

**Tomasz Sieczkowski**

Uniwersytet Łódzki

### *Oświecenie, religia i nowoczesność*

Jubileuszowe, dziesiąte wydanie HYBRIS ukazuje się jako numer monograficzny, poświęcony Oświeceniowi, a zwłaszcza Oświeceniowi brytyjskiemu. Wkład wyspiarskich myślicieli w filozofię był wówczas olbrzymi, nieporównywalny z żadnym wcześniejszym, a być może także z żadnym późniejszym okresem. I mimo że dla potocznej, *kontynentalnej* świadomości Oświecenie to epoka francuskich upudrowanych *philosophes*, wśród których prym wiedli Diderot, Voltaire czy d'Alembert, to spory w obrębie bardzo niejednorodnego prądu kulturowego zwanego angielskim Oświeceniem przetarły szlak i umożliwiły francuskim encyklopedystom radykalną eksplikację kwestii naukowych, moralnych i religijnych.

Filozofowie brytyjskiego Oświecenia, wśród nich kanoniczne postaci Locke'a, Berkeley'a i Hume'a, ale także niezupełnie zasłużenie bardziej dziś zapomniane osoby Samuela Clarke'a, Anthony'ego Collinsa, Josepha Priestleya, Matthew Tindala, Davida Hartleya czy Thomasa Reida, uwikłani w bratobójcze polemiki dotyczące spraw najbardziej dla nich fundamentalnych (prawda nauki, prawda moralności, prawda objawienia), współtworzyli zręby nowoczesności, z której wyłoniły się nieostre kształty naszych dzisiejszych, późnonowoczesnych czasów. Trudno zatem zgodzić się z intuicją otwierającą skądinąd znakomitą, klasyczną już pracę Petera Gaya [Gay 1977, 4], że ta „luźna, nieformalna, niezorganizowana koalicja krytyków kultury, religijnych sceptyków i politycznych reformatorów od Edynburga po Neapol, od Paryża po Berlin, od Bostonu po Filadelfię, filozofowie, tworzyła głośny chór, i pomimo że rozlegały się pośród nich głosy niezgody, ale to, co uderzające, to jej ogólna harmonia, a nie okazjonalna niezgoda”. Ludzi Oświecenia jednoczył, pisze dalej Gay, niezwykle „ambitny program,

program sekularyzmu, humanizmu, kosmopolityzmu i wolności, przede wszystkim wolności, w wielu jej formach” [ibid.]. Taka diagnoza, pożyteczna dla celów czytelnej dychotomizacji na to, co postępowe i to, co reakcyjne, nie przystaje jednak do liczby sporów toczonych w obrębie samego Oświecenia, a ponadto usuwa poza obszar myśli Oświeceniowej wszystkie konserwatywne formy refleksji filozoficznej, tak w kontekście epistemologii, jak i spekulacji religijnej. Zgadzając się zbyt pochopnie z diagnozą Gaya, wyrzucilibyśmy poza obręb Oświecenia nie tylko Locke’a i Berkeley’a, ale także najważniejszych przedstawicieli szkockiego, nomen omen, Oświecenia, dla których – podobnie jak dla Locke’a, Clarke’a, Norrisa czy Berkeley’a – kwestia obrony fundamentalnych prawd religii chrześcijańskiej była w filozofii zadaniem podstawowym. Przyjęcie tezy Gaya oznaczałoby zatem, że za myślicieli Oświecenia uznalibyśmy Bayle’a, bardziej radykalnych brytyjskich deistów, Hume’a i kilku francuskich encyklopedystów, ale już nie Locke’a, newtonowskich teologów, szkockich filozofów *common sense’u*, Rousseau czy Kanta, co znacznie, i niepotrzebnie, zniekształciłoby naszą percepcję kulturowego i filozoficznego znaczenia Oświecenia<sup>1</sup>.

Sama „epoka” Oświecenia jest niezwykle trudna do precyzyjnej periodyzacji. Najczęściej sądzi się, że w większej części Europy trwała ona od końca wieku XVII do wybuchu Rewolucji Francuskiej. My przyjmijmy, że rozpoczęła się w filozofii 10 lat wcześniej niż w wiek XVIII: wraz z publikacją *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Johna Locke’a<sup>2</sup>. Ale John Locke to nie tylko twórca empirystycznej teorii poznania (podręcznikowo – i nie do końca zasadnie – kontrastowanej z kartezjańskim racjonalizmem) czy prominentny filozof polityczny i orędownik tolerancji. To także filozof religii, autor drobiazgowego i niezwykle ważnego z punktu widzenia całości

