

# **Anna Tomaszewska: Bóg i religia w filozofii Johna Locke'a**

Próbując wykazać, że wiara religijna nie stoi w sprzeczności z rozumem, lecz raczej stanowi jego uzupełnienie, Locke wpisuje się w nurt zwany przez niektórych badaczy myśli nowożytnej „religijnym Oświeceniem”. Można pokusić się o stwierdzenie, że ostatecznie rozważaniom Locke'a z zakresu filozofii religii przyświeca zamiar etyczno-polityczny: dowodząc, że ludzkie wierzenia – a zwłaszcza różne wyznania chrześcijańskie – mogą mieć wspólne podstawy, a to, co je różni, nie należy do istoty wiary, filozof wpisuje się w tradycję irenistyczną, zapoczątkowaną przez Erazma z Rotterdamu – pisze dr Anna Tomaszewska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Locke. Między prawem naturalnym a umową społeczną”.

## **1. Teoria poznania jako podstawa filozofii**

Na początku *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* (1689) Locke formułuje program badawczy mający na celu poznanie „źródeł, pewności i granic poznania ludzkiego oraz podstaw i stopni wierzeń, mniemań i przeświadczeń” i obejmujący namysł nad genezą, a także poznawczą wartością idei znajdujących się w ludzkim umyśle. Nie interesują go więc „rzeczy same”, lecz raczej nasza wiedza o nich, jej możliwość i ograniczenia. To stanowisko, biorące teorię poznania za punkt wyjścia dociekań filozoficznych, znajduje się w opozycji do racjonalistycznych systemów metafizycznych XVII wieku, jakie tworzyli

na przykład Baruch Spinoza (1632–1677), Gottfried W. Leibniz (1646–1716) czy Christian Wolff (1679–1754). Jednak mimo istotnych różnic metodologicznych, zarówno według tych ostatnich, jak i według Locke’a, oparta na racjonalnych podstawach teologia stanowi ważną część filozoficznego myślenia.

Teza Locke’owskiego empiryzmu głosi, że nasze poznanie ma początek w doświadczeniu, a idee jako rezultat procesów poznawczych – „wszelka rzecz, która jest przedmiotem myśli” – trafiają do umysłu na drodze spostrzegania zmysłowego lub refleksji. Jeśli idee uznać za bezpośredni przedmiot naszego poznania, a rzeczy istniejące poza naszymi umysłami za przyczynę tych idei, to należałoby też przyjąć, że nie mamy bezpośredniego poznania rzeczywistości niezależnej od umysłu. Istotnie, Locke zajmuje stanowisko agnostyczne w kwestii istnienia substancji rozumianej jako podłoże postrzeganych przez umysł własności przedmiotów. Twierdzi także, iż nie znamy tak zwanej istoty realnej, czyli wewnętrznej struktury tych przedmiotów, a jedynie ich istotę nominalną – zbiór własności stanowiący znaczenie nazwy danej rzeczy. Niepoznawalność rzeczywistości „samej w sobie”, by posłużyć się metaforą Immanuela Kanta (1724–1804), nie oznacza jednak jej „tajemniczości”; konsekwencję tę wykorzystał irlandzki wolnomyśliciel John Toland (1670–1722), krytykując pojęcie religijnej tajemnicy oraz prawd przekraczających ludzkie zdolności pojmowania w traktacie *Christianity Not Mysterious* (1696).

Empiryzm Locke’a nie wyklucza jednak stanowiska teistycznego, choć autor *Rozważań*, inaczej niż René Descartes (1596–1650) czy Leibniz, odrzuca tezę mówiącą, że idea Boga jest ideą wrodzoną. Uzasadniając swój pogląd, Locke powołuje się na znany z relacji misjonarzy fakt, że niektórzy ludy, jak Chińczycy, nie mają pojęcia Boga lub wiążą ze

