

Mašan Bogdanovski

SKEPTIČKI FIDEIZAM U HJUMOVIM DIJALOZIMA O PRIRODNOJ RELIGIJI

APSTRAKT: Uprkos tome što je Hjum s pravom smatran antireligioznim piscem, zaključni Filonov govor Dijaloga o prirodnoj religiji sadrži jedno od najupečatljivijih ispovedanja hrišćanskog fideizma u istoriji religiozne misli. U ovom tekstu, istražujući Hjumovo shvatanje odnosa između religiozne vere i pironizma, kao i principijelne afinitete između fideizma i filozofskog skepticizma, objašnjavam kako je do toga moglo da dođe. Hjumovo lično stanovište, koje se razlikuje od Filonovog, možemo rekonstruisati ako pažljivije razmotrimo njegov odgovor na takozvani argument na osnovu pariteta.

KLJUČNE REČI: Hjum, skepticizam, religiozna verovanja, fideizam, skeptički fideizam, argument na osnovu pariteta

Mislioni koji su svoje bavljenje filozofijom stavili u službu hrišćanske vere najčešće su nastojali da pokažu da ona nije u konfliktu sa razumom, a neki od njih su smatrali čak i to da je saglasna sa naučnim znanjem. Zadatak filozofiranja u ovom kontekstu bio bi sasvim izvodljiv, a sastojao bi se u dokazivanju da stavovi koje vera podrazumeva mogu biti nezavisno dokazani. Fideisti su se najeksplicitnije suprotstavljali tom smeru apologetske filozofije jer, nasuprot svemu ovome, veri ne treba pomoć i podrška razuma. Štaviše, vera ne bi trebalo ni da je traži. Bez obzira na to da li je umeren ili radikaln, fideizam će zahtevati dovođenje u pitanje autoriteta razuma kao izvora specifične, duhovne istine. Fideističko shvatanje prirode religioznih verovanja nalaže da navodnu utemeljenost u razumu više posmatramo kao njihov nedostatak, nego kao prednost.

Zbog toga je lako razumeti zbog čega je fideizam imao, inače naizgled čudne, simpatije prema skepticizmu. Skeptici su težili razotkrivanju najtemeljnijih slabosti ljudskog razuma i njegove nesposobnosti da nas dovede do znanja. Za fideistu, to bi moglo da otvori put veri, tako što bi podržalo filozofske pokušaje da je brane na pogrešan način. Rana moderna epoha filozofije upadljivo ispoljava ovaj dobro poznati afinitet između skepticizma i fideizma.

Međutim, bez sumnje je čudno to što Filonov završni govor u Hjumovim *Dijalozima o prirodnoj religiji* predstavlja jedno od najeksplicitnijih poznatih ispovedanja skeptičkog fideizma. To je itekako vredno pažnje jer Hjuma skoro svi, sasvim ispravno, smatraju antireligioznim piscem i sekularizatorom. Danas, takođe, skoro svi smatraju, možda ne baš sasvim ispravno, da Hjum u *Dijalozima* govori kroz

Filona, iako je on samo lik kojeg je stvorio u dijalektičke svrhe i iako se nigde otvoreno ne identifikuje sa njim. Najveći zadatak svake interpretacije Hjumovih *Dijaloga o prirodnoj religiji* predstavlja objašnjenje kako dolazi do toga da Hjum na kraju tako nešto napiše.¹

Ipak, ovde mi nije prvenstveni cilj da interpretiram Hjuma, već da pokažem čemu nas Hjum može naučiti u pogledu odnosa religijskih verovanja i skepticizma. Interpretacija Filonovog izlaganja će prirodno slediti iz rezultata tog istraživanja. Prvo ću morati da prikažem mesto koje skepticizam ima u Hjumovoj filozofiji i iznesem ocenu o onome što on o skepticizmu govori. Zatim ću utvrditi kakav uticaj ima oblik skepticizma koji on usvaja na njegove uticajne kritike religije. Na kraju ću analizirati veoma složen odgovor koji on daje na "argument na osnovu pariteta".

Površno posmatrano, ne postoje dva različitija mislioca nego što su to Paskal i Hjum. Svakako, njihovi ciljevi su potpuno suprotni. Svaki od njih dvojice zastupa uverenja koja onaj drugi žestoko odbacuje. Međutim, između njih je moguće povući veoma poučne paralele, koje najjasnije izbijaju na površinu ako obratimo pažnju na stavove prema pironovskoj tradiciji. Naime, obojica se slažu da skepticizam razotkriva ispraznost racionalističkih filozofskih sistema. Obojica bi se složila da se ta ispraznost odnosi i na sferu prirodne ili filozofske teologije. Za obojicu, pironovsko uzdržavanje od suda je nemoguće u ljudskoj praksi. I jednog i drugog duboko uznemiravaju razorne skeptičke sumnje i preispitivanja. Zbog toga, obojica pironizam vide kao nešto što vodi u nemir i očajanje, a ne u duševni mir. Na kraju, i jedan i drugi u ljudskoj prirodi pronalazi resurse koji će nas zaštititi od uznemirenosti, tako što će nas obavezati na verovanja koja ljudski život uopšte čine mogućim.

Međutim, oni se razilaze u sledećoj tački. Manja razlika je u tome što bi Paskal bio spreman da kaže da ta verovanja u sekularnoj sferi predstavljaju znanje, dok Hjum govori samo o prirodnim verovanjima. Veća razlika leži u Paskalovom pozivu da savladamo jade ljudskog života tako što ćemo se otvoriti za hrišćansku veru. S druge strane, Hjum, koji i veru vidi kao još jedan nepotreban izvor nemira i napetosti, smatra da duševni mir može za nas postati realna mogućnost jedino kroz ograničavanje na sekularna interesovanja. On je itekako svestan da ga ovakvo izbegavanje religioznih izlaza čini podložnim optužbama za nedosljednost i stalno pokušava da se izvuče iz te intelektualne nevolje.

Kao i svaki filozof, Hjum je često optuživan za nedosljednost, ali za razliku od drugih filozofa često je optuživan i za frivolnost. Ni Paskal se, hipotetički, nimalo ne bi ustezao da potegne tu optužbu. Mnogo je toga u lakoći, eleganciji i ironiji Hjumovog stila što potkrepljuje ovakav sud. Međutim, taj utisak je varljiv. Ono što

1 U tom kontroverznom završnom govoru Filon, između ostalog, izgovara čuvenu rečenicu: "To be a philosophical sceptic is, in a man of letters, the first and most essential step towards being a sound, believing Christian." (David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, priredio N. Kemp Smith, Nelson, Edinburgh, 1947)

takva percepcija Hjuma previđa je da njegovo ležerno rasvetljavanje stvari koje drugi razmatraju sa svečanom ozbiljnošću nije manifestacija frivolnosti temperameta, nego upravo nečeg suprotnog. To je sasvim namerna i smišljena primena doktrine o nemoći filozofiranja. Glavna Hjumova poruka je da filozofiju ne bi trebalo uzimati previše ozbiljno.

Ta poruka dolazi od osobe koja joj je po svom temperamentu itekako sklona. Kada ugledamo debeljuškasti i blagi lik koji nas posmatra sa portreta koji je naslikao Alan Remzi (Allan Ramsay) i kada čujemo sve priče o šarmantnom, društvenom i nepobožnom Hjumu, sasvim je lako predstaviti kako njegova čuvena ironija proističe iz imunosti na filozofske brige. Međutim, ima mnogo dokaza da se u Hjumovom životu nije baš sve odigravalo u skladu sa ovom predstavom. Stranice i stranice *Rasprave o ljuskoj prirodi*, koju je završio kada mu je bilo dvadeset šest godina, odišu uzbuđenjem intelektualne inovacije. Da bi ih napisao, Hjum je prošao kroz teške finansijske probleme i emocionalne stresove. U jednom od svojih najpoznatijih pisama, koje je 1734. godine napisao nepoznatom francuskom lekaru pre svog odlaska u Francusku, on otkriva stepen svoje patnje. Izgleda da to pismo nikada nije poslao, već ga je do kraja života čuvao kod sebe, što dodatno svedoči o njegovom intimnom značaju. U njemu on svedoči kako su intelektualna naprezanja proizvela “bolest učenih”, “hladnoću i pustoš duha”, praćenu psihosomatskim simptomima kao što su “skorbutne fleke” na prstima, “stalno vlaženje usta” i iznenadne napade proždrljivosti koji su bili početni uzrok čuvene korpulentnosti.² Na kraju pisma, Hjum govori o svojoj rešenosti da se sa ovim tegobama bori tako što će se neko vreme posvetiti onome što se i danas i kod nas naziva “biznisoni”.

Bez obzira na to koliko je uspeha imao u biznisu, isti šablon: napetost–pokušaj opuštanja nalazimo i u čuvenim pasusima kojima završava prvu knjigu *Rasprave o ljudskoj prirodi*. Tu nam bez tračka ironije objašnjava kako su ga filozofske nedoumice odvele u takvu melanholiju i izolaciju da sebe vidi kao nekog čudnog, nezgrapnog monstruma, koji se nalazi u najžalosnijoj mogućoj situaciji. Na sreću, pošto je razum nesposoban da razveje guste oblake filozofske melanholije i delirijuma, sama priroda je dovoljna da obavi zadatak izlečenja tako što opušta zategnutost duha ili nameće neke sporedne poslove i nečim snažno nadražuje čula, što zamračuje sve himere. Hjum ruča, igra “dame”, razgovara i veseli se sa prijateljima. Kada se, posle tri ili četiri sata takve zabave vrati svojim spekulacijama, one deluju tako hladno, tako nategnuto i smešno, da u svom srcu više ne može pronaći motive da se u njih dalje upušta.³

Izgleda da Hjum gaji snažnu ličnu naklonost ka filozofskom mišljenju, ali i da ga, na nesreću, ta sklonost vodi ka gnevu i očaju, zato što filozofija ne može da

2 J. Y. T. Greig, *The Letters of David Hume*, Oxford University Press, 1932, Vol. 1, str. 12-8; E. C. Mossner, *Life of David Hume*, Edinburgh University Press, 1954, Poglavlje 7.

