennego życia; gdzie chodzi jednak o interes religii – żadne względy moralne nie mają tyle mocy, żeby powściągnąć przejętego entuzjazmem zelanta. Świętość sprawy uswięca każdy środek, którego można użyć na jej poparcie” (tamże, s. 128).

<sup>44</sup> „Gwałtowne wstrząsy i zaburzenia w przyrodzie, dziwa i cuda, choć najwięcej przeciwią się planowi mądrego rządcy, budzą w ludziach najsilniejsze uczucia religijne, gdyż przyczyny tego

i Paula Holbacha, wskazujący ignorancję oraz strach przed zjawiskami przyrodniczymi, jako główne czynniki generujące powstawanie przekonań religijnych.

Hume, antycypując Hegłowski prymat religii naturalnych nad religiami pozytywnymi, wyżej cenił religie tradycyjne, mitologiczne, niż religie systematyczne, scholastyczne. Kryterium rozstrzygającym był stopień racjonalności; religia mitologiczna zawiera treści niesprzeczne logicznie, mieszczące się w dostrzegalnym zmysłowo porządku naturalnym, jakkolwiek nieprawdziwe, nie niszcząc psychicznej, intelektualnej i moralnej kondycji człowieka<sup>45</sup>. Religia mitologiczna, czyli racjonalna, naturalna odpowiada ludzkiej kondycji psychofizycznej, podczas gdy religie pozytywne, ufundowane na władzy, autorytecie i nakazie nie uwzględniają ludzkiej natury, przedstawiając paradoksalne i niedorzeczne treści.

Podsumowując religijne poglądy Hume'a, dostrzegamy analogię z koncepcjami Gottholda Ephraima Lessinga, Johanna Salomona Semlera czy Hermanna Samuela Reimarus. W *Naturalnej historii religii* oraz *Dialogach o religii naturalnej* Hume akceptuje światopogląd teistyczny, będąc radykalnym krytykiem religii, szczególnie pozytywnych, wskazując na olbrzymie, dotyczące wszystkich, zarówno naturalnych (mitologicznych), jak i pozytywnych (scholastycznych) religii, wypaczenie i zafałszowanie idei Boga<sup>46</sup>. Odrębnym zagadnieniem jest sceptyczna epistemologicznie podstawa jego stanowiska, zwracająca się ku materializmowi i sensualizmowi wykluczającym możliwość uzyskania teistycznych konkluzji. Hegel wskazywał na relatywizm i subiektywizm Humowskiej filozofii. Uniwersalność ma subiektywną podstawę wynikającą ze społecznego przyzwyczajenia. Na gruncie systemu Hume'a nie można wskazać podstaw dla postulowania tez obiektywnych, ponieważ źródłem prawdziwości

---

rodzaju zjawisk wydają się najbardziej niewiadome i niewytłumaczalne. Oblęd, szal, wściekłość i rozogniona wyobraźnia, choć zniżają człowieka nieomal do poziomu zwierząt, z tej samej racji uchodzą często za jedyne stany ducha, w jakich możemy bezpośrednio obcować z bóstwem” (Hume, *Naturalna historia religii* [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 168-169).

<sup>45</sup> „Ogólnie biorąc, dwie są najistotniejsze i najbardziej godne uwagi różnice pomiędzy religią tradycyjną, mitologiczną, a religią systematyczną, scholastyczną. Religia mitologiczna bywa często bardziej racjonalna, gdyż składa się jedynie z mnogości opowiadań, które, chociaż bezpodstawne, nie zawierają niedorzeczności ani logicznej sprzeczności; nadto, religia ta przychodzi umysłom ludzkim tak łatwo i lekko, że chociaż wyznawano by ją równie powszechnie jak religię systematyczną, nie pozostawia na szczęście tak głębokiego piętna na uczuciach i na rozumie” (tamże, s. 201).

<sup>46</sup> „Nic też z pewnością nie może być dla ludzkości zaszczytem większym nad fakt, że tak jest wyróżniona spośród innych części stworzenia i nosi w sobie obraz czy odcisk uniwersalnego Stwórcy. Popatrzenie jednak, jak wygląda ten obraz w popularnych religiach świata! Jak nasze przedstawienia zniekształcają bóstwo! Jakie przypisuje mu się kaprysy, jakie niedorzeczności i jaką niemoralność! O ile niżej szacujemy je nawet, gdy chodzi o cechy, które w życiu codziennym przypisałibyśmy po prostu rozsądnemu i cnotliwemu człowiekowi!” (tamże, s. 215).

jest subiektywne, partykularne doświadczenie i przyzwyczajenie<sup>47</sup>. Stanowisko to w pierwszej kolejności dotyczy światopoglądu teistycznego, który bardziej niż inne odwołuje się do czynników wykraczających poza Humowskie granice „żywych i jasnych” impresji.