*Według Locke'a do przekonań teistycznych człowiek powinien dojść na drodze naturalnej, dokonując poprawnego wnioskowania z danych, jakie podsuwa mu doświadczenie wewnętrzne, czyli posługując się swoim własnym rozumem*

słowem „Bóg”  
odmienne konotacje,  
oraz obserwacje  
dzieci, u których  
treść tego pojęcia  
zależy od przekazu  
nauczycieli. Co  
więcej – twierdzi  
filozof – nawet jeśli  
wszyscy mieszkańcy  
kuli ziemskiej  
mieliby ideę Boga,  
nie stanowiłoby to  
argumentu za jej

wrodzonością, tak jak powszechność takich pojęć jak „ogień”, „słońce”, „ciepło” czy „liczba” nie czyni z nich idei wrodzonych. Ale mimo iż nabywamy ją wraz z doświadczeniem, pewność istnienia Boga, „Istoty wyższej, potężnej, mądrej, niewidzialnej”, jest równa pewności, z jaką uznajemy prawdy matematyczne. Odpowiednie pojęcie Boga tworzymy bowiem „przez rozmyślanie i poprawne używanie władz poznawczych”, to znaczy łącząc ze sobą idee pochodzące z refleksji i doznania zmysłowego, takie jak idea istnienia, trwania, wiedzy, mocy, przyjemności i szczęścia, a następnie niejako zwiększając ich zakres w nieskończoność.

Argument teistyczny Locke'a odwołuje się do założeń, z których przynajmniej niektóre wydają się mieć charakter spekulatywny. Tak zatem angielski filozof opiera pewność tezy o istnieniu Boga na przesłance, że każdy człowiek ma jasną ideę swojego istnienia; że nic nie może wytworzyć realnego bytu – musi zatem być coś, co istnieje

odwiecznie; że percepcja i poznanie, jakie w sobie znajdujemy, muszą mieć początek w czymś, co samo ma zdolność poznania i wiedzę, tym czymś jednak nie może być materia. Locke konkluduje:

„Tak tedy, wychodząc z rozważania naszego ja i z tego, co nieomylnie odnajdujemy we własnej swej strukturze, rozum prowadzi nas do poznania owej pewnej i oczywistej prawdy, że istnieje istota wieczna, ponad wszystko potężna i posiadająca największą wiedzę. Czy istotę tę zechcemy nazwać Bogiem, nie odgrywa to żadnej roli”.

Przytoczona wypowiedź sugeruje, że według Locke’a do przekonań teistycznych człowiek powinien dojść na drodze naturalnej, dokonując poprawnego wnioskowania z danych, jakie podsuwa mu doświadczenie wewnętrzne, czyli posługując się swoim własnym rozumem. Przekonania te Locke uznaje za podstawę religii i moralności.

## **2. Chrześcijańska heterodoksja**

Locke’owski argument teistyczny przywodzi na myśl analogiczny argument Descartesa z *Medytacji o pierwszej filozofii* (1641). Descartes za punkt wyjścia rozumowania, mającego na celu wykazanie prawdziwości sądu, że istnieje Bóg, obiera myślące „ja”, świadomy podmiot myśli i doświadczeń. Znamienne, że choć rozumowanie obu filozofów bazuje na analizie swego rodzaju doświadczenia (bezpośrednia pewność istnienia „ja” czy – u Kartezjusza – idea Boga w umyśle podmiotu), żaden z nich nie wskazuje na doświadczenie umożliwiające podmiotowi, by tak rzec, wykroczenie poza ramy skończonej subiektywności, takie jak na przykład doświadczenie

„twarzy” drugiego człowieka w koncepcji Emmanuela Levinasa (1906–1995) czy sumienia jako głosu Boga w nas według św. Johna Henry’ego Newmana (1801–1890). Skoro przekonanie o istnieniu Boga jesteśmy zdolni osiągnąć na drodze naturalnej, pojawia się pytanie, czy Locke skłania się ku deizmowi rozumianemu jako stanowisko odrzucające udział objawienia w nabywaniu przez podmiot przekonań religijnych. Zdaniem historyka filozofii Diego Lucci’ego, autora *John Locke’s Christianity* (2020), odpowiedź na to pytanie wypada negatywnie, choć filozofia religii Locke’a stanowi „wewnętrznie spójną, oryginalną, heterodoksyjną wersję protestanckiego chrześcijaństwa”.