3 *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1968, str.269.

odgovori na pitanja koja nas primorava da postavimo. Jedini spas od ovog očajanja je priznavanje ograničenosti filozofije i apsorbovanost svakodnevnim životom i ljudskim društvom. Na sreću, na raspolaganju su i razni "ventili", pošto filozof sa ostatkom čovečanstva deli zajedničku ljudsku prirodu. Ukoliko im posveti odgovarajući deo svog vremena, to će mu biti dovoljno da obezbedi da sredstva kojima raspolaže naša zajednička priroda nadvladaju rastrojenosti koje generiše filozofija. Kritikujući "monaške vrline" askeze i usamljeničtva, Hjum stalno ukazuje na problematičnost izolacije od prirodnih i društvenih resursa koji mogu poslužiti kao korektiv za teoriju i dogmu.

Može se reći da debeli i veseli Hjum iz istoriografske tradicije predstavlja sasvim realističan prikaz, ali samo ako ga posmatramo kao izuzetno samosvesnu ličnost. Ta ličnost predstavlja osmišljeno dostignuće čoveka koji zna bolje od svojih protivnika kakav iscrpljujući zapovednik filozofija može biti. Takva ličnost mora da se osmišljeno održava. Hjum ju je održavao svojom društvenom aktivnošću, velikim ostvarenjima u intelektualnim disciplinama relativno daleko od filozofije, kao što su ekonomija i istorija, kao i odbijanjem da odgovara onima koji su ga napadali u štampi i knjigama. Iznad svega, on ju je održavao sistematičnim teoretisanjem, čiji se veliki deo sastoji iz psihološkog istraživanja imaginacije, uključujući i učenje o asociaciji ideja. Njime ću se ovde baviti samo u meri u kojoj je značajno za skeptičku tradiciju.

Za studente filozofije koji bi svoje čitanje Hjuma ograničili na Odeljke IV-VII *Istraživanja o ljudskom razumu*, Hjum bi, kao i Dekart iz Prve meditacije, predstavljao jednu paradigmu skeptičkog filozofa. Međutim, danas je prilično rasprostranjeno mišljenje da Hjum, ako se ispravno shvati, uopšte nije skeptik. Suprotno, prvo mišljenje, delili su mnogi Hjumovi savremenici, a naročito Rid i Biti (Beattie). T. H. Grin (Green) ga je opširno predstavio u svom uvodu za izdanje Hjumovih filozofskih dela koje su priredili on sam i izvesni Grous (Grose).⁴ Iz te perspektive, Hjum je mislilac koji se neposredno nadovezivao na tradiciju čiji je rodonačelnik Lok, pokazujući da ona neumitno vodi u neotklonjive sumnje u pogledu indukcije, percepcije i ličnog identiteta. Drugačiju perspektivu u odnosu na Hjuma dugujemo pre svega radovima Normana Kemp Smita (Smith), koji ga je predstavio kao naturalistu, filozofa čiji je osnovni cilj da razotkrije one sile ljudske prirode koje rukovode našim činjeničkim verovanjima, emocijama i moralnošću, kao i da pokaže neadekvatnost odgovarajućih racionalističkih objašnjenja.⁵ Hjum više postaje filozof zdravog razuma

4 David Hume, *Philosophical Works*, ed. by T. H. Greene and T. H. Grose, 4v, Longmans Green, London, 1878. Ovo izdanje je u Velikoj Britaniji izuzetno teško pronaći, a danas je, što je zanimljivo, veoma rasprostranjeno na evropskom kontinentu (npr. Scientia Verlag Aalen, 1964), što ga čini lako dostupnim i uticajnim izvan Velike Britanije.

5 Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1941. (preštampano 1964). Prva formulacija ovakve egzegeze Hjuma objavljena je u njegovom članku "The Naturalism of Hume", *Mind*, 1905.

nego njegov razarač, zato što nas sve predstavlja kao neizbežno podložne, po svojoj sopstvenoj prirodi, određenim verovanjima i određenim emocionalnim i vrednosnim reakcijama na fizičku i društvenu realnost.

Svakako, Ridova i Bitijeva interpretacija nije neuskладiva sa Kemp Smitovom. Ako je Hjumov cilj da u ljudskoj prirodi otkrije izvore naših verovanja i vrednosnih sudova, u takvo istraživanje se savršeno uklapa dokazivanje da oni ne proističu iz našeg pronalaženja dobrih razloga, i da ih nimalo ne pogađa otkriće da za njih i nema nikakvih dobrih razloga. Takav zaključak implicira da njihove uzroke treba tražiti drugde. I obrnuto, ako Hjum dolazi do zaključka da naša najtemeljnija verovanja o činjeničkim pitanjima predstavljaju verovanja za koja nemamo dobre razloge, to je savršeno kompatibilno sa pokušajima da se odgovori na pitanje šta je to što nas primorava da ih i dalje zastupamo i da li je uopšte moguće da se od njih uzdržimo ili da ih napustimo. Solomonsko rešenje je da je Hjum i skeptik i naturalista, da on zaista tvrdi da su naša fundamentalna verovanja o činjenicama lišena racionalnog opravdanja, da nudi detaljan prikaz puta kojim dolazimo do njih i nemogućnosti da ih napustimo, kao i da ti prikazi predstavljaju primenu jednog opšteg shvatanja ljudske prirode, koje je pak drugde primenjeno na naš emocionalni život i moralna i društvena vrednovanja. Hjumov skepticizam nije nešto što je inkompatibilno sa njegovim naturalizmom, već predstavlja njegov integralni deo.

Do sada sam obrazlagao način na koji je Hjumov skepticizam tesno povezan sa njegovim naturalizmom, ali nisam gotovo ništa rekao ni o jednom ni o drugom. Ričard Popkin ih je, na primer, u potpunosti identifikovao, podsećajući nas da jedan od ciljeva koje je Hjum otvoreno postavljao jeste i definisanje odnosa između svog sopstvenog skepticizma i skepticizma pironovaca. Prema Popkinu, zahvaljujući pogrešnim interpretacijama Hjum dolazi do zaključka da je njegova verzija skepticizma savršeno konzistentna sa pironizmom.⁶ Smatram da ne bismo smeli da se tako lako složimo sa ovakvom ocenom.

Ako pironizam shvatimo kao učenje koje najbolje reprezentuju Sekstovi spisi, Hjum sigurno u nekim aspektima pogrešno shvata pironizam. On ignoriše praktična prilagođavanja koja Sekst dozvoljava skeptiku, kao i prirodno priklanjanje pojavama. Međutim, tu nema nekog fundamentalnog nesporazuma. Sekstovo stanovište zaista zahteva unutrašnje uzdržavanje od suda o slaganju između stvarnosti i pojavnosti, a Hjum smatra da upravo to ne možemo da sprovedemo. Priroda nas nužnošću koju ne možemo kontrolisati primorava da donosimo sudove, kao što nas primorava da dišemo ili osećamo.⁷ Hjum ne kaže da pironistički argumenti ne valjaju (uostalom, on njima pridodaje i nešto svojih argumenata u istom stilu), ali insistira da je uzdržava-

6 Richard H. Popkin, "David Hume, His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, Vol. I, 1951. Preštampano u poznatom zborniku V. C. Chappell (ed.), *Hume*, Doubleday, New York, 1966.

7 *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1968, str. 183.

odgovori na pitanja koja nas primorava da postavimo. Jedini spas od ovog očajanja je priznavanje ograničenosti filozofije i apsorbovanost svakodnevnim životom i ljudskim društvom. Na sreću, na raspolaganju su i razni "ventili", pošto filozof sa ostatkom čovečanstva deli zajedničku ljudsku prirodu. Ukoliko im posveti odgovarajući deo svog vremena, to će mu biti dovoljno da obezbedi da sredstva kojima raspolaže naša zajednička priroda nadvladaju rastrojenosti koje generiše filozofija. Kritikujući "monaške vrline" askeze i usamljeništa, Hjum stalno ukazuje na problematičnost izolacije od prirodnih i društvenih resursa koji mogu poslužiti kao korektiv za teoriju i dogmu.

Može se reći da debeli i veseli Hjum iz istoriografske tradicije predstavlja sasvim realističan prikaz, ali samo ako ga posmatramo kao izuzetno samosvesnu ličnost. Ta ličnost predstavlja osmišljeno dostignuće čoveka koji zna bolje od svojih protivnika kakav iscrpljujući zapovednik filozofija može biti. Takva ličnost mora da se osmišljeno održava. Hjum ju je održavao svojom društvenom aktivnošću, velikim ostvarenjima u intelektualnim disciplinama relativno daleko od filozofije, kao što su ekonomija i istorija, kao i odbijanjem da odgovara onima koji su ga napadali u štampi i knjigama. Iznad svega, on ju je održavao sistematičnim teoretisanjem, čiji se veliki deo sastoji iz psihološkog istraživanja imaginacije, uključujući i učenje o asociaciji ideja. Njime će se ovde baviti samo u meri u kojoj je značajno za skeptičku tradiciju.

Za studente filozofije koji bi svoje čitanje Hjuma ograničili na Odeljke IV-VII *Istraživanja o ljudskom razumu*, Hjum bi, kao i Dekart iz Prve meditacije, predstavljao jednu paradigmu skeptičkog filozofa. Međutim, danas je prilično rasprostranjeno mišljenje da Hjum, ako se ispravno shvati, uopšte nije skeptik. Suprotno, prvo mišljenje, delili su mnogi Hjumovi savremenici, a naročito Rid i Biti (Beattie). T. H. Grin (Green) ga je opširno predstavio u svom uvodu za izdanje Hjumovih filozofskih dela koje su priredili on sam i izvesni Grous (Grose).⁴ Iz te perspektive, Hjum je mislilac koji se neposredno nadoveziva na tradiciju čiji je rodonačelnik Lok, pokazujući da ona neumitno vodi u neotklonjive sumnje u pogledu indukcije, percepcije i ličnog identiteta. Drugaćiju perspektivu u odnosu na Hjuma dugujemo pre svega radovima Normana Kemp Smita (Smith), koji ga je predstavio kao naturalistu, filozofa čiji je osnovni cilj da razotkrije one sile ljudske prirode koje rukovode našim činjeničkim verovanjima, emocijama i moralnošću, kao i da pokaže neadekvatnost odgovarajućih racionalističkih objašnjenja.⁵ Hjum više postaje filozof zdravog razuma

4 David Hume, *Philosophical Works*, ed. by T. H. Greene and T. H. Grose, 4v, Longmans Green, London, 1878. Ovo izdanje je u Velikoj Britaniji izuzetno teško pronaći, a danas je, što je zanimljivo, veoma rasprostranjeno na evropskom kontinentu (npr. Scientia Verlag Aalen, 1964), što ga čini lako dostupnim i uticajnim izvan Velike Britanije.

