

Dr hab. Mirosław Rutkowski prof. US  
Instytut Filozofii US  
ul. Krakowska 69  
71-017 Szczecin

Recenzja rozprawy doktorskiej  
Magister Magdaleny Mileny Jakubiak *Czy można sensownie  
mówić o  
Bogu? Pojęcie Boga w filozofii Davida Hume'a,*  
napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Ireneusza Ziemińskiego,  
Szczecin 2015.

### **1. Główne tezy, zakres oraz konstrukcja rozprawy**

Przedłożona przez mgr Jakubiak rozprawa doktorska poświęcona jest zagadnieniu sensowności wypowiedzi na temat Boga w filozofii Davida Hume'a. Ma odpowiedzieć przede wszystkim na pytanie, co możemy mieć na myśli, gdy używamy terminu „Bóg” oraz gdy wypowiadamy się o Bogu przypisując mu określone atrybuty lub oceniając jego poczynania i wynikające z nich skutki. Zgodnie z wyrażoną we Wstępie (s.3) deklaracją autorki, jej rozprawa ma również dostarczyć prawidłowych odpowiedzi na dwa inne pytania: Czy znaczenie, jakie według Hume'a możemy nadawać słowom oraz zdaniom na temat Boga, odpowiada temu znaczeniu, jakie tradycyjnie przypisują im ludzie religijni bądź teologowie? oraz: W jakim stopniu ustalenie przez Hume'a znaczenia terminów orzekanych o Bogu determinuje stanowisko, jakie miał on sam – i jakie może mieć każdy z nas – w kwestii istnienia Boga?

Aby osiągnąć ten cel autorka podzieliła swoje rozważania na cztery części odpowiadające kolejnym rozdziałom pracy. Pierwszy dotyczy tego, jak pojmowano Boga w filozofii nowożytnej, i zawiera analizę wybranych

atrybutów Boga oraz trzech argumentów na rzecz jego istnienia. Omówienie tych kwestii dokonane zostało na podstawie filozofii Kartezjusza, Malebranche'a, Leibniza oraz, częściowo, Samuela Clarke'a. W rozdziale drugim przedmiotem rozważań jest zagadnienie znaczenia i kryterium sensowności takich terminów i wyrażań, jak „Bóg” oraz „istnienie Boga”, z punktu widzenia sformułowanych przez Hume'a zasad funkcjonowania ludzkiego umysłu. Rozdział trzeci obejmuje analizę tzw. naturalnych cech – boskiej wszechmocy oraz wolności – a jego celem jest ustalenie, czy oraz w jaki sposób możemy pojmować Boga jako konieczną przyczynę świata. Na rozdział czwarty składa się natomiast analiza moralnych atrybutów – dobroci i sprawiedliwości – oraz takich kwestii, jak możliwość uzasadnienia teodycei, czy stosunek Boga do zasad moralnych, którym podlegają ludzie. Konstrukcja pracy pomyślana jest w ten sposób, że poszczególne części rozdziału pierwszego stanowią punkty odniesienia i tło historyczne dla rozdziałów pozostałych: przedstawione w rozdziale drugim stanowisko Hume'a w sprawie istnienia Boga stanowi odpowiedź na argumenty z nieskończoności oraz argument ontologiczny Kartezjusza; zrekonstruowana w rozdziale trzecim analiza, jakiej Hume poddawał boską wszechmoc, wolność oraz ideę przyczynowości odnosi się do tzw. zagadnienia wolności niezdecydowania oraz argumentu Clarke'a na istnienie Boga; a przeprowadzona w rozdziale czwartym rekonstrukcja krytyki, jakiej Hume poddał zagadnienie teodycei, stanowić ma polemikę z obrońcami koncepcji pogodzenia dobroci Boga z istnieniem zła.

Temat dysertacji został jasno i wyraźnie określony. Porządek analizowanych kwestii oraz konstrukcja pracy – poprawne i wewnętrznie spójne. Ponadto, waga poruszanego zagadnienia jest duża nie tylko z historycznego punktu widzenia, kiedy to pod uwagę bierze się antyteologiczną wymowę pism Hume'a w epoce Oświecenia lub rolę, jaką jego poglądy odegrały w nowożytnej krytyce religijności, ale także z punktu widzenia współczesnych sporów prowadzonych w ramach filozofii religii na temat istnienia Boga, możliwości przypisania mu tradycyjnych atrybutów wszechmocy, bezgranicznej wolności i dobroci, czy też sensowności języka, w którym

proceeds of this type of reasoning, and the scope of competence, which can be attributed in the establishment of moral principles and values. Not without significance remains also the fact that the dissertation by Pani Jakubiak allows for a better understanding of this part of Hume's philosophy, which until recently – and in contrast to his epistemological and ethical views – was rarely or not at all noticed by historians of philosophy.