*Ostatecznie to rozum osądza,  
czy daną prawdę można  
przyjąć jako objawioną przez  
Boga*

Chrześcijaństwo w  
ujęciu Locke’a jest  
religią rozumną  
(*reasonable*) – jak  
głosi tytuł jego  
dzieła *The  
Reasonableness of*

*Christianity* (1695) – to znaczy taką, którą może przyjąć rozum naturalny, nieposiłkujący się objawieniem. To ostatnie, będące nadnaturalnym sposobem komunikacji dowolnych prawd (nawet takich jak dane twierdzenie geometrii euklidesowej), Locke dzieli na pierwotne i tradycyjne w zależności od tego, czy komunikat, którego nadawcą jest Bóg, został odebrany przez adresata bezpośrednio, czy za pośrednictwem innych odbiorców. Pewność co do prawdziwości objawienia opiera się na zaufaniu do przekazującego je autorytetu – Boga. Nie może ona jednak być większa niż w odniesieniu do prawd poznawanych dzięki bezpośredniemu doświadczeniu lub rozumowaniu, zwłaszcza w wypadku objawienia tradycyjnego. Locke podkreśla, że objawienie nie może przeczyć rozumowi: „nie możemy nigdy przyjąć za

prawdę żadnej rzeczy, która jest sprzeczna z naszym wyraźnym i jasnym poznaniem”. Ostatecznie to rozum osądza, czy daną prawdę można przyjąć jako objawioną przez Boga.

Stwierdzenie, że objawienie nie może być sprzeczne z rozumem, zdaje się wskazywać na powinowactwo między religijną myślą Locke’a a socynianizmem – tradycją teologiczną zapoczątkowaną przez przybyłego z Włoch do Polski w XVI wieku Fausta Socyna (1539–1604). Jeden z jej przedstawicieli, wnuk Socyna Andrzej Wiszowaty (1608–1678), w pracy *Religio rationalis* (1685) podaje kilkanaście „aksjomatów”, do których zalicza także zasadę mówiącą, iż to, co jest jedno według istoty, nie może zawierać w sobie wielu rzeczy bądź różnych substancji. „Aksjomaty” Wiszowatego wykluczają jako niezgodne z rozumem nie tylko sądy sprzeczne, ale także przekonanie o istnieniu jedyne Boga w Trzech Osobach. Locke jednak nie odrzuca „ponad-rozumowych” (*supra rationem*) prawd objawienia, takich jak ta dotycząca losów człowieka po śmierci. Przyjmuje, że istnieją prawdy, których rozum nie potrafi uzasadnić, a nawet ich nie pojmuje, i których prawdziwość możemy wykazać na drodze naturalnej jedynie z pewnym stopniem prawdopodobieństwa. Uznanie tych prawd jest wyrazem zaufania – wiary – do objawiającego je boskiego autorytetu.

Chociaż – jak zauważa Diego Lucci – Locke w swoich pismach nie odrzuca *explicite* dogmatu o Trójcy Św., nie zalicza on go także do fundamentów wiary, do których ma należeć wiara w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza, żal za grzechy oraz posłuszeństwo boskiemu prawu moralnemu. Zgodny z Locke’owskim agnostycyzmem w sprawie substancji oraz koncepcją czyniącą ze świadomości kryterium bycia osobą pozostaje także pogląd na temat pośmiertnych losów człowieka, zwany mortalizmem, popularny wśród przedstawicieli antytytrnitarskiej

heterodoksji, takich jak Jan Crell (1590–1633) czy Jonasz Szlichtyng (1592–1661), zwłaszcza jako tak zwany thnetopsychizm. Zgodnie z tym poglądem dusza umiera wraz z ciałem i dopiero w dniu Sądu Ostatecznego Bóg wskrzesi obie części składające się na ludzką jednostkę; zbawieni będą się cieszyć życiem wiecznym, potępionych zaś spotka powtórna i tym razem nieodwracalna śmierć (ale nie męki piekielne).

