

G R A N I C E S A C R U M

Tomasz Sieczkowski

David

Hume

Krytyka episteologii



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

David
Hume
Krytyka episteologii

[Kup książkę](#)

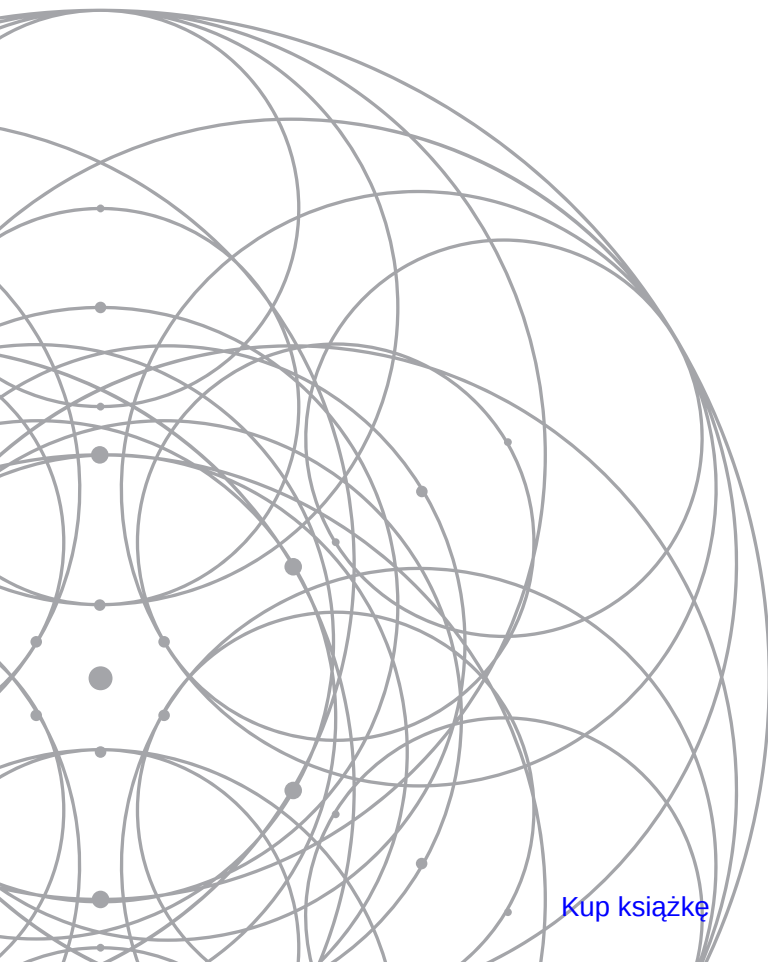


WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

Tomasz Sieczkowski

David
Hume
Krytyka episteologii



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2017

[Kup książkę](#)

Tomasz Sieczkowski – Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Maria Kostyszak

REDAKTOR INICJUJĄCY

Damian Rusek

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Katarzyna Gorzkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katrzyzna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/anna.matveychuk88@gmail.com

© Copyright by Tomasz Sieczkowski, Łódź 2017
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.07724.16.0.M

Ark. wyd. 15,1; ark. druk. 16,125

ISBN 978-83-8088-392-5
e-ISBN 978-83-8088-393-2

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

[Kup książkę](#)

Alicji i Zezikowi

[Kup książkę](#)

Spis treści

Wykaz skrótów	9
Wstęp	11
Episteologia	11
Niektóre źródła filozofii Hume’a	13
Przegląd zawartości	15
Kilka wyjaśnień	18
Podziękowania	20

Część I. EPISTEOLOGIA

Wprowadzenie	25
Rozdział I. Uwagi o aksjologii i języku	29
Rozdział II. Źródła poznania	37
1. Uwagi wstępne	37
2. Descartes	38
3. Leibniz, Malebranche, Spinoza	40
4. Lockowska propozycja aposterioryczna i krytyka natywizmu	42
5. Aprioryczne dowody na istnienie Boga	45
6. Podsumowanie	53
Rozdział III. Metoda	55
Rozdział IV. Poznanie i jego przedmiot	67
1. Proces poznawczy	67
2. Przedmiot poznania	73
3. Świat zewnętrzny	78
Rozdział V. Podmioty poznania	81
1. Podmiot	81
2. Inny	91
Rozdział VI. Episteologiczna idea wiedzy i jej transformacje	95
1. Krótka historia dewaluacji	95
2. Jedność, zupełność i systemowość wiedzy	101
3. Problem kryterium prawdziwości	107
4. Kwestia usprawiedliwienia	114
5. Religijno-etyczny ideał wiedzy	118

Część II. HUME

Rozdział I. Humowska krytyka prób naukowej obiektywizacji teologii	125
1. Wprowadzenie	125
2. Zamyśl krytyczny Hume'a	128
3. Teologia naturalna	134
3.1. Uwagi wstępne	134
3.2. Ateistyczne implikacje <i>Traktatu o naturze ludzkiej</i>	138
3.3. Qui pro quo <i>Dialogów o religii naturalnej</i>	141
3.4. Krytyka teologii naturalnej <i>a priori</i>	146
3.5. Krytyka teologii naturalnej <i>a posteriori</i>	155
3.6. Odnalezienie przesłanek apriorycznych teologii naturalnej <i>a posteriori</i>	161
4. Krytyka teologii objawionej	162
4.1. Uwagi wstępne	162
4.2. <i>O cudach</i>	164
4.3. Pozostałe aspekty religii objawionej	170
5. O szkodliwości religii dla moralności	172
6. Kwestia (fi)deizmu	178
7. Podsumowanie	181
Rozdział II. Geografia umysłu	183
1. <i>Traktat o naturze ludzkiej</i> i <i>Badania dotyczące rozumu ludzkiego</i>	183
2. Metodologia przedsięwzięcia kartograficznego	188
3. Impresje i idee jako percepcje umysłu	192
4. Różnica między percepcjami	195
5. <i>Copy thesis</i>	199
6. Przesłanki wiedzy	201
7. Istnienie zewnętrzne	205
8. Analiza przyczynowości. „Krytyka indukcji”	210
9. Nawyk i przeświadczenie: naturalizacja teorii poznania	215
10. Podwładze wyobraźni: zmysłowość, pamięć, rozum. Idea woli	218
11. Umysł	226
12. Idea tożsamości osobowej	229
13. Konkluzja: od „ja” epistemicznego do „ja” społecznie afektywnego	233
Zakończenie. Antyteologizm, sceptycyzm i naturalizm	239
Bibliografia	247

Wykaz skrótów

stosowanych bezpośrednio w tekście
jako odnośniki do dzieł Hume'a

BDR	<i>Badania dotyczące rozumu ludzkiego</i> , przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004 (z odesłaniem do numeru rozdziału i strony)
DRN	<i>Dialogi o religii naturalnej</i> , przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962
E	<i>Eseje</i> , przeł. T. Tatarkiewicz, Warszawa 1955
LG	<i>List od dżentelmena do przyjaciela w Edynburgu</i> , przeł. T. Sieczkowski, „Nowa Krytyka” 2008, nr 20–21, s. 247–258
NHR	<i>Naturalna historia religii</i> , przeł. A. Hochfeldowa, [w:] DRN, s. 137–217
OC	<i>O cudach</i> , przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, s. 89–107
OND	<i>O nieśmiertelności duszy</i> , przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, s. 147–153
OS	<i>O samobójstwie</i> , przeł. T. Sieczkowski, [w:] BDR, s. 138–146
OSO	<i>O szczególnej opatrności i pośmiertnym bytowaniu</i> , przeł. D. Misztal, [w:] BDR, s. 108–120
TNL	<i>Traktat o naturze ludzkiej</i> , przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963 (z odesłaniem do tomu i strony)
WR	<i>Writings on Religion</i> , ed. A. Flew, Chicago–La Salle 1998

Odnośniki do pozostałych tekstów Hume'a, jak również innej literatury cytowanej, umieszczone zostały w przypisach.