---

<sup>1</sup> Aby uniknąć takich ryzykownych i wykluczających konkluzji, historycy myśli zaproponowali inne, bardziej sprawiedliwe dychotomie. Jonathan Israel [2001; 2006] proponuje podział na Oświecenie „Radykalne” i „Konserwatywne”, zaliczając do drugiego np. Izaaka Newtona i Johna Locke’a. Jeffrey R. Wigelsworth z kolei proponuje, opozycyjną tak wobec koncepcji Gaya, jak i Israela, tezę, wedle której nawet poglądów angielskich deistów nie powinno zaliczać się do „radykalnego” Oświecenia, ponieważ także oni rozpatrywali problemy ze specyficznym teologicznym perspektyw, i pod tym względem „byli tacy sami, jak wszyscy inni” angielscy myśliciele tamtych czasów [Wigelsworth 2009, 10].

<sup>2</sup> Należy wszakże pamiętać, że *Pierwszy traktat o rządzie* powstał 30 lat wcześniej.

swojego filozoficznego dorobku dzieła *The Reasonableness of Christianity* (1695), a także *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* (1705-1706) i dwóch *Vindications of Reasonableness of Christianity* (1695, 1697), w których to tekstach, podobnie jak w omawianym w tym numerze HYBRIS przez Błażeja Olżewskiego *A Discourse of Miracles* (opublikowanym pośmiertnie w 1707) podejmuje próbę obrony racjonalnego charakteru podstaw chrześcijaństwa i stara się zarysować granicę między tym, co może być przedmiotem rozumu (filozofii), a tym, co jest wyłączną domeną wiary. Locke nie był jedynym filozofem przełomu XVII i XVIII wieku żywnie zainteresowanym problemami teologicznymi. Najbardziej prominentną postacią w kręgu "newtonowskich teologów" był Samuel Clarke (1675-1729), przyjaciel, powiernik i niestrudzony apologeta Newtona i tzw. Newtonowskiej teologii, który na początku XVIII wieku opublikował cykl swoich Boyle Lectures zatytułowany *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Głównym celem tego dzieła było przedstawienie racjonalnego argumentu na istnienie Bóstwa oraz jego atrybutów, który przekonać miał ateistów i niedowiarków wciąż kojarzonych z nazwiskiem Hobbesa, ale coraz częściej nawiązujących do deistycznej teologii naturalnej. Podobnie żarliwy stosunek do religii miał broniący nieco innego paradygmatu filozoficznego, platonik John Norris (1657-1712), autor *Reason and Religion* oraz przede wszystkim *The Theory of the Ideal World*<sup>3</sup>. Na poglądy Norrisa czuł się zmuszony odpowiedzieć sam Locke, jako że okazjonalizm, a zwłaszcza jedna z powiązanych z nim tez o widzeniu rzeczy w Bogu, był doktryną na Wyspach często atakowaną za absurdalność i irracjonalność<sup>4</sup>. Niemożna też nie wspomnieć o Berkeleyu, który praktycznie każdą swoją ważniejszą publikację opatrywał podtytułem jednoznacznie sugerującym, przeciw komu jest skierowana: podtytuł *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* to „Badanie głównych przyczyn błędów i trudności w naukach, stanowiących podstawę

---

<sup>3</sup> Norris był też zwolennikiem wielu tez Malebranche'a i w duchu okazjonalizmu starał się wypracować racjonalną wizję chrześcijaństwa; zob. [McCraken 1983, 156-179].

<sup>4</sup> A mimo to elementy doktryny Malebranche'a znalazły swoją drogę do dzieł niemal każdego prominentnego brytyjskiego filozofa XVIII wieku, przy czym bodaj najwyraźniej widać to u Berkeleya. Zob. np. [Luce 1934; McCraken 1983]

dla sceptycyzmu, ateizmu i niereligijności”; *Trzech dialogów między Hylasem a Filonousem* – „Przeciw sceptykom i ateistom”; a *Alkifrona* – „Obrona religii chrześcijańskiej przed tymi, którzy nazywają siebie wolnomyślicielami”. W sprawie akcentowanej przez Collinsa i innych wolnomyślicieli początku XVIII wieku niezrozumiałości niektórych dogmatów chrześcijaństwa pisze on w „Guardianie”, recenzując bez litości Collinsa *Discourse on Free-Thinking*, dość brutalnie: „Gdy ludzie są tak nikczemni i ograniczeni w swoim rozumieniu rzeczy, a równocześnie próżni, wówczas z natury kierują się ku wnioskowi, że każda rzecz, której oni nie pojmują, jest sama w sobie niezrozumiała”. Jakby tego było mało, chwilę później, najwyraźniej w żarze polemicznej pasji, wyżej od pisarzy deistycznych Berkeley stawia ulicznych nożowników i rzeźmieszków, którzy przynajmniej nie są hipokrytami i czerpią z życia pełnymi garściami. Wreszcie, w 1736 ukazała się książka biskupa Josepha Butlera *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, niezwykle ważna zarówno ze względu na przedstawioną tam oryginalną i ryzykowną obronę teologii (naturalnej i objawionej), ale także przez związek z postacią Hume'a, który specyficzną metodą argumentacji Butlera unieśmiertelnił, każąc stosować ją (a w konsekwencji sprowadzając ją do absurdu) Kleantesowi w swoich *Dialogach o religii naturalnej*. Wymienione powyżej teksty, których zawartość teologiczna była najczęściej nie mniej ważna od filozoficznej, pisane były tyleż wskutek wewnętrznej potrzeby deklaracji postawy religijno-filozoficznej, co wskutek bardziej wymuszonej okolicznościami konieczności przedstawienia zwartej i wiarygodnej apologii ortodoksyjnej religii w obliczu narastających nastrojów deistycznych i wolnomyślicielskich.

