

Marcin Maria Bogusławski

Uniwersytet Łódzki

Hume a teizm eksperymentalny – impresja

*Jeżeliby prawdą było, że nie może mówić człowiek, który
nie słyszał mowy, doprowadziłbym was logicznie do
przyjęcia wniosku bardzo przerażającego.*

Rabelais

Derywacja, czyli dryf

Krolliusz pisał, że „gwiazdy są matrycą wszelkich ziół i każda gwiazda na niebie jest tylko duchową prefiguracją ziela, które jest przez nią reprezentowane; i jak każde ziele albo roślina jest ziemską gwiazdą spoglądającą w niebo, tak każda gwiazda jest niebiańską rośliną w postaci duchowej (...); niebiańskie rośliny i zioła zwracają się ku ziemi i patrzą wprost na zioła, które z siebie zrodziły, każde z nich przepelniając jakąś szczególną cnotą” [Foucault 2005, 44], dając wyraz fundamentom myślenia przednowożytnego. Podstawami tymi były różne odmiany podobieństwa, skłębione w gąszczu wyszukanych, metaforycznych nazw, oraz łącząca je sympatia-antypatia, ustanawiająca „możliwość przestrzeni i czasu” [Komendant 1994, 115]. Świat przednowożytny zatem to rzeczywistość nieskrytości; przecież, jak chciał Paracelsus, wolą Boga jest, aby to, co stworzone na pożytek człowieka było jawne, opatrzone znakami podobieństwa na powierzchni bytu [por. Foucault 2005, 51]. Znakiem tym jest sygnatura, pozwalająca łączyć podobne z podobnym, odkrywać świat wraz ze złożoną w nim prawdą. Znaczący to tyle, że *znaczące* i *oznaczane* posiadają w renesansie tę samą naturę, a wykorzystywane są w innym *modi*. Znaczący to tyle, że język stanowi część natury, a więc badanie języka oparte jest na tej samej dyspozycji gnoseologicznej, co badanie świata [por. Komendant 1994, 116]. W końcu znaczący to tyle, że język nie może być systemem arbitralnym, narzuconym światu przez jednostkowy, ludzki umysł. Istnieje przecież

Dawca Nazw, ten z platońskiego *Kratylosa* czy biblijnej *Genesis*; rzeczy zatem zachowują się jak słowa skrywając podobieństwa ujawniane dzięki sygnaturom; słowa zatem zachowują się niczym rzeczy do rozszyfrowania [por. Komendant 1994, 115, zob. też Foucault 2005, 59].

Świadomość jawności świata sąsiaduje w renesansie z poczuciem języka-jako-grzechu. Skrytość, czyli niekończący się ruch rozszyfrowywania sygnatur, wypływa bowiem z doświadczenia *wieży Babel*, gdy Bóg zaciemnieniem odpowiedział na rosnącą pychę człowieka. Odbierając ludzkości prajęzyk, w którym nie ma różnicy między słowem i tym, na co ono wskazuje, pozostawił jednak hebrajski rodowód słów, pozostawił wtórnie objawioną rzeczywistość łaciny (w tej perspektywie widać, jak wielkim religijnym zamachem było odrzucenie przez Kościół języka ponownie objawionego, a więc czytelnie odsłaniającego świat), sprawiając, że „język jest i pogrzebaną epifanią, i epifanią, która powoli odzyskuje jasność” [Foucault 2005, 62; przekład zmodyfikowany – M.B.] – że jest możliwością wiedzy.

Przednowożytne umieszczenie języka na jednym poziomie z rzeczami natury owocuje przyznaniem pismu absolutnego prymatu. Cały świat, jako stworzony przez Boga, stanowi Wielką Księgę, w którą wpisana została prawda o Absolucie i człowieku. Mądrość zaś polega na uważnej lekturze owej Księgi; na dostrzeżeniu jej apologetycznej mocy, która niepewnym umysłem wykazuje pochodzenie wszystkiego od Stwórcy; na komentowaniu, „glossowaniu”, rozwijaniu jej świętej ewangelii; na wgłębianiu w porządek rzeczy, zawsze obiektywnie obecny w dyskursie sygnatur i eksplikacji.

Wiedza, jako komentarz rzeczy, a więc jednocześnie jako komentarz słów; wiedza, jako restytucja Tekstu Pierwszego, istniejącego pod naskórkiem widzialnej oczywistości języka natury i werbalnego dyskursu. Trójstopniowy układ: glossa (wraz z wariacjami), bezkresna powierzchnia słów i rzeczy oraz Pierwotny Tekst, który należy zrekonstruować mimo rozproszenia języków i zaciemnienia znaczeń, stanowi konsekwencję przednowożytnej *episteme*, warunkującej każde filozoficzne działanie ludzi tamtych czasów [por. Komendant 1994, 117].

Podobieństwo, komentarz czy zrównanie języka i rzeczy tracą swe znaczenie już w początkach XVII wieku. Nadchodząca nowożytność zaczyna poruszać się w żywiole różnic opartych na przyrodzonej mocy rozumu, zanika Pierwotny Tekst, język staje się wyrazem arbitralnego, bo ustanawianego przez człowieka, uporządkowania rzeczy. Jedność znaczącego i oznaczanego traci sens; świat staje się agnostyczną walką z apologetyką. Święta historia renesansu staje się świecką opowieścią o świecie jako konstrukcie. Zmienia się *episteme*, a więc transpozycji ulega wyobraźnia ludzkości.

*

Przynależność George'a Berkeleya i Davida Hume'a do *nowożytności*, a więc do obszaru tej *episteme*, która ufundowana została po przełomie kartezjańskim, wydaje się rzeczą niepowątpiewalną. Z jednej strony potwierdza ją fakt, iż obaj myśliciele wywodzą się z jednego „myślowego kręgu”, z drugiej – wliczenie ich w poczet filozofów nowożytnych posiada bogatą, wielowiekową tradycję. Oczywista z pozoru kwalifikacja okazuje się jednak problematyczna o tyle, o ile wciąż daleko jest „do pełnej prezentacji oblicza immaterializmu i dogłębnego wyjaśnienia jego znaczenia oraz roli, jaką odgrywa w tradycji filozoficznej” [Kijaczko 2002, 7]. Także wszelkie nowe ustalenia dotyczące spuścizny irlandzkiego biskupa nie pozwalają na łatwe wpisanie go w pokartezjański sposób filozofowania. Czynniki apologetyczny, napędzający ruch immaterialistycznego systemu, obrona teizmu przed zakusami ateizmu, niechęć względem metody, czy patrzenie na świat, jako księgę znaczeń zapisaną przez Boga, stanowią bowiem istotny dowód pozwalający na wykluczenie Berkeleya spośród myślicieli nowożytnych i ulokowanie go w wybrzmiewającej w początkach XVII wieku *episteme* starożytnej, w jej renesansowej mutacji. A jeśli nie zgodzić się na taką konstatację, to przytoczone powyżej argumenty pozwalają przynajmniej na upatrywanie w Berkeleyu filozofa „przełomu”, siedzącego okrakiem – jak później Derrida – na granicy między staro- i nowożytnością¹.