Taka jest natura każdej hipotezy, że gdy raz zostanie sformułowana, przyswaja sobie wszystko jako właściwe pożywienie i od chwili swego poczęcia czerpie siły ze wszystkiego, co zobaczysz, usłyszysz, przeczytasz lub pojmiesz. Wielkie to doprawdy ma znaczenie.

Laurence Sterne, *Tristram Shandy*

Wstęp

Episteologia*

Przedmiotem niniejszej książki jest ekspozycja Humowskiej teorii poznania, konfrontująca ją z teoriami jego filozoficznych antagonistów z XVII i XVIII wieku. Głównym, choć nie jedynym źródłem tego antagonizmu jest, jak się zdaje, stosunek do zagadnień natury religijnej i teologicznej. Kwestie tego rodzaju są w pismach Davida Hume'a obecne nader często, ale rzadko kiedy towarzyszy im aproba dla ich filozoficznego znaczenia. Biorąc dodatkowo pod uwagę liczne świadectwa biograficzne, z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że Hume nie był człowiekiem religijnym nawet w szerokim rozumieniu tych słów. Tymczasem wielcy metafizycy XVII wieku (Descartes, Malebranche i Leibniz), a także brytyjscy platonicy (Cudworth, More) oraz empiryści (Locke i Berkeley), byli – wedle posiadanych przez nas świadectw – ludźmi autentycznie wierzącymi, co przekładało się na sposób rozwiązywania przez nich problemów filozoficznych. Samo zagadnienie prywatnej religijności – żarliwej i autentycznej, lub przeciwnie: pozornej i powierzchownej

- * Niektóre fragmenty tej książki ukazały się wcześniej, w zmienionej formie, jako artykuły: T. Sieczkowski, *Geografia umysłu według Dawida Hume'a*, [posłowie do:] BDR, s. 155–174; idem, *Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, nr 59, s. 187–202; idem, *Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris” 2007, nr 6; idem, *Podmioty poznania w myśleniu epistemologicznym*, „Edukacja Filozoficzna” 2007, nr 44, s. 201–216; idem, *Qui pro quo „Dialogów”, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka” 2008, nr 20–21, s. 265–301; idem, *Episteologiczny ideał wiedzy i jego odrzucenie*, „Folia Philosophica” 2012, nr 25, s. 151–170.

– może interesować biografa, ale nie historyka filozofii. Jego interesuje raczej oddziaływanie pojęć i schematów teologicznych na dyskurs filozoficzny, przenikanie się uzasadnień logicznych i teleologicznych, wzajemne odnoszenie się do siebie dogmatycznej religijności i filozoficznego światopoglądu. Nie zamierzam zatem zajmować się jałową filozoficznie kwestią, czy i w jakim stopniu Descartes i Leibniz byli ludźmi religijnymi lub czy Hume bądź Hobbes byli autentycznymi ateistami (choć przyznaję, że zakładam to dla łatwości i czytelności wywodu). Zamiast tego proponuję zwrócenie uwagi na sposób, w jaki religijność, deklarowana przez używanie pojęć teologicznych, odzwierciedla się w zagadnieniach czysto filozoficznych, w szczególności epistemologicznych. Chcę przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że siedemnastowieczna kontynentalna refleksja nad poznaniem miała charakter *episteologii*, a nie epistemologii, z racji obecności w niej teologicznych przesłanek. Charakter tej obecności wyznacza również różnicę między średniowieczną teologią a episteologią XVII wieku. Tej pierwszej bliżej jest do teologii w sensie ścisłym. Jest ona przede wszystkim nauką o Bogu, zaś obecne w niej teorie ontologiczne i epistemologiczne są przeważnie wypadkową przyjętej koncepcji bóstwa. Tymczasem episteologia XVII wieku jest nade wszystko filozofią poznania, której obiektywistyczny i realistyczny charakter ugruntowany jest na teologicznym fundamencie. Humowska krytyka teologii jest więc rozpatrywana przeze mnie jako krytyka episteologii, czyli epistemologii uwikłanej w teologiczne odniesienie. W perspektywie mojej interpretacji Hume jawi się jako pierwszy epistemolog, konstruujący taki model wiedzy i poznania, w którym – po pierwsze – poznanie jest aktywnością wyłącznie ludzką, a wiedza jest tworzona przez człowieka oraz – po drugie – nie istnieją założenia metafizyczne ani teologiczne pełniące rolę fundamentu ustaleń teoriopoznawczych.

Właśnie problemy epistemologiczne są zasadniczymi zagadnieniami poruszonymi w tej książce. Po pierwsze dlatego, że Hume był epistemologiem *par excellence*: zadawane przez niego pytania mają niemal bez wyjątku charakter teoriopoznawczy, dotyczą źródeł, zasięgu oraz pewności wiedzy i poznania. Po drugie, bardzo bliska jest mi koncepcja, wedle której epistemologia jest nerwem ośrodkowym całej filozofii i jest logicznie pierwotna względem ontologii i metafizyki. Taką właśnie ideę – choć uznaje się, że jest ona pochodną kantyizmu – dostrzegam u Hume’a, dla którego zagadnienia metafizyczne są nieistotne, dopóki nie ustali się logicznych, czyli teoriopoznawczych, podstaw ugruntowujących wszelką metafizykę. Fakt, że konsekwencje badań epistemologicznych Hume’a wykluczają metafizykę, w gruncie rzeczy potwierdza tezę o zależności metafizyki od epistemologii. Jeśli zatem przystaniemy na tę

Humowską tezę, to okaże się, że klasyczny spłot teologii i filozofii, który konstituował metafizykę w jej scholastycznej postaci, daje się przenieść na niższy (i wcześniejszy) poziom epistemologiczny. Da się wtedy pokazać, że to metafizyka jest ufundowana na teologiczno-epistemologicznym podłożu tak, iż jakakolwiek krytyczna ingerencja weń czyni z niej naukę bezpodstawną, pozbawioną fundamentu.

