

Filip Pachla

Antyreligijny program Davida Hume’a

– Drogi Charonie, miej trochę cierpliwości, próbowałem otworzyć oczy ogółu. Gdybym pożył jeszcze parę lat, mógłbym mieć satysfakcję oglądania upadku jednego z dominujących systemów zabobonu.

– (...) To się nie wydarzy jeszcze przez setki lat. Czy wydaje ci się, że aż tak długo pozwolę ci odwlekać termin? Natychmiast wsiadaj do łodzi, ty stary, leniwy łajdaku¹.

Słowa kluczowe: *D. Hume, religia, filozofia religii, teologia, agnostycyzm, ateizm, antyklerykalizm*

W taki oto sposób, leżąc na łożu śmierci, David Hume wyobrażał sobie próbę przekonania mitycznego przewoźnika dusz, by ten nie zabierał go zbyt wcześnie do Hadesu. Jak wiadomo, nie była to próba udana. Zdradza ona jednak pewien program, który Hume chciał zrealizować poprzez swoją długoletnią pracę filozoficzną. Mimo żartobliwego charakteru powyższego dialogu, chyba poważnie można przyjąć deklarację Hume’a, że jego celem było otwarcie oczu ogółowi i ograniczenie wpływów religii. Na ile było to według niego możliwe?

Moim celem jest zbadanie właśnie tego zagadnienia – perspektyw, na gruncie filozofii Hume’a, wyeliminowania religii z ludzkiego życia. Określenie możliwości wykorzenienia jakiegoś zjawiska musi z konieczności poprzedzić pytanie o jego zakorzenienie, a w tym przypadku prowadzi ono do zrekonstruowania humowskiego stanowiska w sprawie źródeł wierzeń religijnych. W pierwszej kolejności zajmę się jednak pokazaniem, że Hume’owi rzeczywiście zależało na doprowadzeniu do „upadku jednego z dominujących sys-

¹ J.Y.T. Greig (ed.), *The Letters of D. Hume*, t. II, Oxford 1932, Clarendon Press, s. 451.

temów zabobonu”. Przyjrzyjmy się więc przyczynom negatywnego stosunku tego filozofa do religii.

1. Filozoficzne zarzuty wobec religii

Hume starał się o posadę akademicką dwukrotnie. Pierwszy raz w roku 1744 na Uniwersytecie w Edynburgu, drugi raz na Uniwersytecie w Glasgow w 1752 roku. Obie próby były nieudane, obie z tego samego powodu: i tu, i tam przedstawiciele Kościoła Szkocji rozpętali przeciwko niemu kampanię oskarżeń o ateizm, herezję, sceptycyzm itp. Ze względu na opinię ateisty Hume miał również problem z publikacją niektórych prac – na *Traktacie o naturze ludzkiej* przewencyjnie dokonał autocenzury; z planowanego zbioru rozpraw usunął, pod groźbą wytoczenia procesu o bezbożność, dwa teksty dotyczące religii (okrojony zbiór ukazał się w 1757 roku). Obrazu dopełniają *Dialogi o religii naturalnej*, które ukazały się dopiero w 1779 roku, trzy lata po śmierci filozofa, mimo że były gotowe przed rokiem 1763².

Już z powyższego, krótkiego opisu widać, że Hume miał osobiste powody, by życzyć sobie ograniczenia wpływów religii. Jego rozmowa z Charonem nie była jednak spowodowana pragnieniem realizacji prywatnej zemsty. Chronologicznie rzecz ujmując, jego niechętnie podejście do religii poprzedzało wspomniane wyżej represje. Naturalnie, Hume najpierw musiał sobie zapracować na opinię ateisty, aby później być z tego powodu piętnowany. Tło wyobrażonej rozmowy z Charonem jest zatem głębsze i musi wpływać ze stanowiska filozoficznego, którego zwolennikiem był Hume. Powstaje zatem pytanie: kiedy pojawiły się u niego poglądy, które mogły być uznane za wrogie religii? Tradycyjnie utarło się przekonanie, że korpus jego dzieł na temat religii ogranicza się do *Dialogów o religii naturalnej* i *Naturalnej historii religii* oraz kilku rozproszonych esejów, wśród których są teksty *O cudach*, *O szczególnej opatrności i życiu przyszłym* (oba włączone do *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*), *O zabobonie i fanatyzmie*. Wszystkie te dzieła powstały jednak w czasie, kiedy Hume był już rozpoznawany jako wróg religii. Jediną znaczącą pracą, której w tym spisie brakuje, jest *Traktat o naturze ludzkiej*, wydany po raz pierwszy w roku 1738. Przez długi czas *Traktat* był postrzegany jako dzieło nieistotne z punktu widzenia rekonstrukcji poglądów Hume’a na religię. Obraz ten zmienił się dzięki pracy badawczej Paula Russella, podsumowanej wydaniem książki *The Riddle of Hume’s Treatise*:

² Wyczerpującej analizy ograniczeń, z jakimi mieli do czynienia myśliciele krytykujący religię (w tym sam Hume), dokonali Alan Bailey i Dan O’Brien w książce *Hume’s Critique of Religion: ‘Sick Men’s Dreams’*, Dordrecht 2013.

*Skepticism, Naturalism, and Irreligion*³. Jak pokazuje Russell, już w trakcie pisania *Traktatu* Hume wypracował stanowisko otwarcie krytyczne wobec religii.

1.1. Punktem wyjścia książki Russella jest przedstawienie dotychczasowego impasu w interpretacji *Traktatu o naturze ludzkiej*. Historycy filozofii odczytywali to dzieło albo jako manifest sceptycyzmu, albo naturalizmu, nie umiając przy tym pogodzić obu wątków *Traktatu*. Odpowiedzią na ten problem (narzucający się rozdzwitek między sceptycyzmem a naturalizmem – tytułowa „zagadka *Traktatu*”) jest wyjście poza tę dychotomię i zwrócenie uwagi na kontekst filozoficzny, w jakim tworzył Hume. Russell wskazuje, że Hume, pisząc *Traktat*, z pełną świadomością wpisywał się w główną debatę filozoficzną swoich czasów, która ogniskowała się wokół możliwości uzasadnienia twierdzeń teologicznych i podania dowodu na istnienie Boga. Teza ta może być zaskakująca o tyle, że w swoim pierwszym i największym dziele Hume bardzo rzadko posługiwał się pojęciami „Bóg” (*God*) oraz „Bóstwo” (*Deity*), nie czynił również żadnych czytelnym (dla nas) odwołań do toczonych na ten temat sporów filozoficznych. Mimo to, współcześni mu krytycy natychmiast rozpoznali antyreligijną treść *Traktatu*. Russell krok po kroku odkrywa, w jaki sposób kluczowe wątki tego dzieła podważają twierdzenia współczesnych Hume'owi filozofów chrześcijańskich.

