

DAVID HUME

*Dialoguri
asupra religiei naturale*

&

Istoria naturală a religiei

Traducere, studiu introductiv și note:

ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA  HERALD
București

Cuprins

STUDIU INTRODUCTIV

I. Hume și religia rațiunii	7
II. Hume și originea naturală a religiei	43
III. Abordarea naturalistă contemporană a religiei	52
Note	56
Cronologie	73

DIALOGURI ASUPRA RELIGIEI NATURALE

Pamphilus către Hermippus	79
Partea I	81
Partea a II-a	93
Partea a III-a	106
Partea a IV-a	112
Partea a V-a	119
Partea a VI-a	125
Partea a VII-a	131
Partea a VIII-a	137
Partea a IX-a	143
Partea a X-a	148
Partea a XI-a	160
Partea a XII-a	173
Note	190

ISTORIA NATURALĂ A RELIGIEI

Introducere	199
I. Politeismul a fost prima religie a oamenilor	200
II. Originea politeismului	204
III. Același argument continuat	207
IV. Divinități care nu sunt considerate creatoare sau formatoare ale lumii	212
V. Diferite forme de politeism: alegoria și cultul eroilor	218
VI. Nașterea teismului din politeism	222
VII. Confirmarea acestei doctrine	227
VIII. Fluxul și refluxul politeismului și teismului	229
IX. Comparatie între aceste religii în privința persecuției și toleranței	231
X. Despre curaj sau umilire	235
XI. Despre rațiune sau absurditate	237
XII. Despre îndoială sau convingere	239
XIII. Concepții lipsite de pietate despre natura divină în religiile populare de ambele genuri	252
XIV. Influența nocivă a religiilor populare asupra moralității	257
XV. Corolar general	261
Note	265
Bibliografie selectivă	267

STUDIU INTRODUCATIV

Întâmplările pe care natura sau hazardul le produce, e de-a dreptul stupid să le atribui zeilor, în loc să le cauți cauzele.

Cicero, Despre divinație

I. Hume și religia rațiunii

În spațiul intelectual și științific occidental de astăzi, religia, în general, și teismul, în particular, formează obiectul unor dezbateri publice și totodată al unor cercetări academice furnizate de antropologie, psihologie, științele cognitive și neurobiologie, care vin să confirme vechi idei și să aducă noi descoperiri referitoare la originea și perpetuarea acestui fenomen atât de profund uman. Logica și spiritul aflate în spatele multora dintre aceste discuții și frământări publice sunt încă străbătute de concepte și probleme lansate de gândirea iluministă și în special de gândirea lui Hume, cu peste 300 de ani în urmă: sunt probleme ce țin de relația dintre moralitate și știință, de realitatea propriei identități psihologice, de limitele rațiunii și, mai ales, de justificarea și formarea propriilor credințe și judecăți în materie de religie și nu numai. Odată cu opera lui Hume, analiza fundamentelor raționale și a originii naturale ale religiei au intrat într-o nouă etapă a cărei expresie o vedem manifestându-se printr-un avânt contemporan fără precedent în direcția descoperirii și înțelegerii naturii umane și a universului. Atei, agnostici, filosofi, oameni de știință și chiar teologi actuali fac apel, cri-

tică sau admiră argumente, idei şi metode alcătuite sau filtrate de geniul marelui filosof scoţian.

Într-un moment de recunoştinţă cu valenţe istorice, Kant avea să afirme, în prefaţa *Prolegomenelor* sale, că „amintirea lui Hume a fost cea care m-a trezit mai întâi, cu mulţi ani în urmă, din somnul dogmatic şi a dat cercetărilor mele în câmpul filosofiei speculative o cu totul altă direcţie”¹. Citatul anterior este folosit aproape obsesiv pentru a stabili o legătură între gândirea lui Hume şi filosofia continentală (trecută prin filtrul kantian) şi totodată pentru a vădi influenţa humeană asupra gândirii secolelor ulterioare Iluminismului². În spaţiul românesc, interesul pentru opera filosofului scoţian a fost iniţial stimulată prin aceeaşi „amintire” a lui Kant³, însă cea mai mare parte a studiilor şi traducerilor humeene s-au axat mai mult pe epistemologie, cauzalitate şi alte teme filosofice şi politice importante, însă extrem de puţin pe abordarea atât de reprezentativă pentru opera humeană a fenomenului religios⁴.