Chciałbym w tym miejscu rozstrzygnąć pewną rodzącą się wątpliwość. Otóż, mam świadomość, że narażam się na zarzut używania terminu „teologia” w nazbyt luźnym znaczeniu; że chodzi mi bardziej o to, co sam nazywam *episteologią* lub – za Heideggerem i w nieco innym kontekście – *ontoteologią* niż o właściwą teologię, czyli naukę o Bogu, jego atrybutach, jego stosunku do stworzenia, dogmatach (w tym wypadku chrześcijańskich) i próbach ich obrony, uzasadnienia czy interpretacji. Jednakże, nawet jeśli ten zarzut jest częściowo słuszny, faktem pozostaje to, że zarówno episteologia, jak i ontoteologia mają swoje źródła w teologii i, co więcej, logicznie są od niej bezpośrednio zależne. Realistyczne ontologie, przedstawieniowa koncepcja wiedzy, idea fundamentalizmu epistemologicznego oraz zgodności wiedzy i świata, rozumienie historii i kwestia cudów są w filozoficznych wykładniach XVII i XVIII wieku pochodne względem ustaleń czysto teologicznych: wrodzonego pojęcia (istnienia) Boga i/lub jego dedukowalności z porządku stworzenia, boskiej prawdomówności nadającej wiedzy przedmiotową ważność, nienaruszalnej dogmatyczności prawd objawionych czy porządku eschatologicznego. Kiedy piszę o teologii, mam więc na myśli nie debaty akademickich teologów, ale całą gamę teologicznych odwołań i usprawiedliwień obecną w dyskursach filozoficznych interesujących mnie myślicieli. Wątpliwości dotyczące sposobu rozumienia przeze mnie terminów „język teologiczny” i „odwołanie teologiczne” rozprasza chyba fakt, że jednego z modelowych wręcz episteologów upatruję w Benedykcie Spinozie – religijnym ateście, ale filozoficznym teście.

Niektóre źródła filozofii Hume’a

Pisząc *Traktat o naturze ludzkiej* pod koniec lat trzydziestych XVIII wieku, Hume zastał wielość stanowisk ontologicznych i teoriopoznawczych: od dualizmu Descartes’a i Malebranche’a, idealizmu Berkeley’a, materializmu Tolanda i Hobbesa, przez holistyczne i metafizyczne rozwiązania Spinozy i Leibniza, do Lockowskiego krytycyzmu wobec roszczeń ludzkiej wiedzy. Hume czytał niewielu filozofów¹, ale za to był czytelnikiem uważnym i świadomie wybierał

¹ Jak pisze Tatarkiewicz, „erudycja [Hume’a] była dość znaczna”, wszakże „była erudycją w zakresie faktów, nie zaś idei ogólnych” (Wł. Tatarkiewicz, *Wstęp*, [w:] E, XXIII).

te rozwiązania, które mógł później wykorzystać w swoim własnym projekcie filozoficznym. Pragmatyczne i wolne od uprzedzeń podejście Hume'a ilustruje fragment listu filozofa do Michaela Ramsaya, datowanego na 26 sierpnia 1737 roku:

Abyś mógł lepiej zrozumieć moje prace, polecam ci, jeśli znajdziesz wolną chwilę, przeczytać *Le Recherche de la Vérité* Malebranche'a, *Principles of Human Knowledge* Berkeley'a i bardziej metafizyczne artykuły z *Dictionnaire* Bayle'a, jak te dotyczące Zenona i Spinozy. *Medytacje* Descartes'a także mogą się przydać, ale nie wiem, czy uda ci się znaleźć ten tekst u Twoich znajomych. Książki te pomogą ci bez trudu pojąć metafizyczne części moich rozumowań. Pozostałe zaś są pod tak niewielkim wpływem [*sic!*] wcześniejszych systemów filozoficznych, że twój przyrodzony zdrowy rozsądek da ci tyle światła, by bez trudu ocenić ich siłę i solidność².

Spróbujmy przeanalizować wskazówki Hume'a. Descartes dostarczył mu ideału powszechnej metody i wzorca rozumowania sceptycznego. Wszakże sam Descartes traktował sceptycyzm jako swego rodzaju oręż, który pomógł mu stoczyć zwycięską walkę pod sztandarami dogmatyzmu i teologii³. Kartezjański sceptycyzm, jeśli nawet potraktujemy go jedynie jako strategiczny postulat (poręczne narzędzie do odkrycia *cogito* jako fundamentu wiedzy), z pewnością wywarł na Hume'a poważny wpływ, porównywalny z tym, jaki miały dzieła Sekstusa⁴. Podobną do Descartes'a i Sekstusa rolę odegrał w filozoficznym rozwoju Hume'a *Dictionnaire Historique et Critique* Pierre'a Bayle'a. Opisane tam paradoksy Zenona z Elei, wykazujące wewnętrzną sprzeczność pojęć ruchu i przestrzeni, krytyka Spinozjańskiego rozwiązania kartezjańskiego dualizmu jako niewystarczającego i sprzecznego z intuicją czy wreszcie – i przede wszystkim – pełen rewerencji artykuł

² *Dawida Hume'a nieznanne listy w zbiorach Muzeum Czarotoryskich*, oprac. T. Kozanecki, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1963, t. 9, s. 133. Do tej listy, prócz Locke'a, o którym Hume nie wspomina najpewniej z oczywistego powodu – zakładając, że czytany Anglik nie ma prawa nie znać jego dzieł – należy dodać Leibniza, którego teodycea jest przedmiotem licznych Humowskich ataków w *Dialogach o religii naturalnej*.

³ Por. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964. Zob. szczególnie rozdz. *Descartes: Conqueror of Scepticism*, s. 175–196.

⁴ Aczkolwiek krytyczny wobec dogmatycznych, metafizycznych rozwiązań Descartes'a, Hume daleki był od filozoficznego nihilizmu Gorgiasza czy relatywizmu Protagorasa. Krytycyzm Hume'a przypomina raczej agnostycyzm i probabilizm Akademii: nie chodzi w nim o rezygnację z filozofii, lecz o uczciwe przededefiniowanie jej przedmiotu.

poświęcony Pirronowi ukazały Hume'owi siłę sceptycznej argumentacji i konieczność przededefiniowania problemów filozofii wraz ze zmianą orientacji z episteologicznej na epistemologiczną. Z kolei Malebranche otworzył Szkotowi oczy na problem stosunku między naszymi percepcjami a przedmiotami zewnętrznymi. Również dzięki Malebranche'owi Hume zwrócił uwagę na kwestię przyczynowości⁵. Bez wątpienia dzięki pytaniom postawionym przez Malebranche'a młody Szkot uściślił przedmiot swych filozoficznych dociekań, chociaż teologiczny okazjonalizm Francuza nie mógł zadowolić Hume'a (nazywanego *the great Infidel*), podobnie jak odwołujące się do boskiej supra-percepcji rozstrzygnięcie Berkeleya⁶.

Przegląd zawartości

Pozostając przy Humowskiej metaforze – która zresztą stała się tytułem jednego z rozdziałów – analiza epistemologicznej geografii umysłu nie może ograniczać się do impotentnej podróźniczej kontemplacji, do wodzenia palcem po mapie. Wymaga ona przeprowadzenia rekonstrukcji nie tylko funkcjonowania ludzkiego aparatu poznawczego, lecz także przybliżenia podstawowych idei episteologii. Rekonstruuując zręby geografii umysłu przedstawionej w *Traktacie* i *Badaniach*, należy się więc najpierw przyjrzeć źródłom oraz metodzie wykonania owej mentalistycznej mapy, a dopiero później samej mapie jako produktowi finalnemu.