¹ *Implicite* podobną tezę formułuje T. Sieczkowski w swojej dysertacji *David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje*, maszynopis, dalej jako [Sieczkowski 2005]

Niniejszy tekst jest próbą ukazania możliwości takiej rekwalfikacji. Próbą, gdyż w pełni wiążące odpowiedzi możliwe są jedynie na gruncie samodzielnej rozprawy poświęconej Berkeleyowi. Próbą, gdyż analizy odnoszące się do immaterializmu będą miały na celu ukazanie nowożytności (*resp.* nowości) myśli Hume'a, a także pokazanie, że humowska krytyka berkeley'owskiego teizmu eksperymentalnego (czy szerzej: immaterializmu) była wynikiem nie tylko indywidualnych preferencji autora, lecz także – a może przede wszystkim – wyrazem konfliktu tych rodzajów *episteme*, których byli wyrazicielami.

Część I

Jedną z najważniejszych kwestii związanych z wszelkimi próbami rekonstrukcji myśli Berkeleya stanowi problem udziału czynnika teologicznego (*resp.* religijnego) w filozoficznej doktrynie biskupa Cloyne. O żywotności wspomnianego zagadnienia świadczyć może fakt, iż poświęcano mu wiele miejsca nie tylko w dawniejszych rekonstrukcjach immaterializmu², ale także w pracach „współczesnych”³. Na użytek niniejszego szkicu przyjmuję, że „impuls teologiczny” stanowi niezbywalny pierwiastek berkeleyowskiej doktryny, a więc element, którego rozmycie owocuje ukazaniem filozofii irlandzkiego biskupa jako projektu jałowego i wewnętrznie niekoherentnego⁴. Zaznaczyć należy także, że płaszczyzna religijna nie pełni na gruncie immaterializmu wyłącznie funkcji teoretycznej. Okoliczności historyczne, w jakich przyszło tworzyć Berkeleyowi, pozwalają bowiem na ujęcie jego dzieła jako pracy apologetycznej, będącej praktycznym wyrazem zaangażowania biskupa Cloyne w obronę wartości religii chrześcijańskiej przed szerzącym się materializmem i ateizmem⁵.

² Z polskich prac zob. np. teksty A. Hochfeldowej [1971a i 1971b].

³ Por. np. [Kołodziejczyk 2005, 103-106]. Rozstrzygnięcie „kwestii teologicznej” ma również istotny wpływ na pracę T. Sieczkowskiego *Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm* [Sieczkowski 2004, 25-46].

⁴ Zob. [Sieczkowski 2004, 27].

⁵ Interesująca byłaby zapewne analiza Berkeley'a koncepcji religii w świetle idei tzw. drugiej reformacji. O związku przekonań konfesyjnych biskupa Cloyne z indywidualistycznym, bezwyznaniowych

1.

Właśnie motywy apologetyczne pozwalają na trafne zrozumienie berkeley'owskiej zasady *esse est percipi aut percipere*, promowanej ciągle w akademickiej edukacji w postaci uproszczonej i zwulgaryzowanej, a stanowiącej przecież źródłowy element doktryny immaterializmu. Tylekroć podkreślana przez Berkeley'a niesubstancjalność materii, a także uzależnienie istnienia rzeczy od postrzegania ich przez intelekt, motywowane jest chęcią przeciwstawienia się przez biskupa Cloyne projektom materialistycznym, w punkcie wyjścia przekreślającym nie tylko istnienie duszy ludzkiej, ale unieważniającym także problem istnienia Boga. Wyeksponowanie wątków spirytualistycznych, służące obronie prawd chrześcijaństwa, samo w sobie nie przekreśla zdroworozsądkowego przeświadczenia ludzi o istnieniu świata zewnętrznego względem nich. Rzeczywistość opisywana przez Berkeley'a nie jest bowiem wyłącznie strefą introspekcji. Nie ma także nic wspólnego z okultystyczną komunikacją człowieka z abstraktami, duchowymi bytami powszechnymi, wzorowanymi na platońskich ideach. (Dla biskupa Cloyne istnieją bowiem wyłącznie konkrety «jednostki» uchwytywane wyłącznie w pragmatycznie, «instrumentalnie» uogólnioną sieć słów). Świat berkeley'owski przypomina raczej rzeczywistość heideggerowskich bytów, których rudymenarną dyspozycję stanowi zdolność (przymus?) *jawienia się* (bycia postrzeganym), czyli elementarna przejrzystość bytu względem innych bytów. Zasada *esse est percipi aut percipere* oznacza więc tylko tyle, że *istnieć*, to znaczy *odstaniać się*⁶; stanowi ona tedy *adagium* opisujące nie tyle myśl idealistyczną (solipsystyczną), co raczej metafizykę zorientowaną realistycznie⁷.

chrześcijaństwem wspomina A. Hochfeldowa [1971b]. W sprawie chrześcijaństwa bezwyznaniowego zob. Kołakowski [1997].

⁶ Por. [Kijaczkowski 2002, *passim*]. Dosłownie rozumiane istnienie idei w umyśle odniesione być może tylko do umyśłu boskiego.

⁷ Wskazane sprzężenie realizmu i idealizmu znajduje swe odbicie bodaj we wszystkich wielkich systemach „klasycznej” metafizyki, stanowiąc jeden z jej najbardziej charakterystycznych szyfrów; widoczne jest ono zarówno u Tomasza z Akwinu, jak i – w czasach współczesnych – u Heideggera, von Balthasara czy Sartre'a. W tej kwestii zob. np.: [Kowalska 1997] i [Bogusławski 2006a].

Przyjęcie powyższych interpretacyjnych ustaleń daje metafizyczną podbudowę pod wyświecenie Berkeleyowskiego rozumienia rzeczywistości jako *boskiego znaku*. Idee, pojmowane jako jawiące się konkrety, samoczynnie odsyłają bowiem do (renesansowej) koncepcji rzeczywistości-znaku, będącego pismem (językiem) objawiającego się Boga, a projekt ten faktycznie zostaje włączony w tkanę immaterializmu.

2.