5 Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1941. (preštampano 1964). Prva formulacija ovakve egzegeze Hjuma objavljena je u njegovom članku "The Naturalism of Hume", *Mind*, 1905.

nego njegov razarač, zato što nas sve predstavlja kao neizbežno podložne, po svojoj sopstvenoj prirodi, određenim verovanjima i određenim emocionalnim i vrednosnim reakcijama na fizičku i društvenu realnost.

Svakako, Ridova i Bitijeva interpretacija nije neuskladiva sa Kemp Smitovom. Ako je Hjumov cilj da u ljudskoj prirodi otkrije izvore naših verovanja i vrednosnih sudova, u takvo istraživanje se savršeno uklapa dokazivanje da oni ne proističu iz našeg pronalaženja dobrih razloga, i da ih nimalo ne pogađa otkriće da za njih i nema nikakvih dobrih razloga. Takav zaključak implicira da njihove uzroke treba tražiti drugde. I obrnuto, ako Hjum dolazi do zaključka da naša najtemeljnija verovanja o činjeničkim pitanjima predstavljaju verovanja za koja nemamo dobre razloge, to je savršeno kompatibilno sa pokušajima da se odgovori na pitanje šta je to što nas primorava da ih i dalje zastupamo i da li je uopšte moguće da se od njih uzdržimo ili da ih napustimo. Solomonsko rešenje je da je Hjum i skeptik i naturalista, da on zaista tvrdi da su naša fundamentalna verovanja o činjenicama lišena racionalnog opravdanja, da nudi detaljan prikaz puta kojim dolazimo do njih i nemogućnosti da ih napustimo, kao i da ti prikazi predstavljaju primenu jednog opšteg shvatanja ljudske prirode, koje je pak drugde primenjeno na naš emocionalni život i moralna i društvena vrednovanja. Hjumov skepticizam nije nešto što je inkompatibilno sa njegovim naturalizmom, već predstavlja njegov integralni deo.

Do sada sam obrazlagao način na koji je Hjumov skepticizam tesno povezan sa njegovim naturalizmom, ali nisam gotovo ništa rekao ni o jednom ni o drugom. Ričard Popkin ih je, na primer, u potpunosti identifikovao, podsećajući nas da jedan od ciljeva koje je Hjum otvoreno postavljao jeste i definisanje odnosa između svog sopstvenog skepticizma i skepticizma pironovaca. Prema Popkinu, zahvaljujući pogrešnim interpretacijama Hjum dolazi do zaključka da je njegova verzija skepticizma savršeno konzistentna sa pironizmom.⁶ Smatram da ne bismo smeli da se tako lako složimo sa ovakvom ocenom.

Ako pironizam shvatimo kao učenje koje najbolje reprezentuju Sekstovi spisi, Hjum sigurno u nekim aspektima pogrešno shvata pironizam. On ignoriše praktična prilagođavanja koja Sekst dozvoljava skeptiku, kao i prirodno priklanjanje pojavama. Međutim, tu nema nekog fundamentalnog nesporazuma. Sekstovo stanovište zaista zahteva unutrašnje uzdržavanje od suda o slaganju između stvarnosti i pojavnosti, a Hjum smatra da upravo to ne možemo da sprovedemo. Priroda nas nužnošću koju ne možemo kontrolisati primorava da donosimo sudove, kao što nas primorava da dišemo ili osećamo.⁷ Hjum ne kaže da pironistički argumenti ne valjaju (uostalom, on njima pridodaje i nešto svojih argumenata u istom stilu), ali insistira da je uzdržava-

6 Richard H. Popkin, "David Hume, His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, Vol. I, 1951. Preštampano u poznatom zborniku V. C. Chappell (ed.), *Hume*, Doubleday, New York, 1966.

7 *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1968, str. 183.

nje od suda kojem oni treba da vode izvan naših moći. Čak ne bismo mogli ni da, zajedno sa Sekstom, kažemo da shvatamo kako nema dobrih razloga za pretpostavku da su naši oseti verodostojni, ali ćemo se ponašati kao da jesu. Ni laik ni filozof ne mogu se uzdržati od verovanja da oni zaista jesu verodostojni i naša tvrđenja ne možemo nedogmatski iznositi.

Forma skepticizma koju Hjum usvaja više se razilazi sa Sekstovim pironizmom nego što Popkin to uspeva da prepozna. Prema Popkinu, hjumovski skeptik uviđa psihološku nemoć pironovskih argumenata i prepušta se dogmatizmu tamo gde to priroda nalaže, u potpunosti priznajući da neutemeljeno dogmatiče. Hjumovski skeptik prihvata da priroda u nekima od nas nakratko ohrabruje sumnje i neizvesnosti, tako da ponekad sledimo prirodu i kada se upuštamo u propratno uzdržavanje od suda. Na taj način je hjumovski skeptik naizmenično dogmatičan i oprezan, sve zavisno od toga na šta ga priroda navodi. On je mislilac koji osciluje između uzdržljivijeg raspoloženja kada se bavi filozofijom i nešto veće dogmatske nastrojenosti dok, kao Hjum, igra društvene igre. U tom slučaju on prirodu sledi konzistentnije od klasičnog pironiste, koji će pokušavati da se od suda uzdržava na jedan neprirodan način, i u svojoj radnoj sobi i izvan nje. To onda nije put ka ataraksiji, već ka rastrojstvu.

Ovaj oblik skepticizma koji tumara u prostoru između sumnje i dogmatizma zaista je otelotvoren u Hjumu iz sedmog i zaključnog odeljka *Rasprave*. Tu je Hjum otvoren, hrabro i bez trunke sebi svojstvene ironije rastrzan između skeptičke sumnje i zdravorazumske dogme. Međutim, Popkin je u nečemu ipak površan. On smatra da klasični pironista ataraksiju neće dostići uzdržavanjem od suda, zato što je neprestano uzdržavanje od suda neprirodno. Čak i da je tako, nije to ono što za Hjuma predstavlja nepoželjnu crtu skeptičke sumnje. Skeptička sumnja je za njega uznemiravajuća na potpuno nezavisnim osnovama, pa čak i onda kada je rezultat prepuštanja prirodnoj težnji ka filozofiranju. U *Raspravi* je moguće pronaći jasne dokaze da je Hjum pokušaje da se prevaziđe zbunjenost pred filozofskim pitanjima i problemima smatrao sasvim prirodnim, ali i nečim što vodi u iscrpljenost i melanholiu.⁸ Nije tobožnja “neprirodnost” skeptičke sumnje, već je njena sposobnost da proizvede duhovni nemir ono što Hjuma primorava da tvrdi da je mudar skeptik mora staviti na svoje mesto. U *Raspravi* se to uglavnom svodi na preporuku da se u filozofiranje upuštamo samo kada smo za to raspoloženi, i da se iz njega nekako izvučemo u društveni život kada patnje postanu pregoleme. Međutim, ovo priznanje rizičnosti filozofiranja Hjuma u zaključnoj glavi *Istraživanja o ljudskom razumu* vodi ka formalnijem pokušaju da ograniči skepticizam tako što će ograničiti predmet filozofske refleksije i psihološke prilike da se ona javi. Tu se uvodi pojam *umerenog skepticizma*, koji on preporučuje kao način mišljenja čije vrline postaju očigledne

8 Na ovo je čitalac *Rasprave o ljudskoj prirodi* eksplicitno upozoren u jednom dugačkom pasusu sa retorskim pitanjima, *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1968, str. 268-9.

ako smo se, posle adekvatnog izlaganja pironizmu, naučili skromnosti u pogledu moći našeg razuma.⁹

Hjum umerenom skepticizmu pridaje tri najvažnije karakteristike. Prvo, što se tiče dometa ljudskog razuma, on uključuje uzdržanost kao plod proučavanja pironovskih argumenata. Drugo, ograničava se na običan život, a njegove odluke nisu ništa više nego odrazi svakodnevnog života, metodizovani i ispravljeni. Na kraju, Hjum izvlači čuveno naravoučenije cele knjige da će se umereni skeptik ograničiti na apstraktno razmišljanje o kvantitetu ili broju i eksperimentalno zaključivanje o činjenicama i egzistenciji. Ova preporučena skromnost odvela ga je u proklamovanje spaljivanja knjiga koje imaju loše ambicije.

Ako bismo pokušali da sažmemo Hjumovo gledište o skepticizmu, sigurno bismo morali da se složimo oko toga da se Hjum slaže s pironovcima da su svakodnevna, zdravorazumska verovanja, kao i konstrukcije o božanstvima i školska metafizika, lišena racionalnog opravdanja. S druge strane, on se ne slaže sa pironovskim skepticima u tome da filozof zato treba da se uzdrži od prihvatanja verovanja iz svakodnevnog života. Za ovo postoje bar tri razloga. Kao prvo, za nas je psihološki nemoguće da ih ne prihvatimo. Drugo, skeptički napadi na ta verovanja, uprkos tome što je na njih nemoguće uzvratiti, ne proizvode nikakvu ubeđenost. Treće, čak i kada bismo mogli da se uzdržimo od prihvatanja, to ne bi proizvelo unutrašnji mir i nepomućenost duše kojoj pironovci teže, već bi samo proizvelo tenzije koje žele da izbegnu. U tom aspektu se skeptička istraživanja nalaze u istoj poziciji kao teološke i metafizičke konstrukcije.