W części pierwszej staram się więc oddać specyfikę episteologii jako dość jednolitego – mimo partykularnych różnic – dyskursu filozoficznego, bazującego na pojęciu Boga i konstruującego teologiczne usprawiedliwienie. W odniesieniu do fundamentalnych zagadnień epistemologicznych przedmiotem moich analiz będą przede wszystkim propozycje Descartes'a,

- 5 O zadłużeniu Hume'a (i innych brytyjskich filozofów, zwłaszcza Johna Norrisa i George'a Berkeleya) względem Malebranche'a obszernie pisze Charles J. McCracken, *Malebranche & British Philosophy*, Oxford 1983. W Polsce pisał o tym m.in. Piotr Michalski (*Krytyka związku przyczynowo-skutkowego: okazjonaliści i Hume, czyli różnica poziomów*, „Nowa Krytyka” 2008, nr 20–21, s. 99–109).
- 6 Wydaje się, że moje rozważania w pewien sposób wpisują się w kontekst badań Richarda Rorty'ego z klasycznej już książki *Filozofia a zwierciadło natury*. Chodzi tu o wątek krytycznego opisu dojrzewania filozofii do samoświadomości. Dojrzewanie to miałoby się odbywać dzięki emancypacji epistemologii jako „jądra filozofii”. W opisie Rorty'ego emancypacja teorii poznania rozpoczyna się wraz z krytyką scholastycznej metody, podjętą przez Hobbesa i Descartes'a (R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 121–127).

Malebranche’a, Spinozy i Leibniza, a w mniejszym stopniu również Locke’a, Berkeley’a i Cudwortha. W założeniu ma to być – używając siatki pojęciowej Lyotarda – *mała opowieść* o specyficznym dyskursie, arbitralnym i fundamentalistycznym, który bezpośrednio ingeruje w sposób kształtowania się konkretnych doktryn teoriopoznawczych i ich podstawowych kategorii (wiedza, poznanie, metoda, podmiot etc.). Tworząc ten – mam świadomość, że uproszczony – obraz episteologii, chcę jednocześnie pokazać, czym skutkuje usunięcie owej teologicznej podstawy, wykluczenie Boga poza sferę spekulacji filozoficznej.

Klucza do badań nad konkretnymi myślicielami dostarczył mi sam Hume, a dokładniej – jego uwagi z przywołanego listu do Michaela Ramsaya. Treść tego listu pokazuje nie tylko to, że filozofia Hume’a jest po prostu krytyką⁷ pozytywnych rozwiązań teoriopoznawczych metafizyki XVII wieku, lecz również, że krytyka ta miała swoje źródło w lekturze sceptycznego *Słownika* Bayle’a. Z tego powodu początkowy fragment jednego z rozdziałów części pierwszej (*Episteologiczna idea wiedzy i jej transformacje*) zdecydowałem się poświęcić opisowi owego „dojrzewania” filozofii do krytycznej samowiedzy, a więc rozwojowi sceptycyzmu w myśli europejskiej XVI i XVII wieku. Hume sam nierzadko nazywał siebie „sceptykiem” bądź „pirrończykiem”, a jego dzieło przez wielu uznawane jest za przejaw radykalnego, destrukcyjnego sceptycyzmu. Moim zdaniem kwalifikacja ta idzie zbyt daleko, choć nie sposób nie dostrzec w pisarstwie Hume’a wyraźnego śladu sceptycznej inspiracji. W rzeczy samej, przetwarza on znane od starożytności krytyczne argumenty, by zdezwuować metafizyczne ambicje filozofii. Zatem nawet jeśli ocena L. Stephena i T. H. Greena, widzących w Humie wyłącznie sceptyka, jest nie tyle przestarzała, ile zbyt pochopna, to przedstawienie – choćby krótkiej – historii nowożytnego sceptycyzmu zdaje się nieodzowne. Krytyka, którą podejmuje sceptycyzm (i niech to będzie drugi powód zainteresowania jego historią), dotyczy również wątku teologicznego przenikającego wielkie systemy metafizyczne XVII wieku.

Sądzę, że sucha wykładnia podstawowych tez Humowskiej teorii poznania, nawet jeśli wzbogacić ją o analizę treści i formy jego *krzyżowego* dyskursu antyteologicznego, nie pozwala na uchwycenie specyfiki i doniosłości filozofii Szkota. Na ostateczny kształt Humowskich roz-

⁷ Trzeba jednak pamiętać, że Hume nie tylko krytykował Descartes’a czy Malebranche’a za nadużywanie rozwiązań teologicznych, lecz także zapożyczył od nich wiele – w większości krytycznych – rozwiązań, choćby metodologiczny sceptycyzm (Descartes) czy krytykę przyczynowości (Malebranche).

wiązań teoriopoznawczych należy bowiem patrzeć jako na rezultat starcia empirystycznych i mentalistycznych założeń z teofilozofiami, w tym szczególnie z klasycznymi kontynentalnymi racjonalizmami, które Hume dość konsekwentnie kwestionuje. Owo kwestionowanie stanowi, z jednej strony, wyraz przekonania Hume'a o teoretycznej wyższości sceptycyzmu, z drugiej jednak jest czymś więcej. Ustawia go mianowicie w radykalnej opozycji do klasycznej teologicznej metafizyki i stanowi przesłankę wszystkiego, co u Hume'a *pozytywne*, nawet jeśli wymóg krytyczności stawia wszelką możliwą pozytywność pod znakiem zapytania. Wielkość Hume'a polega w dużej mierze na jego krytyczno-filozoficznej świadomości. Przedstawiona w części drugiej holistyczna krytyka, wymierzona we wszystkie próby uniwersalizacji i obiektywizacji przekonań religijnych oraz uczynienia z nich nauki (teologii), nie jest wyłącznie formą realizacji psychologicznie rozumianej sceptycznej czy antyreligijnej inklinacji, ale stanowi jeden z istotniejszych elementów Humowskiej układanki, której stopień komplikacji sprawia, że myśl Szkota uważa się czasem za niespójną i wewnętrznie sprzeczną. Tymczasem jego krytyka teologii jako nauki jest elegancka i dopracowana, mimo że ma dla samego Hume'a charakter przede wszystkim propedeutyczny. Jeśli jest wyrazem ateizmu, to ateizmu filozoficznego, który negując poznawalność i/lub istnienie Boga, nie spełnia się w tej negacji, ale otwiera nową przestrzeń dyskusji, miejsce dla nowego dyskursu, który będzie w stanie postawić nowe pytania i próbować rozwikłać problemy niemożliwe do rozwiązania w obrębie starego dyskursu.