1.2. Bardzo wyraźnym przykładem zaangażowania Hume'a w spory teologiczne jest jego analiza przyczynowości. Aby ułatwić zrozumienie jej antyreligijnego wydźwięku, Russell poprzedza jej przedstawienie przybliżeniem najgłośniejszego w czasach Hume'a dowodu na istnienie Boga, który sformułował Samuel Clarke w dziele *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. Punktem wyjścia dowodu (1) jest maksyma *ex nihilo nihil fit*. Ponieważ teraz istnieje coś, to zawsze musiało coś istnieć, gdyż nic nie może powstać z niczego. W ten sposób dowiedzione jest istnienie wiecznego „czegoś”. Kolejny krok (2) dowodzi, że to „coś” jest niezmiennie i samoistne (ponieważ nieskończony, chaotyczny łańcuch zdarzeń nie może istnieć wiecznie). Następnym etapem (3) jest udowodnienie, że to „coś” istnieje koniecznie (tu Clarke odwołuje się do analizy czasu i przestrzeni). Kolejny punkt (4) skupia się na wykazaniu, że tym, co istnieje koniecznie, wiecznie i niezmiennie, nie jest materia (jak głoszą ateści) – w tym celu Clarke pokazuje, że przedstawienie sobie w umyśle anihilacji czegoś, co jest materialne, nie wywołuje sprzeczności. Ostatni krok (5) polega na udowodnieniu, że wspomniany byt jest inteligentny. Tu, jak zauważa Clarke, wyczerpują się możliwości dowodu *a priori*. Na szczęście jednak dalsze wnioskowanie może odwołać się do argumentów *a posteriori*.

³ P. Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford 2008.

Clarke przywołuje w tym miejscu starą zasadę głoszącą, że „skutek nie może być doskonalszy niż przyczyna”. Ponieważ, jak upewnia nas doświadczenie, w świecie istnieje inteligencja, a nie mogła ona powstać z czegoś niższego (pozbawionego tej doskonałości), to wieczna, niezmienna, koniecznie istniejąca i niematerialna istota musi być inteligentna.

Zdaniem Russella, poglądy Hume’a na naturę przyczynowości uderzają jak najbardziej świadomie w powyższy dowód. Najpierw zakwestionowany zostaje jego pierwszy krok: narzucająca się oczywistość twierdzenia, że „nic nie powstaje z niczego, a zatem musi istnieć coś, co istniało wiecznie i nie miało przyczyny istnienia”. Przede wszystkim, według Hume’a absurdalny jest schemat tego wnioskowania – postulowanie istnienia przyczyny wszystkich przyczyn, która sama nie została wywołana przez żadną przyczynę, wyraźnie wskazuje, że na gruncie tego argumentu zakłada się dokładnie to, czemu się przeczy (mianowicie – że coś może istnieć bez przyczyny). Po wtóre, Hume odrzuca narzucającą się „oczywistość” zasady „cokolwiek zaczyna istnieć, musi mieć przyczynę swego istnienia”. Ponieważ na gruncie humowskiej teorii idei, idee istnienia i przyczyny są od siebie niezależne, to bez żadnej sprzeczności możemy swobodnie wyobrazić sobie początek istnienia jakiejś rzeczy bez wystąpienia jej przyczyny.

Drugi zarzut dotyczy zasady głoszącej, że skutek nie może być doskonalszy od przyczyny. Według Hume’a operowanie pojęciami „przyczyny” i „skutku” nie opiera się na odnajdywaniu w świecie rzeczywistych relacji tego rodzaju (w jakiś sposób ontologicznie bytujących w rzeczach), tylko na obserwowaniu stale występujących zależności, tj. indukcyjnym rozumowaniu uogólniającym poszczególne przypadki koincydencji czasowej dwóch typów zjawisk. Dla argumentu *a posteriori* jest to teoria zabójcza, ponieważ wnioskiem z niej płynącym jest twierdzenie, że „cokolwiek może być przyczyną czegokolwiek”. Istnienie inteligentnych istot (np. ludzi) w żaden sposób nie wymaga istnienia nieskończonej inteligentnej, wiecznej, niezmiennej, koniecznie istniejącej i niematerialnej przyczyny (Boga).

1.3. Powyższy przykład nie wyczerpuje oczywiście opisywanej przez Russella antyreligijnej treści *Traktatu* – jest ona znacznie bogatsza, a przy tym świetnie udokumentowana. Przykład ten wystarcza jednak, by pokazać, że Hume od początku stawiał się w opozycji do teologii. Chcąc zademonstrować ograniczenia ludzkiego rozumu, automatycznie popadał w konflikt z koncepcjami, które takich ograniczeń nie uznawały. Było tak zwłaszcza, kiedy dodatkowo wymagał oczyszczenia filozofii z wszelkich poglądów, postaw i dogmatów niemających oparcia w doświadczeniu. Słynny ostatni akapit *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, w którym Hume nawołuje do wrzucenia w ogień wszelkich ksiąg niemających za przedmiot relacji między ideami lub faktów, stanowi tego

wymowny przykład⁴. Nie jest przy tym przypadkiem, że przeglądając biblioteki, jak sugeruje Hume, do ręki mamy wziąć w pierwszej kolejności tomy traktujące o teologii. To właśnie ta dziedzina w najsilniejszy sposób mami nas wizją dotarcia do wiedzy wykraczającej poza zdolności ludzkiego poznania. Sceptyczne zasady Hume'a wymierzone są w uzurpację myślicieli chrześcijańskich nie tylko w teorii i, by tak rzec, „przy okazji”. Jak pokazuje Russell, *Traktat* celowo został tak zaprojektowany, żeby wprost zaatakować i pogrzebać najbardziej szanowane tezy XVIII-wiecznej teologii. Hume sugeruje w zakończeniu książki I, że religia i związane z nią dociekania są zdolne jedynie do tworzenia fikcji, które nie mają żadnej wartości poznawczej⁵.

Hume miał zatem teoretyczne powody, by chcieć osłabienia religii – zarówno metodologia, jak i wyniki badań teologicznych były w jego ocenie nie tylko bezwartościowe, ale również szkodliwe. Nie dość, że nic nie wyjaśniają, to jeszcze tworzą szereg pozornych i potencjalnie groźnych problemów: „błędy w religii są niebezpieczne; błędy w filozofii są tylko śmieszne”⁶.