Berkeleyowska koncepcja świata-znaku powiązana jest substancjalnie z tegoż koncepcją przyczynowości. Według irlandzkiego myśliciela „działanie sprawcze dane jest wyłącznie duchom ludzkim i duchowi boskiemu. Tylko duch może ‘wytworzyć’ ideę, tylko duch może być przyczyną we właściwym sensie” [Sieczkowski 2004, 29]. Analizując relację Bóg-świat oraz Bóg-człowiek, Berkeley stwierdza, że stwórcą świata nie może być ani jednostkowy intelekt (solipsyzm), ani ogół duchów ludzkich („człowiek” jako powszechnik), lecz jedynie duch boski. Między człowiekiem a Absolutem zachodzi bowiem zarówno różnica ilościowa, jak i jakościowa. Człowiek zatem zdolny jest wyłącznie do twórczej aktywności wyobraźni, natomiast intelekt boski utożsamiony może być z czystym tworzeniem [por. *ibid.*].

Akt stwórczy jest według tej doktryny procesem nieustannym (ciągłą kreacją)⁸, polegającym na udostępnieniu odwiecznie istniejącego w Bogu świata, skończonemu postrzeganiu stworzonych umysłów – „słońce, księżyc i gwiazdy, ziemia i morze, rośliny i zwierzęta powstały tak, jak przedstawia to *Genesis*, to znaczy kolejno stały się postrzegalne” [Hochfeldowa 1971b, 191].

Umysł boski stanowi zatem jedyną przyczynę „sprawczą idei, a także regularności ich współwystępowania i następstwa” [*ibid.*, 192]. Podtrzymywanie przez Boga niezmiennych zasad, wywołujących w człowieku doznania sensualne, czyni z nich jakby reguły syntaksy, pozwalające zebrać wrażenia zmysłowe (litery „naturalnego alfabetu”) w zorganizowany język doświadczenia [*ibid.*]. Podkreślić jednak należy, iż

⁸ Nawiązuje w ten sposób Berkeley do zapoznanej doktryny Ojców Kościoła, ale także i św. Tomasza, odzyskanej przez Kościół Katolicki po Soborze Watykańskim II.

prymarna rola przysługuje tu – według Berkeleya – ideom zmysłu wzroku⁹; tak więc to *visibilia* powinny być traktowane jako uniwersalny język Stwórcy natury, przez który Bóg poucza człowieka o tym, jak należy postępować w codziennym życiu.

Rzeczywistość-znak nie posiada w doktrynie immaterialistycznej substancjalnej stałości. Konstatacja ta przesuwaa ciężar badania idei-znaków z płaszczyzny metafizycznej w sferę semiologii – analiza *visibiliorum* nie powinna dążyć do wykrywania arbitralnego porządku natury (tj. dogmatycznie uporządkowanego agregatu idei), ale rejestrować winna „regularności, podobieństwa lub analogie¹⁰, jakie zachodzą w zespole udzielanych przez Boga informacji” [Hochfeldowa 1971b, 194]. Nauka zatem stanowi w tym ujęciu proces odszyfrowywania prajęzyka, wysiłek komentatorski względem pierwotnej Księgi Objawienia, wysiłek oparty nie na zasadach wybranej metody (do której tęskniła cała pokartezjańska nowożytna myśl), ale na zapoznanych, renesansowych wyznacznikach: sygnaturach zarządzanych podobieństwem.

Przyjęcie doświadczenia zmysłów (natury) jako „języka Boga” pozwala Berkeleyowi na odzyskanie dwu ważkich renesansowych idei.

Pierwsza dotyczy zagadnienia relacji Boga względem świata. W immaterializmie rzeczywistość staje się ponownie teleologicznie zorientowana, przy czym restytucja Absolutu pojmowanego jako *telos* opiera się na *unii*, jaka Bóg zawarł ze stworzeniem; unii objawiającej się w „naturalnym języku”, wpisującym Absolut w samą tkankę świata. Bóg więc – jak niegdyś u Ficina czy Pica della Mirandoli – staje się względem świata bytem zarówno transcendentnym, jak i immanentnym; rzeczywistością, w której „żywemy, poruszamy się i jesteśmy”¹¹.

Drugą stanowi berkeley’owski antropocentryzm. Jak zauważa Anna Hochfeldowa [1971b, 198],

⁹ Wysunięcie na plan pierwszy znaczenia postrzegania wzrokowego znalazło swą artykulację już we wczesnej pracy Berkeleya *An Essay towards a New Theory of Vision* i nigdy nie zostało odrzucone.

¹⁰ Przypomnijmy, że są to „figury” renesansowe, zarzucone w *episteme* nowożytnej; por. [Foucault 2005, *passim*].

¹¹ Dzieje Apostolskie 17, 28.

[w] jego [Berkeleya – M. B.] systemie Bóg tworzył świat, czyniąc go dostępnym skończonemu postrzeganiu, a stworzywszy go w ten sposób, już go więcej nie porzucał. Nieustająca obecność Boga, językiem rzeczy informującego nas [...] jak mamy sobą najlepiej kierować, jest obecnością ze względu na człowieka. Teza *esse est percipi* uczłowiecza świat zmysłowy; odwołanie się do boskiej przyczyny sprawczej i jej archetypów uczłowieczenia tego nie usuwa, raczej nadaje mu inny wyraz. *O Bogu Berkeleya [...] można rzec, że istnieje jedynie w swoim stosunku do doznającego: tak samo, jak idea* [wyróżnienie – M. B.].

Tym samym człowiek staje się uprzywilejowanym miejscem „objawiającym” Boga światu; koncepcja ta, którą można określić jako teokosmoantropocentryzm, przypomina bliźniaczo choćby koncepty Mirandoli, swym nastawieniem praktycznym przywołując ducha erazmiańskiego humanizmu.

3.

Berkeleyowska wizja świata jako języka natury, a także wiara w poznawcze możliwości człowieka stała się przesłanką do sformułowania na gruncie immaterializmu „dowodu na istnienie Boga”. Nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, iż argument na rzecz Absolutu stanowi prawdziwe zwieńczenie apologetycznych wysiłków biskupa Cloyne; zwieńczenie, bez którego system immaterializmu pozostałby niepełny, a więc niemożliwy do zrozumienia. Zanim przejdę do szkicowego zreferowania dowodu Berkeleya warto poczynić trzy uwagi. (1) W niniejszym szkicu przyjmuję istnienie na gruncie immaterializmu jednego argumentu za istnieniem Boga w dwóch, komplementarnych wariantach, które – za Hochfeldową – określam „dowodem z immaterialności świata zmysłowego” oraz „dowodem z symbolistycznej natury świata przyrodzonego” [por. 1971b, 192]. (2) Zamysł przeprowadzenia argumentacji na rzecz istnienia Absolutu wyrasta z odmiennych niż nowożytne przesłanek. Berkeley chce dowieść istnienia Boga chrześcijańskiego, tzn. posiadającego przypisywane mu w Biblii atrybuty, a nie bezprzymiotowego pryncypium ontologicznego oraz filozoficznego, w miejsce którego wstawić można i Boga, i byle co [por Berkeley 1901 (*Alciphron*, IV, 16-18)]. (3) Moją intencją jest wyłącznie przedstawienie dowodu biskupa Cloyne, z ominięciem wszelkich prób wskazania słabych miejsc argumentacji Berkeley’a. Krytyce, a także

analizom bardziej szczegółowym, służyć tu bowiem będzie kolejna część szkicu, prezentująca poglądy Davida Hume'a.