## 2. Wątpliwości oraz problemy do dyskusji

Reading the work raises certain questions and doubts, which, as it seems, do not diminish its significance, but rather require a more extensive commentary, and perhaps even a discussion, to further refine the interpretation proposed by the author of Hume's views, which may however lead to the need for some additional clarification or even certain changes in its form, as well as in its content.

**Methodology.** The author, who reconstructs Hume's views on the existence of God or the meaning of religious terms and convictions, has a much more difficult task than one who aims to reconstruct, for example, his position on the theory of knowledge or ethics. The reasons for this state of affairs are several. Firstly, Hume's views on this topic are not accumulated in a single work but arose over time, scattered across many texts, which were written and published over a period of 40 years (*Treatise on Human Nature* 1739-1740, *Essays on the Understanding* 1748, *Essays on Moral Sentiments* 1751, *Natural History of Religion* 1757, *Dialogues Concerning Natural Religion* 1779). It is well known that these – perhaps for this very reason – contain different opinions on the same topic or even contradictory ones. Secondly, Hume himself mentions that some of his works were "reworked" [*My Life*, in: *Dialogues Concerning Natural Religion*, W-wa 1962] and, as beyond all doubt Antony Flew

[Hume's *Philosophy of Belief*, London 1961], w sposób znaczący modyfikował wówczas ich treść. Po trzecie, Hume wypowiadał się na temat Boga i religii w sposób bezpośredni, co uczynił głównie w rozdziale X i XI *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, w niektórych listach oraz w *Naturalnej historii religii* i *Dialogach o religii naturalnej*, a także w sposób wielce zawołowany, gdy wyrażał swoje opinie na temat funkcjonowania umysłu (pierwsza księga *Traktatu*) lub genezy moralności (trzecia księga *Traktatu*). Niektórzy interpretatorzy filozofii Hume'a uważają, że rekonstrukcja jego religijnych poglądów może zostać dokonana tylko na podstawie prac, w których na ten temat wypowiadał się *explicite*, inni, że w tym celu należy wziąć pod uwagę także poglądy zawarte w *Traktacie*, są jednak i tacy (np. Paul Russell), którzy uważają, że można to zrobić poprzez odwołanie się wyłącznie do jego tez epistemologicznych oraz metaetycznych. Po czwarte wreszcie, pamiętać trzeba, że Hume tworzył swoje dzieła w czasach, gdy podważanie tradycyjnych poglądów na religię i Boga mogło spowodować tak dotkliwe skutki, jak ocenzurowanie głoszonych opinii, uwięzienie lub nawet wygnanie. Wiadomo, iż miał on opinię ateisty i że z tego powodu popadał w niemałe kłopoty: publicznie dezawuowano jego wiarygodność jako filozofa (William Jones), podejmowano – *notabene* nieskutecznie – próby jego ekskomunikowania i dwukrotnie (w roku 1745 i 1751) odrzucano jego kandydaturę na stanowisko profesora. Wiele wskazuje na to, że Hume nie tylko był świadomy tego stanu rzeczy, ale podejmował również czynności, które miały zapobiec ewentualnym opresjom: był bardzo ostrożny w formułowaniu swoich poglądów na ten temat, przez co wiele fragmentów z jego prac dalekich jest od jednoznaczności; usunął z rękopisu *Traktatu* fragmenty, które mogły budzić religijne kontrowersje i niezadowolenie konserwatywnego duchowieństwa, tj. fragment o cudach oraz fragment o opatrności i przyszłym życiu (czego później nie mógł sobie wybaczyć uważając, że zachował się jak tchórz); za życia nie opublikował *Dialogów o religii naturalnej* (ukazały się dopiero trzy lata po jego śmierci), i nadał im taką formę, żeby nie było do końca wiadomo, które poglądy krytykuje, a których broni; a niekiedy nawet wprost przekonywał, że z treści *Traktatu* nie wynikają

żadne istotne argumenty, które podważałyby istnienie Boga i prowadziły do ateizmu (list do burmistrza Edynburga, Johna Couttsa z 8 maja 1745 roku). To wszystko powoduje, że „religijna” spuścizna Hume'a jest wielce niejednoznaczna i wymaga przyjęcia dość specyficznej metody interpretacyjnej, która, z jednej strony, odwoływałaby się do analizy czysto tekstualnej, z drugiej strony natomiast potrafiłaby uwiarygodnić lub nawet zmodyfikować wynikające z niej wnioski na podstawie istotnych faktów kontekstualnych składających się na jego biografię.