Conform unuia dintre cei mai importanţi savanţi humeeni, dacă luăm în considerare totalitatea operei filosofului scoţian, se poate spune că „Hume a scris despre religie mai mult decât despre orice alt subiect filosofic particular”⁵. În afară de *Istoria naturală a religiei* (1757), unde discută originea acesteia, Hume s-a axat cu precădere asupra argumentelor raţionale şi asupra dogmelor aflate la baza religiei în *Dialoguri asupra religiei naturale* (1779, dar scrisă prima dată în 1750), şi într-o anumită măsură în *Cercetare asupra intelectului omenesc* (1748), *Cercetare asupra principiilor morale* (1751), în eseurile „Despre sinucidere” şi „Despre nemurirea sufletului”⁶ şi, nu în ultimul rând, în cea mai cuprinzătoare operă a sa, *Tratat asupra naturii omenestii* (1739–1740)⁷. Poziţionarea lui Hume de către savanţi şi istorici⁸ pe axa care merge de la credinţa mascată până la ateism se datorează formulelor aparent contradictorii din operele sale, ce cuprind atât afirmaţii cu privire la efectele operei divine asupra minţii umane, cât şi critici usturătoare la adresa sentimentului religios.

Oricum ar sta lucrurile, rămâne clar că, aşa cum spune D. O’Connor⁹, principala temă în filosofia humeană a religiei este *relaţia dintre credinţă şi raţiune*: Este credinţa religioasă susţinută de raţiune? Şi, dacă este, atunci cât de bine? Sau cumva ponderea dovezilor o contrazică? Iar dacă o contrazică, atunci cât de decisiv o fac? Sau cumva subiectul credinţei religioase se află întru totul dincolo de sfera raţiunii?

Credință și rațiune

Perspectiva humeană asupra credinței *în general* (și nu doar asupra credinței religioase în particular) este extrem de complexă și greu de delimitat fără echivoc. De exemplu, un autor¹⁰ identifică cel puțin nouă categorii în care ar putea fi împărțite afirmațiile humeene despre credință. Asemenea discuțiilor despre religie, discuțiile despre credință sunt răspândite pe tot cuprinsul operelor sale filosofice, însă concentrația cea mai mare se găsește în *Tratat asupra naturii omenesci* și în *Cercetare asupra intelectului omenesc*¹¹. În a doua lucrare, Hume afirmă despre credință că reprezintă

nu atât natura particulară a ideilor sau ordinea lor, ci *modul* cum sunt ele reprezentate și cum le simte spiritul [*mind*]. Recunosc că acest simțământ sau mod de reprezentare nu poate fi explicat în mod perfect. Putem întrebuința cuvinte care exprimă ceva apropiat. Numele său adevărat și propriu însă, așa după cum am observat înainte, este *credința*, un termen pe care fiecare îl înțelege îndeajuns în viața de fiecare zi. Iar în filosofie nu putem merge mai departe de afirmația că o *credință* este ceva simțit de spirit, și anume ceva ce deosebește ideile judecății de ficțiunile imaginației. Ea conferă ideilor mai multă greutate și influență, le face să pară de mai mare însemnătate, le întipărește în spirit, face din ele principiul ce stăpânește acțiunile noastre¹².

Pentru Hume, credința nu este o stare la care se poate ajunge după voință, în mod liber: „Urmează, așadar, că diferența dintre *ficțiune* și *credință* constă dintr-un anumit sentiment sau simțământ care se adaugă celei din urmă, iar nu celei dintâi, simțământ care nu depinde de voință și nu poate fi produs după plac”¹³. Oricât am încerca, prin intermediul imaginației, să producem ceva despre care știm că reprezintă o plăsmuire, nu vom reuși niciodată să credem lucrul respectiv: „în reprezentarea noastră, putem să legăm capul unui om de corpul unui cal, dar nu este în puterea noastră să credem că un astfel de animal a existat vreodată în mod real”¹⁴.

În filosofia lui Hume sunt recunoscute în general două tipuri de credințe: (1) acele credințe la care s-a ajuns și care sunt susținute pornind de la o evaluare a dovezilor oferite de simțuri și de rațiune și pe care

le putem numi *credinţe raţionale*; şi (2) acele credinţe la care *nu* s-a ajuns în urma unei evaluări raţionale conştiente, numite *credinţe naturale*¹⁵. Credinţele din prima categorie se pot schimba în urma unei evaluări sincere a dovezilor disponibile¹⁶, în timp ce credinţele din cea de-a doua categorie se înscriu într-un registru aproape automat şi instinctiv¹⁷.