### 3. Granice tolerancji

Próbując wykazać, że wiara religijna nie stoi w sprzeczności z rozumem, lecz raczej stanowi jego uzupełnienie, Locke wpisuje się w nurt zwany przez niektórych badaczy myśli nowożytnej „religijnym Oświeceniem”. Można pokusić się o stwierdzenie, że ostatecznie rozważaniom Locke’a z zakresu filozofii religii przyświeca zamiar etyczno-polityczny: dowodząc, że ludzkie wierzenia – a zwłaszcza różne wyznania chrześcijańskie – mogą mieć wspólne podstawy, a to, co je różni, nie należy do istoty wiary, filozof wpisuje się w tradycję irenistyczną, zapoczątkowaną przez Erazma z Rotterdamu (1466/7–1536). W czasach nowożytnych tendencja do poszukiwania wspólnych podstaw religii bądź do wyznaczania kryteriów uniwersalnej „religii prawdziwej” była odpowiedzią na religijne konflikty i prześladowania innowierców, takie jak wojna trzydziestoletnia (1618–1648) czy odwołanie edyktu nantejskiego (1685), które spowodowało *exodus* hugenotów z Francji, między innymi do Anglii.

W *Liście o tolerancji* (1698), argumentując na rzecz rozdziału Kościoła od państwa, Locke twierdzi, że to właśnie tolerancja stanowi probierz „prawdziwego kościoła”. Bóg nie dał bowiem ludziom prawa do tego, by

*Locke zakłada – chyba zbyt optymistycznie, biorąc pod uwagę znane z historii współczesnej i literatury przykłady manipulacji ludzką świadomością – że nie można narzucić umysłowi ludzkiemu przekonań z zewnątrz*

zmuszali innych ludzi do przyjmowania ich własnej religii. Wiara nie jest domeną, w której może rządzić przymus, gdyż należy do sfery wewnętrznej człowieka, państwo zaś ze swoim monopolem stosowania przemocy może co

najwyżej regulować zewnętrzną sferę ludzkich działań. Locke zakłada – chyba zbyt optymistycznie, biorąc pod uwagę znane z historii współczesnej i literatury przykłady manipulacji ludzką świadomością – że nie można narzucić umysłowi ludzkiemu przekonań z zewnątrz. Jego zdaniem, gdyby w kompetencjach władcy leżało kształtowanie przekonań religijnych poddanych, zbawienie jednostki zależałoby od przygodnych okoliczności, a mianowicie tego, w jakim kraju jednostka ta żyje. Wreszcie, definiując Kościół jako wspólnotę ustanowioną w celu oddawania Bogu czci, Locke podkreśla, iż wspólnota ta jest „wolnym stowarzyszeniem ludzi, którzy ze sobą się łączą na zasadzie całkowitej dobrowolności”.

Podobne do Locke’owskich poglądy na relację między państwem a Kościołem znajdziemy w pismach niemieckich teoretyków prawa, jak Samuel Pufendorf (1632–1694) i Christian Thomasius (1655–1728), dla których również sfera wiary leży poza zasięgiem władzy państwowej, a ciężar odpowiedzialności za poszukiwanie najlepszej drogi do zbawienia powinien spoczywać na jednostce. Argument za rozdziałem

Kościół od państwa pojawia się także w rozprawie Kanta *Religia w obrębie samego rozumu* (1793/4), w której królewiecki filozof za kryterium pozwalające odróżnić „stan etyczno-obywatelski” od „stanu prawno-obywatelskiego”, czyli wspólnotę etyczną od politycznej, przyjmuje rodzaj wyznaczających funkcjonowanie tych wspólnot praw: pierwsza oparta jest na „prawach cnoty”, druga – na „prawach przymusu”.