## 5. THOMAS HOBBS (1588-1679)

Thomas Hobbes filozofię utożsamiał z rozumowaniem polegającym na refleksji nad przyczynami i skutkami<sup>48</sup>. Co interesujące, nie uważał za filozofię ani sensualizmu, ponieważ wrażenia zmysłowe są naturalną czynnością człowieka<sup>49</sup>, ani empiryzmu i prognozowania przyszłych zdarzeń opierających się na pamięci i oczekiwaniu podobnych zjawisk<sup>50</sup>. Podkreślał praktyczny charakter filozofii zalecając, aby znajomość procesów i sposobów funkcjonowania materii mogła służyć pożytkowi społecznemu<sup>51</sup>. Przedmiotem filozofii są ciała postrzegane jako takie obiekty, które podlegają mechanizmom łączenia i rozdzielania, są rozciągłe i dostępne poznaniu<sup>52</sup>. Dlatego filozofia nie rozważa zagadnień teologicznych, ponieważ Bóg jest bytem nie spełniającym żadnego kryterium

---

<sup>47</sup> „Hume uznawał bowiem tego rodzaju ogólność, a także konieczność, raczej tylko za subiektywną, a nie za coś istniejącego obiektywnie. Tego rodzaju subiektywną ogólnością jest przyzwyczajenie; przywykliśmy zgadzać się na coś jako prawo, jako coś obyczajnego; ma to dla nas ogólność, ale tylko subiektywną ogólność – inni mają inne przyzwyczajenia” (Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, s. 444).

<sup>48</sup> „2. Filozofia jest to poznanie zdobyte poprawnym rozumowaniem, dotyczące skutków czy zjawisk, oparte na rozumieniu ich przyczyn, czy też sposobów ich powstania, oraz, odwrotnie, poznanie sposobów powstania oparte na poznaniu skutków” (Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 12).

<sup>49</sup> „Ażeby zrozumieć tę definicję, trzeba przede wszystkim zważyć, że doznawanie zmysłowe i pamięć rzeczy, które człowiekowi są wspólne ze wszystkimi istotami żywymi, choć są poznaniem, to przecież nie są zdobyte drogą rozumowania, lecz dane są od razu od natury i wobec tego nie są filozofią” (tamże, s. 12-13).

<sup>50</sup> „Po drugie, wobec tego, że doświadczenie nie jest niczym innym niż pamięcią, przezorność zaś, czyli przewidywanie na przyszłość, nie jest niczym innym niż oczekiwaniem rzeczy podobnych do tych, jakich jużśmy doświadczyli, przeto również i przezorności tej nie należy uważać za filozofię” (tamże, s. 13).

<sup>51</sup> „6. Celem czy zadaniem filozofii jest, byśmy przewidywane skutki mogli wykorzystać na nasz pożytek albo by wysiłkiem ludzi, dzięki znajomości skutków działania jednych ciał na inne, powstawały na pożytek ludzi skutki podobne, o ile na to pozwala moc ludzka i istota rzeczy” (tamże, s. 16-17).

<sup>52</sup> „8. Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstania można sobie przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia. Ciałem więc jest to, w czym może zachodzić łączenie się części i ich rozłączanie; to znaczy: przedmiotem filozofii jest wszelkie ciało, o którym można pomyśleć, iż może powstawać lub iż posiada jakąś własność” (tamże, s. 20).

dotyczącego ciała: nie ma przyczyny, nie może zostać poznany, nie jest bytem rozciąglonym, podlegającym łączeniu i dzieleniu części<sup>53</sup>.

Hobbes akceptował istnienie Boga, pozostając wierny scholastycznym kategoriom opisującym Boga, *via negationis* i *via eminentiae*<sup>54</sup>. W pierwszej kolejności postrzegał Boga jako przyczynę świata, odrzucając Spinozjańskie rozwiązanie panteistyczne<sup>55</sup>. Wraz z Lockiem podzielał teistyczną wizję świata i był przekonany o wraźniowej genezie wszystkich pojęć, których początkiem są doznania zmysłowe<sup>56</sup>. Mimo formalnego afirmowania chrześcijańskiego światopoglądu, przyjęcie sensualizmu w epistemologii połączone ze zredukowaniem przedmiotu filozofii do rozciąglonych ciał wyklucza filozoficzne wydedukowanie teistycznych konkluzji.

Hobbes, zapewne zarówno wskutek orientacji sensualistycznej i racjonalistycznej, jak również wpływu kultury wyznania anglikańskiego, poddał radykalnej krytyce materialny wymiar obrzędów i praktyk Kościoła katolickiego. Podobnie jak inni, współcześni mu krytycy religii, Uriel da Costa, Isaac de la Peyrer czy Spinoza, uznawał istnienie Boga, ale kwestionował domniemaną boską i eschatologiczną wartość religii, interpretując ją jako produkt partykularnych interesów dokonujących zafałszowania idei Boga i społecznie szkodliwych, opierający się na przesadach, zabobonach, strachu oraz ignorancji i nakazie<sup>57</sup>. Autorzy „podziemnego” traktatu *De Tribus Impostoribus* powoływali się przede wszystkim na prace Hobbesa i Spinozy. Hobbes podzielał naturali-

<sup>53</sup> „Gdzie więc nie ma żadnego powstawania ani żadnej własności, tam nie można sobie pomyśleć żadnej filozofii. Tak więc filozofia wyklucza teologię, to znaczy: naukę o naturze i atrybutach Boga, istoty wiecznej, która z niczego nie powstała, której pojąć nie można i w której nie może nastąpić żadne połączenie części ani ich podział, w której więc nie można sobie pomyśleć żadnego procesu powstawania” (tamże, s. 20-21).