Credinţele naturale – printre care se numără credinţa în existenţa propriului corp şi a propriului sine¹⁸, credinţa în existenţa unei lumi exterioare, în succesiune cauzală, în faptul că simţurile noastre sunt în general de încredere etc. – au un caracter inevitabil, chiar dacă unele dintre ele sunt, conform lui Hume, eronate. Caracteristicile credinţelor naturale sunt următoarele¹⁹:

- a. Sunt dobândite înaintea oricărui proces raţional şi nu pot fi îndepărtate multă vreme prin niciun proces de raţionament sceptic, deoarece:
- b. Sunt indispensabile ca presupozitii ale cunoaşterii şi comportamentului pentru orice fiinţă conştientă care trăieşte într-o relaţie coerentă cu aparenţele date ale lucrurilor. În termeni practici, nimeni nu poate funcţiona în lume dacă nu deţine aceste credinţe. Prin urmare:
- c. Aceste credinţe sunt universale – nu doar asumptiile valorizate, dominante sau incontestabile ale unei culturi particulare sau ale unei populaţii educate sau needucate, ci acelea pe care le au toate fiinţele umane dintotdeauna şi de pretutindeni.

Ținând cont de aceste caracteristici, se pare că Hume nu considera credinţele religioase ca fiind identice cu cele naturale, în special pentru faptul că, în opinia lui, primele nu sunt universale.

După cum argumentez mai jos, credinţa „în puteri nevăzute şi inteligente”, despre care vorbeşte Hume, este un *efect secundar involuntar* al reacţiilor instinctuale iraţionale provocate de mediul înconjurător. Hume pare însă dispus să accepte o influenţă din partea alcătuirii naturii care să suscite în mintea umană credinţa într-un creator. Această perspectivă este exprimată de Cleanthes în *Dialoguri asupra religiei naturale*, când spune că „ideea de făuritor [...] te pătrunde de îndată cu o forţă cum este cea a senzaţiei”²⁰, de unde se înţelege că înclinaţia

naturală de a vedea şi a ne aştepta să găsim ordine în natură este atât de apropiată de a vedea un *rânduitor* inteligent, încât credinţa naturală în prima o aduce cu sine pe cea de-a doua. Hume însă, folosindu-se de celălalt personaj al *Dialogurilor*, care se pare că îl reprezintă cel mai mult, Philon, respinge această perspectivă, în sensul în care, aşa cum spune Gaskin, în primul rând „activitatea unui agent rânduitor nu este singura explicaţie posibilă a existenţei unei ordini, iar în al doilea rând, chiar dacă *sentimentul* că «un făuritor» este responsabil pentru un univers rânduitor este greu de înlăturat cu argumente sceptice, acesta nu este «irezistibil» fiindcă există rezistenţă faţă de el şi nu este universal fiindcă cel puţin unii oameni nu cad sub influenţa argumentului în favoarea teismului”²¹.

Astfel, pe scurt, caracteristicile generale ale credinţelor naturale sunt următoarele:

- 1) *sunt specifice vieţii de fiecare zi;*
- 2) *sunt dobândite fără exercitarea raţiunii*²²;
- 3) *sunt inevitabile*²³;
- 4) *sunt universale.*

Cea mai importantă diferenţă între credinţele naturale – care *sunt non-raţionale* – şi, de exemplu, cele religioase – care *pot fi (dovedite ca fiind) iraţionale* – este aceea că, deşi nu putem produce dovezi concludente în ambele cazuri, în cazul credinţelor naturale nu putem aduce nicio dovadă care să ne justifice raţional adoptarea unui set diferit de credinţe, acestea neavând nicio alternativă argumentată raţional care să exercite o forţă similară cu a lor.²⁴

În plus, spre deosebire de credinţele iraţionale, pentru cele naturale există o justificare să ne comportăm ca şi cum ar fi adevărate: „justificarea este descoperirea faptului că nu avem nicio altă cale de urmat. Dacă nu acţionăm ca şi cum aceste credinţe sunt adevărate, nu acţionăm deloc”²⁵. Dacă hotărâm să nu ne mai încredem în existenţa unei lumi exterioare sau în cea a propriului corp, nu vom mai putea funcţiona normal în societate, oricât de raţional ar suna argumentele pe care le aducem împotriva acestor înclinaţii.

Acum, în ce priveşte cealaltă componentă supusă discuţiei în acest studiu, *raţiunea*, vom avea în vedere în special relaţia acesteia cu religia

în formele ei filosofice şi revelate. Dacă pentru Descartes, pentru deişti şi pentru Locke existenţa lui Dumnezeu, dogmele bisericeşti şi revelaţia pot şi, în unele cazuri, chiar trebuie să fie justificate prin raţiune, pentru Hume raţiunea este mult mai limitată, în realitate nefuncţionând de una singură, ci se supune „pasiunilor”²⁶ şi este o componentă a „imaginaţiei”²⁷. Inspirat de succesele ştiinţifice ale secolului al XVII-lea, a căror specificitate consta în fundamentarea rezultatelor pe experiment, Hume a considerat că este util să aplice aceeaşi abordare şi în filosofia sa, impunând practic facultăţi raţionale limite care nu merg dincolo de datele senzoriale:

Pentru mine este evident că, din moment ce esenţa minţii ne este la fel de necunoscută ca cea a obiectelor exterioare, trebuie să ne fie tot atât de imposibil să ne formăm o idee despre puterile şi calităţile acestora altfel decât prin experimente atente şi precise şi prin observarea efectelor participare ce rezultă din diferitele circumstanţe şi situaţii în care se găseşte²⁸.

În cuvintele lui D. Owen, „nu putem vorbi despre aproape nicio valoare explicativă dacă ne folosim de raţiune ca de o facultate ce ne permite să inferăm o idee din alta, dacă nu avem o explicaţie fundamentată experienţial despre funcţionarea raţiunii. Nu trebuie să presupunem că facultatea noastră raţională are «puterile şi calităţile» ce rezultă în producerea de credinţe: trebuie să privim cu atenţie pentru a vedea modul exact de producere a credinţelor, folosind principii fundamentate empiric deja statornicite”²⁹.

Adoptând această perspectivă, Hume îşi impune, într-un spirit de parcimonie filosofică (de influenţă newtoniană), o sferă de investigaţie ale cărei principii explicative să nu se bazeze pe mai multe fundamente decât cele accesibile şi verificabile prin intermediul experienţei³⁰. Hume neagă posibilitatea cunoaşterii principiilor absolute despre „calităţile originare şi ultime ale naturii umane”, întrucât aceste principii nu sunt bazate pe date verificabile, neputând fi astfel transmisibile sau reproducibile în cazul altor persoane, lucru care poate duce la abuzuri şi dogme părtinitoare şi chiar nocive³¹. În opinia lui Hume, această incapacitate de a explica „principiile ultime” nu aparţine doar „ştiinţei omului”, ci „voi îndrăzni să afirm că acest defect îl are în comun cu toate ştiinţele şi cu toate artele cu care ne îndeletnicim, fie că sunt cele cultivate în şcolile filosofilor, fie că sunt cele practicate în prăvăliile celor mai mărunţi meş-

teşugari. Niciuna dintre activităţi nu poate depăşi sfera experienţei şi nu poate stabili principii care să nu se întemeieze pe această autoritate”³².

Acest refuz de a accepta posibilitatea cunoaşterii „principiilor ultime” sau a „calităţilor origine şi ultime ale naturii umane” presupune în mod automat trecerea de la căutarea unor răspunsuri abstracte la identificarea unor fenomene particulare şi concrete „printr-o observare atentă a vieţii omeneşti”, aşa cum se găseşte „în desfăşurarea obişnuită a lumii, în comportarea oamenilor în societate, în activităţile lor zilnice şi în satisfacerea plăcerilor”³³. Înclinaţia humană către cercetarea elementelor particulare prin intermediul observării şi experimentului îşi are corespondentul în schimbarea de perspectivă operată de chimistul şi fizicianul Robert Boyle, cu aproape un secol înainte, în cazul termenului „vacuum”³⁴. Conform lui Shapin şi Schaffer, Boyle a *reformulat* întrebările despre vacuum, care până atunci sfârşiseră în dispute interminabile, astfel încât să se potrivească sistemului său experimental³⁵.