Zainaugurowane przez sugestię zawartą we wspomnianym liście rozważania nad źródłami filozofii autora *Traktatu o naturze ludzkiej* skłoniły mnie do podjęcia badań dotyczących Humowskiej krytyki teologii jako nauki. Traktuje o tym rozdział pierwszy części drugiej, który przedstawia holistyczne, dwupoziomowe przedsięwzięcie krytyczne podjęte przez Szkota. W wyniku tej krytyki dokonuje się wykluczenie pojęcia Boga, a zarazem wszelkich pojęć teologicznych ze sfery szeroko rozumianej nauki. Ponadto, po pierwsze, sama teologia pozbawiona zostaje prawa do określania siebie jako nauki obiektywnej (wyniki jej badań nie stanowią wiedzy); po drugie, zdyskwalifikowany zostaje jej rzekomo pozytywny (jak sugerowali Butler, Clarke, a nawet Spinoza, Hobbes i Bolingbroke) wpływ na politykę i etykę; po trzecie, zakwestionowana zostaje wartość historyczna objawienia spisane w Piśmie Świętym; po czwarte wreszcie, filozofii właściwej (nauce o naturze ludzkiej) przypisana zostaje ateologiczna, autonomiczna perspektywa, z której prowadzić powinna badania. Konsekwentnie, Hume przepro-

wadza krytykę zmierzającą do wykazania, że natura ludzka nie jest dziełem Boga, życie ludzkie nie jest zdeterminowane przez *telos* powrotu do Boga, a doczesne życie człowieka wolne jest od jakichkolwiek determinant, które wypływają z doraźnych aktów boskiej woli. Widać to w polemice Hume'a ze zwolennikami koncepcji *creatio continua*, na podstawie której skonstruowany jest okazjonalizm Malebranche'a i idealizm Berkeley'a.

Rozdział drugi części drugiej traktuje o właściwym Humowskiemu empiryzmowi, rzecz jasna w kontekście jego teorii poznania. Rekonstruuje tam podstawowe pojęcia Humowskiej aparatury filozoficznej: impresje i idee, zasady kojarzenia, nawyk, umysł, wiedzę, przyczynowość etc. Celem tego rozdziału nie jest jednak wyłącznie ekspozycja Humowskiej wersji empiryzmu. Ma on również za zadanie ukazać konsekwencje, jakie dla Humowskiej doktryny teoriopoznawczej miało odrzucenie modelu teologicznego odwołania. Odwołanie to, gwarantując obiektywny status przedmiotów poznania, broniło episteologów przed sceptycyzmem, na który rozwiązanie Hume'a – podobnie jak innych myślicieli a- bądź antyreligijnych, chociażby Hobbesa – jest szczególnie podatne.

Pojawia się tutaj konieczność pewnego wyjaśnienia. Sam układ zagadnień, zaakcentowany w tytule pracy, który przebiega od przedstawienia episteologii, przez jej krytykę, do *pozytywnego* wykładu Humowskiego empiryzmu, sugeruje historio-filozoficzną tezę o swego rodzaju wynikaniu filozofii Hume'a z jego krytyki teologii i odrzucenia rozwiązań metafizycznych, bazującego na ateizmie. Mam wszakże świadomość, że równie uprawniona jest interpretacja odwrotna: wychodząca od przesłanek epistemologicznych i według nich konstruująca krytyczny model odniesienia do wszystkiego, co teologiczne. Co więcej, wydaje mi się, że relacja między krytyką teologii i rozwiązaniami teoriopoznawczymi ma u Hume'a charakter zwrotny, tworzy spójną i przemyślaną całość, dlatego wynikanie może zachodzić w dowolnym kierunku, w zależności od perspektywy przyjętej przez interpretatora. Z tego powodu moim celem nie jest metodyczne wyłożenie pewnej *mocnej* hipotezy interpretacyjnej, ale wykorzystanie tej hipotezy jako heurystycznego narzędzia, pozwalającego zrozumieć wagę Humowskiego krytycyzmu, a także olbrzymie historyczne znaczenie jego zupełnie nowego modelu filozofii bez teologii.

Kilka wyjaśnień

Warto jeszcze na koniec zwrócić uwagę na pewne kwestie związane z wybraną przeze mnie strategią interpretacyjną, które mogą wzbudzać częściowo uzasadnione wątpliwości.

Po pierwsze, ktoś mógłby mi zarzucić, że – używając języka Marka Siemka – pola teoretyczne teologii i epistemologii nie pokrywają się. Zarzut ten jest jednak zasadny tylko wtedy, gdy teologię pomieszczy z religijnością i rozumieć przez nią będziemy coś więcej, niż teologię racjonalną i naturalną, a mianowicie to, co Pascal nazywał „porządkiem serca”, czyli z gruntu niedyskursywną postawę nazywaną czasami fideizmem. Jak zobaczymy, sam Hume *symulował* postawę fideistyczną właśnie ze względu na jej niefilozoficzny – w jego sensie – charakter. Pozadyskursywny charakter tej postawy (umyślnie unikam używania terminu „pogląd”) sprawia, że trudno w ogóle mówić o „polu teoretycznym”, a co najwyżej o jego marginesie czy też rubieżach. Z tego powodu unikam, z drobnymi wyjątkami, zajmowania się nią w tej pracy. Mówiąc o epistemologicznych implikacjach teologii mam na myśli taki tylko wpływ, który da się logicznie usankcjonować i uzasadnić. Prawie zupełnie pomijam myśl Pascala, a „fideizujące” sugestie Hume’a traktuję z premedytacją jako strategiczny wybieg. To zaś, że nowożytne pola teoretyczne epistemologii i teologii są wzajemnie od siebie zależne, wykazuję w części pierwszej.

Po drugie, fakt, że nawiązuję czasami do błyskotliwej Siemkowskiej wykładni Kanta, a jednocześnie używam terminów „epistemologia” i „teoria poznania” w zgoła niesiemkowskim sensie, może sprawić wrażenie pewnej niespójności. Nie sposób jej zaprzeczyć, ale zdecydowałem się na zamienne używanie terminów „epistemologia” i „teoria poznania”, dając tym samym wyraz swojemu przekonaniu, iż zależność wszelkich gałęzi filozofii od teorii poznania kształtuje się dużo wcześniej, niż sądzili neokantyści i stanowi (to prawda, że czasem niejawnym) nerw ośrodkowy europejskiej refleksji filozoficznej od czasu Sokratesa i Platona.

Po trzecie, osoby o mniej radykalnych zapatrywaniach ontologicznych mogłyby nie bez racji powiedzieć, że postulowana przez Siemka (ale też przez Platona, Fregego czy Poppera) rzeczywistość teoretyczna po prostu nie istnieje, a istnieje, dajmy na to, logiczna spójność poglądów, odmienne światopoglądy, psychologiczne uwarunkowanie lub zespoły dobrze uzasadnionych przekonań. W żadnym z tych przypadków moje stanowisko nie zostaje osłabione. Episteologowie, o których piszę w tej pracy, dbali, jak mało kto, o nadanie swoim przekonaniom logicznego i spójnego wyrazu (więcej nawet – nie było dla nich możliwe, aby to, co widziane jasno, było nielogiczne). Jeśli natomiast mielibyśmy dokonać psychologicznej kwalifikacji „typów filozoficznych” i wydzielili (1) autorytarnego, apodyktycznego, systematycznego metafizycznego dogmatyka oraz (2) kwestionującego, destrukcyjnego sceptyka, to ta nieformalna charakterystyka, nieroszcząca sobie żadnych

praw do obiektywności, byłaby zgodna w swoich ostatecznych konkluzjach z tym, co zamierzam dowieść; tym mianowicie, że arsenał teologicznych uzasadnień ma bezpośredni wpływ na kształt doktryny epistemologicznej, a także na jej ontologiczne implikacje, w szczególności przejście od *przekonania* o istnieniu ciała, świata bądź duszy do *uzasadnionej wiedzy* o ich istnieniu. Trawestując Hume'a, przeniesienie niniejszych rozważań na poziom psychologii dodałoby tylko do prawdopodobieństwa, które im przysługuje, prawdopodobieństwo wynikające z samej natury psychologii jako nauki empirycznej⁸.