a) dowód z immaterialności świata zmysłowego

Dokonując transpozycji w rozumieniu związku przyczynowo-skutkowego Berkeley zmuszony został do modyfikacji klasycznego, fizykalnego dowodu na istnienie Boga. Negując możliwość przyczynowania przez byty zmysłowe tak innych rzeczy, jak i siebie samych, irlandzki myśliciel zrezygnować musi z tradycyjnie przyjmowanego ciągu przyczyn, prowadzącego ku przyczynie pierwszej, obdarzanej statusem boskim. Odrzucając przy tym tezę o możliwości regresu *ad infinitum*, przyjąć musi Berkeley istnienie pryncypium duchowego, warunkującego możliwość istnienia wszystkich idei. Pamiętać przy tym należy, że biskup Cloyne wyklucza ducha stworzonego jako podmiot mogący tworzyć. Jak zostało powiedziane, jedyną aktywnością stworzonego intelektu jest aktywność wyobraźni; zdolność kreacji zaś zarezerwowana została dla ducha boskiego, będącego umysłem w pełnym zaktualizowaniu. Opierając się na powyższych przesłankach Berkeley pisze:

[...] jest rzeczą oczywistą, [...] że przedmioty zmysłowe nie mogą istnieć inaczej, jak tylko w umyśle lub duchu. Stąd też wnioskuję, że przedmioty te nie mają rzeczywistego istnienia, tylko widząc, że nie zależą od moich myśli, i że ich istnienie nie polega na tym, iż są postrzegane przeze mnie, wnioskuję, że musi być jakiś inny umysł, w którym one istnieją; toteż równie pewne, jak istnienie świata rzeczywistego, jest to, że istnieje nieskończony wszechobecny Duch, który obejmuje świat i podtrzymuje go" [Berkeley 1956, 231-232].

Pewność swego dowodu, a także jego wyższość nad innymi argumentami, opiera Berkeley na konstatacji, iż konieczność istnienia Boga apodyktycznie wynika z faktu, że Bóg postrzega przedmioty zmysłowe.

b) dowód z symbolistycznej natury świata przyrodzonego

Argument ten, stanowiący rozwinięcie i uzupełnienie dowodu nakreślonego powyżej, wykładany był przez Berkeleya od *Nowej teorii widzenia*, aż po *Siris*¹²; jest on modyfikacją argumentu *ex gubernatione rerum*. Opiera się na założeniu, że skoro istnieje w świecie stały porządek zjawisk, to musi istnieć twórca tego porządku, gwarantujący jego niezmiennność oraz prawdziwość, a twórcą tym nie może być ani idea (byłby zmysłowy), ani człowiek.

Stale zasady rządzące językiem natury, a więc pozwalające człowiekowi żyć tak, by osiągnął szczęście, wskazują na Boga nie tylko jako gwaranta poznawalności rzeczy, ale także jako na pełnię dobra i miłości (wskazującą człowiekowi drogę ku szczęściu), czy nieskończoności i wszechmocy (stwierdzenie skończonej mocy sprawczej człowieka odsyła do bytu o nieskończonej mocy stwórczej).

*

Opisana powyżej w sposób skrajnie skrótowny metafizyka Berkeleya konstruuje eologiczny obraz rzeczywistości. Świat jest, według Berkeleya, emanacją boskiego Umysłu, komunikującego się z człowiekiem poprzez symboliczną naturę bytu. Immaterializm Berkeley'a stanowi zatem projekt antyseptyczny, oparty na substancjalnie pojętej prawdzie i dobru, zakładający konsensus *fides* i *ratio*. Może nawet nie konsensus, a prymat wiary pojętej jako wyrafinowanie rozumu. Stąd jest to obraz episteologiczny –poznanie jest w nim uregulowane dyrektywną ideą niezmiennego Boga-Dawcy Nazw.

Część II

1.

Wydaje się, że upatrywanie w krytyce teizmu eksperymentalnego kluczowego tematu Humowskiej filozofii nie stanowi nadużycia czy nadinterpretacji. Założenie to zdaje się bowiem z jednej strony potwierdzać zakres kontestowanych przez Hume'a perspektyw, obejmujący „bodaj wszystkie próby uczynienia z teologii nauki obiektywnej i demonstratywnej” [Sieczkowski 2005, 142], z drugiej zaś namiętność

¹² Por. np. [Berkeley 2005, art. 146, 148, 149, 150].

komentatorów spierających się o ostateczne wnioski wypływające z Humowskich analiz. Kwestia religijnej orientacji szkockiego filozofa jawi się ciągle jako problem otwarty, oscylujący w proponowanych przez komentatorów rozwiązaniach między przypisaniem mu orientacji bądź (fi)deistycznej, bądź ateistycznej. Przy czym – co należy podkreślić – ferowane opinie wydawane są na podstawie nie tylko krytycznej analizy tekstów Hume'a, ale także m. in. badań biograficznych, a cały ten hermeneutyczny rysunek jest skutkiem niejednoznaczności prac Szkota w zakresie omawianej w tym szkicu problematyki. Włączanie w krytyczne referaty projektu humowskiego kontekstów psychologiczno-genealogicznych (chodzi mi o biografizm) – podważające apodyktyczność wysnutych na ich podstawie wniosków – nie rozwiązuje jednak swoistej problematyczności stosunku Hume'a do religii. Bowiem, jak trzeźwo wskazuje Sieczkowski [2005, 124], także analiza kontekstowa okazuje się niewystarczająco płodna heurystycznie w badaniach Humowskiej myśli. Najwłaściwsza wydaje się tu bodaj metoda „pająka” (by użyć baconowskiej metafory), a więc przyjęcie *apriorycznego* klucza, pozwalającego na snucie konsekwentnej analitycznej opowieści. Kryje się tu jednak znaczące niebezpieczeństwo. Mianowicie: tak *ateizm*, jak i *apologetyzm* stanowią przykład światopoglądowych stanowisk bardzo zaangażowanych ideologicznie. Determinowany przez nie wybór hermeneutycznego klucza oznacza tedy podporządkowanie badanego materiału z góry przesądzonemu celowi, *eo ipso* pomijanie bądź nadinterpretowanie wniosków wykraczających poza wyznaczone ramy. W świetle powyższych uwag przestaje zatem dziwić fakt, że Hume w oczach komentatorów postrzegany być może zarazem jako ateista i (fi)deista; szkoda tylko, że konstruktorzy odmiennych humowskich sylwet zapominają często o hipotetycznym charakterze przedkładanych przez siebie teorii. Mając świadomość nakreślonych powyżej trudności chcę zaznaczyć, że w niniejszym szkicu postaram się zachować maksymalny dystans w stosunku tak do „bezbożności” Szkota, jak i jego „religijności”. Prywatnie uważam, iż rozumowania zaprezentowane przez Hume'a w *Dialogach o religii naturalnej*, *Naturalnej historii religii* czy jego pomniejszych szkicach znacząco osłabiają wszelkie próby wykazania (te/de)istycznego światopoglądu ich twórcy. Niemniej uważam, że charakter przeprowadzonej przez Hume'a krytyki nie

przesądza o jej ateistycznym wydzwisku! Wręcz przeciwnie, myślę, że humowska destrukcja założeń klasycznego teizmu eksperymentalnego (metafizyki znaku, wiary jako formy racjonalnego przekonania itd.) otwiera możliwość nowożytnego doświadczenia wiary jako irracjonalnego (a więc we właściwym sensie fideistycznego) skoku, stając się cezurą między klasyczną a nowożytną *episteme*.