2. Praktyczne zarzuty wobec religii

Sceptycyzm Hume'a, mimo swojego rozmachu, nie jest jednak paraliżujący i destrukcyjny. Nie jest on w stanie utrzymać swojej mocy pod naporem życia – „wielkim burzycielem pyrronizmu, czyli niepohamowanych zasad sceptycznych, są działanie, trud i zajęcia życia codziennego”⁷. To naturalny instynkt, który służy podtrzymaniu naszego biologicznego istnienia powoduje, że wbrew ograniczeniom rozumu, dokonujemy wnioskowań np. na temat przyczyn i skutków⁸. Sceptycyzm nie może zatem stanowić trwałego projektu filozoficznego. Mimo to, ma on w systemie Hume'a do odegrania niezwykle ważną i w gruncie rzeczy konstruktywną rolę – powinien być wielkim *memento*, rodzajem ćwiczenia duchowego zafundowanego całej filozofii nowożytnej. Widać to wyraźnie, kiedy w *Dialogach o religii naturalnej* Kleantes drwi ze stoików i pirrończyków, mówiąc że nie potrafią oni cały czas stosować zasad, które głoszą z taką pewnością i namaszczeniem. Filon zgadza się z tym stwierdzeniem, zauważając przy tym, że nawet jeśli stoik i sceptyk nie zawsze potrafią trzymać się swoich nauk w pełni, to zasady, które głoszą, wywrą na nich określony wpływ: „Jeżeli człowiek przywykł do sceptycznych refleksji nad

⁴ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozdz. XII, cz. III, Kraków 2006, s. 132.

⁵ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, ks. I, cz. IV, rozdz. 7, Warszawa 2005, s. 349.

⁶ Tamże.

⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu...*, dz. cyt., rozdz. XII, cz. II, s. 128.

⁸ Hume w *Traktacie* stwierdza: „natura ludzka musiałaby od razu ulec zagładzie, gdyby usunąć te zasady”, dz. cyt., s. 306.

zawodnością i ograniczonością rozumu, nie zapomni ich całkiem i wówczas, kiedy zwróci myśl ku innym rzeczom”⁹. I taki właśnie rezultat chciał osiągnąć Hume – ci, którzy odrobiją lekcję jego sceptycyzmu, „nigdy nie ulegną pokusie, by wykroczyć poza obszar życia codziennego”¹⁰.

Miejsce dawnej filozofii od tej pory musi zająć filozofia nowoczesna, akademicka – oczyszczona z metafizycznych i teologicznych fikcji, rozumiejąca mizerną wartość rozumu ludzkiego i opierająca się wyłącznie na doświadczeniu. Nie może już ona, co prawda, pretendować do miana wiedzy pewnej (bo wykracza poza jednostkowe percepcje), ale w pewnym wąskim zakresie, uzasadnionym najpierw naturalnym instynktem, później zaś względami pragmatycznymi, ma rację bytu. Skoro musimy wnioskować o istnieniu związków przyczynowych, żeby utrzymać się przy życiu, to możemy sobie pozwolić na rozszerzenie zakresu tych wnioskowań, aby rozeznaczyć się w świecie na tyle, by to życie uczynić łatwiejszym i przyjemniejszym¹¹.

Filozofią tego nowego typu miała być oczywiście filozofia samego Hume’a. Już w trzy lata po opublikowaniu *Traktatu* ukazuje się pierwszy, a rok później drugi tom *Essays Moral and Political*. Są to zbiory krótkich tekstów, w których autor przybliżył swoje stanowisko w sprawach polityki, etyki i estetyki. Co ciekawe, w *Esejach* prawie w ogóle nie jest obecny duch sceptycyzmu, tak silnie rozwinięty w *Traktacie* – tutaj mamy do czynienia z filozofią spraw codziennych, taką właśnie, jakiej uprawianie jest dopuszczalne. W *Esejach* tematyka religijna interesuje Hume’a o tyle, o ile ma wpływ na życie społeczne lub na ludzki charakter. Wyniki jego analiz pokazują, że za postulatem marginalizacji religii stoją nie tylko, wskazane wyżej, argumenty teoretyczne, ale również względy praktyczne.

2.1. Zacznijmy od tego, w jaki sposób Hume przedstawia znaczenie religii dla państwa. W eseju *O partiach w ogólności* przedmiotem rozważań są przyczyny podziałów społecznych. Jednym z wywołujących je czynników są różnice w przekonaniach religijnych. Jak diagnozuje Hume, w połączeniu z głęboko wrytą w naturę ludzką niechęcią wobec osób, których poglądy są odmienne od naszych, różnice te bardzo łatwo mogą przyczynić się do powstania trwałych i głębokich podziałów, a także wojen religijnych. Szczególnie pod tym względem szkodliwa jest, według Hume’a, religia chrześcijańska, której specyficzny kontekst powstania wykształcił bardzo silną warstwę kapłańską. Ta zaś, poprzez rozbudzanie w wiernych zapalczywości, „przyniosła ze sobą

⁹ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 11.

¹⁰ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu...*, dz. cyt., rozdz. XII, cz. III, s. 131.

¹¹ D. Hume, *Dialogi...*, dz. cyt., s. 12–13.

ducha prześladowań, który od tego czasu zatruwa społeczności ludzkie¹². Innym znakiem rozpoznawczym chrześcijaństwa w tym kontekście są wojny religijne¹³. Jeśli zatem dla Hume'a wszelkie antagonizmy społeczne są niepożądane („założycielom wszelkich frakcji i stronnictw należy się wyłącznie pogarda i potępienie¹⁴), to ocena religii, a szczególnie chrześcijaństwa, musi być jednoznacznie negatywna. Jaki bowiem może być inny wniosek, skoro, jak podsumowuje Hume, „w czasach współczesnych to frakcje religijne wykazują większą nienawiść i zaciętość niż nawet najbardziej okrutne stronnictwa powstałe na bazie ambicji lub różnic charakterów¹⁵?

2.2. Podobna ocena dotyczy wpływu władzy kapłańskiej na rozwój wolności słowa i swobód intelektualnych. W tym przypadku również nie brak ostrych słów i daleko idących uogólnień: „we wszystkich wiekach, kapłani byli wrogami wolności (...), swoboda myślenia i wyrażania swoich myśli jest zawsze zabójcza dla władzy kapłanów¹⁶. Zarzut ten Hume rozszerza w *O narodzinach i postępie sztuk i nauk*, gdzie pisze: „monarchie, które opierają swą stabilność przede wszystkim na przesadnej rewerencji wobec kapłanów i władców, zazwyczaj ograniczają wolność rozumowania w dziedzinie religii i polityki, a w rezultacie także metafizyki i moralności¹⁷. Jakie są podstawy do tak krytycznych uwag? Zabobon, czyli rodzaj religii, który wykształcił silną władzę kapłańską, wypływa, według Hume'a, z ludzkich słabości i strachów (bardzo często wyimaginowanych). Przygnębienie, jakie rodzi się z tych lęków, powoduje, że człowiek widzi się „w tak marnych barwach, iż w swym mniemaniu staje się niegodny przebywania w obecności Boga¹⁸. Stąd też bierze się warstwa kapłanów, którzy mają pełnić rolę pośredników między słabymi wyznawcami a wszechpotężnym Bogiem. Jak konkluduje Hume, „słusznie więc można ją nazwać wytworem bojaźliwych i podłych przesądów¹⁹. Jej wpływ na wolności obywatelskie jest negatywny, ponieważ „czyni ludzi uległymi i służalczymi, przysposabiając ich tym samym do roli niewolników²⁰.