Brytyjski ruch deistyczny<sup>5</sup> to zjawisko w historii filozofii niezwykle, ale nie pozbawione precedensu i z pewnością nie wolne od zewnętrznych wpływów. Ogromne znaczenie dla powstania i rozkwitu nurtu deistycznego w Anglii mieli francuscy

---

<sup>5</sup> Szczegółowe omówienie poglądów angielskich deistów znaleźć można w [Herrick 1997], [Israel 2001; 2006], [Barnett 2003], [Hudson 2009] i [Wigelsworth 2009]. Krótkie i treściwe wprowadzenie w problematykę: [Herrick 1985]. Warto też pamiętać, że określenie „angielscy deiści” jest nieprecyzyjne, jako że John Toland był Irlandczykiem, a Thomas Morgan Walijszczykiem.

wolnomyśliciele, a zwłaszcza Pierre Bayle i Jean Meslier. Spośród wielu możliwych dróg kontaktu między francuskimi wolnomyślicielami przełomu wieków a angielskimi deistami, najbardziej oczywista to właśnie działalność pisarska i redaktorska Pierre'a Bayle'a: jego kontrowersyjne dzieła, *Pensées diverses sur la comète* i *Dictionnaire historique et critique*, rychło przetłumaczone na angielski, znalazły wielu czytelników i zwolenników w kołach brytyjskiej inteligencji. Nie bez znaczenia jest też fakt, że do współpracy przy wydawanym od 1684 do 1687 czasopiśmie *Nouvelles de la République des Lettres* Bayle zaprzął wielkie grono korespondentów, jak też to, że z Bayle'em zaprzyjaźnił się jeden z ważniejszych angielskich filozofów tamtego okresu, Anthony Ashley Cooper, trzeci Earl of Shaftesbury. Jednakże dzieła przedwcześnie zmarłego Shaftesbury'ego, mimo że pełne sympatii dla wolnomyślicielstwa i zawierające liczne deistyczne elementy, nie kojarzy się zazwyczaj ze współczesnym mu ruchem „angielskich” deistów, do których grona, (choć nie tworzyli oni żadnej zwartej grupy i, co więcej, sami nie uważali się za deistów), najczęściej zalicza się Charlesa Blounta, Johna Tolanda, Anthony Collinsa, Matthew Tindala, Thomasa Woolstona, Thomasa Morgana, Thomasa Chubba i Petera Annet'a. Trudno dziś powiedzieć, czy to deistyczne publikacje były odpowiedzialne za wolnomyślicielską atmosferę wielu londyńskich klubów początku XVIII wieku, na co utyskiwał Berkeley, czy też właśnie z tej atmosfery się narodziły. Znaczenia deistów wszakże nie da się przecenić, jako że stanowili oni ważne ogniwo między ostrożnym ateizmem Hobbesa a radykalnym sceptycyzmem religijnym Hume'a i niektórych francuskich *philosophes*.

Chociaż standardowo przyjęło się sądzić, że „ojcem angielskiego deizmu” jest lord Herbert z Cherbury [zob. Hudson 2009, 41], to w gruncie rzeczy wszystko zaczęło się od Johna Tolanda, materialisty i naturalisty, i jego *Christianity not Mysterious* z 1696 roku. Główną ideą tego i kolejnych dzieł Tolanda była wspólna większości deistów teza, że wszystkie tajemnice Pisma Świętego, o ile nie da się ich sprowadzić do *racjonalnej* podstawy, należy po prostu odrzucić jako zwykłą fikcję. Reakcja władz kościelnych na publikację tego obrazoburczego tekstu była natychmiastowa: książkę

