

Toruń, 11 lutego 2016 r.

Prof. dr hab. Adam Grzeliński
Instytut Filozofii UMK, Toruń

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Magdaleny Mileny Jakubiak "Czy można sensownie mówić o Bogu? Pojęcie Boga w filozofii Davida Hume'a"

W literaturze poświęconej filozofii Davida Hume'a napotykamy pewien paradoks. Otóż jeśli weźmiemy pod uwagę jej kontekst biograficzny, łatwo zauważymy, że zainteresowania szkockiego filozofa wynikały z borykania się z problemami religijnymi – za ich początek można uznać młodzieńcze zwątpienie w istnienie Boga, świadczą o tym także kłopoty z uzyskaniem katedry filozofii moralnej w wyniku osądzenia o ateizm, a także z wydaniem esejów poświęconych cudom, Opatrzności czy samobójstwu, a wreszcie o skandal, jaki wywołała publikacja listu Adama Smitha, w którym przyjaciel filozofa opisuje pogodę ducha, jaka towarzyszyła „wielkiemu niedowiarkowi” Hume'owi przed śmiercią. Przekonuje o tym także drugi kontekst – dla piszących o Hume ważniejszy, bo dotyczący jego twórczości. Pisarstwo Hume'a otwierają bowiem zapiski przygotowane podczas prac nad *Traktatem*, w których młody Szkot wypisuje sceptyczne argumenty ze *Słownika Bayle'a*, zaraz potem za radą swego kuzyna H. Home'a usuwa z *Traktatu* jeszcze bardziej sceptyczne i obrazoburcze uwagi na temat argumentu fizyko-teleologicznego, na koniec wreszcie, u schyłku życia na wiele sposobów zabezpiecza pośmiertny już druk *Dialogów o religii naturalnej*. Także najważniejsze czynione przez Hume'a rozstrzygnięcia teoriopoznawcze i ogólnofilozoficzne – analiza podmiotowości, przyczynowości, wykazanie niemożliwości ontologicznego dowodzenia istnienia Boga, jak również projekt oparcia teorii etycznej na oddźwięku uczuciowym, a nie obietnicy pośmiertnej nagrody – także można ujrzyć jako próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość myślenia i kierowania przez człowieka własnym życiem bez odniesienia do perspektywy religijnej. Wspomniany paradoks polega na tym, że chociaż zatem myśl Hume'a zdaje się cały czas krążyć wokół zagadnień religijnych zarówno w odniesieniu do kwestii możliwości mówienia o Bogu, jak i wysiłku zbudowania filozofii pozbawionej odwołań do religii, to literatura dotycząca tego aspektu myśli Hume'a jest nader skąpa. W literaturze światowej problematyka ta została bowiem przesłonięta przez kwestie inne: epistemologiczne czy etyczne, natomiast w literaturze polskiej jest ona niemal nieobecna. Dlatego też poświęcenie przez Panią mgr Magdalenę Jakubiak doktoratu zagadnieniu sensowności twierdzeń dotyczących Boga należy uznać za projekt ważny i ciekawy. Ważny, bo dotyczy zagadnienia kluczowego dla całości myśli szkockiego filozofa, a ciekawy dlatego, że przy całym religijnym sceptycyzmie Hume'a, w jego dziełach napotykamy wiele twierdzeń na temat Boga, co rodzi pytanie, które leży u podstaw podjętych w rozprawie badań: jak sceptyk Hume, odżegnujący się od religii, może sensownie mówić o Bogu: jak w ogóle jego filozofia, ogołociona z tradycyjnej siedemnastowiecznej metafizyki i postulująca konieczność zakotwiczenia wszelkiego poznania w bezpośrednim doświadczeniu, pozwala formułowanie sensownych sądów na temat Boga – czy mogą one być czymś więcej niż stwierdzeniami dotyczącymi Tolandowego *blictri*?