Autorka nie pisze wiele na temat przyjętego przez siebie sposobu interpretacji dzieł Hume'a. Lektura rozprawy prowadzi do wniosku, że w stosunku do większości rozważanych kwestii ogranicza się wyłącznie do analizy tekstu (wyjątkiem od tej reguły jest stanowisko, jakie przyjmuje w sprawie uznania Hume'a za deistę, s. 6). Nie powinno się zakładać, że takie podejście zawsze jest błędne, niemniej jednak z podanych powyżej powodów można oczekiwać od autorki stosownych wyjaśnień, dlaczego stosuje taką a nie inną metodę interpretacji „religijnych” poglądów Hume'a i dlaczego takie właśnie podejście uważa w poszczególnych przypadkach za najwłaściwsze.

Rzeczą wiadomą jest, że w odniesieniu do kwestii religijnych treść poszczególnych dzieł Hume'a nie zawsze jest ze sobą zgodna. Różnice w postrzeganiu idei Boga występują nie tylko pomiędzy tak odmiennymi pracami, jak *Traktat* czy *Dialogi o religii naturalnej*, ale również pomiędzy tekstami oryginalnymi a ich, dokonywaną w późniejszym czasie, przeróbką, co ma, na przykład, miejsce w odniesieniu do pierwszej księgi *Traktatu* oraz *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Są one nieraz tak duże i jest ich tak wiele, że prawdopodobnie można by napisać na ten temat osobną rozprawę doktorską. Gdy mamy do czynienia z podobnymi przypadkami, wówczas przypisywane Filozofowi opinie powinny stanowić jakąś wypadkową różnych punktów widzenia zawartych w jego pracach, a to wymagałoby zastosowania bardziej złożonej, i często niezwykle skomplikowanej, interpretacji porównawczej. Pani Jakubiak jednak dość niechętnie stosuje taką metodę, a pojawiające się sporadycznie wzmianki na ten temat (s. 76,

czy 78-79) nie mają prawdopodobnie większego wpływu na dokonaną przez nią rekonstrukcję poglądów Hume'a.

Odwoływanie się do *Dialogów o religii naturalnej* w celu poparcia lub odrzucenia przypisywanych Hume'owi poglądów na temat znaczenia orzekanych o Bogu terminów lub w celu zrekonstruowania jego stanowiska wobec problemu teodycei – co stanowi przedmiot rozważań w rozdziale 4 – wymaga najpierw odpowiedzi na pytanie, który z rozmówców – i w jakim fragmencie rozmowy – reprezentuje poglądy samego Hume'a. Z tym jest jednakże niemały kłopot. Niektórzy, za Normanem Smithem, utrzymują, że Hume przemawia ustami wyłącznie Filona, inni zgadzają się raczej z Charlesem Hendlem i za *alter ego* Hume'a uznają Kleantesa. Są również i tacy, którzy, tak jak William Lad Session (*Reading Hume's Dialogues*, 2002), argumentują, że Hume raz jest Filonem, a innym razem Kleantesem, a nawet tacy (Tomasz Sieczkowski), którzy uważają, że jego poglądy wyraża każda z postaci *Dialogów* – nawet Demea kiedy atakuje teologię naturalną a *posteriori*. Prawidłowe rozwiązanie tej kwestii jest ważne dlatego, gdyż rozstrzyga ostatecznie o tym, jakie stanowisko faktycznie zajmował Hume. Autorka nie rozważa jednak tego zagadnienia bezpośrednio. Z lektury jej pracy można wnosić, że swoją rekonstrukcję poglądów Hume'a opiera głównie na przekonaniu, że „Hume to Filon”. Nie wiadomo jednak, dlaczego tak sądzi, ani też jakie racje przemawiają, jej zdaniem, za przyjęciem właśnie takiej interpretacji *Dialogów*.