Należy przy tym zauważyć, że oprócz zabobonu Hume wyróżnia również inny rodzaj religijności – wpływający z pychy, dumy i arogancji – fana-

¹² D. Hume, *O partiach w ogólności*, w: tenże, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, Warszawa 2013, s. 54.

¹³ Tamże, s. 55.

¹⁴ Tamże, s. 49.

¹⁵ Tamże, s. 55.

¹⁶ D. Hume, *Of the Parties of Great Britain*, w: tenże, *Selected Essays*, Oxford 1998, s. 33.

¹⁷ D. Hume, *O narodzinach i postępie sztuk i nauk*, w: tenże, *Eseje...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁸ D. Hume, *O zabobonie i fanatyzmie*, w: tenże, *Eseje...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁹ Tamże, s. 59.

²⁰ Tamże, s. 61.

tyzm. Jest to wiara niewielkich zbiorowości, które uwierzyły w swój uprzywilejowany kontakt z Boską Istotą. Postawa pewności siebie powoduje, że wśród fanatyków nie tworzą się wewnętrzne hierarchie, a zatem obca jest im instytucja kapłaństwa. Z tego też względu, przy całej swej zapalczowości, brutalności i gwałtowności, fanatyzm jest jednak przyjacielem wolności obywatelskiej – „to słabość, na którą podatne są śmiałe i ambitne charaktery, a więc w sposób naturalny towarzyszy mu duch wolności”²¹. Napełnieni pasją fanatycy występują przeciwko oficjalnej religii, walczą z wszelkiego rodzaju zwierzchnictwem, czym przyczyniają się do usunięcia urzędów zdolnych do ograniczania swobód.

2.3. Poza wszczynaniem wojen, prześladowaniami i ograniczaniem swobód obywatelskich, do negatywnych skutków religii należy również jej wpływ na charakter poszczególnych ludzi. Z analizy zabobonu i fanatyzmu widać, że silnie oddziałują one na umysły wiernych. Fanatyzm rozbudza żar i pasję, która rodzi okrucieństwo. Nie ma on jednak trwałego wpływu na osobowość wyznawcy – „przypomina uderzenie pioruna lub gwałtowną burzę” – jego energia szybko przemija, gdyż tak silna żarliwość nie może się utrzymać długo. Zdecydowanie bardziej niebezpieczny jest zabobon. Nie tylko wypływa z ducha pogwałconego i złęknionego, ale co gorsze, pielęgnuje go, jeszcze bardziej poniżając człowieka. To zaś wytwarza system wartości, który dla Hume’a jest całkowicie nie do przyjęcia. Osoba będąca pod wpływem zabobonu, zdominowana przez kapłanów, odwraca swoją uwagę od rzeczywistych cnót społecznych, najważniejszy cel widząc w zdobyciu łask bóstwa, w które wierzy. Człowiekowi takiemu nie wystarczy wywiązywanie się z obowiązków moralnych wobec innych, nie postrzega ich on bowiem jako powinności czysto religijnych. „Kiedy natomiast cały dzień przepościami albo solidnie się wychłószcze – to takie rzeczy mają w jego mniemaniu bezpośredni związek ze służbą bożą”²². Dla społeczeństwa tego typu aktywności są nie tylko zupełnie bezużyteczne, ale również szkodliwe, gdyż „mącą rozum, serce od nich twardnieje, stępią się wyobrażenia – i człowiek gorzknieje”²³. A ponieważ społeczeństwo (dokładniej naród) to dla Hume’a „nic innego jak zbiór jednostek”²⁴, to im więcej w nim ludzi zgorzkniałych i niedbających o dobro ogółu, tym dla tego ogółu gorzej.

2.4. Bardzo podobnie Hume diagnozuje zgubne skutki, jakie religia wywiera na samych jej urzędników, czyli kapłanów. Skłonność do religijności jest co prawda, zdaniem Hume’a, zjawiskiem powszechnym, ale rzadko kiedy potrafi

²¹ Tamże.

²² D. Hume, *Naturalna historia religii*, w: tenże, *Dialogi...*, dz. cyt., s. 211.

²³ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, rozdz. IX, cz. I, Kraków 2005, s. 80.

²⁴ D. Hume, *O charakterach narodowych*, w: tenże, *Eseje...*, dz. cyt., s. 147.

ona być tak silna, by człowiek mógł całe swe życie szczerze poświęcić religii. Problem ten często dotyka kapłanów – czasem zdarza im się „udawać bardziej pobożnych, niż w danej chwili w rzeczywistości są, i podtrzymywać pozory zapału i powagi”²⁵. Takie udawanie niszczy, zdaniem Hume'a, otwartość i szlachetność usposobienia, wzmacnia skłonność do hipokryzji i usprawiedliwiania czynów moralnie złych pobudkami religijnymi. Hume poza tym wymienia szereg ludzkich przywar, które stają się niezwykle niebezpieczne, gdy idą w parze ze stanem kapłańskim. I tak, ambicja, którą odczuwa każdy, przez kler często może być zaspokajana „tylko przez szerzenie niewiedzy i zabobonu, bezwarunkową wiarę i oszustwa popełniane w imię pobożności”²⁶. Szacunek i niemalże boska cześć, jaką lud otacza kapłanów, pobudza w nich niepoohamowane samouwielbienie. Tak jak wszyscy ludzie, kapłani nie znoszą, gdy ktoś się im sprzeciwia. W nich jednak, ponieważ poczytują siebie za boskich posłańców, gniew przemienia się w zajadłą nienawiść, która z kolei rodzi mściwość i ducha prześladowań.

2.5. Wszystkie przedstawione powyżej zarzuty, zarówno teoretyczne (dotyczące niemożliwości uzasadnienia wielkich tez teologicznych), jak i praktyczne (dotyczące zgubnego wpływu religii na jednostki i społeczeństwa), a także pogardliwy język, jakim Hume opisuje różnego rodzaju praktyki religijne²⁷, są wystarczającym dowodem, by uznać jego stanowisko za zasadniczo wrogie religii. Co więcej, jego postulaty polityczne jasno wskazują, że do żywotnych interesów społeczeństwa należy osłabienie wpływów religii lub nawet jej całkowite usunięcie. Potwierdzeniem tych słów jest cytat z *Dialogów o religii naturalnej*: „liczba jak i władza kapłanów zamykać winna się w bardzo wąskich granicach, i (...) zwierzchność cywilna powinna zawsze trzymać swoje *fascēs* i *axes* z dala od tak niebezpiecznych rąk”²⁸.

3. Źródła wierzeń religijnych

Przystępując do odpowiedzi na pytanie, czy w świetle filozofii Hume'a możliwa jest realizacja postulatu zmarginalizowania religii, musimy najpierw zdać

²⁵ Tamże, s. 148, przypis.

²⁶ Tamże, s. 149.