Rezultat ovakvog skeptičkog stanovišta je preporuka da se našoj sklonosti ka filozofskom mišljenju, ako je uopšte imamo, minimalno prepuštamo. Ova preporuka ima dva glavna oblika. U *Raspravi* se svodi na savet da se u filozofsku spekulaciju upuštamo samo u onim prilikama kada smo tako nastrojeni, a čak i tada treba da je tumačimo kao neku vrstu razbibrige za koju imamo prirodne dispozicije. Sa opasnošću koja ona donosi treba da se izborimo tako što ćemo aktivno učestvovati u društvenim aktivnostima koje nam odvlače pažnju od sumnji i konfuzija koje nas progone tokom intelektualnog istraživanja. Međutim, u *Istraživanjima*, ova strategija zamenjena je pozitivističkim preporukama umerenog skepticizma. Umesto da pokušavamo da obuzdamo filozofiranje tako što ćemo ograničiti vreme koje na njega trošimo, ograničićemo njegov predmet, tako što će postati kritički i deskriptivan, a ne revizionistički ili spekulativan. Tako shvaćena, filozofija postaje proučavanje procesa zaključivanja koje moramo koristiti u svakodnevnom životu i nauci, gde pretpostavljamo i ne dovodimo u pitanje pravilnosti prirode, postojanje spoljašnjeg sveta i lični identitet, i ne pokušavamo da prevaziđemo svoje moći baveći se Bogom, slobodom i besmrtnošću. Kao primere ove vrste aktivnosti valja istaći Hjumova

9 Videti *Enquiry Concerning Human Understanding* u *Hume's Enquiries*, priredio L. A. Selby-Bigge, 2. izdanje, 1962, fusnota na strani 161.

sopstvena zapažanja o tome kako treba da procenjujemo verovatnoću ili sudimo o uzrocima i posledicama.

Najočigledije kritike onoga što Hjum ima da kaže tiču se konzistentnosti umerenog skepticizma. Kako on može da preporuči ograničenje na promišljanja iz svakodnevnog života, kada pretpostavke tih stavova nije moguće racionalno opravdati, baš kao i pretenzije metafizike? Hjum mora ili da se upusti u obe vrste razmišljanja ili da ih obe zajedno odbaci. Kako je moguće ostati konzistentan u Hjumovom “umerenom skepticizmu”?

Smtram da je ovakva kritika suviše naivna i da Hjum na nju, unutar svog staništa, može lako odgovoriti. Naime, iako je tačno da su i prirodna verovanja zdravog razuma i spekulativne konstrukcije metafizike i religije lišene racionalnog opravdanja, i iako je tačno da ljudska priroda uključuje psihološke sile koje upuštanje u sve to čine sasvim prirodnim, sile koje nas primoravaju da usvojimo verovanja iz svakodnevnog života prisutne su kod svih ljudi, dok se one koje nas vode u metafiziku i religioznu refleksiju mogu naći samo kod nekih. Metafizička istraživanja predstavljaju retku pojavu koju praktikuju jedino filozofi. S druge strane, religioznost nikako nije retkost, ali psihološke sile koje je proizvode su patološke sile, kao što je sujeverni strah od nepoznatog. Iz takve hjumovske perspektive, ljudi koji imaju sreću da žive u civilizovanim zajednicama lako se mogu osloboditi pomenutih sujeverja i strahova. Pravi razlog za ograničavanje filozofije na probleme običnog života u stvari leži u tome što je naše vođenje tog života posledica verovanja kojima niko ne može umaći, dok se maštarije metafizičara i teologa mogu zaobići uz malo sreće i više razmišljanja.

Međutim, ovakav elegantan odgovor samo nam pomaže da uvidimo istinsku, manje naivnu teškoću, koja se sastoji u tome što su neki ljudi potpuno nezainteresovani za metafizička pitanja i imuni na religiozna sujeverja i predrasude, dok neki, kao i sam Hjum, ne mogu da prestanu da se pitaju o poreklu sveta (kao na primer sam autor ovog rada) i besmrtnosti duše (što je, pak, problematika koja autora ovog rada skoro i da ne dotiče). Čak i ako neke opsese jesu univerzalne za čovečanstvo a neke nisu, i dalje ostaje činjenica da su oni koji su opsednuti ovakvim pitanjima nemoćni da se oslobode svojih opsesija, u istoj meri u kojoj su nemoćni da se oslobode opsesija koje muče i ostatak ljudi. Naše nesposobnosti u ovom pogledu su prilično različite. Nevolja je zapravo u tome što oprezne savete umerenog skeptika onda mogu da poslušaju samo ljudi kojima oni u stvari ne trebaju. Sledi da se umereni skepticizam iz *Istraživanja* lošije slaže sa Hjumovom filozofskom psihologijom nego kvazipironizam iz *Rasprave*, koliko god Hjum, kao pozitivista i sekularizator, težio da mu pribegava.

Da podsetim, izdvojio sam tri glavna razloga zbog kojih Hjum odbacuje put klasičnog pironizma: prvo, on ne smatra da možemo da se uzdržimo od suda u pogledu svakodnevnih verovanja; drugo, ništa što pironista ima da kaže ne može

nam pomoći da prestanemo da prihvatamo ta verovanja, kada smo ih već jednom stekli; i treće, održavanje od suda ne vodi u duševni mir, već u nemir i tenzije. Što se tiče ovog poslednjeg razloga, teško da posledice filozofske zbuđenosti na ljudsku prirodu mogu kod svih da budu iste. Hjum je možda u pravu kada je reč o nekim ljudima, ali može itekako da pogreši kada je reč o nekim drugim ljudima. Da bi svoje stanovište zasnovao na iskustvu i da bi od njega stvorio osnovu za preporuku da se umereno prepuštamo filozofskom razmišljanju, Hjum bi morao da modifikuje svoje učenje prema kojem ne možemo prestati da prihvatamo sudove iz svakodnevnog života. Kada bi to bilo apsolutno nemoguće, uopšte nas ne bi uznemiravalo kao problem, pa ne bi postojala ni potreba da nas neko poziva na umerenost. Ono što je Hjum prinuđen da kaže, i stalno u svojim knjigama tvrdi, jeste da ljudi koje obuzimaju i pogađaju filozofske sumnje ipak mogu sebe da poštede njihovih uznemiravajućih posledica, pošto su te nedoumice kratkog životnog veka i ne mogu da prežive izlazak u "stvarni" i "spoljašnji" svet.

Što se tiče druga dva razloga, Hjum je izložio jedan relativno složeniji argument da bi odbranio tezu da smo nemoćni u odupiranju svakodnevnim verovanjima. Rekonstruisao bih ga na sledeći način. Ne postoje dobri razlozi u prilog verovanjima iz svakodnevnog života. Dakle, mi se tih verovanja ne držimo zato što imamo dobre razloge za njih. Svi ponuđeni razlozi su loši i poznati su samo filozofima koji su ih izumeli. Ti filozofi su i sami verovali u stavove koje su pokušali da opravdaju i pre nego što su pružili svoje razloge. Stoga, ne samo da naše prihvatanje prirodnih verovanja ne zavisi od posedovanja dobrih razloga za njih, ono ne zavisi ni od posedovanja loših razloga koje pogrešno smatramo dobrim. Dakle, mi ta verovanja uopšte nemamo zbog ili usled nekih *razloga*, već zbog ili usled nekih *uzroka*, kao što su lenjost, običaj ili navika.¹⁰

Hjum je svakako u pravu kada insistira da filozofski argumenti nemaju udela u nastanku prirodnih verovanja, ali to nikako ne znači da nikakvi razlozi ne igraju nikakvu ulogu u njihovom nastanku i to naravno nigde nije uspeo da pokaže. Čak i kada bismo se složili da za njih ne posedujemo dobre razloge i dalje bi mogao biti slučaj da smo smatrali ili mislili da ih imamo. Hjum mora da nam dokaže da su jedini razlozi koji su ikada bili smišljeni oni koje su osmislili filozofi. Međutim, to je potpuno neprihvatljivo, čak i prema Hjumovom shvatanju nastanka naših verovanja. Ono što Hjum zove običajem ili navikom ispoljava se u našem zaključivanju od prošlosti ka budućnosti. Bilo ispravno ili ne, takvo ponašanje sigurno smatramo racionalnim. Verovanje u kontinuiranost postojanja percepcija zasnovano je na konstantnosti koju pokazuju i činjenici da pretpostavka o kontinuiranosti olakšava njihovu anticipaciju. Bila ispravna ili ne, takvu osnovu sigurno smatramo racionalnom. Čak i da naša verovanja o ličnom identitetu jesu posledica brkanja sukcesija povezanih

10 *Rasprava o ljudskoj prirodi* I, 4, 2.

percepcija sa kontinuiranim nepromenljivim percepcijama, pripisivanje identiteta se i u takvim okolnostima sigurno smatra racionalnim.

Ni Hjumov argument u prilog teze da ne možemo odustati od prihvaćenih svakodnevnih verovanja ne može ništa bolje proći. Po Hjumovom sudu, pironovski skeptik uspešno pokazuje da nema dobrih razloga njima u prilog. Međutim, pošto ta verovanja nemamo zbog toga što smo smatrali da takvi razlozi postoje, ostajemo ravnodušni prema otkriću da dobrih razloga nema. Sledi da je na pironovske argumente nemoguće odgovoriti, ali svejedno su potpuno uzaludni. Ipak, Hjum ne uviđa da, čak i kada bi bilo tačno da naša verovanja nisu posledica stava da za njih postoje dobri razlozi, nikako ne sledi da će ona ostati netaknuta kada nam skeptik pokaže da za njih nemamo valjane razloge. Otkriće nedostatka epistemičke respektibilnosti itekako može ugroziti uzroke tih verovanja. U svakom slučaju, jasno je da susret sa pironističkim argumentima zaista ima kakav-takav šokantan efekat. I unutar same Hjumove opaske da skeptičke sumnje nemaju nikakvog efekta, javlja se, kao što je već skrenuta pažnja, priznanje da one izazivaju trenutno čuđenje i zbunjenost, samo što upuštanje u svakodnevne poslove poništava njihove posledice. Ako je filozofsko istraživanje kadro da nakratko podrije zdravorazumska ubeđenja, moralo bi biti moguće namerno zadržati te sumnje tokom dužeg vremenskog perioda. Tako bismo možda napustili život zasnovan na prirodnim sklonostima, ali to nikako ne znači da su skeptičke sumnje bili uzaludne.