Rozdział religii od polityki nie musi jednak oznaczać afirmacji wolności religijnej i wolności sumienia w pełnym zakresie, nie jest też równoznaczny z opowiedzeniem się za jak największą wolnością słowa i wyrażania własnych poglądów przez jednostki. Krótko mówiąc: tolerancja religijna według Locke’a ma swoje granice. Nie obejmuje ona tych, którzy sami sobie nadają przywileje zwalniające ich z przestrzegania państwowego prawa (na przykład przez ekskomunikę panującego władcy); ani tych, którzy nie są skłonni tolerować innowierców; kościoła, którego wiara wymaga „posłuszeństwa względem cudzoziemskiego władcy”, a więc nie tylko wspólnot muzułmańskich, ale przede wszystkim Kościoła katolickiego; wreszcie zaś – ateistów. „[T]ych ludzi” – mówi Locke – „którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno”, ponieważ ich przyrzeczenia i umowy nic nie znaczą.

Ograniczenie zakresu tolerancji przez Locke’a niesie za sobą pewne konsekwencje. I tak na przykład uznanie, że religia nie może zwalniać z przestrzegania państwowego prawa, choć słuszne co do zasady, jeśli nie dopuszcza wyjątków, może prowadzić do konfliktów sumienia. Ich możliwość pojawia się wówczas, gdy prawo państwowe wspiera bądź nakazuje działania niezgodne z tym, co w anglosaskiej filozofii politycznej bywa nazywane „przekonaniami sumienia” (*convictions of*

*conscience*) poszczególnych osób. Przekonania te, kształtujące moralną osobowość jednostek, mogą być ugruntowane w określonych tradycjach religijnych i stanowić powód, dla którego jednostki będą uważać za słuszne uchylanie się od pewnego rodzaju działań: od podjęcia służby wojskowej po (współcześnie w kontekście zachodnioeuropejskim) udzielanie ślubu parze homoseksualistów.

Co więcej, niezwykle krytyczny stosunek Locke'a do katolików zdaje się odzwierciedlać panujące w jego czasach opinie protestanckiej większości niechętniej „papistom” (do dziś w krajach, w których luteranie zwykli stanowić większość, takich jak Szwecja, katolicyzm praktykowany jest raczej w nierzucających się w oczy kamienicach czy specjalnie przystosowanych domach, a nie w kościołach). Warto zauważyć, że odmienne zasady koegzystencji wyznań chrześcijańskich panowały w Królestwie Prus, w którym niektóre rozporządzenia – takie jak wydany przez Johanna Ch. Wöllnera edykt dotyczący religii z 1788 roku – potwierdzały równe prawa luteranów, katolików i kalwinistów.

Można też zwrócić uwagę na to, że odmawiając tolerancji ateistom Locke stawia się w niezbyt dogodnym położeniu. Nie tylko bowiem nie dopuszcza otwartej krytyki religii, jej autorytetów i instytucji – w każdym razie autorytetu Pisma Świętego – takiej, z jaką możemy spotkać się w *Traktacie teologiczno-politycznym* (1670) Spinozy, ale również wydaje się nie zważać na fakt, że słowo „ateista” w XVII wieku było często używane w celach polemicznych, w szczególności by zdyskredytować poglądy ideowego przeciwnika. Samego Locke'a dotknęły oskarżenia o ateizm ze strony kalwińskiego duchownego Johna Edwardsa (1637–1716), który zresztą uważał angielskiego filozofa za socynianina. A może stwierdzenie Locke'a dotyczące ateistów należałoby traktować jako wyraz ostrożności, takiej samej jak

ta, z jaką podchodził do trynitarского dogmatu? Jakkolwiek by było, zdaje się ono zakładać, że aby dotrzymywać obietnic, a więc i postępować w sposób moralny, człowiek musi mieć świadomość ewentualnych sankcji ze strony Istoty Najwyższej, autora moralnych praw i sędziego.

*dr Anna Tomaszewska*

*Foto: Domena publiczna*

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego