

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Co to jest agnostycyzm i kto jest agnastykiem?

Tytułowe pytania były już wielokrotnie stawiane. Jednak odpowiedzi na nie w dalszym ciągu pozostawiają wiele istotnych wątpliwości. Nie ułatwia to oczywiście zrozumienia agnostycyzmu i agnastyków. Nie zakładam oczywiście, że moje wskazania pozwolą wyeliminować te wszystkie wątpliwości. Mam jednak nadzieję, że przyczynią się one w jakiejś mierze nie tylko do lepszego zrozumienia problemu, ale także będą stanowiły interesujący przyczynek do odpowiedzi na pytanie: dlaczego agnostycy mogą występować bądź to jako oponenti teizmu i sojusznicy ateizmu, bądź też odwrotnie – jako sojusznicy tego pierwszego i oponenti tego drugiego? Wygląda to wprawdzie na paradoks, jednak można pokazać i wykazać, że niejednokrotnie w tych różnych rolach oni występowali i nadal mogą występować.

Wyznaniowe i ateistyczne postrzeganie agnostycyzmu

Przykładem wyznaniowego postrzegania i prezentowania agnostycyzmu może być *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Pojawia się on w jego Dziale drugim, zatytułowanym *Dziesięć przykazań*, jako swoisty załącznik do objaśnienia znaczenia trzeciego z nich, tj. przykazania: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”. Stwierdza się tam m.in., że „Agnostycyzm przybiera wiele postaci. W niektórych przypadkach agnostycyzm nie neguje Boga: postuluje natomiast istnienie bytu transcendentnego, który nie może objawić się i o którym nikt nie potrafi nic powiedzieć”, jednak „agnostycyzm najczęściej jest równoznaczny z ateizmem praktycznym”. W *Katechizmie* tym zostaje on umieszczony zaraz po „ateizmie”, a ten ostatni jest poprzedzony takimi hasłami, jak: „zabobon”, „bałwochwalstwo”, „wróżbiarstwo i magia” oraz

„bezbożność”¹. Za właściwy uznaje się w nim oczywiście teizm katolicki. Dla każdego członka tego Kościoła powinno to być rzeczą bezdyskusyjną.

Rzecz jasna, jest to co najmniej rzeczą dyskusyjną nie tylko dla wyznawców innych wyznań chrześcijańskich, ale także dla tych wszystkich, którzy uznają za właściwe inne religie, oraz tych, którzy nie uznają żadnej z nich, a nawet uważają je za swoiste odmiany zabobonności. Odpowiedź na pytanie: co w tej kwestii ma do powiedzenia agnostyk, jest możliwa, ale trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie: o którego z nich chodzi? Różnią się oni bowiem między sobą w sposób istotny. Spróbuję to pokazać w kolejnych punktach tych rozważań. Pomocne w tym może być rozpoznawanie i prezentowanie agnostycyzmu przez takich „przekonanych ateistów”, jak Richard Dawkins, autor książki pt. *Bóg urojony*. Punktem wyjścia są w niej nie tyle różne odmiany ateizmu, ile różne argumenty przekonywania do niego oraz różne sposoby jego wyrażania – łącznie z tak paradoksalnymi jak „głęboko religijny niewierzący” czy też – jak w przypadku Alberta Einsteina – „głęboko wierzący ateista”².

Agnostycyzm pojawia się w rozdziale drugim tej rozprawy – zatytułowanym: *Hipoteza Boga* – po prezentacji m.in. Boga Starego Testamentu („to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich”), politeizmu i monoteizmu („Nie jest jasne, dlaczego to przejście od poli- do monoteizmu miałyby być przejawem oczywistego podstępu”), deizmu („w porównaniu z psychopatycznym zbrodniarzem ze Starego Testamentu deistyczny Bóg myślicieli Oświecenia rzeczywiście jawi się jako istota nieskończenie wyższa – godna swej kosmicznej kreacji...”) oraz sekularyzmu (zapoczątkować go mieli Ojcowie Założyciele amerykańskiej republiki, m.in. Thomas Jefferson i jego współpracownicy, którzy „jednoznacznie opowiadali się za ideą świeckiego państwa i uważali, że przekonania religijne prezydenta – lub ich brak – to tylko jego prywatna sprawa”). O ile jednak tym ostatnim Dawkins wystawia zdecydowanie pozytywną ocenę, to prezentowany przez niego agnostycyzm jest oceniany negatywnie. Określany jest on jako „błędny pogląd jakoby istnienie lub nieistnienie Boga było kwestią nierozstrzygalną, na zawsze pozostającą poza zasięgiem naukowych dociekań”. W punkcie rozważań zatytułowanym *Nęcza agnostycyzmu* przywołuje on zarówno tych autorów katolickich, którzy – tak jak historyk Hugh Ross Williamson – agnostyków uznawali za „niewydarzone miernoty, zera kompletne, bezradnie miotające się gdzieś pośrodku” między teizmem i ateizmem, jak i tych, którzy ich postrzegali i przedstawiali jako osoby „konsekwentnie odmawiające zadeklarowania się” po którejs z tych antagonistycznych stron.

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 485 nn.

² „Jest to poniekąd zupełnie nowy rodzaj religii. [...] Koncepcja osobowego Boga jest mi zupełnie obca i uważam ją wręcz za naiwną” (są to słowa Einsteina). R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 40 nn.

Punktem wyjścia do polemiki Dawkinsa z agnostycyzmem jest rozróżnianie przez niego dwóch jego typów, tj. „Chwilowego Agnostycyzmu ze względów Praktycznych” (CHAP) oraz „Generalnego Agnostycyzmu ze względów Pryncypialnych” (GAP). Ten pierwszy uznawany jest za „stanowisko absolutnie uzasadnione” (m.in. w kwestii istnienia Boga, ale nie tylko), „gdyż bez wątplenia jakaś odpowiedź istnieje, tyle że nie dysponujemy jeszcze wystarczającym materiałem dowodowym, by ją sformułować (bądź nie rozumiemy dowodów, albo też nie mieliśmy czasu, by się z nimi zapoznać)”³. Natomiast „agnostycyzm GAP jest absolutnie właściwy, gdy mamy do czynienia z pytaniami, na które po prostu nie ma odpowiedzi, niezależnie od tego, jak wiele dowodów zgromadzimy, jako że sama idea dowodliwości jest w tym przypadku nieadekwatna. [...] Część naukowców i intelektualistów jest przekonana – zbyt pochopnie, moim zdaniem – że pytanie o istnienie Boga należy właśnie do tej kategorii na zawsze niedostępnych kwestii GAP”⁴.

W dalszej części tego punktu rozważań Dawkins podaje przykłady takich uczonych i filozofów, którzy opowiadali się za którymś z tych typów agnostycyzmu – począwszy od Augusta Comte’a (jego „astronomiczny agnostycyzm dziś na co dzień obalają badawcze”), poprzez Thomasa Henry’ego Huxleya (autora neologizmu „agnostycyzm”, stanowiącego „odpowiedź na personalny atak, który zresztą sam wcześniej sprowokował”), do Bertranda Russella (który w swojej „przypowieści o niebieskim czajniczku” pokazał, że Chwilowy Agnostycyzm to zarówno „dobre narzędzie do analizy zaprezentowanego powyżej spektrum postaw”, jak i pokazania, „na kim spoczywa ciężar dowodu”)⁵. Na Russellu nie kończy się ta prezentacja różnych filozofów i uczonych-agnostyków. Warto jednak nieco uważniej przyjrzeć się temu przypadkowi rozumienia agnostycyzmu oraz uzasadnienia jego zasadności.

Jego wykładnię przedstawił on w 1953 r. w wywiadzie dla czasopisma „Look” – przedrukowanym w tomie XV czasopisma „Principia”. W odpowiedzi na pytanie: „kim jest agnostyk?”, Russell stwierdza, że „agnostyk myśli, że nie można poznać prawdy w sprawach takich jak Bóg i przyszłe życie, którymi zajmuje się chrześcijaństwo i inne religie. Albo, jeżeli w ogóle poznanie prawdy nie jest niemożliwe, to przynajmniej teraz nie jest możliwe”. Jednak agnostyk nie jest ateistą – ten bowiem, „podobnie jak chrześcijanie, uważa, że możemy wiedzieć, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje. [...] Agnostyk zawiesza sąd, mówiąc, że brak jest dostatecznych podstaw do

³ „CHAP to właściwa postawa w odniesieniu do pytania o przyczyny wielkiego wymierania pod koniec permu”. Tamże, s. 80.

⁴ „Na tej podstawie [...] zwolennicy tego poglądu formułują opinię, iż hipoteza o istnieniu Boga jest równie prawdopodobna, jak pogląd przeciwny, czyli hipoteza o jego nieistnieniu. Ja z tym twierdzeniem kategoriycznie się nie zgadzam...” Tamże.