Veliko je pitanje, koje ostaje za neku ozbiljnu egzegezu antičkog skepticizma, da li je Sekst uspeo u svom prikazu skeptikovog puta kao prepuštanja pojavama, bez verovanja. Ono što Sekst Empiričar stvarno opisuje možda je put kojim možemo dosledno ići samo sledeći jednu shemu smišljenog i upornog minimizovanja verovanja. Hjum nije uspeo da pokaže da je ta shema nemoguća ili nesprovodljiva. Pošto je priznao da neki od nas imaju tendenciju da se upuštaju u filozofsko istraživanje i refleksiju, i sam mora da prizna da oni mogu da zadru u našu prirodu. Njegova strategija se sastoji u minimizovanju tih upliva jer oni vode ka nemiru, a ne nepomućenosti duha. Kako Hjum predstavlja stvar, svi smo po svojoj prirodi zaštićeni od tog nemira i prirodno smo obdareni izvesnim fundamentalnim uverenjima koja svoj osnov nemaju u razumu i razum ih ne može razvejati. Sve dok ne dozvolimo suparničkoj težnji ka filozofiranju da se otme kontroli, možemo bez većeg napora izbeći odgovarajuće sumnje i brige. Iako nije uspeo da pokaže da oni koji žele da krenu putem skeptika to ne mogu učiniti, u pravu je kada tvrdi da je najvećem broju ljudi lakše prepustiti se svojoj prirodnoj tendenciji ka dogmatisanju. Bar po tome on je filozof zdravog razuma.¹¹

11 Ovde postoje značajne povezanosti sa Ridovom (Reid) školom zdravog razuma i njegovim sledbenicima, koje je veoma zanimljivo i detaljan obrađivao Dejvid Fejt Norton (David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton University Press, 1982). Njemu dugujem sticanje najvernije slike o tome kakav je Hjum u stvari skeptik.

Za naše potrebe ovde najznačajnije je što Hjum želi da podrije većinu, ako ne i sve religiozne predilekcije. Hjumovi razlozi su vrlo jasni: baš kao što skeptička preispitivanja ne doživljava kao nešto što vodi ka duševnom miru, već ima sasvim suprotne posledice, tako po njegovom mišljenju religija ne smiruje i ne teši dušu, kako to njeni sledbenici tvrde, već se pre hrani strahom i stvara unutrašnje tenzije, samoobmane i fanatizam. Kritike koje su skeptici bespoštedno upućivali religioznim dogmama on eksplicitno pozdravlja i sam im doprinosi. Na taj način njegova odbrana uobičajenih sekularnih verovanja od skeptika, kao i njegov napad na religiozna verovanja, imaju zajedničku svrhu, očuvanje umerenosti afekata i unutrašnjeg mira kojem oba ova navodna neprijatelja prete, a tobože ga štite. Međutim, iako ovde uvidamo isti cilj, ne znači da će sistem stavova koje će Hjum razviti kako bi ispunio ovaj cilj biti konzistentan. Dok je sasvim logično da neko ko pokušava da se uzdrži od suda od uobičajenih sekularnih verovanja isto pokušava i u pogledu religioznih verovanja, nije dosledno da neko ko prihvata uobičajena sekularna verovanja, priznavši pri tome da nemaju racionalnu osnovu, napada religiozna verovanja upravo zbog toga što se ne mogu racionalno utemeljiti. Hteo to ili ne, Hjum na taj način otvara vrata za ono što ću zvati "argumentom na osnovu pariteta", bar u jednom smislu u kojem taj argument eksplicitno ili implicitno zastupa svako ko smatra da po prirodi imamo jednaku potrebu da verujemo u Boga kao što imamo potrebu da verujemo u pravilnosti u prirodi ili realnost spoljašnjeg sveta. To je problem za čijim je rešenjem Hjum tragao celog života. Njegovi pokušaji da ga reši uključivali su virtuožnu upotrebu skeptičke fideističke tradicije filozofskog mišljenja.

Jedna od najvećih Hjumovih filozofskih zasluga je težak udarac koji je zadao kredibilitetu dotadašnje prirodne teologije. Dva njegova najpoznatija antireligijska spisa su odeljak "O čudima" iz *Istraživanja o ljudskom razumu i Dijalozi o prirodnoj religiji*. U prvom pokazuje da svedočanstvo koje pružaju čuda i svedočanstvo o čudima ne može uspešno poslužiti kao izvor za premise teističkih argumenata. U drugom, koji nas ovde neuporedivo više zanima, i koji je predstavljao najznačajniju knjigu o filozofiji religije na engleskom govornom području, on je sistematično izložio slabosti teleološkog argumenta za postojanje Boga. Teleološki argument je predstavio kao pokušaj da se dokaže postojanje hrišćanskog Boga na osnovu opservacije i zaključivanja po analogiji. U slučaju čuda, Hjum je pokazao da teistički zaključci ne mogu biti ispravno izvedeni pozivanjem na standarde sekularne istorije. *Dijalozi o prirodnoj religiji* treba da pokažu da teistički zaključci ne mogu biti izvedeni oslanjanjem na standarde prirodnih nauka. Hjum priznaje da, ako pretpostavimo postojanje i promisao hrišćanskog Boga, onda možemo tvrditi da se u istoriji i prirodi mogu pronaći znaci njegovog prisustva. Njegov argument se u stvari sastoji u tome da, ako to ne pretpostavimo unapred, nemamo osnova da iz svedočanstva kojim raspolazemo izvučemo teističke zaključke.

Naravno, sve ovo je veoma slično onome što kaže o sekularnim prirodnim verovanjima. Kada ih skeptik dovede u pitanje, mi više ne možemo da odbacimo njegove kritike i dokažemo mu da ista posledica mora da usledi iz istog uzroka, ili da imamo prava da verujemo u kontinuirano postojanje objekata opažanja, ili da svoj lični identitet zadržavamo tokom celog svog života. Ako sve to samo pretpostavimo, možemo ostvariti napredak u nauci, istoriji i društvenim odnosima, ali naše iskustvo u tim sferama neće pružiti filozofsko opravdanje za verovanja koje ono pretpostavlja. Sve što možemo da učinimo je da damo objašnjenje načina na koji nam naša priroda obezbeđuje te pretpostavke.

Hjum nudi takva objašnjenja, mada ona nisu nimalo laskava za nas jer nastanak pomenutih nezaobilaznih verovanja tumači kao posledicu navike, lenjosti i intelektualne zbrke. (Kao što sam već pomenuo, činjenica da je prisutan ovaj poslednji element ukazuje na to da razum, bar u formi lošeg "rezonovanja", ipak ima jednu od ključnih uloga u njihovom formiranju.) Mi uopšte ne zavisimo od sposobnosti da proizvedemo argumente koje skeptik od nas zahteva i ne možemo da funkcionišemo bez pretpostavljanja onoga što on dovodi u pitanje. Gledište koje Hjum zauzima bi se tako moglo okarakterisati kao darvinističko. Postoje verovanja koja su od neprocenjive važnosti za naš opstanak i, na svu sreću, priroda nas je njima obdarila. On nikad ne tvrdi da ovo pokazuje da su ta verovanja istinita. To bi predstavljalo brkanje istine sa neophodnošću verovanja. Uprkos optužbi da brka filozofiju sa psihologijom, Hjum je uvek svestan razlike koja postoji između njih.¹²

U kojoj meri ovde postoji paralela sa religioznim verovanjima? U dovoljnoj, bar u dva aspekta. Ta verovanja ne mogu dobiti adekvatno filozofsko opravdanje. Ni apriorni argumenti metafizičara ni aposteriorni argumenti otelotvoreni u teleološkom argumentu ne mogu da ostvare taj cilj. Ipak, ako prosto pretpostavimo postojanje hrišćanskog Boga, sa njegovom svemoći, sveznanjem i ljubavlju, mnogi teološki zaključci mogu odmah biti doneti i odmah se rađaju religiozne interpretacije prirode i istorije. Hjum iznad svega želi da spreči takve zaključke i interpretacije. Na raspolaganju mu stoji nekoliko načina da to uradi: njegova odbrana od argumenta na osnovu pariteta pokušaće da ih objedini.

Prvo, njegovo o objašnjenje porekla religioznih verovanja ne sme ih predstavljati kao benigne prirodne stavove koji naš život čine mogućim, već mora da pokaže da su ona na neki način patološke smetnje životu. Drugo, mora da objasni da, čak i ako neko pretpostavlja postojanje Boga kao što pretpostavlja postojanje spoljašnjeg sveta, to ne bi dalo legitimitet specifičnim učenjima hrišćanskih crkava. Daleko od toga da je svaka teistička pretpostavka koju napravimo pretpostavka o hrišćanskom Bogu. Treće, da bi smanjio mogućnost da njegovi čitaoci usvoje specifično hrišćanska učenja, mora da se na izvestan način obrati onima koji religiju ne vide kao negativnu

12 David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982, Poglavlje 5.

snagu (kako je on vidi), već je smatraju vezivnom materijom društva. Da bi ih preveo na svoju stranu, Hjum mora da ih navede da prihvate distinkciju između otkrivene religije ili religije otkrovenja, koju on prezire, i bezopasne ili "istinske" forme religije sa kojom nekako može da živi. Drugu i treću strategiju sprovodiće u delo uz veliko oslanjanje na tradiciju skeptičkog fideizma.

Hjumovo objašnjenje porekla religije nalazi se u *Prirodnoj istoriji religije*, jednom pravom pionirskom radu na planu komparativnih proučavanja religija. Vredi istaći da knjigu započinje razlikom između utemeljenja religije u razumu i njenog porekla u ljudskoj prirodi. Naravno, *Prirodna istorija religije* bavi se drugim po redu pitanjem. Interesantno je da Hjum, pošto to nije predmet njegovog spisa, pobožno ističe da svi znamo kako ustrojstvo prirode govori o nekom inteligentnom tvorcu i pokazuje očigledne istine osnovnih principa pravog teizma i religije. Da bismo stvarno videli šta Hjum zaista misli o onome što nam ustrojstvo prirode pokazuje, ipak moramo da se obratimo *Dijalozima*. Međutim, pomenuta distinkcija između utemeljenja religije u razumu i njenog porekla u ljudskoj prirodi pomaže mu da naglasi da aktuelna religijska verovanja i prakse imaju izvore koji su sasvim različiti od teističkih argumenata koje filozofi zasnivaju na svojim posmatranjima prirode. Religijska verovanja i prakse mogu čak da poseduju neke crte koje se sa njima kose. Aktuelna religija i takozvana prirodna religija filozofa predstavljaju dve potpuno različite stvari.