Astfel, asemenea lui Hume, Boyle încetase să urmărească în activitatea sa experimentală „principiile ultime”, nu mai căuta să răspundă, de exemplu, la întrebarea dacă există un vacuum absolut pur, ci la întrebări limitate la un spaţiu experimental particular, care să genereze informaţii bazate pe date concrete obţinute într-un context artificial³⁶.

Având această perspectivă în spate, Hume critică orice abordare care se foloseşte de facultatea raţională fără nicio raportare la observaţie şi experiment – adică acea metafizică bazată în principal pe raţiune³⁷. El se opune astfel perspectivei aristotelice asupra raţiunii şi, în general, „realităţilor” metafizice din istoria filosofiei ce pot fi formulate şi justificate cu ajutorul argumentelor raţionale, precum Formele platonice, ideea de Dumnezeu, Substanţe şi Universalii. Pentru el, raţionamentul *a priori* nu poate explica decât relaţiile interne dintre ideile pe care le întreţinem³⁸, iar dacă încercăm să ne bazăm cunoaşterea pe el, putem ajunge la orice rezultat, indiferent cât de absurd ar fi:

Dacă raţionăm *a priori*, orice poate părea capabil să producă orice. Căderea unei pietricele poate, pe cât ştim, să stingă soarele, sau dorinţa unui om poate să guverneze planetele în mişcarea lor pe orbite. Numai experienţa este aceea care ne învaţă natura şi hotarele cauzei şi efectului şi ne face capabili să deducem existenţa unui obiect din aceea a altuia³⁹.

Astfel, principala țință de atac a lui Hume este *metafizica* bazată doar pe rațiune sau bazată pe rațiune și pe revelație, dar care, în realitate, aşază rațiunea pe poziția de „slujitoare” a teologiei: „Știința divinității sau Teologia, întrucât dovedește existența unei Divinități și nemurirea sufletelor, este alcătuită în parte din raționamente privind fapte particulare, în parte din raționamente privind fapte generale. Ea are un fundament în rațiune, în măsura în care este susținută de experiență. Dar cel mai bun și mai solid fundament al ei este *credința* și revelația divină”⁴⁰, spune filosoful scoțian, propunând ca alternativă la această metafizică „falsă sau contrafăcută” una „adevărată”⁴¹, care să aibă, în general, următoarele caracteristici⁴²:

- a) să poată fi confirmată sau respinsă pe baze empirice,
- b) să corespundă *faptelor*,
- c) să se bazeze pe rațiune *plus* experiență,
- d) să nu formuleze concepte absolute sau neverificabile și
- e) să fie caracterizată de un *scepticism moderat*.

În cazul punctului (b), Hume face deosebire între *relații între idei* și *fapte*, care constituie două feluri de obiecte ale cunoașterii, relațiile între idei fiind ceea ce astăzi numim „adevăruri analitice” (de exemplu: „mamiferele nasc pui vii”; „ $1 + 1 = 2$ ”)⁴³, care sunt *a priori* și necesare⁴⁴, iar cunoașterea referitoare la fapte fiind una *a posteriori*, contingentă și, astfel, probabilă. Dacă primul tip de cunoaștere are o certitudine internă „independent de faptul că există ceva sau nu în Univers”⁴⁵, cel de-al doilea tip de cunoaștere are un grad mai mare sau mai mic – dar nicio dată absolut – de certitudine, putând întreține în virtutea acestui fapt și un enunț contrariu: „*că soarele nu va răsări mâine-dimineață* nu este o propoziție mai puțin inteligibilă și nu implică în mai mare măsură o contradicție decât afirmația că *el va răsări*”⁴⁶. Conform acestei distincții, metafizica tradițională nu ține nici de primul tip de cunoaștere și nici de al doilea, din cauza faptului că afirmațiile sale cu pretenție de adevăr analitic pot fi tratate cu ușurință ca afirmații sintetice sau factive⁴⁷, ceea ce, în urma acestei contradicții, o delegitimează ca metodă autentică de cunoaștere.