Po czwarte wreszcie, największe zasługi w zdyskredytowaniu teologii jako nauki przypisuje się Immanuelowi Kantowi, krytyczne pisarstwo Hume'a uznając – tradycyjnie – za przyczynek do dzieła, które sfinalizował i teoretycznie uwznioślił niemiecki filozof. Przypisywanie Kantowi przeprowadzenia rozstrzygającej krytyki teologii jako nauki uważam za nieuprawnione, gdyż – po pierwsze – to Hume przeprowadził jako pierwszy systematyczną krytykę naukowych roszczeń teologii oraz – po drugie – w przeciwieństwie do Kanta, Hume zakwestionował tezę o fundamentalnym znaczeniu teologii dla etyki.

Podziękowania

Korzystając z okazji, chciałbym podziękować wszystkim tym, którzy wpłynęli na ostateczny kształt tej książki. Przede wszystkim prof. dr hab. Barbarze Tuchańskiej, bez której cierpliwości oraz setek zarówno drobiazgowych, jak i ogólnych uwag niniejszy tekst straciłby wiele na merytorycznej i językowej wartości. Chciałbym również podziękować dr. Marcinowi Marii Bogusławskiemu i dr. Dawidowi Misztalowi, których uwagi podczas toczonych często dyskusji zmusiły mnie do rewizji poszczególnych partii tekstu. Nie mogę też nie wspomnieć tutaj zmarłego tragicznie dr. Mateusza Oleksego, na którego przyjaźń i kompetentną pomoc zawsze mogłem liczyć.

Podziękowania kieruję również do tych, którzy pomogli mi zdobyć trudno dostępne w Polsce materiały, pomocne w analizach przeprowadzonych w części drugiej pracy. Dziękuję zatem nieżyjącemu już prof. Stefanowi Zabieglikowi z Politechniki Gdańskiej, prof. Adamowi Grzeleńskiemu z Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, prof. Paulowi

⁸ To właśnie jest, jak się zdaje, największym mankamentem skądinąd spektakularnych i interesujących analiz prowadzonych w duchu filozofii egzystencjalnej, których najlepszym przykładem – w kontekście sceptycyzmu – są prace Emila Ciorana (zob. *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 32–51).

Russellowi z University of British Columbia w Vancouver, prof. Peterowi Millicanowi z Leeds University, prof. Nigeleowi Dowerowi z University of Aberdeen, prof. Sławojowi Olczykowi, dr. hab. Markowi Genslerowi i dr. hab. Tomaszowi Śliwińskiemu z Uniwersytetu Łódzkiego oraz wszystkim innym, których pomoc okazała się nieoceniona podczas pracy nad tą książką.

CZĘŚĆ I

Episteologia

Niezdolny dobrać się do życia współczesnego, uczynić wi-
dzialnym i namacalnym aspekt najprostszy spraw ludzkich,
niezdalny, by tłumaczyć zawile fortele umysłu obojętnego
na stan łaski, w tematyce abstrakcyjnej [idiom katolicki] był
jednak niedościgły; użyteczny w dysputach, w dowodach
teoretycznych, w krystalizacji niepewnych komentarzy,
miał, w stopniu znaczniejszym niż wszelkie inne języki,
autorytet konieczny, by stwierdzać bez dyskusji wartość
doktryny.

Joris-Karl Huysmans

Trzeba być dobrym filozofem, aby wejść w zrozumienie
prawd wiary. Im lepiej znamy prawdziwe zasady metafizyki,
tym bardziej jesteśmy niezłomni w obronie prawd religii.

Nicolas de Malebranche

Wprowadzenie

Nie ulega wątpliwości, że jeszcze w XVII i XVIII wieku obecność pierwiastków teologicznych była w filozofii czymś zrozumiałym i niekontrowersyjnym. Na dobrą sprawę nie kwestionowano jej i nie problematyzowano, a jeśli już, to domagano się krwawej filozoficznej rewolucji, skutkującej, jak u Holbacha czy La Mettriego, radykalnym usunięciem całości dyskursu teologicznego poza obszar filozofii¹. Tym, co czyni Hume'a filozofem interesującym na tle standardowych oświeceniowych ateistów, jest zrozumienie – protonietzscheańskie w swoim charakterze – że odrzucenie Boga musi mieć konsekwencje epistemologiczne i ontologiczne. Jako filozof jest on świadomy, że Bóg nie jest tylko (jak w wykładni *philosophes*) „fantomem”, „ułudą”, „zjawą” etc., ale stanowi przede wszystkim najwyższą *wartość epistemologiczną*, na której i wokół której zbudowane były fundamenty bez mała wszystkich klasycznych systemów filozoficznych nowożytnej Europy². Czym jest w tym kontekście *wartość*? Gwarantem sensowności podstawowych epistemologicznych i ontologicznych pojęć filozoficznych: prawdy, korespondencji, uzasadnienia, bytu, celu etc. Dzięki niej koncepcje filozoficzne stają się spójnymi, jednorodnymi systemami. Humowska krytyka siedemnastowiecznej filozofii to potwierdza. Jeśli bowiem, jak proponuje Hume, usuniemy z filozofii pojęcie Boga, to spójna dotychczas wizja świata ulegnie zburzeniu, a postrzeganie rzeczywistości straci przyrodzoną, jak sądzili Descartes i Leibniz, jasność i wyrażność.

Chcąc ukazać całość projektu Hume'a, należy skonfrontować wyniki jego krytyki naukowych aspiracji religii z historycznie wcześniejszymi, teologicznie ugruntowanymi rozwiązaniami jego filozoficznych antagonistów. Zmiany filozoficznego światopoglądu nie da się bowiem pokazać inaczej niż przez omówienie – w miarę możliwości szczegółowe – teoriopoznawczych rozwiązań klasycznej filozofii XVII wieku i wykazanie ich zasadniczej rozbieżności z propozycjami Hume'a. W ten sposób zamierzam udowodnić tezę, że cała filozofia Hume'a rozgrywa się w napięciu między krytyką dyskursów metafizycznych, przede wszystkim kontynentalnych, i próbą skonstruowa-

- 1 Inną kwestią jest to, na ile takie radykalne gesty same mają charakter teologiczny, a przynajmniej episteologiczny, jako że natura uzasadniania jest w nich analogonem klasycznego dla episteologii uzasadniania wartościowego.
- 2 Przez *System natury* Holbacha – mimo imponujących rozmiarów dzieła – przebija kompletny brak wrażliwości epistemologicznej cechujący naiwny naturalizm. Podstawienie Natury w miejsce Boga jest zrozumiałe metafizycznie i być może etycznie, natomiast implikacje epistemologiczne obejmują m.in. konieczność przeformułowania problemu normatywnego statusu teorii poznania, czego Holbach (tłumacz Hume'a!) nie był świadomy.

nia dyskursu nowoczesnego i pozytywnego. Filozofia Hume'a jest spektakularną, tym niemniej nieudaną filozoficzną próbą ukonstytuowania tego, co niemożliwe (np. korespondencyjnego modelu poznania), po uprzednim odrzuceniu odniesień teologicznych, konstytuujących przestrzeń tego, co możliwe, dostępne poznaniu, moralnie niepowątpiewalne etc.