Kada se zatim konačno osvrne na poreklo aktuelne religije, Hjum pomalo sa oklevanjem tvrdi, pozivajući se na empirijske podatke, da religija nije univerzalna, da je neke ljudske zajednice uopšte nemaju u bilo kakvom obliku, a zatim sa većom sigurnošću upozorava da su religiozna verovanja toliko šarolika da, čak i kada bi ih svi ljudi imali u nekoj formi, ta činjenica bi morala biti posledica "sekundarnih uzroka" ili, modernijom terminologijom rečeno, faktora okoline. Ona ne može biti posledica urođenih instikata jer bi tada urođeni instinkti proizveli mnogo veću sličnost religioznih stavova od one sa kojom se susrećemo u svetu. Hjum nam poručuje da se religiozna verovanja od sekularnih prirodnih verovanja razlikuju upravo u tome što su manje univerzalna i mnogo raznolikija u svojim manifestacijama. Zato ona mogu da budu sprečena bez nasilja nad temeljnim sklonostima naše prirode, za razliku od nasilja koje pironovske sumnje čine nad našim najdubljim sekularnim uverenjima. Razum ne mora da bude podređen religioznim verovanjima na način na koji mora biti podređen našim sekularnim prirodnim verovanjima, da bi uopšte mogao da se odvija društveni život i sprovodi naučno istraživanje.¹³

Detaljan prikaz porekla religija koji nudi *Prirodna istorija religije* ima za cilj da pojača ovaj sud i da pokaže da aktuelna religija predstavlja prepreku za intelektualno istraživanje i društveni život. Jezgro Hjumovog izlaganja čini teza da je stvarna religija, za razliku od filozofske prirodne religije, politeistička, i da nije zasnovana

13 *The Natural History of Religion*, priredili H. E. Root, Adam i Charles Black, London and Stanford University Press, 1956, str. 21.

na uviđanju poretka i uredenosti u fizičkom svetu, već se oslanja na strah od neobičajenih, opasnih i zastrašujućih prirodnih fenomena koji se pripisuju personifikovanim božanstvima. U nekim kulturama ovakva religija ustupa mesto monoteizmu, ali ne usled racionalne argumentacije, već zbog toga što religiozni zanos neke vernike nagoni da zadobiju naklonost jednog božanstva, preuveličavajući njegovu moć i propovedajući njegovu superiornost. Rezultati takvog procesa za Hjuma su nepoželjni i zbog njih politeizam samo deluje privlačnije kada se poredi sa monoteizmom. Monoteizam generiše netolerantnost i uzrokuje još poneko veliko zlo. Jedno od njih proističe iz stalne potrebe da sve pripisujemo samo jednom Bogu, neprestano ga proglašavajući dobrim, i to predstavlja žrtvovanje intelektualnog integriteta i izopačenje razuma u službi licemerja i samoobmane. Drugo možemo pronaći u Hjumovim *Istraživanjima o principima morala*, gde ga otkriva u stalnoj potrebi na ističemo superiornost tog božanstva u odnosu na nas same, što rezultuje negovanjem monaških vrлина samoumravljanja, pokore, ispaštanja, samokažnjavanja i pasivne patnje, kao jedinih kvaliteta koji su za njega prihvatljivi.¹⁴

Diskusije iz *Prirodne istorije religija* koje su za nas ovde relevantne možemo rezimirati konstatacijom da religiozna verovanja, iako veoma rasprostranjena, nisu prirodna i instiktivna na način na koji su to naša sekularna prirodna verovanja. Za razliku od njih, religiozna verovanja mogu biti eliminisana ili bar izbegnuta kroz vaspitanje i obrazovanje. Ona svoje poreklo imaju u strahu i nelagodnosti, a vode zloupotrebi ljudskih racionalnih sposobnosti i ugrožavaju normalan razvoj naučnog saznanja i civilizovane društvene odnose. To možemo nazvati psihološkim delom Hjumovog odgovora na argument na osnovu pariteta.

U *Dijalogima o prirodnoj religiji* Hjum izlaže svoja gledišta o epistemološkom statusu teizma. To Hjumovo delo je oblikovano prema Ciceronovom spisu *O prirodi bogova* (*De natura deorum*) i, kao i Ciceron, Hjum ne piše u prvom licu i ne pojavljuje se kao jedan od likova. U razgovoru učestvuju tri lika. Jedan od njih je Kleant (Cleanthes), koji predstavlja delimično sekularizovanog teistu iz Hjumovog vremena. On nastoji da svoja religiozna uverenja podrži argumentima koji bi trebalo da budu analogni naučnim argumentima. Drugi je Demeja (Demea), koji zastupa konzervativnu ortodoksiju. Poslednji, Filon (Philo), "bezbrižni" je skeptik čija glavna uloga se sastoji u obaranju dokaza za postojanje Boga, u verzijama u kojima ih zastupa Kleant. Hjumov biograf E. K. Mosser (E. C. Mossner) smatra da je Kleant lik kreiran prema Džozefu Batleru (Joseph Butler), a Demeja prema Semjuelu Klarku (Samuel Clarke).¹⁵ Anders Jefner (Jeffner) je sigurno u pravu kada dokazuje da je Filon kreiran prema Pjeru Bejlu¹⁶, što će se jasno videti ako moje razumevanje

14 *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, u *Hume's Enquiries*, priredio L. A. Selby-Bigge, 2. izdanje, 1962, str. 270.

15 E. C. Mossner, "The Enigma of Hume", *Mind* 45, 1936.

16 Anders Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, Diakonistyrelsens Bokforlag, Stockholm, 1966.

Dijaloga bude ispravno. Norman Kemp Smit smatra da Filon govori umesto Hjuma¹⁷ i to mora biti tačno u jednom velikom delu knjige, ali ne treba smetnuti sa uma da Filon u završnom delu menja svoju poziciju, što možda može objasniti zašto je Hjum izabrao ovu dijalošku formu i zašto ne želi da govori u prvom licu.

Prvih jedanaest od dvanaest delova posvećeni su Kleantovom izlaganju dokaza za postojanje Boga i Filonovim prigovorima i protivargumentima. Demeja je u svemu tome skoro potpuni statista. Kleantovi dokazi su po svojoj suštini najbliži onome što se obično, možda najviše zahvaljujući Kantu, naziva teleološkim dokazom za postojanje Boga: priroda predstavlja jedan ogroman i nepojmljivo složen mehanizam, a iskustvo nas uči da takav poredak, podešenost i preciznost kakvu pokazuju mašine mora biti posledica delovanja osmišljavajuće i stvaralačke inteligencije. Univerzum mora da je stvorio inteligentni tvorac. Kleantov cilj je da takvom argumentacijom istovremeno pokaže ne samo da Bog postoji, već i da postoji sličnost između njegovog i ljudskog uma.

Filonovi odgovori u drugom i trećem delu *Dijaloga* upozoravaju da je analogija između mašina i fizičkog univerzuma veoma nategnuta, pošto predstavlja poređenje delova sa celinom, a univerzum je očigledno jedan jedinstven objekat. U svakom slučaju, samo za neke od primera poretka i podešenosti koje znamo, a nikako ne sve, smo zaista videli da predstavljaju posledicu inteligentnog stvaranja. Od trećeg do petog dela, Filon se bavi navodnom sličnošću između božanskog i ljudskog uma. Kada bi zaista postojala, imala bi teološki neprihvatljive posledice. Božanski duh bi onda morao biti vezan za nekakvo telo. Stvoreni svet bi bio posledica serija pokušaja i pogrešaka, pošto tako nastaju ljudske tvorevine. Takođe, svet bi onda mogao da bude tvorevina više božanstava, kao što to ljudi rade, a ne nužno samo jednog Boga.

Možda su najzanimljiviji šesti, sedmi i osmi deo dijaloga, gde Filon upozorava da je, ako je analogija između univerzuma i mehanizma dobra, dobra i analogija između univerzuma i organizma. To bi onda značilo da možemo jednako ispravno tvrditi da je svet, možda, nastao seksualnim putem, kao što to organizmi nastaju. Ili čak da je nastao slučajno. Štaviše, hipoteze slične panpsihističkim hipotezama o Bogu kao duši sveta bile bi sasvim legitimno u igri.

Na kraju, u desetom i jedanaestom delu, Filon se okreće prastarom problemu očiglednog postojanja zla u svetu. To zlo baca senku na svemoć Boga, kao i na njegove moralne atribute. Originalni argument koji Hjum ovde poteže jeste da božanske atribute možemo pomiriti sa zlom u svetu samo kada bismo ih nezavisno znali. Bez nezavisnog znanja božanskih atributa moramo priznati da nas svedočanstvo koje imamo ne navodi na zaključak da je svet stvoren od strane bića koje je svemoćno

17 U svom predgovoru *Dijalozima* koji je prvi put izašao 1947, u Nelsonovom izdanju u Edinburgu. Tu ocenu nekritički usvajaju svi oni koji su, uostalom kao i ja, više zainteresovani za argumentativne od istorijskih aspekata Hjumovih dela.

i apsolutno dobro, već da je u najboljem slučaju stvoren od strane bića koje je veoma moćno i uglavnom dobro.

Tu bi svima trebalo da postane jasno da upotreba razuma u prirodnoj teologiji, na isti način na koji se on upotrebljava u nauci, ne dovodi do rezultata koji su u skladu sa hrišćanskom ortodoksijom. Zbog toga ne možemo na ovaj način dokazati postojanje hrišćanskog Boga. Pretpostavimo da je Hjum to stvarno pokazao. U kontekstu celine Hjumove filozofije, to znači da, ako pretpostavimo istinitost sekularnih prirodnih verovanja, a po njemu i nemamo drugog izbora nego da ih pretpostavimo, onda, iako smo time osposobljeni da sprovodimo istraživanja u prirodnim naukama i donosimo moralne odluke, nema opravdanja za prihvatanje teze da je svet u kojem smo na taj način osposobljeni da funkcionišemo uređen od strane svemogućeg i apsolutno dobrog božanstva. Ne samo da verovanje u takvo božanstvo nije neophodno za nauku i društveni život, ono nema ni podršku koju nauka može da pruži sopstvenim teorijama o uzrocima i posledicama u prirodi.