În cazul punctului (d), este vorba despre idei care trebuie să aibă sens și să poată fi accesate prin experiență, cam în același fel în care tipul

de „vacuum” căutat de Boyle (vezi mai sus) poate fi supus experimentului. Printre noţiunile metafizicii tradiţionale se găseşte, de exemplu, cea de „substanţă”: astfel, o banană are proprietăţile de a fi galbenă, cu gust de banană, tare, perisabilă şi, în plus, se presupune că are o substanţă care uneşte aceste proprietăţi într-o unitate. Astfel, prin definiţie, substanţele nu pot fi experimentate şi nu are sens să ne referim la ele ca la un obiect al cunoaşterii⁴⁸.

În ceea ce priveşte punctul (e), scepticismul *moderat* constituie opusul scepticismului *excesiv* (sau *pyrrhonian*⁴⁹), ultimul reprezentând, asemenea metafizicii tradiţionale, un alt curent ce abuzează de raţiune (mai ales în forma sa post-carteziană)⁵⁰. În opinia lui Hume, forma moderată a scepticismului presupune „limitarea cercetărilor noastre la asemenea subiecte care sunt cele mai potrivite capacităţii înguste a intelectului omenesc”⁵¹; în schimb, forma excesivă a acestei perspective nu doar recunoaşte limitele intelectului omenesc, ci, în plus, respinge chiar şi cele mai elementare credinţe (inclusiv cele naturale⁵²) despre lume⁵³.

Hume nu *încurajează* scepticismul excesiv nici în forma sa *pyrrhoniană*, nici în cea *carteziană*, întrucât aceste două perspective, prin opoziţia lor faţă de credinţele naturale, nu pot fi susţinute deoarece natura ne subminează orice încercare coerentă în acest sens: „Marele duşman care subminează *pyrrhonismul* sau principiile excesive ale scepticismului este acţiunea, munca şi ocupaţiile vieţii comune. Aceste principii pot înflori şi triumfa în şcoli, unde este într-adevăr greu, dacă nu peste putinţă, să le respingi. Dar îndată ce ele ies din umbră şi, prin prezenţa obiectelor reale care pun în mişcare pornirile şi sentimentele noastre, sunt puse în opoziţie cu principiile mai puternice ale naturii noastre, ele se risipesc ca fumul, lăsând pe scepticul cel mai hotărât în aceeaşi stare ca şi pe ceilalţi muritori”⁵⁴. Chiar dacă Hume nu *încurajează* forma excesivă de scepticism, nu înseamnă că, la nivel teoretic, „în şcoli, unde este într-adevăr greu, dacă nu peste putinţă, să le respingi”, acest tip de scepticism este lipsit de forţă⁵⁵. Însă această recunoaştere nu este suficientă pentru a ne face să o adoptăm la nivel practic, întrucât „cea mai importantă sarcină care rămâne filosofiei, de fapt singura sarcină plauzibilă care îi mai rămâne, era să arate în ce mod, dat fiind triumful aparent al scepticismului, ne continuăm vieţile, inclusiv vieţile noastre intelectuale şi morale”⁵⁶.

Metafizica adevărată, în baza elementelor enumerate mai sus, acceptă limitele raţiunii, raţiune care, pe de o parte, este completată de imaginaţie şi de (inevitabilele) pasiuni şi, pe de altă parte, se raportează la rezultatele observaţiei şi experimentului. Pornind de la această bază, Hume consideră că putem întreprinde o analiză cât mai exactă a puterilor intelectului omenesc, ajungând astfel la un fundament sigur pentru noua *ştiinţă a omului*, tot aşa cum, cu un secol în urmă, filosofii naturalişti ajunseseră la principii generale eficiente în *ştiinţa naturii*.

Interesant este că distincţia humeană între o metafizică *adevărată* şi una *falsă* corespunde într-o anumită măsură cu distincţia făcută de d'Alembert (preluată de Condillac, în *Traité des systèmes* – 1749) între *esprit systématique* şi *esprit de système*, cel de-al doilea fiind specific „marilor creatori de sisteme din secolul al XVII-lea – Descartes, Malebranche, Spinoza şi Leibniz, [care] fie au stabilit structuri metafizice pe principii generale prin raţionament *a priori*, fie au elaborat ipoteze speculative, extinzând «suspiciuni» vagi cu mult peste limitele permisibile”⁵⁷. Astfel, în discursul său preliminar la *Enciclopedia* lui Diderot, d'Alembert descrie „spiritul sistematic” în aceşti termeni:

Nu prin intermediul unor ipoteze vagi şi arbitrarie putem spera că vom cunoaşte natura, ci prin studiul atent al fenomenelor, prin compararea pe care o facem între ele, prin arta reducerii, atât cât se poate, a unui număr mare de fenomene la unul singur, care poate fi considerat principiul acestora. Într-adevăr, cu cât reducem mai mult numărul principiilor unei ştiinţe, cu atât mai mult le lărgim orizontul şi, întrucât obiectul unei ştiinţe este în mod necesar fix, principiile aplicate la acel obiect vor fi cu atât mai fertile, cu cât sunt mai puţine ca număr⁵⁸.