**Treść pracy.** We Wstępie autorka stawia pytanie, jakie stanowisko zajmował Hume w kwestii istnienia Boga – czy był teistą, ateistą lub agnostykiem – i, po omówieniu dość rozbieżnych na ten temat stanowisk, odpowiada, że „w oparciu o całościową analizę poglądów Hume'a na religię” należałoby go uznać za agnostyka, który uważa, że rozstrzygnięcie tej kwestii znajduje się „poza możliwościami naszych władz poznawczych” (s. 5-6). Zdaniem autorki w takiej „całościowej” perspektywie Hume z pewnością nie jest teistą, nie jest także ateistą, gdyż „nie można mu przypisać przekonania o nieistnieniu Boga, ale co najwyżej brak przekonania o jego istnieniu”, co w konsekwencji nie

przeczy twierdzeniu, że, być może, dopuszczał on możliwość jego istnienia. Pani Jakubiak sądzi też, że nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jakie jest stanowisko Hume'a w kwestii istnienia Boga, gdy pod uwagę weźmie się tylko fragment jego filozofii religii, tj. „rozważania związane z rozumieniem idei Boga oraz idei jego poszczególnych atrybutów”, choć przyznaje, że na tej podstawie może zostać ustalone przynajmniej to, „czy może lub nie może on zostać uznanym za ateistę w tym, sensie, że termin „Bóg” uważał za pozbawiony znaczenia” (s. 6).

Wydaje się, że z analiz przeprowadzonych w pracy można wyciągnąć odmienny wniosek. Mówiąc o stanowisku, jakie zajmował Hume w kwestii istnienia i natury Boga, pani Jakubiak ma z pewnością na myśli Boga chrześcijańskiego, którego cechują określone atrybuty oraz status ontologiczny, i który z tego powodu uważany jest za byt supranaturalistyczny i transcendentny. Do takiej konkluzji prowadzą nie tylko obiektywne racje historyczne, tj. istota i punkt odniesienia sporów religijnych w Europie XVIII wieku, których immanentną częścią są prace Hume'a, ale także zawartość rozdziału pierwszego analizowanej rozprawy, gdzie na rzecz istnienia takiego właśnie Boga przytaczane są argumenty Kartezjusza, Malebranche'a, Leibniza oraz, częściowo, Clarke'a. Z drugiej strony pani Jakubiak rekonstruuje w pracy dość szczegółowo podstawowe tezy epistemologiczne Hume'a, z których wynika jej zdaniem, że jedyna dostępna człowiekowi idea Boga pochodzi z nawyku i impresji (zmysłowych lub refleksyjnych), co oznacza, że bez tego, co stanowi treść doświadczenia, oraz bez odpowiedniego mechanizmu funkcjonowania naszego umysłu, nie jesteśmy w stanie pojąć istoty Boga i sensownie się o nim wypowiadać (s. 54-55, 61-64). Wynikają z tego określone wnioski. Skoro nie można pojmować Boga, jako bytu istniejącego obiektywnie i niezależnie od dostępnych nam percepcji, to również nie można pojmować go jako bytu transcendentnego; stanowi on wytwór naszego umysłu – na jego atrybuty składają się zwielokrotnione idee typowo ludzkich własności, i z tego powodu zawsze będzie on tylko jakimś super-człowiekiem.

Jakie to ma znaczenie, gdy chcemy określić zajmowane przez Hume'a stanowisko wobec istnienia Boga chrześcijańskiego? Otóż w świetle uwag, jakie w rozdziale drugim poczyniła autorka na temat znaczenia i kryterium sensowności terminów, wszystkie wypowiedzi o *takim* Bogu są pozbawione sensu, albowiem nie towarzyszy im żadna pochodząca od impresji idea (s. 49, 57, 63), natomiast te wypowiedzi o Bogu, które mają dla Hume'a sens, na pewno do *tego* Boga się nie odnoszą. Oznacza to, że poglądów Hume'a nie tylko nie można utożsamiać z poglądami teisty, który twierdzi, że taki Bóg istnieje, oraz z poglądami ateisty, który utrzymuje, że takiego Boga nie ma, ale – wbrew temu co sądzi autorka pracy – również z poglądami, jakie głosi agnostyk, który, choć nie opowiada się po żadnej stronie i uchyla się od udzielenia odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga – gdyż uważa, że nie ma dobrych argumentów za żadnym z obu stanowisk albo też, że argumenty te są równie mocne i przez to wzajemnie się znoszą (s.3) – to jednak aprobejuje w gruncie rzeczy założenie, że pytanie to może mieć sens oraz, że z dwóch zdań: „Istnieje Bóg chrześcijański” oraz „Nie istnieje Bóg chrześcijański” jedno może być prawdziwe, a drugie fałszywe. Agnostykiem zdaje się być zatem ten, kto uważa te zdania za sensowne lub ten, kto nie uważa, iż pozbawione są one sensu, jednak nie opowiada się po stronie żadnego z nich dlatego, gdyż sądzi, że nie ma możliwości ustalenia, które z nich jest prawdziwe. Wydaje się natomiast, że Hume nie opowiada się po stronie żadnego z tych zdań z zupełnie odmiennego powodu, a mianowicie dlatego, że uznaje je za całkowicie pozbawione sensu. Jego poglądy nie mieszczą się zatem – wbrew temu, co sądzi na ten temat autorka – w ramach klasycznej triady: teizm, ateizm, agnostycyzm. Stanowisko, wedle którego wypowiedzi o transcendentnym Bogu pozbawione są sensu, jest nie tylko odmienne od tradycyjnie wyróżnianych postaw w tym zakresie, ale, w rzeczy samej, jest sprzeczne z każdym z nich. Hume wydaje się być raczej prekursorem nowego sposobu myślenia, który później zapoczątkuje tę odmianę analitycznej filozofii religii, której przedstawicielami byli Alfred Ayer, Antony Flew, Kai Nielsen, Richard Braithwaite, czy Bernard Williams.



W filozofii Hume'a nie powstałaby kwestia dotycząca znaczenia takiego terminu, jak Bóg, gdybyśmy zakładali, że Hume używał go na określenie jednego z greckich bóstw antropomorficznych lub, bezpośrednio, istoty ludzkiej. Zagadnienie to powstaje wówczas, gdy zakładamy, że odnosi on ten termin do bytu transcendentnego. Brak rozróżnienia statusu ontologicznego Bogów, w odniesieniu do których rekonstruuje się wypowiedzi Hume'a jest przyczyną wielu nieporozumień i powoduje, między innymi, że niektórzy uważają go za „zakamufłowanego teistę” (Nicholas Capaldi, Timothy Yoder). Jedno z tych nieporozumień zdaje się być również udziałem Pani Jakubiak. Otóż w swojej pracy sugeruje ona niedwuznacznie, jakoby Hume dopuszczał możliwość istnienia Boga (s. 6, 83, 158). Jeśli teza ta miałaby mieć znaczenie na gruncie jego filozofii, to musiałaby być rozumiana na jeden z dwóch sposobów. W pierwszym chodziłoby o to, że możliwe jest istnienie Boga mającego ludzkie atrybuty. W drugim natomiast o to, że posiadanie idei określonych rzeczy lub ich własności – a w tym idei Boga i jego własności – jest wystarczającym warunkiem istnienia tych rzeczy oraz ich własności. W obu przypadkach założenie o możliwości istnienia Boga prowadziłoby do nieprawdziwych lub absurdalnych wniosków. Nieprawdziwy byłby z pewnością wniosek mówiący, że Hume'owi chodziło głównie o to, iż możliwe jest istnienie Boga, który jest istotą ludzką. Rzeczą absurdalną byłoby z kolei przypuszczenie, że Hume stał na stanowisku, że jeśli nie potrafimy dowieść nieistnienia transcendentnego Boga, to musimy uznać możliwość jego istnienia, albowiem takie przypuszczenie nie tylko pomija fakt, że brak dowodów na rzecz prawdziwości tezy o nieistnieniu Boga nie implikuje, iż teza ta jest fałszywa, oraz wymaga abyśmy możliwość istnienia przypisywali każdej bez wyjątku rzeczy, której nieistnienia nie jesteśmy w stanie udowodnić, ale zakłada także to, czego – również zdaniem autorki (s. 62-63) – Hume'owi nie sposób przypisać, a mianowicie, że zdania: „Istnieje transcendentny Bóg” oraz „Nie istnieje transcendentny Bóg”, są zdaniami sensownymi i że można je sensownie uzasadniać oraz im sensownie przeczyć.

Dalsze uwagi, jakie mam do treści pracy, nie mają tak ogólnego charakteru, więc przedstawię je zwięźle w punktach:

1. Pani Jakubiak nie tłumaczy dlaczego jako tło historyczne dla poglądów Hume'a na kwestię istnienia Boga, przysługujących mu atrybutów oraz teodycei, wybrała takich, a nie innych, filozofów. Wybór Kartezjusza, Malebranche'a i Leibniza nie jest błędem, lecz brak właściwego uzasadnienia dla takiej decyzji rodzi pytanie, dlaczego autorka nie przedstawiła w pełniejszej formie stanowiska reprezentatywnego dla anglikańskiej teologii XVII i XVIII wieku, i nie odniosła rozważań Hume'a na przykład do poglądów Samuela Clarke'a, rozumianych dużo szerzej niż przytoczony w pracy argument z racji ostatecznej, Josepha Butlera (których wyrazicielem w *Dialogach* jest przecież Kleantes), czy też Ralpha Cudwortha, Williama Wollastona, Francisa Hutchesona, bądź Henry'ego More'a. Pytanie to jest zasadne, ponieważ niekiedy zakłada się (Frederick Copleston), że Hume sformułował swoje stanowisko w sprawie istnienia Boga krytykując argumenty teistyczne, jakie znaleźć można głównie u pisarzy angielskich.

2. Wydaje się, że omawiając stanowisko Kartezjusza (s. 8-19), autorka powinna szerzej wyjaśnić, jak rozumieć kategorie „jasności” oraz „wyróżności”, które stanowią kryterium prawdy i odgrywają kluczową rolę w argumentach na istnienie Boga w *Medytacji trzeciej* i *Medytacji piątej*. Jest kilka powodów za takim postępowaniem: po pierwsze, w *Zasadach filozofii* sam Kartezjusz tłumaczy, co pojęcia te znaczą; po drugie, przyjmuje on, że między jasnością a wyróżnością poznania istnieje spora różnica i wzajemna zależność („może być jasne ujęcie, które nie jest wyraźne; natomiast żadne nie jest wyraźne, o ile nie jest jasne”); no i wreszcie – po trzecie – ważne jest również to, że wśród interpretatorów nie ma jednoznacznego stanowiska, jak należałoby je ostatecznie rozumieć. Czytelnikowi nie mającemu na ten temat właściwej wiedzy nie tylko trudno pojąć, jakie w tej sprawie jest stanowisko samego Kartezjusza, ale także co ma na myśli autorka pisząc np.: „Idea nieskończoności jest ideą prawdziwą, z uwagi na jej jasność i wyróżność...”(s.

10), lub „...wydawało się niemożliwe pogodzić jasność i wyraźność idei z jej niepojmowalnością” (s. 11).

3. Omawiając warunki sensowności terminu „Bóg” autorka słusznie stwierdza, że w świetle poglądów Hume'a termin ten jest sensowny tylko wówczas jeśli posiadamy zmysłową impresję Boga, a to możliwe jest wtedy, gdy Boga bezpośrednio doświadczamy. Następnie pisze: „Bezpośrednie doświadczenie Boga nie jest raczej dostępne wszystkim ludziom” (s.63). Co oznacza to stwierdzenie? Czy oznacza ono, że pani Jakubiak sądzi, iż są jednak jacyś ludzie, którzy zmysłowo doświadczają istnienia transcendentnego Boga i dla których termin „Bóg” ma sens? Czy też oznacza, że pani Jakubiak sądzi, iż uważał tak Hume? Nie wydaje się, aby można było dostarczyć jakichś wiarygodnych i przekonujących racji na poparcie któregoś z przypadków.

4. Na zakończenie rozdziału drugiego autorka pisze: „W *Naturalnej historii religii* Hume za genezę wiary, poczucia obecności Boga, uznaje uczucie strachu przed nieznanym i niezrozumiałym funkcjonowaniem otaczającego świata. Trudno jednak uznać to za racjonalne podłoże przeświadczenia [o istnieniu Boga – M.R.]” (s. 86). Autorka nie tłumaczy swojego przekonania w tej sprawie, więc nie tylko nie wiadomo, na jakiej podstawie odrzuca to stanowisko, ale, co ważniejsze, nie sposób również ocenić, czy to, co robi jest słuszne w świetle poglądów, które przypisuje Hume'owi w innych częściach swojej pracy.