Iako je ovaj zaključak bio izuzetno uticajan u tadašnjim raspravama o vrednosti i značaju prirodne teologije, izgleda da je irelevantan za argument na osnovu pariteta. Ovaj utisak pojačavaju veliki naponi koje Hjum ulaže, još od prvog dela *Dijaloga*, da pokaže da snaga Filonove kritike Kleantovih argumenata ne zavisi od prihvatanja pironovskog skepticizma i da, uprkos koketiranju sa pironizmom koje je posledica iskušenja da zadirkuje Demeju, Filon samo pokazuje kako Kleantovi argumenti padaju unutar epistemičkih standarda za koje sam Kleant kaže da ih poštuje. Da se poslužimo Hjumovim jezikom, Filonova kritika bi predstavljala jednu od primena umerenog skepticizma. Međutim, poenta argumenta na osnovu pariteta je da to ne može biti konzistentno upotrebljeno u sprečavanju prihvatanja hrišćanskog teizma. Filonovi argumenti, iako veoma ubedljivi, uopšte ne dotiču ovu poentu.

Hjum je toga sigurno svestan i njegov filozofski odgovor na argument na osnovu pariteta objašnjava zbunjujuću promenu u Filonovom pristupu u dvanaestom delu *Dijaloga*. Najbolju egzegezu tog dela knjige dao je Terens (Terence) Penelhum u članku pod naslovom "Hjumov skepticizam i *Dijaloz*".¹⁸ Potpuno nenajavljena promena sastoji se u činjenici da Filon, iako je uspešno pobio Kleanta, govori kao da nikada nije sumnjao da poredak prirode pokazuje da ju je stvorila nekakva inteligencija. Norman Kemp Smit bez ikakvog obrazlaganja preko ove enigme prelazi tako što pretpostavlja da se radi o Filonovoj ironiji, ali u tekstu nema ničega nalik ironiji. Kako objasniti ovaj prividno ogromni ustupak Kleantu?

U velikom smo iskušenju da pretpostavimo da je Hjum nevoljno priznao da neka forma teizma ipak predstavlja neizbežno prirodno verovanje koje njegova

18 "Hume's Skepticism and the *Dialogues*", *McGill Hume Studies*, priredili D. Norton, N. Capaldi i W. Robison, Austin Hill Press, San Diego, 1979. Stavove iz tog članka ponavlja i u knjizi *God and Skepticism* (D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983), koja neskriveno favorizuje paskalovsku formu fideističke religioznosti.

filozofska kritika ne može da ukloni, baš kao što njegov napad na kauzalno zaključivanje ne može ukloniti našu ubeđenost u prirodne pravilnosti. Penelhum upozorava da je Hjumova pozicija u *Prirodnoj istoriji* potpuno inkonzistentna sa ovom. U svakom slučaju, Filon govori kao da su verovanja koja zadržava generisana promišljanjem poretka u univerzumu, kako je korišćen u Kleantovim argumentima. On svakako svoje protivargumente smatra nesposobnim da unište uverenost u postojanje inteligentnog uzroka uredenosti sveta. Međutim, značajnije je to što Filon ne priznaje da se ova uverenja moraju proširiti i na prirodu tog inteligentnog uzroka, a još manje i na njegov moralni karakter. Ne priznaje ni da možemo izvući neke praktične zaključke o tome kako bi trebalo da postupamo. Drugim rečima, Filon pristaje samo na neki najopštiji moguć deizam.

Unutar ovog stanovišta ipak se krije filozofski argument. Naime, baš kao što neizbežna i neotklonjiva tendencija da zaključujemo o uzrocima i posledicama mora biti dopunjena opservacijom i zaključivanjem da bismo stvorili određena verovanja o složenim pravilnostima koje vladaju oko nas, tako i svako urođeno ili stečeno verovanje o postojanju stvaralačke inteligencije ne može samo po sebi stvoriti nikakva specifična verovanja o prirodi Boga ili njegovim namerama. Zato se Hjumov filozofski odgovor na argument na osnovu pariteta u suštini sastoji u njegovom prihvatanju, ali i u insistiranju da nas on u najboljem slučaju može odvesti samo do vrlo grubih deističkih teza. Hjum delimično prihvata skeptički fideizam i ne odbacuje argument na osnovu pariteta, ali pokušava da ga učini religiozno neproaktivnim.

Što se tiče taktičkog odgovora na ovaj argument, nije jasno da li Hjum, za razliku od Filona, zaista prihvata minimalni deizam iz dvanaestog dela Dijaloga. Međutim, pošto je on bio čovek koji je visoko cenio društvenu harmoniju, jasno je da bi radije bio spreman da "formalno" prihvati ovaj deizam, nego militantni ateizam nekih od svojih savremenika među francuskim filozofima.¹⁹ To bi mu omogućilo da živi u društvenom i moralnom skladu sa sekularizovanim i umerenim teolozima, otelotvorenim u Kleantu. Hjum dobro uviđa da njihova misao ne proizvodi nikakve praktične konsekvence koje ne bi mogle da se izvedu i iz poznavanja ljudske prirode i privrženosti konvencijama. Tako se Hjum vraća konformističkom fideizmu antičkih skeptika u odnosu na religiju zajednice kojoj pripada. Za Kleanta, "istinska" religija nema nezavisnu moralnost niti učenje. Filon priznaje Kleantu ovu konformističku "istinsku" religioznost, ma šta ona sve tačno podrazumevala. Međutim, u svom završnom govoru Filon kreće nekoliko koraka dalje. On zaključuje da obrazovan čovek mora biti ubeđen u nemoć razuma da uradi išta više od pokazivanja da božanska inteligencija mora postojati, tako da će se uzdržati od proširivanja ovog

19 U Kemp Smitovom izdanju *Dijaloga* postoji veoma zabavna priča o Hjumovoj poseti Holbahu. Tamo je Hjum izjavio kako, po njegovom mišljenju, u stvari i nema pravih ateista, a onda mu je uzvraćeno da sa njim za stolom sede sedamnaestorica (David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, priredio N. Kemp Smith, Nelson, Edinburgh, 1947, str.37-8.)

uvida filozofskim sredstvima, kao što to čine dogmatski filozofi. Umesto toga, sa najvećom žudnjom "odleteće" ka otkrivenoj istini. Na taj način, u Filonovom izlaganju, svođenje prirodne teologije gotovo na nulu na kraju predstavlja najveću blagodat za hrišćansku veru. Teško je poverovati da i tu Filon izlaže Hjumove lične stavove.

Sada ipak moram da se vratim glavnom pitanju i ustanovim koliko su uspešni Hjumovi odgovori na argument na osnovu pariteta. Taj argument se tiče nekoga ko se nalazi u veoma specifičnoj filozofskoj situaciji. On je neko ko se, kao i Hjum, slaže sa pironističkom tradicijom mišljenja da bar neka od fundamentalnih filozofskih uverenja sekularnog zdravog razuma nemaju racionalno utemeljenje. Međutim, on mora da prestane da sledi pironizam u uzdržavanju od suda u pogledu njih jer se, umesto toga, prepušta prirodnoj tendenciji da u njih veruje. Argument na osnovu pariteta takvoj osobi nalaže da je nedosledna ukoliko odbije da se prepusti i zahtevima religioznih verovanja, samo zato što smatra da i ona nisu racionalno utemeljena.

Očigledno, ovaj argument se ne tiče nekoga ko odbacuje i religiozna verovanja i sekularna zdravorazumska verovanja, kao što je to činio Sekst Empiričar. Ne tiče se ni nekoga ko smatra da se naša zdravorazumska verovanja mogu filozofski opravdati, a religijska ne. Stoga, neko ko je spreman da tvrdi da zaista postoji opravdanje za sudove zdravog razuma, čak i ako ne zna kakvo je to opravdanje ili za njega ne haje, takođe mimoilazi argument na osnovu pariteta, pa i onda kada je čuo da postoje filozofi koji nisu sigurni da li su naša svakodnevna verovanja išta više opravdana od verovanja da postoji Bog. Ostaje ipak da vidimo koliko Hjum, za koga je ovaj argument itekako relevantan, dobro rešava ovaj problem.

Što se tiče Hjumovog psihološkog odgovora, njegovu snagu je nalakše analizirati ako ga podelimo na dve ključne teze. Prva bi bila da, iako niko od nas ne može da izbegne prihvatanje zdravorazumskih uverenja, mnogi mogu da ne prihvate religiozna verovanja, što se lako može empirijski ustanoviti. Čak i ako zaista niko ne može da se uzdrži od suda u pogledu temeljnih verovanja zdravog razuma (što je filozofski stav koji bi mogao biti pobijen ako bismo se upustili u teška i obimna filozofska razmatranja o tome kako su antički skeptici za to bili sposobni), drugi deo ove prve teze je teško održiv. Naime, lako ćemo se složiti da se mnoge osobe bez teškoća drže podalje od religioznih verovanja, ali time ne tvrdimo da su one koje ih imaju mogle da ih izbegnu. Ako Hjum odbacuje religiozna verovanja zato što nema dobrih razloga za njih, onda činjenica da smo on, vi ili ja sposobni da ih odbacimo, a nismo sposobni da odbacimo temeljna verovanja zdravog razuma, ne može sama po sebi predstavljati adekvatan odgovor na argument na osnovu pariteta. Odbacujući religijska verovanja ponašamo se na način koji je zaista nedosledan sa ponašanjem na svakodnevnom, zdravorazumskom nivou. Niko ne može da se oslobodi optužbe za inkonzistentnost prosto se pozivajući na činjenicu da ima psihološku slobodu da ih odbaci. Mora postojati neki naročit razlog za njihovo odbacivanje, kao što je princip da kad god imamo kontrolu, pristajemo samo na ono što ima filozofsko opravdanje.