Aby ukazać specyficzną przestrzeń, w której sytuuje się Humowski dyskurs, sięgnąłem do dzieł myślicieli *explicite* i *implicite* krytykowanych bądź przywoływanych przez Hume'a. Cechą wspólną ich systemów metafizycznych jest *stricte* teofilozoficzny charakter. Do nich wszystkich – do Descartes'a, Leibniza, Berkeley'a, Malebranche'a, Spinozy, platoników z Cambridge, a nawet Locke'a – stosuje się komentarz G. Rodis-Lewis, która pisze w poświęconej Malebranche'owi monografii: „jego [Malebranche'a] myśl rozchodzi się promieniście z jednego środka, którym jest Bóg. Jest on alfą, podtrzymującą całość medytacji, ostatecznym przeznaczeniem człowieka i ukoronowaniem systemu”³. Kiedy uznamy Boga za źródło epistemicznej infekcji, która się odnawia, tj. kiedy usuniemy Go z filozoficznego systemu świata, nasza wiedza o świecie uzyska zupełnie nowy kształt. Być może nawet znajdziemy się w zupełnie nowym świecie, skoro mamy do czynienia z tak radykalną zmianą paradygmatu?

Na tak postawione pytanie nie ma oczywiście prostej odpowiedzi, a sam sposób jego zadania sugeruje *historycznie* nieprawdziwą tezę, że wraz z Hume'em filozofowie przestali zwracać uwagę na zagadnienia teologiczne. Atakowanie lub bronienie tej tezy byłoby oczywiście zadaniem jałowym czy wręcz bezsensownym. Należy jednak przyznać, że na płaszczyźnie *teoretycznej* Hume wykonał tytaniczną i bezprecedensową pracę krytyczną, której skutkiem było to, że podejmowane później wysiłki obiektywizacji myślenia religijnego jawiły się jako, w najlepszym razie, anachroniczne.

Ową pracę krytyczną najlepiej przedstawić w jej „dzianiu się”, a więc wskazując na konkretne zespoły przekonań, które antyteologiczny dyskurs Hume'a wykorzenił. Zespoły przekonań, o które tu chodzi, dotyczą przede wszystkim zagadnień epistemologicznych i związanych z nimi stanowisk ontologicznych, a więc problemów wiedzy, poznania, metody, przedmiotu i podmiotu poznania oraz relacji między wiedzą i światem, jak również zagadnienia istnienia świata i innych ludzi, czyli wątków konstytutywnych nowożytnej metafizyki. Odwołując się do klasycznych postaci nowożytnej metafizyki, mam nadzieję pokazać, na czym polega *episteologia*, ów spłot

³ G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris 1963, s. 34, [cyt. za:] Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, Warszawa 1973, s. 47.

teologii i epistemologii, który można rozerwać tylko kosztem utraty spójności i jednorodności wizji świata. Splot ten konstytuuje teologia, na której ufundowana jest epistemika; w prawie każdym przypadku decydującą rolę dla charakteru episteologicznej doktryny teoriopoznawczej pełni odniesienie teologiczne. Jego usunięcie sprawia, że epistemika w swym siedemnastowiecznym kształcie traci moc, rozpada się i musi zostać zastąpiona przez nową – epistemologiczną – teorię poznania. Humowska koncepcja jest jej zaczątkiem, Kantowska – dojrzałą realizacją.

Wysuwana przeze mnie teza o związku teologii i teorii poznania, a co za tym idzie – o bezpośrednim wpływie usunięcia pojęć teologicznych na ostateczny kształt doktryny epistemologicznej Hume’a, ma pewne słabe punkty, których istnienia jestem świadomy.

Po pierwsze, ktoś mógłby mi zarzucić, że trudno jednoznacznie wskazać na punkt wyjścia siedemnastowiecznych myślicieli, w szczególności tych tworzących episteologię, czyli określić, czy teologia wyznacza epistemologię, czy też epistemologia implikuje teologię. Potrzeba by zapewne dociekliwych badań psychologicznych i biograficznych, by ustalić, czy punkt wyjścia poszczególnych systemów filozoficznych jest epistemologiczny czy teologiczny, i to niezależnie od tego, co *explicite* deklarują ich autorzy. To, że obiektywne ustalenie, od czego rozpoczynają swoje konstrukcje filozoficzne jest bodaj niemożliwe i zależy od idiosynkrazji komentatorów, łatwo zauważyć, gdy przywoła się dyskusję nad kartezjańskim wątpieniem metodycznym i *cogito*. W przypadku Descartes’a nie sposób jednoznacznie określić, po pierwsze, czy punkt wyjścia jest epistemologiczny czy ontologiczny (egzystencjalny) oraz, po drugie, czy podstawowe kartezjańskie kategorie epistemologiczne (metoda, kryterium, system) mają ostatecznie wyłącznie teologiczne uzasadnienie. Względność kwestii pochodności jest więc oczywista, a równie oczywiste jest to, że nie ma ona większego znaczenia, o ile interesuje nas sama relacja, a nie jej kierunek. Powszechnie podejrzewany o ateizm Hobbes wyszedł od rzeczywistości materialnej i przy niej pozostał. Co prawda, stworzył system wolny od religijnych hipotez, ale bez ostatecznych wyjaśnień i niezwykle podatny na argumenty sceptyczne. Robert Boyle nie mógł zaakceptować wielu fizycznych rozwiązań Hobbesa właśnie z powodu swojej gorliwej religijności⁴.

- 4 Przykład sporu Thomasa Hobbesa i Roberta Boyle’a w związku z pojęciem ruchu jest w tym kontekście bardzo instruktywny. Hobbes uważał, że ruch może być przekazany ciału wyłącznie przez inne ciało przylegające do niego. Boyle sprzeciwił się tej koncepcji ze względów teologicznych. Implikowała ona bowiem, iż Bóg (pierwsza przyczyna) jest materialny

Po wtóre, zaskakujący może wydawać się fakt, że wielu z przywoływanych przeze mnie w tym rozdziale myślicieli uważanych było, podobnie jak Hume, jeśli nie za ateistów, to przynajmniej za deistów, a w najlepszym razie niedowiarków i heretyków. Atakowali ich najczęściej przedstawiciele zinstytucjonalizowanych form religijnych, dbający o nienaruszalność dogmatu. Nie uwzględniali oni zrozumiałej dla każdego filozofa, a podkreślanej szczególnie przez Descartes'a i Spinozę, rozbieżności pomiędzy obowiązującą teologiczną wykładnią dogmatów a ich filozoficzną interpretacją⁵. Z filozoficznego punktu widzenia ważne było to, że wypełnianie epistemologii kategoriami i odwołaniami teologicznymi pełniło epistemologicznie zaszczytną funkcję, pozwalając ukonstytuować przedstawieniowy i korespondencyjny model wiedzy i poznania.