Już na samym wstępie warto zauważyć, że sama rekonstrukcja stanowiska autora *Traktatu o naturze ludzkiej* napotyka na dużą trudność związaną z celowym, jak należy sądzić, myleniem tropów przez Hume'a, który chcąc uniknąć krytyki ze strony religijnie myślących czytelników, niejednokrotnie formułował sądy wzajemnie sprzeczne dotyczące możliwości dowodzenia Stwórcy, albo kamuflował swoje stanowisko, nie wypowiadając się w pierwszej osobie, ale udając, że referuje poglądy kogoś innego (jak w *O szczególnej opatrności i o życiu przyszłym*). Także *Dialogi*, do których znaczenia Hume przykładał dużą wagę, stawiają przed badaczami problem jednoznacznego określenia *alter ego* autora. Trudnością drugą jest to, że rozwiązania dotyczące kwestii religijnych są głęboko zanurzone w Hume'owskim opisie funkcjonowania ludzkiego umysłu przedstawionym w początkowych partiach *Traktatu o naturze ludzkiej* (podziałem percepcji, podstawowymi tezami „nauki o naturze ludzkiej”, jak wywiedliwość wszystkich idei z impresji etc.). Analiza stanowiska Hume'a kwestii religii zmusza zatem do rekonstrukcji najważniejszych zrębów całej jego filozofii, nie mówiąc już o konieczności ustosunkowania się do problemu spójności i ewentualnej ewolucji jego poglądów.

Słusznie zatem recenzowana rozprawa rozpoczyna się od zreferowania różnorodnych interpretacji stanowiska Hume'a – a możliwości interpretacyjnych jest całkiem sporo – oto Hume miałby być ateistą (za takiego uchodził w swych własnych czasach, przynajmniej w opinii potocznej), religijnym sceptykiem (co wydaje się interpretacją najlepiej uzasadnioną), a nawet, jak chcą niektórzy, deistą, choć miałby to być deizm szczególnego rodzaju. Choć uwagi na ten temat są dość skrótowej, dobrze wprowadzają w bardziej szczegółowe późniejsze analizy. Pokrótkę Pani mgr Jakubiak powraca do tej kwestii w zakończeniu pracy, w której podsumowuje wyniki badań i wskazuje na fakt, że choć pojęcie Boga na gruncie filozofii Hume'a jest ostatecznie niesprzeczne i w pewnym zakresie sensowne, to jednak zasadnicza krytyka Hume'a dotyczy możliwości stwierdzenia Jego istnienia i poznania Jego natury.

Praca zrealizowana jest wedle następującego zamysłu: po przedstawieniu kontekstu rozważań – nowożytnego znaczenia pojęcia Boga, a także roli, jaką to pojęcie pełni w dyskusjach filozoficznych wieku siedemnastego (teodycea, ugruntowanie poznania na jasności i wrodzoności idei Boga, zależność Stworzenia od aktywności Stwórcy i in.), Autorka przechodzi do rozważenia możliwości formułowania sensownych twierdzeń na temat pojęcia „Bóg” w filozofii Hume'a, a następnie przechodzi do rozważenia krytycznych argumentów szkockiego filozofa na temat możliwości orzekania o realnym istnieniu Stwórcy oraz jego naturze. W podsumowaniu Pani mgr Jakubiak powraca do kwestii oceny stanowiska Hume'a oraz określa zakres przeprowadzonej przezeń krytyki.

Rozprawa dzieli się na cztery zasadnicze rozdziały. Pierwszy z nich poświęcony jest siedemnastowiecznym koncepcjom Boga – głównie Descartes'a, Malebranche'a i Leibniza – jest to o tyle zasadne, że w wymiarze krytycznym filozofia Hume'a stanowi polemikę ze problemami, które zyskały klasyczne sformułowanie właśnie w filozofii siedemnastowiecznej – czy będzie to kwestia wrodzoności idei Boga i jej znaczenia dla uzasadnienia dla możliwości poznania, czy też problem teodycei, czy wreszcie okazjonalizm. Rozdział drugi dotyczy kwestii zasadniczych dla dalszych rozważań – czyli funkcjonowania języka i warunków sensowności wypowiedzi. W celu ich określenia Autorka analizuje zasadnicze założenia Hume'owskiego empiryzmu (podział na impresje i idee, pojęcie pojmovalności i sensowności, przeświadczenia, istnienia, dwóch rodzajów rozumowań in.). Słusznie Autorka podkreśla, że teza głosząca konieczność wywiedzenia znaczenia pojęć z impresji sprawia, że dla Hume'a rozumienie pojęcia Boga wiązać należy z impresjami refleksyjnymi – a mówiąc krótko – ze sferą afektywną i emocjonalną człowieka, choć nie stanowi to podstawy dla przeświadczenia o Jego istnieniu. Rodzi to jednak pewne pytanie: jeśli sąd o realnym,