Zdaję sobie sprawę, iż szkicowy charakter prezentowanych poniżej ustaleń nie pozwala na dostatecznie szczegółową analizę źródeł. Ograniczę się zatem do przedstawienia Hume'a krytyki aposteriorycznej teologii naturalnej (idąc tu ściśle za Hickiem), wskażę następnie na ogólny wydzwisk *Naturalnej historii religii*. Wspomnę z kolei o nieskuteczności krytyki Hume'a w odniesieniu do czystego fenomenu religii (chodzi tu o uchwycenie charakteru kontestowanych przez Szkota perspektyw), by przejść na koniec do pokazania istoty „nowożytnej” religijności i jej przystawalności do humowskiego projektu. Podsumowaniem rozważań będzie próba porównania teizmu Berkeleyya i filozofii Hume'a, mająca na celu pokazanie ich przynależności do różnych, rozłącznych względem siebie, rodzajów *episteme*.

2.

Fundament Humowskiej krytyki teizmu eksperymentalnego stanowią niewątpliwie *Dialogi o religii naturalnej* skorelowane z *Naturalną historią religii*. O randze *Dialogów* świadczą chociażby perypetie związane z ich wydaniem, wspomniane bodaj przez każdego komentującego ten tekst badacza [por. Hochfeldowa 1962]. Ich wybuchowe znaczenie podkreśla także forma – dialog. Formalny wybór Szkota podyktowany był przez centralną komentowaną przez niego aporię – *clou* *Dialogów*... stanowi miażdżąca krytyka argumentu z celowego zamysłu. Pamiętać należy, iż dowód ten stanowił w czasach Hume'a najcięższą oręż przeciw ateizmowi, ugruntowany więc był doskonale w umysłach, a jego zbyt jednoznaczne odrzucenie stanowiłoby zerwanie „milczącego intelektualnego »konkordatu«”, łączącego Szkota z szanowanymi przedstawicielami angielskiej inteligencji [por. Hick 1994, 51]. Dialog pozwalał mu tedy na wyjątkowo misterne (dekonstrukcyjne w charakterze) postawienie problematyki, nie poddające się łatwym i jednoznacznym ocenom. Z tego też powodu brak

jednoznacznego powiązaniu stanowiska Hume'a z którymkolwiek z bohaterów utworu. Na rzecz niniejszego szkicu sprawę tę pozostawiam jednak na boku. Schemat kontrargumentów (zredukowany do pięciu zasadniczych) Szkota, wymierzonych w dowód z celowego zamysłu oddaję bowiem za Hickiem [ibid., 53n]¹³, tym samym przyznając słuszność dokonany przez niego wyborom.

Pięcioczłonowa struktura refutacji dowodu z celowego zamysłu wygląda w *Dialogach...* następująco:

(a) argument 1: „nie będziesz chyba jednak twierdził, że wszechświat jest podobny na tyle, iżby pozwalało nam to z taką samą pewnością wnosić o podobieństwie przyczyny [...] Odmienność jest tak jaskrawa, że co się tyczy podobieństwa przyczyny możesz co najwyżej utrzymywać, że je zgadujesz, że się go domyślasz, że takie powiąłeś przypuszczenie” [Hume 1962a, 25]. Hume wskazuje w nim na słabość analogii między światem naturalnym, a artefaktami wywodząc, iż tylko w przypadku, gdyby świat podobny był do wytworu ludzkiego zamysłu można by było wnioskować, iż sam świat stanowi wytwór celowego działania. Nie mając danych pozwalających ustanowić system kosmogonii, możemy równie dobrze bronić poglądu uznającego świat za maszynę, skorupiaka bądź roślinę [por. ibid., 67-68].

(b) argument 2: „przyjawszy nawet, że za podstawę naszych sądów o pochodzeniu całości [...] wzięlibyśmy oddziaływanie jednej części przyrody na drugą – czemuż to wybrać mielibyśmy zasadę tak błahą, tak słabą, tak ograniczoną, jaką na tej planecie jest rozum i zdolność celowego działania zwierząt?” [ibid., 29]. Argument ten pokazuje nieprzekładalność ładu odkrytego w świecie materii na ład panujący w umyśle stwórcy, a więc nieprzekładalność porządku świata materii na świat idei. Odsyła także do omówionego przez Hume'a w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* podziału wiedzy na niesprowadzalne do siebie badanie relacji między ideami oraz faktów [por. Hume 1977, 25].

(c) argument 3: „daremny to więc trud rozwódzić się nad użytecznością części zwierząt i roślin oraz nad osobliwym ich wzajemnym dopasowaniem. Chciałbym

¹³ Wskazując na zależność mojego referatu od tekstu Hicka (także co do doboru materiału źródłowego) rezygnuję z dalszych odsyłaczy w tekście.

wiedzieć, jak mogłoby zwierzę wyżyć, gdyby części jego nie były tak właśnie dopasowane?” [Hume 1962a, 78] Mając swe ideowe ugruntowanie w nabierającej coraz większego znaczenia w czasach Hume’a (m. in. dzięki badaniom biologicznym) hipotezie samoregulatywnego powstawania i rozwoju ładu, argument ten stwierdza, iż wskazanie ładu we wszechświecie (czyli nośnik dowodu *aposteriorycznego*) nie wystarcza dla udowodnienia istnienia Boga. Spójność oraz stabilność elementów stanowi bowiem warunek *sine qua non* istnienia kosmosu, a więc wszelki system tego rodzaju może być traktowany jako rozumy.

(d) argument 4: „kiedy oglądamy statek, cóż za wygórowaną ideę wypadałoby nam powziąć o pomysłowości cieśli [...]. I jakaż spotkać by nas musiała niespodzianka, gdyby okazało się, że to nierozgarnięty rzemieślnik” [ibid., 54]. Hume apodyktycznie wskazuje tutaj, iż wnioskowanie ze zjawisk przyrody nigdy nie pozwala na stwierdzenie istnienia nieskończonego oraz doskonałego stwórcy, o którym mówi teologia i Objawienie.