⁵ „Wielu ludzi wierzących mówi tak, jakby to na sceptykach spoczywał obowiązek udowodnienia nieprawdziwości głoszonych przez nich dogmatów, a nie na wierzących ciężar dowodu. Oczywiście, to pomyłka”. Tamże, s. 85.

twierdzenia lub zaprzeczenia mu”⁶. Na pytanie: „jaki autorytet uznaje pan za przewodnika w postępowaniu, skoro zaprzecza pan istnieniu »prawa Bożego«?”, Russell odpowiada: „agnostyk nie uznaje żadnego »autorytetu« w sensie, w jakim czynią to ludzie religijni. Uważa, że człowiek powinien sam rozwiązywać zagadnienia związane z własnym postępowaniem”. Natomiast na pytanie: „co jest grzechem dla agnostyka?”, odpowiada on, że „uważa on, że nie jest to użyteczne pojęcie”, bowiem „wypływa z przekonania, że kara jest rzeczą słuszną i że niegodziwcy powinni cierpieć”, a „wiara w mściwą karę spowodowała, że ludzie uwierzyli w piekło”. Z kolei na pytanie: „czy agnostyk robi to, co mu się tylko podoba?”, odpowiada on, że „w pewnym znaczeniu nie, w innym każdy robi to, co mu się podoba”, ale „statystycznie rzecz biorąc agnostycy nie są bardziej skłonni do morderstwa niż inni ludzie, a faktycznie są nawet mniej skłonni”. W wywiadzie tym pojawiają się również pytania o „traktowanie przez agnostyka Biblii (ma on ją traktować tak samo jak „oświeceni duchowni”, tj. „nie uważa, by była natchniona przez Boga”), „czy może on być chrześcijaninem?” (może, ale takim, którego bycie chrześcijaninem wyraża się w „szczerym współczuciu dla cierpiących i który żarliwie pragnie świata wolnego od oszpecającego go obecnie okrucieństwa i ohydny”) itd.

Dopiero na samym końcu tego wywiadu pojawia się problem owego „niebieskiego czajniczka”, o którym pisze Dawkins, i to w innej wersji niż ta, która prezentowana jest na kartach *Boga urojonego*. Jest to wprawdzie nadal problem dowodu na istnienie Boga, w tym możliwości takiego jego sformułowania, aby był on do „pogodzenia z duchem nauki”, jednak zostaje on spersonalizowany, tj. sprowadzony do pytania: „jaki rodzaj dowodu mógłby przekonać pana, że Bóg istnieje?”. Odpowiadając na nie, Russell stwierdza, że uwierzyłby w Boga, gdyby „usłyszał głos z nieba przepowiadający to, co zdarzy mu się w ciągu 24 godzin” i „gdyby te zdarzenia oczywiście zaszły”, problem jednak w tym, że „żaden taki dowód nie istnieje”. Czy to ułatwia, czy też utrudnia odpowiedź na pytanie: „kim jest agnostyk?”. Zapewne jednym ułatwia, a innym utrudnia. Paradoksalnie, wśród tych, którym ta wypowiedź Russella może ułatwiać zorientowanie się w tym, kim jest agnostyk, znajdują się nie tylko osoby skłonne rygorystycznie przestrzegać zasad logicznego myślenia, ale także niejedna z tych, która skłonna jest podążać przynajmniej za niektórymi wskazaniem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jedno zdaje się tutaj jednak nie ulegać wątpliwości: tak określony agnostyk nie będzie skłonny podporządkowywać się ani autorytetom tego Kościoła, ani też akceptować

⁶ „Równocześnie agnostyk może uważać, że istnienie Boga, chociaż nie jest niemożliwe, jest mało prawdopodobne; może też uważać, że jest tak nieprawdopodobne, że w praktyce nie jest warte rozważania. W tym przypadku jest blisko ateizmowi”. B. Russell, *Kim jest agnostyk?*, „Principia” t. XV, s. 31 nn.

tej wiary, która jest, a przynajmniej powinna być udziałem jego członków, a co za tym idzie, nie może on należeć do tej wspólnoty.

Taka postawa nie może oczywiście liczyć na uznanie ze strony katolików – nawet tych, którzy przywiązują sporą wagę do korzystania z mocy ludzkiego intelektu. I nie spotyka się z nim – o czym świadczą m.in. zgłoszone do niej zastrzeżenia przez Józefa Życińskiego w rozprawie pt. *Wiara wątpiących*. Jej autor wskazuje w niej na występowanie różnych rodzajów agnostycyzmu, w tym takiego, który jest udziałem tych laickich intelektualistów, którzy wykazują wprawdzie „wielką życzliwość dla religii”, ale jednocześnie postrzegają ją i przedstawiają jako „elementarne zagubienie”. Jednym z nich ma być Russell. O jego agnostycyzmie Życiński napisał, że „może wydawać się sensowny i uczciwy intelektualnie, dopóki pozostajemy na płaszczyźnie poszukiwań czysto teoretycznych”. Jednak gdy przejdziemy do jego „etyki rodzinnej, poglądów społecznych i hierarchii wartości”, to przekonujemy się, że „w swych życiowych wyborach kierował się zasadą praktyki, traktując wymierne korzyści jako naczelną zasadą działania”⁷. Rzecz jasna, agnostycyzm Russella ma również swoich zwolenników i obrońców (przede wszystkim w osobach podobnie do niego myślących logików i filozofów)⁸.