publicznie spalono w Dublinie, a jej autor musiał salwować się ucieczką<sup>6</sup>. Oprócz Tolanda, przynajmniej dwie postaci z kręgu angielskich deistów zasługują na krótką wzmiankę. Pierwsza to Anthony Collins, wolnomyśliciel, autor kontrowersyjnego dzieła *A Discourse of Free-Thinking*<sup>7</sup> (1713). Collins bronił prawa do wolnej, nie ograniczanej niczym refleksji na każdy temat i niezależnie od konkluzji, do jakiej myślenie takie może doprowadzić. Uznawał, że wolnomyślenie może prowadzić do ateizmu, ale sam ateizm traktował jako mniej groźny od przesądu [zob. Hudson 2009, 104]. Taka postawa była przyczyną jego niechęci do kleru, który, jak sądził Collins, wykorzystywał religijny autorytet do ograniczania wolności myśli. Jego sceptycyzm wobec religii, a zwłaszcza wobec naukowych i wiedzotwórczych pretensji religijnej argumentacji, znalazł swój wyraz w *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724), dziele, które zdobyło spory rozgłos, a dzięki tłumaczeniu barona Holbacha zyskało dużą popularność wśród *philosophes* i ponoć skłoniło Benjamina Franklina do religijnego wątpienia. Drugim spośród angielskich deistów godnym odnotowania w tym krótkim szkicu jest Matthew Tindal. Tindal, podobnie jak Toland i Collins, w duchowieństwie widział wroga intelektualnej samodzielności człowieka. W *The Rights of the Christian Church Asserted* (1706) Tindal utrzymywał, że prawa Kościoła są podporządkowane prawom państwa i nie mogą być z nimi sprzeczne. W swoim najslawniejszym dziele, *Christianity as Old as Creation* (1730), obwołanym „deistyczną biblią”, jawnie wzywał do rezygnacji z wszystkich religijnych form instytucjonalnych, twierdząc, że prawdziwa religia, czyli naturalne prawo moralne, rozumiałe jest dla każdej inteligentnej istoty. W gruncie rzeczy, religia w wersji Tindala sprowadzała się do wypełniania moralnych powinności wobec bliźnich [zob. Dybikowski 2005].

W kontekście omawianej tu debaty nie można zapomnieć o filozofie, którego wkład w krytykę religii i teologii był bodaj nieporównywalny z żadnym innym myślicielem jego czasów. Już w „młodzieńczym” *Traktacie o naturze ludzkiej* (1739-40), być może swoim najambitniejszym przedsięwzięciem filozoficznym, David Hume zawarł

---

<sup>6</sup> Komentatorzy podkreślają jednak, że nieamałą rolę w tak surowym potraktowaniu dzieła mogła odegrać pycha, próżność i chętność samego Tolanda. Zob. np. [Wigelsworth 2009, 15 i 20].

<sup>7</sup> Na które reakcją jest pierwszy z zamieszczonych w niniejszym numerze HYBRIS esej Geoga Berkeleya.

bezlitosną, aczkolwiek zawoalowaną krytykę podstawowych pojęć religijnych, wykazując, że nie mają one oparcia ani w doświadczeniu, ani w filozoficznej argumentacji [por. Russell 2008]. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (1748), krótsza i bardziej przystępna wersja *Traktatu*, zawierają dużo bardziej odważne podejście do tematyki religijnej (zob. zwłaszcza eseje „O cudach” i „O szczególnej opatrności”), ale najważniejsze antyreligijne dzieła Hume’a to dopiero *Naturalna historia religii* (1757) i *Dialogi o religii naturalnej* (pisane równoległe z *Naturalną historią religii*, ale wydane staraniem bratanka Hume’a dopiero po śmierci filozofa). W dziełach tych Hume jawi się jako bezkompromisowy krytyk jakichkolwiek naukowych roszczeń religijnej spekulacji. Podczas gdy w *Dialogach* z maestrią poddaje wielopoziomowej krytyce podstawowe założenia teologii naturalnej, doprowadzając do absurdu jej sztandarowy, teleologiczny dowód na istnienie Bóstwa, w *Naturalnej historii religii* dekonstruuje rzekomo nadprzyrodzony, fideistyczny fenomen żarliwej, emotywniej religijności, wskazując na jego naturalne podstawy [zob. Sieczkowski 2008]. Konsekwencje krytyki Hume’a, bez wątpienia najbardziej radykalnej i całościowej na gruncie brytyjskiego Oświecenia, były druzgocące. Kiedy pod koniec stulecia Edmund Burke z przekąsem pisał w *Rozważaniach o rewolucji we Francji*, że nikt już nie czyta Bolingbroke’a i starszych deistów, musiał się liczyć z następującą odpowiedzią: „Po Gibbonie, Humie i kontaktach z francuskimi *philosophes*, po prostu nie było już po co” [Herrick 1985, 54].