Aşadar, stabilind limitele raţiunii, a cărei cunoaştere este fundamentată empiric, şi punând această concepţie în opoziţie cu folosirea raţiunii specifică metafizicii tradiţionale pentru a justifica cunoaşterea *a priori*, Hume se concentrează, în mare parte din opera sa, asupra criticii şi evaluării adevărului unor principii şi argumente importante ale religiei raţiunii sau religiei naturale.

Critica religiei raţiunii

Religia naturală sau teologia naturală – cum se mai numeşte astăzi –, care constituie subiectul *Dialogurilor asupra religiei naturale*, îşi are cele mai îndepărtate rădăcini în unele argumente platonice şi străbate ca un fir roşu majoritatea încercărilor de explicare şi justificare prin intermediul raţiunii (în subordonare faţă de revelaţie sau fără ajutorul acesteia) a diferitelor probleme ce ţin, de exemplu, de *existenţa* şi *atributele Dumnezeului unic*, *existenţa răului în lume*, *originea şi natura universului* sau *posibilitatea miracolelor*. Argumentele cele mai importante şi cel mai des folosite sunt cele *a posteriori*, pe care azi le cuprindem sub umbrela „argumentului proiectului”, prin care se înţelege că „ordinea naturală şi/sau ţelurile observabile în lume demonstrează că aceasta este creaţia unei fiinţe înzestrate cu o inteligenţă vastă”; şi argumentele *a priori*, cuprinse astăzi sub umbrela „argumentului cosmologic” şi care se împart în argumente de forma: „succesiunile cauzale ale universului *trebuie* să aibă o cauză primă” sau „lucrurile contingente care sunt universul *trebuie* să fie menţinute în viaţă de o entitate care există în mod necesar”⁵⁹. Importanţa acestor argumente este dată de faptul că, în plan strict argumentativ raţional, respingerea lor echivalează cu respingerea posibilităţii existenţei lui Dumnezeu (împreună cu atributele sale) şi, deci, a imposibilităţii fundamentării unei moralităţi universal valabile şi a celorlalte argumente raţionale secundare.

În plus, faptul că teologia naturală se folosea şi se foloseşte de argumente raţionale pentru a justifica anumite idei o expune în mod automat tot atâtor critici venite atât din partea celor care resping capacitatea umană de a cunoaşte realităţile divine, cât mai ales din partea celor care se folosesc de raţiune în filosofia lor şi care pot aduce contraargumente de tip raţional. Astfel, în istoria filosofiei s-au adus diferite argumente împotriva unor doctrine importante ale teologiei naturale, două dintre cele mai cunoscute fiind cel al argumentului moralităţii, sau dilema lui Euthyphron, şi cel al argumentului existenţei răului. Primul, după cum sugerează numele, apare în dialogul omonim al lui Platon, în întrebarea adresată de Socrate lui Euthyphron: „Oare ceea ce e pios este iubit de zei pentru că e pios, sau este pios pentru că e iubit de zei?”⁶⁰

De-a lungul timpului, această întrebare a fost reformulată cu referire la moralitate sau la ceea ce este bine în general, adică: (1) Oare ceea ce este moralmente bun este poruncit de Dumnezeu fiindcă este moralmente bun sau (2) este moralmente bun fiindcă este poruncit de Dumnezeu? Dacă prima opțiune este adevărată, atunci înseamnă că moralitatea este independentă de Dumnezeu. Moralitatea este pur și simplu bună și acesta este motivul pentru care un Dumnezeu bun ar alege-o. Dar dacă cea de-a doua opțiune este adevărată, atunci ideea de moralitate devine ceva arbitrar: dacă singurul criteriu pentru bunătatea moralității este acela că este aleasă de Dumnezeu, atunci ce îl oprește pe Dumnezeu să aleagă, de exemplu, tortura, și să o transforme astfel într-un lucru bun? Această dilemă a constituit și încă mai constituie un subiect foarte aprins de dezbateri în filosofia religiei, opțiunea (1) punând în discuție suveranitatea⁶¹ și omnipotența lui Dumnezeu, liberul-arbitru, dependența moralității de Dumnezeu, iar opțiunea (2) ducând (aparent) la relativizarea moralității, la ideea că „totul este permis” etc.⁶²