<sup>54</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 434-438.

<sup>55</sup> „Przez nazwę wszak ową: *Bóg*, rozumie się *przyczynę świata*; ci zaś, którzy mówią, że *świat jest Bogiem*, twierdzą, iż *nie ma on żadnej przyczyny*, to znaczy: że *Bóg nie istnieje*” (tamże, s. 435).

<sup>56</sup> „2. Pierwowzorem ich wszystkich jest to, co nazywamy WRAŻENIEM ZMYŚLOWYM. (Nie ma bowiem w ludzkim umyśle pojęcia, które by pierwotnie, całkowicie lub częściowo, nie zrodziło się w organach zmysłowych.) Wszystko inne jest pochodne od tego pierwowzoru” (Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 87).

<sup>57</sup> „Co się zaś tyczy rusałek i błędzących duchów, to wiara w nie była celowo, jak myślę, bądź rozpowszechniana, bądź nie była zwalczana, aby utrzymać praktykę egzorcyzmu, używanie krzyży, wody święconej i innych podobnych wymysłów ludzi duchownych. Niemniej nie ma wątpliwości, że jedynie Bóg może być sprawcą zjawisk nadnaturalnych. Lecz to, że czyni on to tak często, iż ludzie muszą się obawiać tych rzeczy bardziej, niż obawiają się stałego porządku czy zmian biegu zjawisk natury, który Bóg również może ustalić i zmienić, to nie jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej. Lecz żli ludzie pod pretekstem, że Bóg może uczynić każdą rzecz, odważają się aż na to, iżby mówić wszystko, co może służyć ich zamiarom, choć są przeświadczeni, że to nie jest prawdą” (Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, s. 97).

styczne wyjaśnienie genezy religii, wskazujące ignorancję, strach oraz doświadczane nieszczęścia jako czynniki generujące powstawanie systemów religijnych<sup>58</sup>.

Hobbes, w polemice z Lordem Bramhallem, biskupem Derry, oskarżającym go o ateizm, przyznawał się do wiary w chrześcijańskiego Boga, wskazując osobistą lekturę Biblii jako źródło wiary i wiedzy na temat zagadnień teologicznych<sup>59</sup>. Afirmacja teistycznego światopoglądu nie była logiczną konsekwencją, stanowiącego jej zaprzeczenie, materialistycznego sensualizmu Hobbesowskiej filozofii. Podobnie jak w przypadku innych filozofów tego okresu, szczególnie Spinozy, formalne wyznawanie teizmu nie jest koherentne z prezentowanym stanowiskiem filozoficznym.

Sensualizm i materialistyczny determinizm Locke'a, Hume'a i Hobbesa czynią formalną afirmację teizmu nonsensowną. Teistyczne tezy nie mają uzasadnienia w tezach filozoficznych, postulujących materialistyczny, a – teistyczny obraz świata<sup>60</sup>. Stanowiska tych myślicieli ukazują rozdzźwięk między zsekularyzowaną i sceptyczną koncepcją filozoficzną ugruntowaną w materializmie a afirmacją teizmu pozbawioną uzasadnienia w filozofii. Dlatego w myśli nowożytnej i współczesnej pojawiają się koncepcje, w których afirmacja światopoglądu teistycznego ma charakter fideistyczny, ponieważ nie jest uzasadniana ani racjonalnie, ani empirycznie. W tym kontekście Kantowska krytyka religii jest uwięzieniem myśli anglojęzycznej, uniemożliwiając, a co najmniej poważnie utrudniając ideę racjonalnego uzasadnienia teizmu. W tym paradygmacie filozoficznym religijny, a przynajmniej teistyczny światopogląd staje się domeną prywatnego aktu wiary niezgodnego, a przynajmniej nie wynikającego z nowożytnej filozofii, która zarówno w kulturze anglojęzycznej, jak i francuskojęzycznej przybrała wymiar materialistyczny.

*Konrad Szocik*

ATHEISTIC IMPLICATIONS OF ENGLISH  
SENSUALISM, EMPIRICISM AND DEISM

This paper shows one of the important philosophical current of modern „resolution of the mind”. Philosophical ideas of Locke, Hume and Hobbes were caused modern and contemporary change of paradigm from theistic to atheistic and agnostic. Theistic claims, even if were affirmed by these thinkers, were not consequences of their philosophical thesis. Sensualism and materialism, indicated as natural starting point for philosophy, became ideological basis for period of radical critique of religion and atheism.

Key words: sensualism, materialism, deism, agnosticism, atheism, religion.

<sup>58</sup> Tamże, s. 187-203.

<sup>59</sup> C. Fabro, dz. cyt., s. 239-243.

<sup>60</sup> Tamże, s. 245.