5. Na końcu pracy pani Jakubiak formułuje tezę, zgodnie z którą rozważania Hume'a „ograniczają jedynie zasięg dociekań teologicznych, z których prawdopodobnie musiałyby zostać usuniętych wiele twierdzeń jako niepojmowalnych, na przykład dotyczących nieskończoności Boga” (162). Sądzę, że teza ta nie oddaje w pełni stanowiska Hume'a. Jeśli teologię rozumieć będziemy, jako zbiór twierdzeń o Bogu supranaturalistycznym i transcendentnym, to wydaje się, iż Hume stał na stanowisku, że wszystkie sądy na temat atrybutów takiego Boga powinny być uznawane za niepojmowalne. Byłoby inaczej, oczywiście, gdyby przedmiotem dociekań

teologicznych była istota antropomorficzna, lecz takiego rozumienia Boga i teologii nie przyjmuje ani Hume ani autorka rozprawy.

### 3. Poprawność językowa oraz bibliografia.

Język pracy jest w zasadzie poprawny, choć żałować należy, że wielce abstrakcyjny styl i dość hermetyczna forma wykładu spowodują, że jej treść będzie prawdopodobnie zrozumiała jedynie dla stosunkowo niewielkiego grona ludzi, którzy zawodowo zajmują się filozofią religii. Poniżej przytaczam wybrane przykłady zdań i wypowiedzi, które – moim zdaniem – są niepoprawne i powinny zostać zmodyfikowane, gdyby autorka zdecydowała się na publikację pracy:

- „ Wynika to z rozdziwisku pomiędzy recepcją jego prac przez współczesnych mu czytelników jako ateistycznych i antyreligijnych a zdaniem samego Hume'a..." (s. 4)
- „.... spośród wszystkich teistycznych interpretacji, Yoder przypisuje Bogu..." (s.5)
- „....ten pogląd nie odzwierciedla się w jego pracach" (s. 5)
- „....relacja Boga do ludzkiej moralności..." (s. 7)
- „....stanowisko Hume'a odnośnie do pojęcia istnienia..." (s. 8)
- „Kartezjusz nie jest również zdania, że..." (s. 10)
- „W pierwszej wersji bada się pochodzenie idei, w drugiej nasze własne."(s. 13)
- „Przejdę do argumentu z nieskończoności stawianego przez Malebranche'a" (s. 16)
- „Mając zdanie „A i B są niezgodne"... nie możemy dowieść jego prawdziwości lub fałszywości..." (s. 21)
- „Jego moc działa zgodnie z tym, co pokazuje jej rozum..." (s. 25)
- „.... prawa ustanowione przez Boga można porównać do śladów, za którymi stoi najwyższy byt..." (s. 26)
- „Skoro działając z wolnej woli zarządził on odwieczne, że pewne prawdy będą konieczne..." (s. 28)
- „Zarzuca on Kartezjuszowi, że działaniem Boga nie rządzi tylko wola". (s. 31)
- „.... drogi za pomocą których [Bóg] stworzy świat nie mogą przynieść mu ujmy" (s. 35)
- „[ustanowione przez Boga prawa ogólne] charakteryzują się płodnością..." (s. 35)

- „Bóg nie będzie porzucił dotychczasowej drogi swojego działania" (s. 35)
- „Dzielo stworzenia przyniesie Bogu chwale, o ile zostanie osiągnięte drogami nieprzynoszącymi mu ujmy" (s. 36)
- „ [Doskonalszy świat] został stworzony i jest zachowywany za pomocą mniej doskonałych dróg" (s. 36)
- „skutki godne ogólnych praw" (s. 40)
- „Leibniz argumentuje za stosunkową doskonałością świata" (s. 40)
- „... trzeba zrozumieć drogi działania Boga" (s. 41)
- „Jako różnicę między teodyceą Malebranche'a a Leibniza można wskazać niezgodne koncepcje moralnej racjonalności Boga" (s. 41)
- „Wola człowieka... stanowi naturalny wpływ skłaniający nas ku Bogu" (s. 44)
- „... poprzez odwieczny wyrok, Bóg wie, że dany człowiek popełni zło..." (s. 44)
- "Przejdę teraz do rozważań w *Traktacie o naturze ludzkiej* dotyczących idei abstrakcyjnych..." (s. 49)
- „ ... dotyczy to głównie idei, którą są złożone i niejasne." (s. 51)
- „... miara każdego boku trójkąta musi być mniejsza lub równa od sumy pozostałych..." (s. 56)
- „pod tym samym aspektem idea może być..." (s. 69)
- „ Jeśli przeczył on... to raczej to samo będzie dotyczyło..." (s. 80)
- „Póki nie poznajemy... to nie możemy..." (s. 98)
- „Uczucia, podobnie jak akty woli i działania a w odróżnieniu od idei, nie mogą wykazywać takiej zgodności lub niezgodności". (s.122)
- „ Pierwsze stanowisko omawiane w tym podrozdziale zajmuje Kleantes, drugie Demea, który zostanie omówiony w następnym" (s. 127)
- „...jakakolwiek rozumowa obrona przekonań religijnych może okazać się obracającą się przeciwko obrońcom retoryką" (s. 147)