Mimo pozornego, *teoretycznego* zwycięstwa Hume’a, zarysowany powyżej spór między konserwatywnymi filozofami religijnymi resp. teologami a nowym i zyskującym na sile ruchem wolnomyślicielskim trwał w najlepsze przez całe XVIII stulecie, przechodząc przez kolejne fazy intensyfikacji i wygaszania. Szkocka filozofia zdrowego rozsądku, której fundamentalne prace powstały w drugiej połowie XVIII wieku lub pod jego koniec (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* Thomasa Reida<sup>8</sup> ukazały się w 1764, a jego *Essays on the Intellectual Powers* w 1785; *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* Jamesa Oswalda w latach 1766–1772; zaś *An Essay on the Nature and Immutability Truth, in Opposition to Sophistry*

---

<sup>8</sup> Sam Reid od 1737 do 1751 był pastorem w miejscowości Newmachar położonej około 10 mil na północ od Aberdeen.

*and Scepticism* Jamesa Beattie w 1770) z zapałem podejmowała kwestię obrony autorytetu prawd religijnych. Szkoci zauważyli, że zainaugurowana przez Descartes'a i na gruncie brytyjskim kontynuowana przez Locke'a teoria idei ma dalekosiężne, antyreligijne implikacje, które stały się oczywiste, kiedy zarysowany przez Hume'a program epistemologiczny usunął wszelkie *prawdy* teologiczne i religijne poza obręb wiedzy (czy nawet pewności). Nawet Joseph Priestley, wybitny przyrodnik i filozof i jedna z prominentnych postaci angielskiego Oświecenia, mimo że poddał surowej krytyce zasady szkockiej filozofii zdrowego rozsądku<sup>9</sup>, usiłował pogodzić wiarę w rozumem, twierdząc, że nauka pozwala odkryć strukturę rządów Boga nad światem, natomiast księgi objawione odkrywają przed nami nasze moralne powinności.

Patrząc z tej perspektywy, nie powinno nas dziwić, że w zebranych w niniejszym numerze HYBRIS tekstach problematyka teologiczna (resp. antyteologiczna) zajmuje tak poczesne miejsce. Spór "nowoczesnej" filozofii ze "staroświecką" religią był bowiem jednym z tych sporów, który definiował epokę. Sam spór nie został zapewne rozstrzygnięty, mimo konkluzywnej krytyki Hume'a i apodyktycznego sprzeciwu Kanta wobec naukowych roszczeń racjonalnej teologii, a przyglądając się dzisiejszym waśniom kreacjonistów i teologów z Dawkinsem, Hitchenssem, Dennettem czy Onfrayem, którym brakuje klasy fenomenalnego (ale też nierozstrzygniętego) pojedynku Coplestona z Russellem na antenie BBC w roku 1948, można założyć, że pewnie nigdy nie zostanie rozstrzygnięty. Wszakże niejako na marginesie tego wielkiego sporu o miejsce teologii i religii w obrębie filozofii i życia obywatela (który to margines rychło okazał się ważniejszy od tego, co miało rzekomo stanowić sedno) udało się Oświeceniowi, zwłaszcza brytyjskiemu i francuskiemu, doprowadzić do społecznych, politycznych i filozoficznych transformacji, które pomogły ukształtować

---

<sup>9</sup> W dziele *An Examination of dr. Reid's „Inquiry into the Human Mind”, dr. Beattie's “Essay on the Nature and Immutability of Truth, and dr. Oswald's “Appeal to Common Sense on Behalf of Religion”*. Nie przeszkodziło to Kantowi w *Prolegomenach* błędnie zaliczyć go w poczet filozofów zdrowego rozsądku, których opisuje następująco: „A to odwoływanie się [do zdrowego rozsądku] w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, jak powoływaniem się na sąd tłumu – poklask, wobec którego filozof się rumieni, zaś popularny dowcipniś triumfuje i hardziej” [Kant 2005, 13].



znaną nam dzisiaj nowoczesność. Nie chodzi bowiem nawet o to, jakie były rzeczywiste przyczyny powstania fundamentalnych dzieł brytyjskiego Oświecenia (miłość własna, przekora, poczucie misji, zamiłowanie do polemiki czy może – moje ulubione – rozpaczliwe usiłowanie przekonania siebie samego, że wartości XVII wieku są wciąż żywe), ale raczej o to, że część z tych prac, jak choćby kapitalne teksty Tindala czy Hume'a, niosły ze sobą znacznie więcej niż tylko antyreligijną retorykę. Stanowiły one również – a może przede wszystkim, pewien reformistyczny manifest, który np. dla Tindala oznaczał tezę o uprzywilejowaniu władzy państwowej nad kościelną, czy apel o wolność prasy, skąd już krótka droga do całkowitej zmiany sposobu postrzegania i funkcjonowania organizacji politycznej, a co za tym idzie, także roli jednostki w takiej organizacji.