Kada bi Hjum jednostavno morao da se opredeli za prihvatanje ili odbacivanje ovog principa (da podsetimo, Hjum smatra da je za nas neuporedivo bolje da smo nesposobni da odbacimo zdravorazumska verovanja), našao bi se u filozofski neprijatnoj situaciji, ali njegova psihološka odbrana od argumenta na osnovu pariteta ima mnogo sofisticiraniji, drugi aspekt, koji uključuje zanimljiviju tezu o tome zašto su naša sekularna prirodna verovanja neizbežna. On smatra da o moralnim i naučnim pitanjima uopšte ne možemo govoriti, ukoliko ta verovanja ne pretpostavimo. Najjasnija formulacija ovog stanovišta nalazi se u *Raspravi*. Tu Hjum kaže da će skeptik nastaviti da zaključuje ili veruje, čak i kada ustanovi da svoje razloge ne može da odbrani razumom. Na sličan način je primoran da prihvati postojanje tela, iako se ne može pretvarati da je pronašao neke filozofske razloge. Priroda mu tu nije ostavila nikakvog izbora jer je očigledno smatrala da je to stvar od prevelikog značaja da bi je prepustila našem nesigurnom razmišljanju i spekulaciji. Možemo da se pitamo šta je uzrok našeg verovanja u postojanje tela, ali uzalud je pitati se da li telo postoji ili ne. To je nešto što u svojim zaključcima moramo da uzmemo zdravo za gotovo.²⁰

Ništa od ovoga ne važi za religiozna verovanja. U svakodnevnom životu i nauci možemo da funkcionišemo i bez njih. U donošenju bilo kakvih zaključaka ne moramo da pretpostavimo postojanje Boga. Međutim, iako ovo predstavlja veoma važnu činjenicu o statusu religioznih verovanja, relevantnost takvih razmatranja za argument na osnovu pariteta ostaje sporna. U osnovi ovog argumenta je skeptičko stanovište da i sekularna prirodna verovanja i religiozna verovanja nemaju racionalno opravdanje. Hjum kaže da, uprkos tome, moramo da pretpostavimo prirodna verovanja, ali ne i religijska verovanja. Praktična nezaobilaznost prirodnih verovanja ne predstavlja, sama po sebi, opravdanje sekularnih prirodnih verovanja, već je samo znak da imamo sreće što posedujemo prirodnu ili "ugrađenu" tendenciju da ih prihvatamo. Suštinska nedoslednost na koju se žali argument na osnovu pariteta ostaje netaknuta i sve što ovim dobijamo je samo dodatni razlog protiv opiranja prirodnim sekularnim verovanjima, koji se sastoji u tome da bi takvo opiranje predstavljalo prepreku svakodnevnim poslovima. Svakako, činjenica da odbacivanje religije ne sprečava odvijanje svakodневnih poslova ne pokazuje da bismo ostali dosledni kada bismo odbacili religijska verovanja i ostali verni zdravorazumskim svakodnevним verovanjima.

Ovo nam nalaže da se od psihološkog okrenemo Hjumovom filozofskom odgovoru argumentu na osnovu pariteta. Kao što smo videli, Filonovi ustupci u dvanaestoj glavi *Dijaloga o prirodnoj religiji* sadrže filozofsko osporavanje vrednosti ovog argumenta, koje se sastoji u principijelnom priznanju njegove valjanosti, u prestanku daljeg otpora njemu, ali i u poricanju da iz njega mogu proisteći bilo kakve doktrinalne ili praktične posledice. Osnova za ovakvu tezu je činjenica da je svedočanstvo kojim raspolazemo višesmisleno i može biti upotrebljeno za podršku bilo kojoj od

mnogih proizvoljnih kosmologija. Baš kao što nas naš prirodni običaj da od istog uzroka zaključujemo na istu posledicu ne obavezuje na neko gledište o tome koji uzroci i koje posledice tačno postoje, dok iskustvo ne obezbedi neophodne pojedinosti, tako i tendencija da verujemo u postojanje nekog transcendentnog bića ništa ne govori o njegovoj prirodi i zahtevima koje postavlja pred nas. U ovom slučaju, iskustvo ne pruža neophodne pojedinosti.

Međutim, Filonovo popuštanje nije prazno, kako sam Hjum to možda zamišlja. Ono je, pre svega, veoma efikasno protiv prirodnih teologa kao što je Kleant, koji pojedinačne teološke teze zasnivaju na opservaciji i zaključivanju po analogiji. Njihova istorijska paradigma bio je pomenuti Džozef Batler jer je njegova knjiga *Analogija Religije (Analogy of Religion)* predstavljala pokušaj dokazivanja, onima koji su spremni da prihvate neodređeni deizam i ništa više, da nam iskustvo zaista obezbeđuje činjenice koje opravdavaju i pojedina hrišćanska uverenja. Istorijski gledano, izgleda da su Hjumovi *Dijalozi* predstavljali pokušaj dokazivanja da Batler nije u pravu. Ako su argumenti izloženi do jedanaestog dela Hjumove knjige valjani, oni pokazuju da iskustvo i analoško zaključivanje ne podržavaju jednu teologiju više od druge. Prirodni teolog i Hjum se slažu u tome da negde moramo da potražimo pomoć, ali Hjum je, mada govoreći kroz Filona, pronalazi u nečem sasvim različitom, u otkrovenju. Hjum je možda lično smatrao da nam nikakvo otkrovenje nije na raspolaganju, ali današnja komparativna istraživanja religija nam govore da se problem pre sastoji u tome što ih ima previše.

Taj problem ne može pobiti argument na osnovu pariteta. U stvari, filozofski manevar koji je Hjum ovde napravio pokazao nam je kako da umanjimo najočigledniju slabost ovog argumenta, to što on podržava suviše verovanja kojima nedostaje opravdanje. Kada bi cilj argumenta na osnovu pariteta bio da nas navede na prihvatanje nekog određenog teološkog sistema, onda bi Hjumovo pobijanje, naročito kada mu se pridoda svest o ogromnoj raznolikosti religioznih verovanja u svetu, samo podržalo potpunu arbitrarnost. Međutim, on predstavlja samo delimičnu podršku prepuštanju tendenciji da pretpostavimo postojanje neke forme transcendentne inteligencije, prepuštajući nekim drugim principima da odrede o kakvoj formi se radi. Ni danas nije mali broj ljudi koji osećaju snagu ove tendencije i njenu privlačnu moć. Razočarani čisto sekularnim stilom života, neki će izabrati religijska verovanja koja ih najviše zadovoljavaju, neki možda ona koja smatraju najracionalnijima, neki će "saslušati svoj unutrašnji glas" - psihologija religije kao intelektualna disciplina nikada nije gubila na svojoj uzbuđljivosti.

Bez obzira na nedovoljnu ubedljivost Hjumovog odgovora na argument na osnovu pariteta, ostaje nam da se divimo Hjumovoj savesnosti i nepristrasnosti kojom je pristupao razmatranju filozofskih problema. Nema sumnje da je epistemološkim problemima, na primer, neuporedivo lakše pristupati na takav način, ali ovde smo imali posla sa nečim što je njega najintimnije pogađalo. Očigledno je da Hjum tu u

svojoj misaonoj konsekventnosti nije sledio svoje antireligiozne intuicije, niti je ponavljao sekularizatorske proklamacije iz brojnih svojih spisa i pisama, koje se, uostalom, mogu pronaći i širom *Dijaloga o prirodnoj religiji*. Na žalost, ako ovakvu intelektualnu nastrojenost možemo da okarakterišemo kao “nekonformističku”, takva kvalifikacija, kako smo videli, nikako ne može da važi u slučaju Hjumovog socijalnog konformizma u pravom smislu te reči, ispoljenog u na kraju ovog spisa. Socijalni konformizam je stalni pratilac skeptičkog fideizma, od prepuštanja običajima zajednice kojoj pripada Sekstov pironista, do Montenjeve skeptičke apologije katoličanstva. U *Dijalozima* njega prati i potpomaže poznata Hjumova averzija prema ateističkom fanatizmu. Čitalac koji dobro poznaje njegovu ličnost i delo začuđiće se zbog Filonovih reči i prepoznaće razliku između Hjuma i Filona, a meni ostaje nada da sam mu pomogao da razume zbog čega je Hjum na ovaj način progovorio kroz taj svoj kontroverzni lik.

Mašan Bogdanovski
Filozofski fakultet, Beograd

Literatura

- J. Y. T. Greig, *The Letters of David Hume*, Oxford University Press, 1932.
- David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, priredio N. Kemp Smith, Nelson, Edinburgh, 1947.
- David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* u *Hume's Enquiries*, priredio L. A. Selby-Bigge, 2. izdanje, 1962.
- David Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, u *Hume's Enquiries*, priredio L. A. Selby-Bigge, 2. izdanje, 1962.
- David Hume, *The Natural History of Religion*, priredili H. E. Root, Adam i Charles Black, London and Stanford University Press, 1956.
- David Hume, *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1968.
- David Hume, *Philosophical Works*, priredili T. H. Greene and T. H. Grose, 4v, Longmans Green, London, 1878.
- Anders Jeffner, *Butler and Hume on Religion*, Diakonistyrelsens Bokforlag, Stockholm, 1966.
- E. C. Mossner, “The Enigma of Hume”, *Mind* 45, 1936.
- E. C. Mossner, *Life of David Hume*, Edinburgh University Press, 1954.
- David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, 1982.
- Terence Penelhum, “Hume's Skepticism and the *Dialogues*”, *McGill Hume Studies*, priredili D. Norton, N. Capaldi i W. Robison, Austin Hill Press, San Diego, 1979.

- Terence Penelhum, *God and Skepticism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983.
- Richard H. Popkin, "David Hume, His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, Vol. I, 1951. Preštampano u V. C. Chappell (ed.), *Hume*, Doubleday, New York, 1966.
- Norman Kemp Smith, "The Naturalism of Hume", *Mind*, 1905.
- Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1941.

Mašan Bogdanovski

**Skeptical Fideism in Hume's
*Dialogues Concerning Natural Religion***

(Summary)

Despite the fact that Hume is rightfully considered to be an antireligious writer, the concluding Filo's speech in the *Dialogues Concerning Natural Religion* contains one of the most striking proclamations of Christian fideism in the history of religious thought. In this paper, by investigating Hume's account of the relationship between religious faith and pyrrhonism, and the principal affinities between fideism and philosophical skepticism, I attempt to explain how could this happen. Hume's personal standpoint, which is different than Filo's, may be reconstructed by careful examination of the so called parity argument.

KEY WORDS: Hume, skepticism, religious beliefs, fideism, skeptical fideism, parity argument