pozaumysłowym istnieniu świata zasadza się na przeświadczeniu, to choć Hume'owi nie było ono dane, to czy na gruncie jego filozofii można wyjaśnić fakt, że przeświadczeni o tym są inni ludzie?

Rozdział trzeci dotyczy możliwości określenia natury Boga, a dokładnie tradycyjne uznanie Go za bycie przyczyną świata, a także wiązanie idei Boga z ideą wszechmocy i wolności – wszystkie te określenia wynikające z analogii do natury ludzkiej i ludzkiego doświadczenia okazują się wedle Hume'a nie do utrzymania. Wreszcie rozdział czwarty rekonstruuje polemikę Hume'a z twierdzeniami na temat Bożej dobroci. Ostatecznie zatem stanowisko Hume'a dałoby się w najogólniejszych zarysach sformułować następująco – pojęcie Boga, choć niesprzeczne i pojmowalne, okazuje się zbędne – jeśli Jego sprawczość przejawia się przez porządek natury, a moralnie Bóg byłby obojętny, to Jego istnienie stanowi jedynie nieznaczący dodatek do tego, co możemy stwierdzić na temat świata. Krytyka ta prowadzi do zanegowania teologii racjonalnej, a jeśli czyni miejsce dla religii objawionej, to jednak objawienie to byłoby jedynie prywatne, oparte na wewnętrznym przeświadczeniu o istnieniu Boga, przeświadczeniu, które samemu Hume'owi było obce. Rodzi to jednak pewne pytanie: skoro stwierdzenie istnienia jest wynikiem przeświadczenia, to czy przeświadczenie to jest zawsze jednostkowe, czy też mają nań wpływ relacje z innymi ludźmi? Wszelkie rozumowanie o faktach i istnieniu (a więc także istnieniu Boga) może być jedynie mniej czy bardziej prawdopodobne – czy na kształtowanie się przekonań w tej kwestii mają wpływ inni ludzie? Skoro tak jest w przypadku kumulowania wiedzy na temat przyrody czy uzasadnieniu sądów moralnych, czy tak samo jest w odniesieniu do twierdzeń religijnych?

Autorka słusznie podkreśla, że pojęciowe ubóstwo koncepcji Hume'a powoduje, że niektóre z pojęć – jak przeświadczenie – są trudne do wyjaśnienia (s. 65-66). Problem ten wiąże się jednakże z dwoma zagadnieniami: charakterem oferowanego przez Hume'a opisu ludzkiej natury, zwłaszcza zaś ludzkiego umysłu, a także ograniczeniami stanowiska empirystycznego. Jak bowiem połączyć tezę Hume'a, głoszącą, że przeświadczenie czy nawykowe łączenie treści myślenia podczas wnioskowania przyczynowo-skutkowego ma charakter instynktowny, z podstawowym założeniem, jakie czyni on na początku *Traktatu*, głoszącym, że ogół treści myślenia da się rozpisać na poszczególne percepcje i ich rodzaje? Jak pogodzić tezę o większej „sile i żywości” cechujących impresje z kluczową dla filozofii Hume'a analizą przyczynowości? Pewnym rozwiązaniem jest rozdzielenie kilku poziomów opisu zjawisk mentalnych, które wzajemnie się u szkockiego filozofa uzupełniają. Poziomem pierwszym jest założenie istnienia instynktów, które warunkują funkcjonowanie ludzkiego umysłu – choć zdroworozsądkowa, eksplikacja taka opiera się na założeniu realnego istnienia człowieka, biologicznego, które to założenie ma charakter metafizyczny. Na poziomie głębszym, na którym Hume bada m. in. warunki formułowania sądów egzystencjalnych, rozpisana jest Hume'owska „mechanika umysłu”, w której powiada się np. o użyczeniu siły i żywości ideom przez percepcje, o kopiowaniu jednych percepcji przez drugie. Ta mechanistyczna i w gruncie rzeczy zapożyczająca się w badaniach przyrodniczych eksplikacja nie jest jednak ostateczna, ponieważ można zapytać, jakiej impresji odpowiada owo kopiowanie czy użyczenie siły. Dlatego na ostatecznym poziomie opisu dokonywany jest całkowity rozbiór doświadczenia na poszczególne percepcje; można na nim określić porządek ich zjawiania się oraz wskazać na ich rodzaje. Stąd, jeśli opowiadamy się za spójnością wywodów Hume'a, wiele sformułowań, którymi się posługuje, a także samą koncepcję mechaniki umysłu należy uznać nie za opis ostateczny, ale dogodny pojęciowy konstrukt. W tym jednak miejscu pojawia się kłopot, słusznie zauważany przez Autorkę rozprawy: otóż przeświadczenie – podobnie zresztą jak oddźwięk uczuciowy – to pojęcia dla koncepcji Hume'a zasadnicze, a jednak nie dające się sprowadzić do żadnej konkretnej percepcji (szkocki filozof nie