Dzięki Oświeceniowi, nauce w dużym stopniu udało się potwierdzić uzyskaną już w XVII wieku autonomiczność badań, a to z kolei, w długim procesie odczarowywania świata, doprowadziło do rozwoju przemysłu, rozkwitu mieszczaństwa i znaczącej zmiany warunków demograficznych. Oświecenie przyniosło też zmianę struktury władzy państwowej. Prym wiedli tu Anglicy, którzy króla ścięli sto kilkadziesiąt lat przed Francuzami, co pozwoliło im wcześniej wygenerować nie tylko nową formę rządów (parlamentaryzm, na który z taką zazdrością patrzyli Francuzi), ale także odpowiadającą jej nową formę jednostki: świadomego swoich powinności, ale i uprawnień obywatela. Dzięki nowatorskim teoriom społecznym, odpowiadającym często twierdząco na słynne Bayle'owskie pytanie „czy możliwe jest społeczeństwo ateistów”, komplementarnym względem przemian w rzeczywistości politycznej i społecznej, narodziła się nowa figura: obywatel (który mógł być sceptykiem i wolnomyślicielem, ale mógł też być pobożnym purytaninem). Zaczęto go postrzegać (i on sam mógł postrzegać siebie) jako przede wszystkim uczestnika przestrzeni publicznej (czy 'sfery publicznej', w terminologii Habermasa), a dopiero później jako chrześcijanina, mężczyznę, mieszczanina, ojca. Instaurowany gestem Descartes'a i rozwijający się w miejsce kultu religijnego (lub równoległe do niego) kult rozumu, zanim jeszcze jego przedmiot przekształcił się w to, co krytycy Oświecenia nazwali *rozumem instrumentalnym*, umożliwił narodziny nowej perspektywy patrzenia na człowieka: jako

na istotę rozumną (a więc nie tylko tworzącą wiedzę, ale także zdolną do dokonywania wyborów moralnych w oparciu o kalkulację przewidywanych zysków i strat), zanurzoną w historii i wyczuloną na nią i na jej uwarunkowania, uwikłaną w sieć społecznych relacji i pokonująca kolejne etapy na drodze do doskonałości (zob. wczesna antropologia szkockiego oświecenia). *Last but not least*, warto też odnotować pierwsze, nieśmiałe próby apelowania o tolerancję religijną (pamiętajmy jednak, że jeszcze nie tylko u Locke'a, ale nawet u Tindala była ona wybiórcza i nie obejmowała rzymskich katolików i osób w ogóle niereligijnych). Jeśli dodamy do tego usamodzielnienie się Ameryki, to otrzymamy obraz świata i kultury niezwykle odległej od tego, co działo się w Europie jeszcze w roku 1600, ale już bardzo bliski duchem temu, co dzieje się w niej teraz.

\*\*\*

Teksty niniejszego numeru HYBRIS warto czytać mając w pamięci ducha tej religijnej kontrowersji. Ich wspólnym celem jest próba namysłu nad tym żywym i filozoficznie płodnym okresem, w którym zarysowały się i umocniły główne linie trwającego po dziś dzień antagonizmu między tym, co sakralne, a tym, co świeckie<sup>10</sup>. Problem kształtu i miejsca teologii w obrębie refleksji filozoficznej, oraz tarcia w obrębie samej zaangażowanej teologicznie myśli XVIII wieku były, jak widzieliśmy, jednym z głównych wątków dyskursu filozoficznego XVIII-wiecznej Anglii, są także – i nie ma w tym nic dziwnego, skoro początek XXI wieku przyniósł renesans zainteresowania problematyką religii i religijności<sup>11</sup> – podstawowym wątkiem przewijającym się w zebranych w tym numerze tekstach.

---

<sup>10</sup> O ile, oczywiście, nie przyjmujemy głoszonej przez Agatę Bielik-Robson (za Charlesem Taylorem) tezy, że Oświecenie to w istocie konflikt dwóch perspektyw sakralnych. Niestety, brak tu miejsca na polemikę z tą tezą.

<sup>11</sup> Wywołany głównie napastliwymi publikacjami pochodzącymi z obozu ateistów i agnostyków, choćby Dawkinsa czy Hitchensa, ale nie tylko, jeśli weźmiemy pod uwagę niektóre pogłębione analizy filozoficzne i socjologiczne (zob. zwłaszcza [Taylor 1999; 2007] i [Berger 2005]).