Cealaltă provocare este inspirată de Epicur, al cărui argument referitor la incompatibilitatea dintre existența răului în lume și, totodată, a unui creator bun a fost reiterat și discutat în cea mai mare parte a istoriei filosofiei religiei:

Fie zeul vrea să oprească răul, dar nu poate, fie poate, dar nu vrea; fie nu vrea și nici nu poate, fie vrea și poate. Dacă vrea și nu poate, atunci este neputincios, ceea ce nu se potrivește cu caracterul zeului; dacă poate și nu vrea, atunci este pizmaș, ceea ce este la fel de nepotrivit cu natura zeului; dacă nu vrea și nici nu poate, atunci este și pizmaș și neputincios, și, prin urmare, nu este zeu; dacă vrea și poate, acesta fiind singurul fapt care se potrivește cu natura zeului, din ce sursă provin atunci relele? Sau de ce nu le îndepărtează?⁶³

S-a încercat astfel să se dea tot felul de răspunsuri – sau teodicee – la această dilemă, răspunsuri care merg de la negarea realității răului⁶⁴ și a atributelor divine până la acceptarea caracterului atât de inevitabil (prin păcat) și/sau de edificator – și, în final, bun – al suferinței și răului. Astfel, J. Hick afirmă că „există trei răspunsuri creștine principale la problema răului: răspunsul augustinian, care se bazează pe concepția căderii omului dintr-o stare primordială dreaptă; răspunsul irenaic,

bazat pe ideea creaţiei treptate a unei umanităţi desăvârşite prin viaţa într-o lume imperfectă; şi răspunsul teologiei procesuale moderne, ce se bazează pe ideea unui Dumnezeu care nu este atotputernic şi care, de fapt, nu poate să împiedice apariţia relelor din fiinţele umane şi din procesele naturii”⁶⁵.

În această dezbatere milenară purtată pe terenul religiei raţiunii, critica lui David Hume şi-a câştigat un loc permanent, influenţa sa simţindu-se şi astăzi în diferite zone de discuţii din cadrul epistemologiei, eticii, naturalismului filosofic şi mai ales al filosofiei religiei. Dacă îţi propui, ca intelectual în general sau ca filosof, în particular, să pui în discuţie diferite aspecte ce ţin de problema miracolelor, problema existenţei unui creator (omnipotent, omniscient şi omnibenevolent), problema răului etc., nu poţi să minimalizezi sau să ocoleşti (indiferent de tabăra în care te afli) argumentele aduse de filosoful scoţian acum aproape 300 de ani.

Problema miracolelor

În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, pe lângă diverşii autori care încercau să potrivească o posibilă incompatibilitate între voinţa lui Dumnezeu şi legile naturii⁶⁶ se găseau şi alţi autori care îşi dădeau seama că „duşmanul era miracolul, cu felul său brutal de a viola legile naturii, cu prestigiul său insolent”⁶⁷. Astfel, un Pierre Bayle sau un Bernard Fontenelle, neavând voie să atace miracolul făţiş – acesta constituind unul dintre fundamentele care susţineau edificiul creştin –, au căutat diferite căi ocolite pentru a face acest lucru prin concentrarea (aparentă) asupra unui subiect ce ţine de diverse superstiţii şi obiceiuri: semne cereşti, oracole, vrăjitoare. În cuvintele lui P. Hazard, „începeau prin a denunţa o prejudecată mai mult sau mai puţin grosolană, arătau cât de absurdă şi de dăunătoare este, apoi coborau până la cauzele erorii – autoritatea, consimţământul, obişnuinţa; şi, de vreme ce autoritatea, consimţământul şi obişnuinţa constituiau temeiul credinţei în miracol, reveneau la argumentul lor pe această cale ocolită”, iar prin această modalitate au ajuns treptat să susţină următoarele: „cometele nu vestesc nicio calamitate, oracolele nu sunt decât nişte înşelătorii;