może uznać, że jest ono percepcją, woli pisać o innym ujmowaniu treści myślenia, o innym naszym do nich stosunku, choć tłumaczenia te nie zadowolają go). A skoro tak, to należy uznać, że wysiłek zradykalizowania empiryzmu Locke'a i Berkeleya zakończył się tylko połowicznym sukcesem. Połowiczność tę widać właśnie w niemożliwości zrealizowania założenia głoszącego, że każde pojęcie ma mieć charakter empiryczny, tj. możliwe jest jego wyprowadzenie z konkretnej percepcji, a na koniec – impresji. Odpowiedź, czy jest to w ogóle możliwe, jest sprawą na inną okazję, dodajmy tylko, że z podobnym problemem zmagał się na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia William James, lecz i jego projekt radykalnego empiryzmu pozostał bardziej postulatem niż wykończoną koncepcją.

Dla omawianego w pracy zagadnienia ma to dwojakie znaczenie. Po pierwsze dotyczy sensowności pojęcia „Bóg” (w związku z postulatem wywiedliwości pojęć z bezpośredniego doświadczenia, tj. impresji), po drugie - możliwości stwierdzenia Jego istnienia. Co do pierwszego zagadnienia, Pani mgr Jakubiak słusznie zauważa, że jedynym empirycznym źródłem wiedzy może być dla Hume'a ludzka refleksywność. Problem drugi dotyczy przeświadczenia – pojęcie istnienia odnosi się bowiem albo do istnienia „obiektywnego” (treści mentalnych), które dane jest intuicyjnie w samym akcie percypowania, albo istnienia, jak je Hume nazywa, „zewnętrznego”, czyli jak powiedziałby zanurzony w tradycji scholastycznej Descartes, formalnego. W drugim przypadku chodzi nie o dołączanie jakiejś kolejnej specyficznej idei, ale o przeświadczenie. To jednak, co istnieje „zewnętrznie” czy realnie, może dla dotyczyć albo ciał naturalnych albo innych osób. W przypadku ciał, przedmiotem przeświadczenia są kolejno dane zmysłów, dane pamięci oraz – ogólnie – te wszystkie treści zmysłowe, które ludzki rozum może połączyć w związki przyczynowo-skutkowe w spójny sposób. Różnica dotyczy zatem nie kolejnych treści, ale, jak pisze w przywołanym przez Autorkę fragmencie Hume „stosunki, związki, trwania” (s. 70); w osobnym rozdziale *Traktatu* Hume formułuje nawet zasady, wedle których należy sądzić o przyczynach i skutkach, aby obraz przyrody był spójny. Stąd Pani mgr Jakubiak słusznie wspomina o uzupełnianiu się dwóch „systemów mentalnych” – rzeczy realnych (danych zmysłów i pamięci) i realności (pojęć powiązanych za pomocą rozumowania przyczynowo-skutkowego). Jednakże w owych systemach, jak przekonuje Hume, nie ma miejsca dla Boga.

Bezsprzecznie Pani mgr Magdalena Jakubiak bardzo dobrze orientuje się w zawiłościach filozofii Hume'a, często też dokonywane przez nią analizy są bardzo subtelne, co jest możliwe dzięki odwołaniom do tekstu oryginalnego – w sytuacjach gdy polski przekład zawodzi. Niejednokrotnie też wyraża swój krytycyzm dotyczący filozofii Hume'a, dostrzegając jej ograniczenia. Chociaż nie formułuje tego wprost, dostrzega też wielowarstwową konstrukcję Hume'a, a także ewolucję jego myśli pomiędzy wczesnym *Traktatem o naturze ludzkiej* a dziełami późniejszymi – *Badaniami* oraz *Dialogami* i *Traktatem o historii religii*. Konstrukcja wywodu jest zasadniczo spójna: od zarysowania tła problemowego, jakie dla omawianej tematyki tworzą racjonalistyczne koncepcje siedemnastego wieku, przez analizę funkcjonowania języka, a także możliwość orzekania o istnieniu i określenia natury tego, co może istnieć poza umysłem, po próbę podsumowania. Zgadzam się w pełni z Autorką, że dziełem podstawowym dla zrozumienia podjętej problematyki (a także innych, omawianych przez Hume'a w pracach późniejszych kwestii) jest *Traktat o naturze ludzkiej*, co wskazuje na spójność jego filozofii. Warto dodać, że praca pani Jakubiak oparty jest na dobrej znajomości literatury światowej, a przedstawienie sprawozdania z istniejących wśród badaczy różnic interpretacyjnych czynione są w sposób rzetelny, zasadny i niezakłócający porządku wywodu. Jeśli niektóre aspekty prowadzonych analiz mogą być podstawą ewentualnej polemiki (znaczenie uczuć łagodnych, które dotyczą aprobaty

dla czynów moralnych, piękna natury i dzieł artystycznych) czy pojmowanie przez Hume'a ludzkiej refleksyjności (która zostaje utożsamiona z afektywnym aspektem doświadczenia, a niekoniecznie, jak w pewnym miejscu zdaje się sugerować Autorka, z operacjami umysłu, jak u Locke'a), to są to kwestie szczegółowe, niemające znaczenia pierwszoplanowego dla omawianych kwestii i niejednokrotnie dopuszczające różne interpretacje. Przekonuje mnie także dobrana w pracy perspektywa badawcza: filozofia Hume'a przeanalizowana zostaje niejako od wewnątrz – od tworzącej ją siatki pojęciowej – przez co unika Autorka zarówno skrajnego historyzmu, jak i – z drugiej strony – narzucania na filozofię Hume'a podejścia dlań obcego. Jeśli miałbym pewne zastrzeżenia, dotyczyłyby one nie tyle samego rozpoznania zawartości rozważań Hume'a – co raczej pewnych uzupełnień i kwestii konstrukcyjnych.