(e) argument 5: „i czyż powie mi ktoś z poważną miną, że uporządkowany świat musi wynikać z jakiegoś myślenia i sztuki, podobnych do myślenia i sztuki człowieka, bo tak mówi doświadczenie? Żeby utrzymać to rozumowanie potrzeba by nam było doświadczyć powstawania światów” [ibid., 32]. W argumencie tym Hume kwestionuje stosowalność rozumowania przez analogię do istnienia Boga ze względu na fakt, iż świat jest jedyny w swoim rodzaju.

Nakreślony powyżej argument 4 stanowi także pośrednią refutację ontologicznego dowodu na istnienie Boga, odślania bowiem *aprioryczne* przesłanki towarzyszące argumentowi z celowego zamysłu: przypisane Najwyższej Przyczynie atrybuty nieskończoności oraz doskonałości. Tym samym krytyka Hume’a uderza w podwójny typ argumentacji za istnieniem Boga nakreślony w dowodzie Jana Dunsza Szkota, który, przy zachowaniu wyjściowego realizmu (*aposterioryczny* „punkt wyjścia”), asymiluje anzelmiański typ rozumowania¹⁴.

¹⁴ Jest to więc także odparcie argumentacji berkeleyowskiej, która także powinna być kwalifikowana jako „argumentacja komplementarna”. Podważenie naczelnego składnika immaterializmu (pamiętając przy

Dopełnienie Humowskiej krytyki teologii racjonalnej stanowi *Naturalna historia religii*. Jest ona traktatem socjologiczno-psychologicznym w sposób przewrotny (tzn. akceptujący zakwestionowany wcześniej punkt widzenia *aposteriorycznej* teologii naturalnej) wymierzonym w koncepcję bezpośredniego uczucia religijnego. Szkot, analizując zebrany materiał historyczny, dowodzi tam, że religijność nie ma charakteru wrodzonego, a idea Boga stanowi rezultat kompensacyjnego wyegzorcyzmowania ludzkich lęków i potrzeb [por. Hume 1962b, *passim*]. Bóg zatem – w świetle tego tekstu – byłby nie istotą transcendentną, a idolem wykreowanym przez antropomorfizacyjne zabiegi, swoiście rozumianym nadczłowiekiem. Różnorodność materiału empirycznego dowodzi także wielości prób racjonalizacji religii, prób następujących po sobie i ze sobą konkurujących, co neguje (ponowocześnie z ducha) sensowność roszczeń jakiegokolwiek wiary do powszechnego uznania obiektywności (a więc wyłączności) przekazywanego przez nią objawienia.

3.

W świetle powyższych konstatacji odpowiedź na pytanie o stosunek filozofii Hume'a do religii wydaje się być przesądzona. Myśl ta wydaje się jednoznacznie nawet nie tyle ateistyczna, co antyteistyczna. A jednak – dokonana przez Szkota refutacja nie odnosi się bezpośrednio do religii jako takiej, dotykając tylko pewnej instytucjonalizacji fenomenu wiary. W żaden sposób nie dowodzi też nieistnienia Boga. Dzieje się tak z kilku dopełniających się powodów.

Po pierwsze, należy pamiętać, że nie wszystkie argumenty za istnieniem Boga posiadają taką samą moc dowodową. Za argumenty *apodyktyczne*, tzn. mające za zadanie wykazać w sposób bezwzględny prawdę, że Bóg istnieje, uznać można głównie trzy pierwsze drogi Tomasza z Akwinu (a więc: *ex parte motus*, *ex ratione causae efficientis* i *ex possibili et necessari*) i ich warianty, pozostałe zaś (a więc i argument z celowego zamysłu) przynależą do grupy dowodów *probabilistycznych* [por. Ziemiński 1994, 20-25]. Probabilistyczny typ rozumowań prowadzić ma nie do stwierdzenia

tym o fakcie, że metafizyka bytu absolutnego jest ostatnia w porządku nauk, a pierwsza w porządku rzeczywistości) stanowi więc refutację całości doktryny biskupa Cloyne.

istnienia Boga, ale do wskazania, że przyjęcie Jego istnienia stanowi – z punktu widzenia intelligibilności świata – akt bardziej racjonalny. Zadanie dowodów opartych na prawdopodobieństwie sprowadza się tym samym do zaprezentowania takiej metanarracji (mówiąc językiem Lyotarda), w której wyjaśnienie świata oraz jego elementów wydaje się pełniejsze niż w metanarracji ateistycznej. W świetle powyższego Hume w swej krytyce władny jest wykazać tylko tyle – i aż tyle – że ateizm stanowi hipotezę tłumaczącą istnienie świata i zjawisk równie prawdopodobną, co hipoteza teistyczna.

Po drugie, zebrany dla celów *Naturalnej historii religii* materiał historyczny, a także sama metoda analizy, poddaje refutacji wyłącznie wybrany wycinek doświadczenia religijnego. I tak: odparcie – jak najbardziej słuszne – religijności kompensacyjnej i antropomorficznej ma się nijak do typu doświadczenia religijnego eksponowanego przez Eckharta, Silesiusa czy nawet hermetystów. Hume popełnia także elementarne z dzisiejszego punktu widzenia błędy, przypisując choćby bogom greckiego politeizmu status antropomorficzny¹⁵. Także akt demitologizacji (demistyfikacji) Objawienia okazuje się w perspektywie historycznej zabiegiem poronionym – *casus* Bultmanna jasno pokazuje, iż równie skutecznie akt ów służyć może obronie i ugruntowaniu religii (i uczucia religijnego). Krytyczne uwagi można by jeszcze mnożyć. Wszystko to składa się na nieskuteczność krytyki humowskiej w odniesieniu do czystego fenomenu religii. Ale nieskuteczność w refutacji nie oznacza jeszcze oczyszczenia przez Szkota gleby pod nowożytne doświadczenie religijne. Temu problemowi należy przyrzeć się teraz nieco bliżej.

4.