10. numer HYBRIS otwiera pierwsza część<sup>12</sup> tłumaczeń esejów George'a Berkeleya dla czasopisma *Guardian*. Eseje powstały podczas pobytu Berkeleya w Londynie w 1713 i niemal bez wyjątku poświęcone są eksplorowaniu najbardziej fundamentalnych dla pism polemicznych Berkeleya wątków: walki ze sceptycyzmem, bezbożnictwem i wolnomyślicielstwem. Eseje te stanowią też doskonały przykład polemicznych talentów filozofa: w króciutkich, kilkustronicowych tekstach apologia miesza się ze złośliwością, powaga z ironią, a filozoficzna argumentacja z poetyckim resp. religijnym uniesieniem. Mimo tych stylistycznych popisów, wymowa tekstów przyszłego biskupa Cloyne jest jednoznaczna: mieszkańcy wielkowiejskiego Londynu, w którego elitarnych klubach rozprzestrzenia się wolnomyślicielstwo, zaniedbują prawdziwe powołanie człowieka: pobożną kontemplację boskich doskonałości i skromne życie codzienne, będące preludium do wiecznego szczęścia.

Zbiór sześciu artykułów otwiera tekst autorstwa Błażeja Olżewskiego zatytułowany *Problematyka cudu w „A Discourse of Miracles” Johna Locke’a*. Zgodnie z tytułem, autor przedstawia skondensowaną, ale przekonującą analizę i krytykę Locke'owskiej koncepcji cudów, odwołując się przede wszystkim do wymienionej w tytule *Rozprawy i Rozważań*. Autor nie bez racji zauważa, że jego esej stanowi dogodne wprowadzenie do szerszej analizy dość zaniedbanej kwestii teologicznych pism, zainteresowań i zapatrywań Johna Locke'a. Kolejny tekst to, zamieszczony w oryginalnej wersji językowej, obszerny esej Paula Russella zatytułowany *Butler's "Future State" & Hume's "Guide of Life"*, w którym autor – ceniony znawca Hume'a i autor dwóch znakomitych książek poświęconych jego filozofii<sup>13</sup> – argumentuje, że Humowska krytyka indukcji wyłożona w *Traktacie o naturze ludzkiej* ma w gruncie rzeczy charakter antyreligijny i jest w pierwszym rzędzie wymierzona w wydane w 1736 dzieło *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* wspomnianego wyżej Josepha Butlera. Autor przeciwstawia się też lansowanej przez wielu badaczy tezie, że Hume dokonał „kastracji” *Traktatu o naturze ludzkiej* z ważniejszych wątków antyreligijnych. Russell twierdzi, że *Traktat*, w takiej postaci, w

<sup>12</sup> Tłumaczenie wszystkich czternastu esejów Berkeleya ukaże się w 12. numerze HYBRIS (wiosna 2011).

<sup>13</sup> Zob. [Russell 1995] i [Russell 2008].

jakiej się ukazał, jest dziełem, którego fundamentalna wymowa jest właśnie antyreligijna, za którą to tezę argumentuje obszerniej – i przekonująco – w [Russell 2008]. Kolejny tekst, *Hume a teizm eksperymentalny – impresja* Marcina Marii Bogusławskiego, poświęcony jest Humowskiej krytyce teologii naturalnej, jak również specyficznej wersji teologii filozoficznej, jaką znajdujemy u Berkeleya. Autor tekstu dochodzi do wniosku, że Humowska krytyka religii dotyka „tylko pewnej instytucjonalizacji fenomenu wiary”, natomiast „w żaden sposób nie dowodzi nieistnienia Boga”. Nie zmienia to faktu, że, zdaniem Bogusławskiego, projekt filozoficzny Hume’a, czyli „świat, gdzie religia przestaje być domeną wysubtelnionego rozumu stając się jego odwrotnością czy zaprzeczeniem”, jest być może pierwszym filozoficznym znamieniem nowoczesności.