²⁷ Pod tym względem Hume pozwalał sobie czasem na naprawdę śmiałe sformułowania. Na przykład w końcowych fragmentach *Naturalnej historii religii* czytamy: „Rozpatrzyć zasady religijne, które faktycznie panują na świecie. Bodaj czy dacie się przekonać, iż są czymś więcej niżli majaczeniem chorych; albo może uznacie je raczej za kapryśne igraszki małą w ludzkiej postaci aniżeli za poważne, zdecydowane, dogmatyczne enuncjacje istoty, która sama siebie zaszczyca mianem rozumnej”, dz. cyt., s. 216.

²⁸ D. Hume, *Dialogi...*, dz. cyt., s. 129.

sprawę z tego, skąd według Hume'a biorą się wierzenia religijne. W *Dialogach o religii naturalnej* jest scena, w której Filon „stropił się nieco i zmieszał”, nie potrafiąc – a zwykle mu się to udawało – natychmiast zbić argumentu Kleantesa. Chodzi o sugestię, według której wgląd w uporządkowany system świata powoduje, że „idea kogoś, kto to wszystko obmyślił, narzuca się natychmiast z siłą zmysłowego wrażenia”²⁹. Zarówno dla Filona, jak i samego Hume'a, nie ma nic pewniejszego niż to, co pochodzi z bezpośrednich impresji – a zatem, jeśli wiara w Najwyższą Istotę jest oparta właśnie na nich, to jest tak samo silnie wpisana w naturę ludzką, jak np. wiara w związki przyczynowo-skutkowe. Jeśli Kleantes ma rację, to próba marginalizacji religii pozbawiona jest jakiegokolwiek sensu i szans na sukces – w myśl tego argumentu, wiara religijna będzie się nieustannie odradzać i aktualizować. Odpowiedzią na ten problem jest teoria pochodzenia religii zaproponowana przez Hume'a w *Naturalnej historii religii*.

We wstępie do tego dzieła czytamy: „żaden racjonalnie myślący człowiek, skoro poważnie się zastanowi, nie zdoła ani przez chwilę powstrzymać się od wiary w podstawowe zasady prawdziwego teizmu i prawdziwej religii”³⁰.

3.1. W tym miejscu konieczne jest słowo komentarza. W powyższym zdaniu pojawia się pojęcie „prawdziwy teizm”. Do tej pory ta forma religijności nie była rozpatrywana w niniejszym tekście. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, jest ona zjawiskiem trudnym do zdefiniowania. Wiadomo, że polega na wierze w istnienie Inteligentnego Projektanta oraz estetycznym zachwycie nad światem. Nie jest jednak jasne, czy przekłada się na jakiegokolwiek działania wierzącego. Najpewniej jest aktywnością czysto intelektualną, dostępną jedynie garstce filozofów³¹. Po drugie zaś, w pisarstwie Hume'a bardzo dużo miejsca zajmuje otwarta i niszcząca krytyka argumentu na rzecz projektu – istnieją zatem poważne podstawy, by wątpić w szczerłość jego zapewnień dotyczących wartości prawdziwego teizmu. Wątpienie w tej kwestii powinno być tym mocniejsze, że motyw obrony „prawdziwej religii” mógł być wykorzystywany przez Hume'a jako zabieg odwracający uwagę krytyków³². Zresztą nawet jeśli wziąć uwagi na ten temat za dobrą monetę, to „prawdziwy teizm” i tak ma niewiele wspólnego z formą religijności, o której Hume „rozmawiał” z Charonem. Tam wprost była mowa o „dominującym systemie zabobonu” (czyli, jak można bez większych wahań przyjąć, o silnie zhierarchizowanym, przepełnionym obrzędami chrześcijaństwie). Jak zauważa sam Hume, w przeciwieństwie do zabobonu i fanatyzmu „prawdziwa religia

²⁹ Tamże, s. 39.

³⁰ D. Hume, *Naturalna historia religii...*, dz. cyt., s. 139.

³¹ Tamże, s. 175.

³² Por. rozdz. II: „Blasphemy, Dissimulation, and Humean Prudence” z książki A. Bailey'a i D. O'Brien'a, *Hume's Critique of Religion...*, dz. cyt., s. 23–45.

nie ma tak szkodliwych następstw; trzeba jednak mówić o religii takiej, jaką zwykle widzi się w świecie”³³.

3.2. Niezależnie od tego, jak oceniać będziemy wartość „prawdziwego teizmu” w pismach Hume'a, powinniśmy dostrzec, że w cytowanym wyżej fragmencie *Naturalnej historii religii* do wiary w rozumnego stwórcę potrzebne jest „poważne zastanowienie się” nad ładem panującym w świecie, nie zaś bezpośrednia impresja, jak chciał Kleantes w *Dialogach*. „To z góry narzucające się pojęcie” – czytamy dalej we *Wstępie* – „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”. Religia, i to niezależnie czy mówimy o „prawdziwym teizmie”, zabobonie czy fanatyzmie, politeizmie czy monoteizmie – musi mieć inne źródło. Wymienione wyżej instynkty Hume definiuje jako niezbędne dla biologicznego trwania człowieka. Są one uniwersalne i niezmiennie – można je odnaleźć w każdej kulturze, na przestrzeni wszystkich wieków. Wystarczającym argumentem przeciwko wywodzeniu religii z pierwotnego instynktu jest zatem na gruncie filozofii Hume'a pokazanie różnorodności oraz nieciągłości systemów wierzeń. Ponieważ o takim stanie rzeczy informuje nas doświadczenie (współistnienie różnych religii), a także przekazy podróżników i badaczy kultur, to „pierwsze zasady religii muszą więc mieć charakter wtórny”³⁴. To zaś oznacza, że przynajmniej w teorii, pod wpływem „niezwykłego zbiegu okoliczności”³⁵, religia może nie zaistnieć lub też przestać istnieć.

Na tym tle odpowiedź na główne pytanie niniejszego tekstu wydaje się być twierdząca: na gruncie filozofii Hume'a możliwe jest wykorzenienie religii. Chociaż wniosek ten jest poprawny, to jego „zasięg” i praktyczna moc zależy od tego, na ile możliwe jest wskazanie i wywołanie owego „niezwykłego zbiegu okoliczności”, który jest w stanie zaburzyć „cykl życiowy” religii. Rozważania na ten temat ściśle wiążą się z problemem określenia źródeł religii, do którego teraz przejdziemy.

3.3. Hume rozpoczyna swoje badania dotyczące pochodzenia wierzeń religijnych od analizy najstarszej, według niego, formy religijności, czyli politeizmu. Niezwykle istotne jest to, że wybranie właśnie tego punktu startowego nie jest ani niewinne, ani nieobciążone filozoficznie. Jak wskazuje Michael Malhebre, Hume dość nonszalancko uzasadnia akurat taki początek swoich dociekań, dając do zrozumienia, że fakty nie są dla niego w tej mierze wiążące³⁶. Świadczy o tym chociażby zlekceważenie wielowiekowej tradycji

³³ D. Hume, *Dialogi...*, dz. cyt., s. 130.

³⁴ D. Hume, *Naturalna historia religii...*, dz. cyt., s. 140.