Literatura, do której odwołuje się pani Jakubiak jest obszerna i całkowicie wystarczająca do realizacji głównego celu pracy, tj. rekonstrukcji kryterium sensowności terminów i zdań o Bogu transcendentnym w filozofii Hume'a. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że autorka nie tylko nie ogranicza się do lektury tych prac Hume'a, które zostały już przetłumaczone na język polski, ale porównuje też polskie tłumaczenia z tekstami oryginalnymi, co pozwala jej dostrzec i skorygować wiele błędów, jakie pojawiły się w polskiej wersji

Traktatu, *Dialogów*, czy *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (s. 56, 70, 144). Pewien niedosyt budzi jednak bibliografia rozdziału pierwszego (a szczególnie tej części, w której omawiany jest argument z nieskończoności, argument ontologiczny Kartezjusza oraz argument kosmologiczny Ciarke'a). Choć pani Jakubiak często odwołuje się do prac Kartezjusza, Malebranche'a, Leibniza oraz Clarke'a, to jednak za niesatysfakcjonujący należałoby uznać zakres wykorzystanej literatury pomocniczej, tj. opracowań (artykułów bądź monografii), w których dokonano już – niekiedy w sposób znakomity i nowatorski – analizy argumentów, jakimi filozofowie ci posługiwali się w celu udowodnienia, że istnieje Bóg, któremu przysługują takie a nie inne atrybuty. Taki stan rzeczy ma niestety swoje negatywne konsekwencje – otóż omawiając zarzuty pod adresem Kartezjusza autorka ogranicza się do tych, które powstały w jego czasach i które on sam sformułował lub przedstawił w swoich pracach (np. s. 11, 19).

#### **4. Ocena**

Rozprawę Mileny Jakubiak oceniam pozytywnie. Autorka podjęła się dość trudnego zadania, albowiem, jak wiadomo, Hume rzadko w swoich pracach wypowiadał się wprost i bezpośrednio na temat znaczenia, jakie mają poszczególne terminy, zdania lub wypowiedzi dotyczące Boga; nie mówił też wiele na temat ich sensowności. Jego stanowisko w tej sprawie zawsze pozostanie dyskusyjne i niepewne, gdyż ujawnia się dopiero jako rezultat złożonego procesu rekonstrukcji obejmującego, z jednej strony, interpretację tekstualną wypowiedzi osób biorących udział w *Dialogach o religii naturalnej*, z drugiej zaś, interpretację wielu różnorodnych zagadnień, o których wypowiadał się wprost, a które przynależą do innych dziedzin wiedzy filozoficznej – epistemologii i metaetyki. Sposób, w jaki pani Jakubiak rozważa tę kwestię w swojej pracy dowodzi, że posiada ona nie tylko rozległą wiedzę na temat filozofii Hume'a oraz o tym, jak pojęcie Boga było rozumiane przez filozofów nowożytnych, ale także ma umiejętności potrzebne do realizacji

założonego przez siebie celu. Interesujące są zwłaszcza uwagi autorki na temat wzajemnej relacji pomiędzy słowem a ideą, czy też na temat znaczenia terminów oraz kryteriów ich sensowności z punktu widzenia przyjętej przez Hume'a mechaniki umysłu, a także powiązanie wynikających z tego wniosków z uznanymi w tej kwestii stanowiskami, np. empiryzmem semantycznym lub ideacyjną teorią znaczenia.

**Uważam, że recenzowana przeze mnie praca *Czy można sensownie mówić o Bogu? Pojęcie Boga w filozofii Davida Hume'a* spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim. W związku z tym wnoszę o dopuszczenie jej autorki, mgr Milenę Jakubiak, do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**

Szczecin, 29 grudnia 2015 roku

A handwritten signature in purple ink, appearing to read 'Julia Nowak', written in a cursive style.