Jest oczywiście prawdą, że jeśli chcemy umieścić rozważania Hume'a w tradycji nowożytnych sporów dotyczących kwestii religijnych, to warto odniesienia te rozpocząć od Descartes'a. Także przywołanie stanowiska Leibniza czy Malebranche'a należy uznać za zasadne – zarówno jeśli idzie o kwestie teodycei, jak i okazjonalizmu. Jednakże spór w kwestiach filozoficzno-religijnych, jaki Hume z nimi prowadzi zasadza się w dużej mierze na bardziej zasadniczej różnicy pomiędzy racjonalizmem i empiryzmem. Tymczasem bliżej – geograficznie i historycznie – Hume'owi do bezpośrednio piszących przed nim Locke'a i Berkeleya, dla których kwestie te były co najmniej równie istotne (dość przypomnieć, że Locke rozpoczynał swe pisanstwo filozoficzne w latach sześćdziesiątych od esejów o prawie natury, w których formułował pewne tezy dotyczące możliwości oparcia sądów o istnieniu Stwórcy na podstawie doświadczenia, zaś dla Berkeleya – mówiąc w pewnym uproszczeniu - filozofia w ogóle dostarczała argumentów za istnieniem Boga). Oczywiście zawsze można wskazać na brak pewnych odwołań i gdyby chcieć je wszystkie zawrzeć w pracy, rozrosłaby się ona do wielotomowego kompendium. Jednakże spory w łonie samego empiryzmu mogłyby wskazać na ograniczenia wcześniejszych koncepcji – chociażby prób racjonalizacji religii przez Locke'a wiodących do osiemnastowiecznego deizmu, czy traktowania natury jako języka Stwórcy przez Berkeleya – i tym samym uwypuklić krytyczny aspekt filozofii Hume'a. Z kolei szersze odniesienia do deistów w rodzaju Tolanda czy Collinsa pozwoliłoby także na ukazanie zarówno ograniczeń religii naturalnej, jak i przedstawienie krytykę religii objawionej. Ponieważ jednak praca ma charakter problemowy, a nie ściśle historyczno-filozoficzny, wybór kontekstu jest do pewnego stopnia arbitralny.

Druga uwaga dotyczy pewnych braków dotyczących literatury. Otóż warto byłoby wskazać przynajmniej jeden tekst Hume'a, który – choć krótki - warto byłoby również przywołać – pierwszym jest krótki fragment na temat zła (tzw. *Czwarta obiekcja*), którym Hume przeprowadza krytykę argumentu teleologicznego. Co prawda Hume wracał potem do tego problemu, chociażby w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, ale fragment ten, najprawdopodobniej mający pierwotnie wejść do *Traktatu*, jest dość pouczający i stanowi pierwsze – jeśli nie liczyć opublikowanych w dwudziestym wieku *memoranda* powstałych przy pracy nad *Traktatem* ukazanie tej problematyki. Także jeden z esejów Hume'a, przywoływany w wersji angielskiej (*Of the Original Contract*) dostępny jest od kilku lat w języku polskim – w dwóch przekładach: Ł. Pawłowskiego i M. Filipczuka). Jeśli chodzi o literaturę przedmiotu, warto byłoby przywołać niedawno wydaną książkę Tomasza Tulejskiego „Konserwatyzm bez Boga” (Warszawa 2009). Choć jest ona poświęcona Hume'owskiej filozofii polityki, nie tylko referuje jego krytykę Objawienia, ale także wskazuje na praktyczne znaczenie religijnego sceptycyzmu Hume'a i znacznie, jakie mają tezy religijne formułowane w dyskursie politycznym. Można również zauważyć, że w bibliografii nie została zasygnalizowana

klasyczna już monografia N. K. Smitha, co prawda pochodząca jeszcze z początków lat czterdziestych, ale nie dawno wznowiona i wciąż ciesząca się uznaniem badaczy (m. in. przywołanego w pracy D. Garretta).

Chciałbym jednak podkreślić, że postawione w niniejszej recenzji pytania rodzą się pod wpływem lektury rozprawy, która jest pod wieloma względami satysfakcjonująca, a fakt, że nakłania ona do dzielenia się pewnymi wątpliwościami jak najlepiej świadczy o bardzo dobrych kompetencjach Autorki. Warto byłoby zadbać, aby niektóre wątki pracy opublikować w postaci artykułów: wraz z pracami M. Rutkowskiego poświęconymi etyce, książką M. Pyki na temat uczuć i sympatii oraz wspomnianą już monografią T. Tulejskiego, której tematem jest Hume'owska filozofia polityki, uzupełniłyby one polskie badania nad myślą szkockiego filozofa. Jestem przekonany, że recenzowana praca "Czy można sensownie mówić o Bogu? Pojęcie Boga w filozofii Davida Hume'a" spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim i wnoszę o dopuszczenie Pani mgr Magdaleny Mileny Jakubiak do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

A handwritten signature in blue ink, reading "J. Opeliński". The signature is written in a cursive style with a horizontal line across the middle.