³⁵ Tamże.

³⁶ M. Malhebre, *Hume's „Natural History of Religion”*, „Hume Studies” 1995, Vol. XXI, No 2, s. 257.

judajzmu³⁷. Uznanie politeizmu za pierwotną religię to nie wynik badań nad historią ludzkości – Hume ledwie stara się zamarkować, że takie studia odbył. Zamiast nich, mamy wyraźne zajęcie stanowiska w debacie dotyczącej prawdziwości objawienia, będącego fundamentem chrześcijaństwa. Skoro w najdawniejszych dziejach ludzkości panowało wielobóstwo, to nie było żadnego Adama, któremu Bóg przekazał prawdy wiary. Taka wiedza nie mogłaby się, zdaniem Hume’a, zdegenerować – „jeśli racja rozumowa jest oczywista [a tak ma być w przypadku teizmu – F.P.], zepsucia takiego nie dopuści”³⁸. A jeśli nie było Adama i jeśli nie jest też tak, jak wynika z humowskiej teorii idei, że ludzie mają wrodzoną ideę Boga, to religia musi być zjawiskiem naturalnym i pojawiła się w wyniku działania całkowicie przyrodzonych przyczyn.

3.4. Hume wymienia trzy zasady stojące za powstaniem politeizmu: (1) ignorancję wywołaną marnością warunków życiowych, (2) emocjonalną reakcję na niepewność ludzkiego losu, (3) skłonność do antropomorfizacji.

Pierwszy z tych czynników odpowiedzialny jest za „zamieszanie poznawcze”, które według Hume’a miało miejsce w umysłach prymitywnych ludzi. Ponieważ ich położenie było żalosne – polegało jedynie na podtrzymywaniu przy życiu ich efemerycznych społeczności – nie potrafili oni zdobyć się na rozumną, dalekosiężną refleksję. Ich aktywność intelektualna nie była nakierowana na zrozumienie ogólnych praw rządzących światem (z czego rodzi się „prawdziwy teizm”). Zamiast tego gubili się w chaosie zdarzeń składających się na ich bieżące życie – „jedynymi namiętnościami, jakie oddziałują na takich barbarzyńców, są zwykle afekty człowieczego życia: usilne poszukiwanie szczęścia, lęk przed nieszczęściem w przyszłości, strach przed śmiercią, pragnienie zemsty, chęć zaspokojenia głodu i innych życiowych potrzeb”³⁹.

W ten sposób przechodzimy do drugiego czynnika, czyli emocjonalnej reakcji na niepewność losu. Życie człowieka pierwotnego przebiega w ciągłym napięciu, wywołanym zależnością od czynników, których nie jest on w stanie kontrolować. „Burze i nawałnice niszczą to, co wykarmi słońce. Słońce niweczy, co wypiastruje wilgoć deszczów i ros”. Na tym gruncie rodzą się uczucia nadziei i strachu, które pogłębiają tę zależność, tworząc przy tym pewnego rodzaju więź z naturą. Człowiek zaczyna wyodrębniać z przyrody różne siły i przypisywać im zamiary i intencje. Odtąd jego życie przestaje być walką z nieokiełznanymi zjawiskami, zamiast tego staje się igraszką w rękach tajemniczych sił. Rozpoczyna się proces antropomorfizacji – gwałtowne siły przyrody najpierw stają się obdarzonymi rozumem duchami, później otrzymują nawet ludzką postać. Istoty te, kierując się swoją nieznaną logiką, albo wspierają, albo

³⁷ D. Hume, *Naturalna historia religii...*, dz. cyt., s. 140.

³⁸ Tamże, s. 145.

³⁹ Tamże, s. 148.

niszczą daną prymitywną społeczność. Zgodnie z ziemskim zwyczajem, tego, kto czyni nam krzywdę, zwykle można przekupić, a temu, kto nam pomaga, zwykle należy podziękować. Praktyki te szybko znajdują swój odpowiednik w relacji człowieka z siłami przyrody, przeradzając się w system błagalnych i dziękczynnych obrzędów. Tak rodzi się politeizm. W dojrzałej formie jest to wiara w istnienie wielu bóstw, które są odpowiedzialne za kontrolowanie konkretnych zjawisk wpływających na ludzkie życie, jak np. urodzaju i suszy, zdrowia i śmierci, itd.

3.5. Ostatnie stadium politeizmu jest zarazem pierwszą fazą tworzenia się teizmu, czyli formy religii, w której dominujące miejsce zdobywa jeden z bogów. Proces ten Hume widzi następująco: spośród panteonu bóstw ludzie zwykle wybierają jednego, głównego boga, który albo według ich mniemania najlepiej im się przysłużył, albo też wyobrażają sobie, że rządzi innymi bóstwami tak, jak suweren rządzi poddanymi na ziemi. Niezależnie od tego, w jaki sposób dojdzie do wyróżnienia jednego boga, niechybnie następują próby wkupienia się w jego łaski. Ponieważ ludzie „sądzą, że na podobieństwo ich samych lubi on pochwały i pochlebstwa, w swoich doń posłaniach nie poskąpią mu najbardziej przesadnych zachwytów i wyrazów hołdu”⁴⁰. Proces ten będzie trwał dotąd, aż w oczach wyznawców bóstwo nie osiągnie „samej już nieskończoności, poza którą postąpić niepodobna”⁴¹. Taka jest, według Hume'a, naturalna genealogia wiecznej, koniecznie istniejącej, wszechmogącej, nieskończenie doskonałej, doskonale sprawiedliwej, dobrej i mądrej Najwyższej Istoty.

4. Metody osłabiania religii

Zarówno politeizm, jak i wywodzący się z niego teizm (wewnątrz którego możemy jeszcze wyróżnić zabobon i fanatyzm) opierają się na pewnym fundamentalnym błędzie, wynikającym z niezrozumienia działających w świecie praw przyrody.

Gdyby ludzie potrafili dokonać anatomicznego rozbioru przyrody, to wedle najbardziej prawdopodobnej, a przynajmniej najbardziej zrozumiałej filozofii, przekonaliby się, że przyczyny te [które wywołują w człowieku emocje odpowiedzialne za powstanie religii – F.P.] – to tylko szczególna budowa i wewnętrzny układ drobnitkich cząsteczek własnych ich ciał oraz przedmiotów zewnętrznych, i że wszystkie te zjawiska, o które tak bardzo się kłopotczą, to wytwory prawidłowego i w ustalony sposób działającego mechanizmu⁴².

⁴⁰ Tamże, s. 169.

⁴¹ Tamże, s. 170.

⁴² Tamże, s. 149.

Innymi słowy, według Hume'a łęki i nadzieje, które powodują, że ludzie zaczynają przypisywać przyrodzie intencje, uruchamiając w ten sposób „proces religiotwórczy”, to nie, jak chcieliby niektórzy, dostrzeżenie „niewyraźnego śladu bóstwa”⁴³, tylko pomyłka wynikająca z ignorancji i żalnego położenia prymitywnego człowieka. Ta początkowa pomyłka ma w ocenie Hume'a bardzo niepożądane skutki społeczne, którym należałoby zapobiec.