Mówiąc o nowoczesnym (nowożytnym) doświadczeniu wiary mam na myśli typ wrażliwości religijnej ukształtowany przez Søren Kierkegarda i obecny później u

¹⁵ O błędzie antropomorfizmu w patrzeniu na bóstwa starożytnej Grecji zob. np. [Lengauer 1994].

myślicieli reprezentujących tzw. filozofię egzystencjalną¹⁶. Doskonały wgląd w istotę tego fenomenu daje książka Jacquesa Derridy – *Donner la mort* [Derrida 1999] – skupiająca niczym w soczewce główne wyróżniki współczesnego fideizmu. Oczywiście zdają sobie sprawę z problematyczności wyboru takiego przewodnika po drogach duchowości. Zbyt często bowiem włącza się Derridę do postmodernizmu pojmowanego jako sztandarowy wróg wszelkich postaci religijnego zaangażowania. Zarzut ten byłby zapewne prawdziwy, gdyby nie dwie rzeczy, o których należy tu wspomnieć. Pierwsza dotyczy samego terminu „postmodernizm”. Mianowicie współczesny dyskurs, zwłaszcza ten apologetycznie zaangażowany, poszerzył zakres znaczeniowy tego terminu na tyle, iż uczynił z niego pojęcie puste, służące strategii utożsamiania z postmodernizmem wszelkich form działalności kulturowej konfesyjnie niewygodnych. Poza tym, jak zauważa Małgorzata Kowalska, postmodernizm, jako aktywność krytyczna w stosunku do modernizmu, oznacza wszelkie nurty krytycznie wymierzone w postulaty charakteryzujące „epokę nowoczesną”, a więc i integrystyczne czy tradycjonalistyczne, i tzw. „filozofię różnicy” [por. Kowalska i inni, 2001]. Druga dotyczy umowności przyjętego tu terminu „religijność nowoczesna”. Opisywany przez Derridę typ zaangażowania religijnego egzemplifikuje duchowe postawy takich osób jak Hildegarda z Bingen, Eckhart, Angelus Silesius czy potem Szestow. Wsłuchanie w najwybitniejsze głosy przeszłości powoduje więc, że wizję Derridy trzeba jeśli nie przyjąć, to przynajmniej przemyśleć.

Mówiąc o derridiańskim opisie fenomenu „nowoczesnej” religijności jedno można stwierdzić z całą pewnością. Doświadczenie religijne typu kierkegaardowskiego wyrasta z całą pewnością z tradycji judeochrześcijańskiej, stanowiąc kombinację wątków jansenistycznych, mistycznych, czy nawet prawosławnych. Podstawową kategorię doświadczenia *fides* stanowi tu zapewne *paradoksalność*. Wiara, przestając być narzędziem socjalizacji i opuszczając płaszczyznę zgodności z rozumem, „stanowi wyraz kondycji i świadectwo egzystencji ludzkiej” [Prokopski, 1], a więc rzeczywistość antydoktrynalną, absolutny absurd, ontologicznie i logicznie różny o domeny przyrodzonego *ratio* [por. Prokopski, 1]. Opuszczając płaszczyznę doktryny i socjalizacji,

¹⁶ „Wiara jest źródłem filozofii egzystencjalnej” pisał Lew Szestow [1990, 62].

kierkegaardowskie doświadczenie religijne realizować może się wyłącznie w życiu odizolowanej jednostki, skupionej na sobie, czy – lepiej, za Szestowem – powracającej do samej siebie. *Fides* stanowi tu więc formę przebudzenia, odkrycie cezury dzielącej *poznanie przez wiarę* od *poznania przez rozum*, odejście od substancjalizujących i ustatyczniających rzeczywistość racjonalnych idoli i skok w świat ciemności i irracjonalności, w którym kryje się Absolutny. Owo pojęcie Boga, skrytego w ciemnościach, pozbawionego oblicza, całkowicie wolnego (nieskrępowanego więc nawet własnym Objawieniem) stanowi centralny punkt „nowoczesnej postawy wiary”; punkt – podkreślmy – najostrzej wymierzony w tradycję kartezjańską, postulującą istnienie Boga niezmiennego, dawcę naturalnego języka symboli, stróża porządku aksjologicznego. Absolut kartezjan bowiem – dogmatycznie regulujący ludzki spokój oparty na pewności odkrywanych przez rozum prawd – to nic więcej niż chimera, idol, a religia *consensusu fides* i *ratio*, a więc religia instytucjonalnego dyskursu, to nic ponad godną potępienia idolatrię. Śledząc religijne napięcie skierowane na świętą rzeczywistość Boga zmiennego i wolnego, wskazuje Derrida na Nicość, jako teleologiczny fundament wiary spod egidy egzystencjalizmu. Bóg nieopisywalny, ukryty, stanowi dla wierzącego człowieka rzeczywistość nieobecną – już Paweł apostoł nakazywał wspólnocie wiernych zdążanie do zbawienia pod nieobecność Pana – płaszczyzną lęku i niepokoju, nocy i trudu, paradoksu, niemożliwego do pogodzenia z logiką rozumu, i wyobcowania. Kierkegaardowska *fides* to zaufanie bez nadziei, zmaganie z życiem (stąd metafora rycerza) pozbawionym wszelkich substancjalnych podstaw, a więc pozbawionych także prawdy i dobra.

Opisany pokrótce fenomen „nowożytnej religijności” mógł zaistnieć w kulturze Zachodu wyłącznie w momencie odejścia od klasycznej *episteme*. W rzeczywistości, w której Bóg komunikuje się z człowiekiem za pomocą uniwersalnego języka symboli, w której przyrodzone światło rozumu uzyskuje poznawczy konsensus z wiarą, w której istnieją obiektywne przekąźniki Objawienia, wszelki fideistyczny indywidualizm jawi się jako fenomen niebezpieczny, zagrażający wspólnocie, powiązany z fałszem oraz złą wolą. Stąd zapewne właśnie w tamtej dobie płonęły stosy, a ludzie pokroju Eckharta pojmowani być mogli tylko jako wichrzyciele i herezjarchowie. Już tych kilka

powyższych uwag pokazuje rudymenarny związek egzystencjalnej, nowożytnej *fides* z krytyczną myślą Davida Hume'a. Jak pokazałem wyżej jego refutacja dotknąć mogła tylko zewnętrzny, instytucjonalny wymiar religii. Postulując epistemologiczny kreacjonizm, uwalniając rozum od transcendentnych chimer, kwestionując apodyktycznie przyjmowane relacje przyczynowo-skutkowe, a więc projektując świat symulaków, podważył nieomylność porządku doczesnego, otworzył hiatus między pozorami doczesności a ciemnością Wieczności. Bez względu na własne predylekcje – ateistyczne, czy fideistyczne – myślą swą zniósł pojmowanie wiary jako wyrafinowanej racjonalności; mimochodem zrewaloryzował religię nieuczonych prostaczków; wskazując na sensowność ateistycznej metanarracji stworzył możliwość powołania metanarracji religijnej opartej już nie na *consensusie ratio i fides*, a na irracjonalnym skoku w świat Niewyraźnego. Bliskie to podejściu Nietzschego, który nadejście nowych wartości upatrywał dopiero po obaleniu starych idoli. Ale – powiedzmy to uczciwie – to niejedyny związek Hume'a z „nowoczesną” religijnością. Warto zwrócić tu jeszcze uwagę na pewien ważny szczegół, wpisany w mikrokanonkę kierkegaardowskiej religijnej (re)wolty. Chodzi tu o wspólną im obu zasadę kreacjonizmu. Jak wizja świata uznana może być po Humie wyłącznie za modus twórczej (kreatywnej) mocy poznania, tak egzystencjalna wiara stanowi konceptualizację subiektywnych przeżyć, konceptualizację możliwą znów dzięki filozofii Szkota – a więc po odrzuceniu społecznych determinant uwolnionych od piętna bewarunkowej obowiązywalności. Bez *casusu* Hume'a (czyli bez przejścia od *episteme* klasycyzmu do *episteme* nowoczesności) niemożliwa byłoby wiara Rycerzy – Kierkegarda, Szestowa, Lévinasa czy von Balthasara¹⁷. Bez względu na domniemany ateizm autora, filozofia Hume'a nie może być zatem waloryzowana wyłącznie ateistycznie.