Dwa kolejne eseje nie są poświęcone bezpośrednio zagadnieniom teologicznym w filozofii XVIII wieku, dotyczą wszakże równie istotnych z punktu widzenia metafizyki i epistemologii zagadnień: podmiotu i percepcji. Tomasz Śliwiński, w tekście zatytułowanym *Descartes i Hume: Cogito i strumień świadomości*, przyglądając się kwestii podmiotowości u Descartes’a i Hume’a, analizuje odmienne koncepcje budowy tego, co subiektywne, powstałe w oparciu o różne założenia. Problematyka, którą podejmuje autor, ma znaczenie fundamentalne, ponieważ „kwestia zapoczątkowana przez myślicieli nowożytnych i kontynuowana między innymi przez Hume’a, polegała na osiągnięciu jednoznacznej wiedzy na temat tego, co znaczy pojęcie człowiek rozumny i czy rozumność jest właściwą naturą człowieka”. Zamykający główną, poświęconą brytyjskiemu Oświeceniemu część numeru artykuł Bogdana Banasiaka *U źródeł empiryzmu Gillesa Deleuze’a – David Hume*, zgodnie z tezą postawioną w tytule, zabiera nas wstecz, do XVIII wieku, ale tylko na chwilę i tylko po to, aby w filozofii Davida Hume’a odnaleźć tropy prowadzące do wątku bezpośrednio interesującego autora – pluralistycznego empiryzmu Gillesa Deleuze’a, który Hume’owi jako jedynemu z brytyjskich empirystów poświęcił kilka publikacji, w tym znakomitą, przetłumaczoną na język polski książkę [zob. Deleuze 2000]. Deleuze wyróżnia Szkota spośród innych empirystów, ponieważ „u Hume’a istnieje coś bardzo dziwnego, co całkowicie przemieszcza empiryzm i nadaje mu nową moc”.

Oświecenie, a mówiąc bardziej precyzyjnie oświeceniowy utopizm, jest jednym z głównych wątków ostatniego eseju niniejszego wydania HYBRIS, *Miejsce i rola prawa w myśleniu utopijnym – ideał czy społeczne wyobrażenie?* Piotra Wasyluka. Autor, charakteryzując utopię i myślenie utopijne jako „wszechobecne na każdym etapie rozwoju myśli ludzkiej”, precyzyjnie i ciekawie opisuje utopie renesansowe i oświeceniowe, uznając Oświecenie za ten moment w historii kultury, w którym „utopia miejsca” ustąpiła „utopii czasu”.

Na koniec powracamy do przewodniego wątku numeru, 10. numer HYBRIS zamyka bowiem recenzja Jerzego Bytniewskiego poświęcona polskiemu wydaniu *Traktatu ateologicznego* Michela Onfraya. Autor recenzji, generalnie przychylnie nastawiony do intencji i argumentacji francuskiego filozofa, zauważa jednak w podsumowaniu, wskazując na popularyzatorski charakter publikacji, że „dla osób dobrze obeznanych w piśmiennictwie filozoficznym, książka nie będzie niczym nowym i poza walorem rozrywkowym nie przyniesie raczej żadnych większych korzyści”.

\* \* \*

Korzystając z okazji, chciałbym w imieniu całej Redakcji podziękować autorom, których teksty zamieszczamy w niniejszym wydaniu, jak również profesorowi Jerzemu Kochanowi, redaktorowi naczelnemu *Nowej Krytyki* oraz Johns Hopkins University Press, wydawcy *Journal of History of Philosophy*, za wyrażenie zgody na opublikowanie tekstów, do których prawa autorskie posiadają.

Aberdeen – Łódź, 2010

## BIBLIOGRAFIA

Barnett, S. J., 2003, *The Enlightenment and Religion*, Manchester: Manchester University Press.

Berger, Peter, 2005, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. Wł. Kurdziel, Kraków

Deleuze, Gilles, 2000, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, przeł. K. Jarosz, Warszawa.

Dybikowski, James, 2005 "Tindal, Matthew", *Encyclopedia of the Enlightenment*. Ed. Alan Charles Kors. © 2002, 2005 by Oxford University Press, Inc.. Encyclopedia of the Enlightenment: (e-reference edition). Oxford University Press. 18 June 2006 <http://www.oxford-enlightenment.com/t173.e708.html>

Gay, Peter, 1977, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, London: W.W. Norton.

Herrick, Jim, 1985, *Against the Faith*, New York: Prometheus Books.

Herrick, James, 1997, *The Radical Rhetoric of the English Deists*, University of South Carolina Press.

Hudson, Wayne, 2009, *The English Deists. Studies in Early Enlightenment*, London: Pickering & Chatto.

Israel, Jonathan, 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.

Israel, Jonathan, 2006, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press.

Kant, Immanuel, 2005, *Prolegomena*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków.

Luce, A. A., 1934, *Berkeley and Malebranche*, Oxford.

McCracken, Charles J., 1983, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Russell, Paul, 1995, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.

Russell, Paul, 2008, *The Riddle of Hume's Treatise*, Oxford: Oxford University Press.

Sieczkowski, Tomasz, 2008, *Qui pro quo „Dialogów”, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka”, nr 20-21.

Taylor, Charles, 1999, *A Catholic Modernity?*, ed. James L. Heft, New York: Oxford University Press.

Taylor, Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wigelsworth, Jeffrey R., 2009, *Deism in Enlightenment England*, Manchester: Manchester University Press.