Wróćmy teraz do wyobrażonej rozmowy Hume'a z Charonem i wizji „upadku jednego z dominujących systemów zabobonu”. Jak widzieliśmy wcześniej, Hume dopuszcza nieciągłość religii ze względu na jej wtórny charakter – „niezwykły zbieg okoliczności może działanie ich [pierwszych zasad religii – F.P.] w pewnych wypadkach w ogóle powstrzymać”⁴⁴. Chęć kontrolowanego ograniczenia wpływów religii lub też jej całkowitego usunięcia z ludzkiego życia będzie się wiązać z odkryciem tego, co kryje się za owym „niezwykłym zbiegiem okoliczności”. Ponieważ tajemnica ta rozwiła się wraz z przedstawieniem przez Hume'a teorii naturalnego pochodzenia religii, możemy podać warunki osłabienia wierzeń religijnych.

4.1. Po pierwsze, konieczne jest przeciwdziałanie ignorancji. Jak pisze John Immerwahr, „jeśli zrozumiemy zdarzenia składające się na ludzkie życie albo nasze własne uczucia, to nasz ogląd świata nigdy nie zrodzi wiary religijnej”⁴⁵. Jeśli świat będziemy postrzegać jako pozbawiony tajemnicy „układ drobnitkich cząsteczek”, to nie powstanie w nas nigdy myśl, żeby starać się o względy tych cząsteczek – głosić coś takiego byłoby absurdem, który nie mógłby zdobyć rozgłosu. Rodzi się tu zatem postulat powszechnego dostępu do edukacji i potrzeba popularyzacji nauki. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kontekst biograficzny – po chłodnym przyjęciu *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume jeszcze w 1740 roku opublikował streszczenie głównych myśli zawartych w swym dziele, ponieważ chciał je uczynić „bardziej zrozumiałym dla przeciętnych uzdolnień”⁴⁶. Nie bez znaczenia jest również to, że podsumowując swoje życie w rozmowie z Charonem, Hume mówi, że „próbował otworzyć oczy ogółu”.

4.2. Po drugie, usunięcie religii musi się wiązać z wyeliminowaniem z ludzkiego życia wszystkich okoliczności, w których jesteśmy zależni od pomyślnych bądź niepomyślnych przypadków. Ktoś, kto nigdy nie musiał znosić „pocisków zawistnego losu”, nie wytworzy w sobie uczuć religijnych – nie będzie miał bowiem potrzeby błagania bogów o odwrócenie ich gniewu. Jak zauważa Hume, „powodzenie z łatwością przyjmuje się jako coś, co się

⁴³ Tamże, s. 148.

⁴⁴ Tamże, s. 140.

⁴⁵ J. Immerwahr, *Hume's Aesthetic Theism*, „Hume Studies” 1996, Vol. XXII, No 2, s. 329.

⁴⁶ D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 707.

nam należy, i nie pytamy tu wiele o przyczyny ani o sprawcę⁴⁷. Potencjał „religiotwórczy” dobrobytu jest niewielki, ponieważ uczucie radości z nim związane powoduje, że ludzie „mało mają czasu i ochoty rozmyślać o nieznanym, niewidzialnych dziedzinach”⁴⁸. Odnośnie do tego punktu powstaje zatem postulat uczynienia ludzkiego życia maksymalnie niezależnym od losu. Chodzi o wprowadzenie takiej formy rządów, która dbałaby o bezpieczeństwo obywateli, starała się poprawić warunki życia oraz nie przeszkadzałaby w bogaceniu się społeczeństwa. Wszystkim powyższym tematom Hume poświęcił wiele miejsca w swoich *Esejach*. Jednym z czynników pozytywnie wpływających na rozwój handlu są według Hume'a wolności obywatelskie, na które z kolei destrukcyjnie wpływa zbyt silna pozycja religii. Mamy tu więc do czynienia z ciekawą zależnością. Ograniczenie wpływu religii zwiększa swobody obywatelskie, które przyczyniają się do rozwoju handlu. To z kolei powoduje, że społeczeństwo się bogaci i coraz mniej zależne jest od niekontrolowanych zjawisk natury. W rezultacie marginalizacja religii będzie postępować, przyspieszając opisany wyżej proces.

4.3. Po trzecie, ograniczenie wpływu religii musi się łączyć z ograniczeniem skłonności do antropomorfizmu. Zadanie to wydaje się być trudniejsze niż dwa wcześniejsze, ponieważ tendencja ta jest wyjątkowo silnie wpisana w naturę ludzką. Jak zauważa Hume, ulegają jej nie tylko ludzie religijni, ale również filozofowie – w starożytności ci, którzy przypisywali materii „strach przed próżnią” oraz sympatie i antypatie; w nowożytności zaś ci, którzy w przyrodzie chcą widzieć odbicie rozumu podobnego do rozumu ludzkiego. Osłabienie antropomorfizmu nie wydaje się zatem czymś, co może być osiągnięte „automatycznie” na drodze reform społecznych – w tym przypadku konieczna jest ofensywa filozoficzna⁴⁹. I właśnie takiej ofensywy dostarczają pisma Hume'a. Widać to wyraźnie w metafizycznych fragmentach *Traktatu*, gdzie „filozofia nowoczesna” wprost jest przeciwstawiona systemom opartym na skłonności do antropomorfizmu. Tę ostatnią Hume jest co prawda skłonny wybaczyć „dzieciom ze względu na ich wiek”, ale nie może mieć ona racji bytu w nowoczesnej refleksji nad światem⁵⁰. Oprócz tego, wciąż powracające argumenty przeciwko aposteriorycznemu dowodowi na istnienie Boga oraz zawodności wnioskowania przez analogię pozwalają sądzić, że podkopanie fundamentów tkwiącej w człowieku skłonności antropomorficznej (zwłaszcza w kontekście religijnym) stanowiło ważny wątek w filozofii Hume'a.

⁴⁷ D. Hume, *Naturalna historia religii...*, dz. cyt., s. 153.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ W *Traktacie* czytamy: „tę skłonność (...) hamuje pewna doza refleksji”, dz. cyt., s. 305.

⁵⁰ Por. ks. I, cz. IV *Traktatu*.

5. Perspektywy upadku religii

Z powyższych rozważań wynika, że zadanie ograniczenia wpływów religii wiąże się z olbrzymim, wielopoziomowym wysiłkiem, który obejmować musi rozwój instytucji edukacyjnych, podniesienie poziomu życia, wzmocnienie aparatu państwowego, prowadzenie pokojowej polityki międzynarodowej oraz powstanie i upowszechnienie się nowoczesnej filozofii. Czy działania te są rzeczywiście w stanie wpłynąć na zmniejszenie znaczenia religii?