Po trzecie, nie chciałbym stwarzać wrażenia, że forsuję mocno ryzykowną i bodaj niedającą się obronić tezę, iż między średniowiecznymi scholastykami a filozofami nowożytnymi nie ma żadnych różnic, albo że stosunek tych drugich do scholastyki da się przedstawić jako prosta implikacja. Różnice są, rzecz jasna, bardzo wyraźne, by wspomnieć chociażby o pojawieniu się fizyki ilościowej i zupełnie nowego paradygmatu naukowego. Mimo że zagadnienia teologiczne zostały zepchnięte na drugi plan, dyskurs filozoficzny bynajmniej ich nie porzucił. Pozbawione odniesienia religijnego spekulacje fizyczne pozostawały zawieszone w próżni, pozbawione fundamentu, z czego doskonale zdawali sobie sprawę Galileusz, Descartes, Newton, Leibniz i Berkeley. W łonie samej teologii pojawił się zresztą zupełnie nowy, quasi-ekumeniczny dyskurs, *zbliżający* ją do filozofii i uchylający relację podporządkowania (filozofia jako *ancilla theologiae*) zaproponowaną przez Tomasza z Akwinu. Zarówno platonicy z Cambridge, jak i John Locke poszukiwali racjonalnych podstaw wszelkiej religijności odpornej na lokalne różnice.

(rozciągły), a to było dla Boyle'a heretyckim fałszem. Ruch – konkludował Boyle – nie może być niczym innym, jak tylko atrybutem dodanym do materii przez Boga. To paradoksalne dla nas przenikanie się dogmatu i laickiej naukowości cechuje koncepcje wszystkich omawianych w tym rozdziale myślicieli.

- 5 Charakterystyczna jest tutaj opinia augustianina Tomasza Solano y Roblesa, pochodząca z połowy XVII wieku. Nie kryjąc oburzenia, pisał, że według Spinozy „Bóg istnieje tylko w sensie filozoficznym” (cyt. za G. Jura, *Wstęp*, [do:] B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2000, s. 15).

Rozdział I

Uwagi o aksjologii i języku

Podskórnym tematem tej książki, szczególnie zaś obecnej jej części, jest związek epistemologii i ontologii, widoczny w rozwiązaniach zarówno kontynentalnych metafizyków (Descartes'a i Leibniza), jak i brytyjskich empirystów (w przypadku Berkeley'a wzajemna zależność teorii bytu i teorii poznania przybiera postać definicyjną – *esse* jest *percipi/percipere*). Najpierw chciałbym jednak zwrócić uwagę na nadużywanie absolutystycznej terminologii etycznej w kontekście rozważań teoriopoznawczych. Źródła tej pozornie zaskakującej współobecności pojęć z odmiennych porządków odnajdujemy u Platona. Utożsamienie najwyższego bytu z ideą Dobra sprawia, że proces poznawczy oraz porządek bytu zyskują ewidentne konotacje etyczne. Platon określa ideę Dobra jako „przyczynę wiedzy i prawdy”, dodając, że „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi”¹. Poznanie, o ile jest poznaniem prawdziwym, o tyle jest skierowane na dobro, zaś dobro użycza mu – zgodnie z platońską metaforą naoczności – części swego blasku. Idea Dobra daje więc potrójną gwarancję przedsięwzięciom poznawczym: (1) ontologiczną – w przeciwieństwie do mniemań wiedza dotyczy rzeczywistego porządku świata; (2) epistemologiczną – wiedza w sposób doskonały ów porządek ujmuje; oraz (3) etyczną – sama idea dobra obliuguje do podjęcia działań poznawczych.

Filozofia nowożytna nie porzuca etycznego obrazu poznawania. Dążenie do prawdy jest dobre samo w sobie. Descartes podkreśla – i jest to jedno

¹ Platon, *Państwo*, przeł. Wł. Witwicki, Kęty 1997, s. 215.

z apriorycznych założeń, na których opiera się cały jego system – że wyższą doskonałością jest wiedzieć niż wątpić, mówić prawdę niż kłamać². Co więcej, medytacja dotycząca najwyższej doskonałości – a więc Boga i jego istnienia – „może nam dać najwyższą rozkosz, do jakiej w tym życiu jesteśmy zdolni”³. W podobnym, tylko bardziej kaznodziejskim tonie, wypowiada się Malebranche we wszystkich swoich dziełach, szczególnie w *Dialogach o metafizyce i religii* oraz w *Medytacjach chrześcijańskich i filozoficznych*⁴. Ale i on, w *De la recherche de la vérité*, ujmuje rzecz „jasno i wyraźnie”: „To właśnie błąd wytworzył i podtrzymuje w naszej duszy wszelkie zło, które nas dotyka; nie możemy więc liczyć na trwałe i prawdziwe szczęście, chyba że dołożymy poważnych starań, by błędu uniknąć”⁵. Błąd zostaje utożsamiony ze złem, zatem skuteczne „poszukiwanie prawdy” w naturalny sposób owocuje dobrem. Utożsamienie wiedzy i dobra, których wspólne źródło znajduje się w Bogu – a zatem utworzenie wspólnej podstawy teologii, ontologii, teorii poznania i etyki – widać wyraźnie w natchnionych religijnie pismach Leibniza:

Ktokolwiek nie znajduje zadowolenia w rozmyślaniu o boskiej doskonałości, nie kocha Boga. [...]

Kto kocha Boga, usiłuje poznać Jego wolę.

Kto kocha Boga, jest posłuszny Jego woli.

Kto kocha Boga, kocha wszystkich.

Ktokolwiek jest mędrce, kocha wszystkich. [...]

Każdy mędrzec jest przyjacielem Boga.

Każdy Boży przyjaciel jest szczęśliwy⁶.

² Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 68 i 73; idem, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 40.

³ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 72. Termin „rozkosz” ma tu oczywiście intelektualistyczno-etyczne, nie zaś naturalistyczne znaczenie. Trzeba jednak pamiętać, że Descartes docenia pragmatyczne skutki rozwoju nauki i m.in. ten właśnie rys jego poglądów stał się przyczyną krytyki ze strony platoników z Cambridge.

⁴ Dla chrześcijan utożsamienie wiedzy z dobrem (absolutnym) ma charakter tautologii, gdyż *poznanie* jest zawsze rozpatrywane w perspektywie eschatologicznej. Jak ujmuje to Malebranche, „na podstawie Pisma [...] posiadamy pewność, że Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* [1 Tm 2, 4]. W porządku Opatrzności trzeba zatem znaleźć odpowiednie środki, by wszystkich ludzi doprowadzić do poznania prawdy” (N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 258).

⁵ N. Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of the Search after Truth*, trans. T. M. Lennon, P. J. Olscamp, Cambridge 1997, s. 1.

⁶ G. W. Leibniz, *Definicje i twierdzenia etyczne*, [w:] idem, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 223.