¹⁷ Myśl Balthasara wciąż nie jest w naszym kraju dostatecznie znana. Tym bardziej warto wspomnieć ją w tym kontekście i odesłać czytelników do: [Piotrowski 1999]. Porównania koncepcji dramatycznej filozofii Lévinasa z teodramatycznym projektem Balthasara dokonuję w: [Bogusławski 2006b].

Nałożenie

Przeprowadzone powyżej analizy pozostawiają zapewne uczucie niedosytu. Brakuje w nich refleksji nad humowską geografią umysłu, wiele wątków zostało ledwie zasygnalizowanych, sporo do życzenia pozostawia eksplikacja innych. Wydaje się jednak, iż cel szkicu został osiągnięty, a przebadany materiał wystarczający. W końcu założeniem tego tekstu było ukazanie empiryzmu Berkeleya i empiryzmu Hume'a jako koncepcji należących do zasadniczo różnych filozoficznych pól, ułożonych przy granicy oddzielających w kulturze Europy klasyczną i nowożytną *episteme*. Oba te światy różni podejście do epistemologii i religii, do znaku i umiejscowienia go w metafizycznej tkance świata. W świetle najnowszych badań (udostępnionych polskim czytelnikom głównie dzięki przywoływanej już dysertacji Kijaczki) immaterializm Berkeleya jawi się już co prawda jako empiryzm *par excellence*, bazujący na kontakcie nie z niematerialną ideą, ale ideą-rzeczą, niemniej ciągle projekt biskupa Cloyne wpisuje się w model docierania do rzeczywistości z wnętrza może już nie (tylko) człowieka, ale Umysłu. Stąd też – by uniknąć subiektywizmu czy nawet solipsyzmu – potrzebuje ugruntowania w Absolutie, dawcy niezmiennych, intelligibilnych sensów-nazw. Stąd też świat jawi się tutaj jako agregat symboli, znakowego języka Stwórcy, objawiającego się przez nie patrzącemu w kosmos człowiekowi. Złożone w materii objawienie, rośliny i zioła będące transliteracją roślin-gwiazd i ziół-gwiazd, ufundowana w bycie aksjologia – oto wyznaczniki świata, w którym poznanie jest pewne, związki przyczynowe są bezsporne, a kosmos nieomylnie wskazuje na Boga jako swego Stwórcę. To rzeczywistość, gdzie religia pozostaje domeną rozumu – rozumu wyrafinowanego, prawego (klasyczne *ratio rectus*) oraz nieograniczonego. Świat Hume'a to rzeczywistość zewnętrznosci i pozoru. Domena nierealności, niezależności rzeczy od poznającego podmiotu, konstrukt nadbudowanego (wykreowanego) na doświadczeniach. Nie ma tu już symboli-przedstawięń; znaków, jako obiektywnej mowy Transcendensu. To świat, gdzie religia przestaje być domeną wysubtelnionego rozumu stając się jego odwrotnością czy zaprzeczeniem; właściwy moment *cezury* między *epistem(e)*ologicznymi strukturami cywilizacji Zachodu. Być może to świat odzyskanej inności Absolutnego. Być może...

BIBLIOGRAFIA

- Berkeley, G., 1901, *Works of Geogre Berkeley*, A. C. Frazer (ed.), t. II, Oxford.
- Berkeley, G., 1956, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, [w:] tenże, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, J. Leszczyński i J. Sosnowska (tłum.), Warszawa: PWN, ss. 153-320.
- Berkeley, G., 2005, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, J. Salamon SJ (tłum.), Kraków: Zielona Sowa.
- Bogusławski, M, 2006a, *Czy Sartre był tomistą? Metafizyka: między esse a essentia* [maszynopis złożony do druku w *Przeglądzie filozoficznym*].
- Bogusławski, M., 2006b, *Dramat jako żywioł prawdy Boga, człowieka i świata – Emmanuel Lévinas a Hans Urs von Balthasar*, [maszynopis złożony do druku w *Kwartalniku Literacko-Filozoficznym* [fo:pa].]
- Derrida, J., 1999, *Donner la mort*, Paris: Galilée.
- Foucault, M., 2005, *Słowa i rzeczy*, T. Komendant (tłum.), t. I, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Hick, J., 1994, *Argumenty za istnieniem Boga*, M. Kuniński (tłum.), Kraków: Znak.
- Hochfeldowa, A., 1962, *Dawida Hume'a Dialogi o religii naturalnej*, [przedmowa do:] DRN [VII-LVI].
- Hochfeldowa, A., 1971a *George Berkeley wobec teologii naturalnej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 17 (1971)
- Hochfeldowa, A., 1971b, *Kryzys teologii naturalnej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 17 (1971).
- Hume, David, 1962a, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa.
- Hume, David, 1962b, *Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, [w:] Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa, ss. 137-217.

- Hume, David, 1977, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa.
- Kijaczko, S., 2002, *Immaterializm: epistemologia i metafizyka. Próba interpretacji filozofii George'a Berkeleya*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kołakowski, L., 1997, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa: PWN.
- Kołodziejczyk, S. T., 2005, *Sola mens. Postowie*, [do:] [Berkeley 2005], ss. 91-107.
- Komendant, T., 1994, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa: Spacja.
- Kowalska, M. (i inni), 2001, *Oczekiwanie bez nadziei*, Znak, nr 548 (2001).
- Kowalska, M., 1997, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa: Spacja
- Lengauer, W., 1994, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa.
- Piotrowski, E., 1999, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia H. U. von Balthasara*, Kraków: WAM.
- Prokopski, J. A., *Søren Kierkegaard – nadracjonalny paradoks wiary*, „Nowa Krytyka”, URL=
http://nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id_article=91&var_recherche=prokopski
- Sieczkowski, T., 2004, *Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm*, [w:] B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Sieczkowski, T., 2005, *David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje*, maszynopis.
- Szestow, L., 1990, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, C. Wodziński (tłum.), Warszawa: Myśl.
- Ziemiński, I., 1994, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] [Hick 1994].