Z jednej strony Hume zauważa, że stosunek ludzi do wiary religijnej zmienia się w czasie. Zastanawiając się nad mentalnością mieszkańców Wielkiej Brytanii – w której skądinąd jego zdaniem panowały szerokie wolności obywatelskie – pisał w ten sposób: „przed kilkoma wiekami wśród naszych przodków panowały najpodlejsze zabobony, w zeszłym stuleciu opanował ich najwściekleszy fanatyzm, a dziś w sprawach religijnych wykazują chłodną obojętność, której nie masz w żadnym innym narodzie”⁵¹.

Z drugiej jednak strony zmiany społeczne obserwowane przez Hume’a wywołują w nim raczej zwątpienie niż entuzjazm. W eseju *O spuściźnie protestanckiej* zauważa on, że „choć należy mieć nadzieję, że postęp rozumu stopniowo złagodzi w całej Europie zjadłość wrogich sobie religii, to jednak duch umiarkowania, jak do tej pory, dokonał zbyt wolnych postępów, by całkiem można mu było zaufać”⁵².

W tym kontekście należy uznać, że Charon miał zupełną rację, kiedy stwierdził zapał swego rozmówcy – „upadek jednego z dominujących systemów zabobonu” to nie projekt na lata, lecz stulecia. Choć na gruncie filozofii Hume’a znane są czynniki generujące religię, znane są również metody ich osłabiania, to cały proces wprowadzania ich w życie jest tak złożony i zależny od tak wielu dodatkowych okoliczności, że spodziewanie się pełnego sukcesu, a więc całkowitego wykorzenia religii, należy zaliczyć do swego rodzaju filozoficznej fantastyki.

W związku z brakiem perspektyw na oglądanie upadku popularnej religii, Hume zdaje się dopuszczać dwie możliwości dalszego działania, mającego na celu jej osłabienie. Pierwszą z nich jest szerzenie jego własnych poglądów filozoficznych, które należy zaklasyfikować jako zasadniczo wrogie religii – jest to zatem droga laicyzacji. Drugą z możliwości jest propagowanie „prawdziwego teizmu”, tak aby stopniowo zastąpił popularny zabobon i fanatyzm. W ten sposób ludzka skłonność religijna znalazłaby zaspokojenie w aktywności nieszkodliwej społecznie.

⁵¹ D. Hume, *O charakterach narodowych...*, dz. cyt., s. 154.

⁵² D. Hume, *Of the Protestant Succession*, w: tenże, *Selected Essays...*, dz. cyt., s. 300.

Z dzisiejszej perspektywy, 238 lat po śmierci Hume'a, widać, że jego projekt marginalizacji religii odniósł pewien sukces. W cywilizacji Zachodu postępują laicyzacja oraz indywidualizacja wierzeń, choć wciąż silne są organizacje religijne i wciąż na wielu uniwersytetach żywe są poglądy, przeciwko którym Hume występował w połowie XVIII wieku. Patrząc z europejskiego punktu widzenia, wojny religijne oraz prześladowania niewierzących i innowierców są już przeszłością. Społeczeństwa cieszą się swobodami, jakich nie było nigdy dotąd, cnoty obywatelskie kwitną. Przynajmniej na tę chwilę i w niektórych państwach, filozoficzny program Hume'a powiódł się: religia w dużej mierze utraciła swój destrukcyjny wpływ. Nie należy jednak zapominać, że w innych częściach świata sytuacja jest gorsza niż ta, przeciwko której występował Hume – szalejące fanatyzmy, najciemniejsze zabobony, wojny religijne oraz przytłaczająca bieda wciąż są codziennością w wielu krajach. Z perspektywy globalnej nawet ten minimalny program (ograniczenia wpływu religii) wciąż wydaje się całkowicie utopijny. Należy sądzić, że Charon będzie musiał upominać jeszcze wielu myślicieli niechętnych religii, by nie oddawali się złudnym nadziejom.

Bibliografia

- Bailey A., O'Brien D., *Hume's Critique of Religion: 'Sick Men's Dreams'*, Springer, Dordrecht 2013.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, PWN, BKF, Warszawa 1962.
- Hume D., *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2013.
- Hume D., *Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Hume D., *The Letters of David Hume*, t. II, Clarendon Press, Oxford 1932.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Aletheia, Warszawa 2005.
- Immerwahr J., *Hume's Aesthetic Theism*, „Hume Studies” 1996, Vol. XXII, No 2 (Nov.), s. 325–338.
- Malhebre M., *Hume's „Natural History of Religion”*, „Hume Studies” 1995, Vol. XXI, No 2 (Nov.), s. 255–274.
- Russell P., *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Streszczenie

W ostatnich dniach życia David Hume przyznał, że jedną z jego ambicji było „otwarcie oczu ogółowi i zobaczenie upadku jednego z systemów zabobonu”. Wypowiedź ta sugeruje, że w swoich pismach ów filozof realizował program osłabiania wierzeń religijnych. Zadaniem, jakie sobie stawiam, jest zbadanie, czy na gruncie pism Hume’a taki program ma szansę się powieść. W tym celu: (a) zarysowuję przyczyny niechęci Hume’a wobec religii, (b) rekonstruję humowską teorię pochodzenia religii, (c) przedstawiam działania mogące przyczynić się do kontrolowanego osłabienia religii zgodnie z filozofią Hume’a. Pierwsza część tekstu omawia zarzuty Hume’a wobec religii. Wyróżniam tu argumenty teoretyczne oraz praktyczne. Pierwsze pochodzą z radykalnie odmiennego charakteru jego filozofii w stosunku do zasad filozoficznych leżących u podstaw twierdzeń teologów. Sceptycyzm Hume’a – jak pokazuje Paul Russell – świadomie budowany był w opozycji do poglądów najważniejszych myślicieli chrześcijańskich jego epoki. Z kolei zarzuty praktyczne dotyczą zgubnego wpływu religii na stabilność państwa oraz charakter poszczególnych ludzi. Następnie przedstawiam humowską teorię naturalnego pochodzenia religii. Zgodnie z nią, wierzenia religijne nie mają żadnego nadprzyrodzonego źródła. Wywodzą się z ignorancji, uczuć lęku i nadziei oraz tkwiącej głęboko w człowieku skłonności antropomorficznej. Hume twierdził, że „niezwykły zbieg okoliczności” może spowodować niewystąpienie wierzeń religijnych. Na podstawie wcześniejszych ustaleń twierzę, że aby tego dokonać, konieczne są: (a) walka z ignorancją i popularyzacja nauki, (b) rozwój dostatniego i bezpiecznego społeczeństwa, (c) powstanie i rozpowszechnienie nowoczesnej filozofii, nieskażonej antropomorfizmem. Spełnienie tych warunków wydaje się przynosić przewidywany rezultat (por. dokonana przez Hume’a ocena społeczeństwa brytyjskiego), ale nie w stopniu, który uprawniałby do formułowania zbyt optymistycznych scenariuszy trwałego wykorzenia religii z ludzkiego życia.