Próba znalezienia wspólnego mianownika dla agnostycyzmu

Przywoływane tutaj przykłady agnostycyzmu pozwalają wskazać niektóre wspólne cechy tej postawy i zespołu poglądów. Pierwsza z nich określona została wyraźnie już przez fundatora tego pojęcia Thomasa Henry’ego Huxleya. Pojawia się ona w jego twierdzeniu, że „agnostycyzm nie jest wyznaniem wiary”. Czy jest on jednak wyznaniem niewiary? Według przywoływanego tutaj uczonego – tak. Czy zatem agnostycyzm nie ma nic wspólnego z żadną religijną wiarą? Odpowiedzi na to pytanie można znaleźć zarówno w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jak i u przywoływanego tutaj uczonego i – co może być pewnym zaskoczeniem – są one zasadniczo zbieżne. Zdaniem T.H. Huxleya bowiem „zasadę pozytywną” agnostycyzmu można sformułować następująco: „w kwestiach intelektu posuwaj się tak daleko, jak daleko twój rozum cię prowadzi, bez względu na jakiegokolwiek obiekcie innej natury”⁹. Natomiast w *Katechizmie* nie mówi się wprawdzie o żadnej „zasadzie pozy-

⁷ J. Życiński, *Wiara wątpiących*, Wyd. Literackie, Kraków 2003, s. 30 nn.

⁸ Przykładem może być Jan Woleński, autor m.in. rozprawy pt. *Granice niewiary*, Kraków 2004.

⁹ „W kategoriach negatywnych zaś zasada moja oznacza, by w kwestiach intelektu nigdy nie twierdzić, że wnioski są pewne, póki dowody nie zostały zademonstrowane lub póki nie mogą być zademonstrowane”. Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, cyt. wyd., s. 82.

tywnej” agnostycyzmu, jednak w tej sytuacji, gdy stawia się znak równości między nim i „ateizmem praktycznym”, można przyjąć, że jest to równoznaczne z łączeniem go z uznaniem nie Boga, lecz człowieka za „sprawcę i demiurga swojej własnej historii” (należałoby jednak dopowiedzieć, co to znaczy lub może znaczyć).

Kolejną charakterystyczną dla agnostycyzmu cechą jest stawianie problemu istnienia lub nieistnienia Boga oraz (ewentualnie) dowodów na jego istnienie. Nie jest to jednak jedyna istotna kwestia podejmowana przez agnostyków, a u niektórych z nich nie jest to nawet kwestia pierwszoplanowa. Dla tych, których Dawkins określa jako „chwilowych – ze względów praktycznych” kwestią pierwszoplanową jest nieposiadanie „wystarczającego materiału dowodowego” oraz (ewentualnie) nieposiadanie niezbędne czasu do jego zgromadzenia. W następnej kolejności muszą się pojawić problemy: 1) tego, co jest, a co nie jest dowodem „w sprawie”; 2) jak można i należy różnicować ów materiał dowodowy; 3) jakie perspektywy czasowe można i należy akceptować (bo nie tylko agnostyk typu GAP, ale także agnostyk typu CHAP nie będzie skłonny czekać na to w nieskończoność); 4) które z problemów można lub należy zaliczyć do rozstrzygalnych za pomocą posiadanych przez człowieka władz poznawczych, a które z nich można wprawdzie postawić, ale nie można przy pomocy tych władz rozstrzygnąć; 5) czy te ostatnie należy pozostawić wierze, czy też uznać je za mało istotne dla posługującego się swoim rozumem człowieka. Ostatnia z tych kwestii otwiera wprawdzie możliwość pojawienia się Boga, ale już tylko jako przedmiotu mniej lub bardziej irracjonalnej wiary lub też takich spekulacji, które wprawdzie mogą być interesujące dla agnostyka, ale nie mogą mieć dla niego charakteru rozstrzygającego o jego myśleniu oraz praktycznym życiu.

Obie wymienione wyżej cechy dla agnostycyzmu wiążą się z postawieniem albo na pierwszym miejscu, albo przynajmniej na jednym z pierwszych kwestii ludzkiego poznawania i poznania, w tym takich jego granic, do których można wprawdzie się zbliżyć, ale nie powinno się przekraczać – pod groźbą uwikłania się w niemające wiele wspólnego z autentyczną wiedzą spekulacje i przesady. Wiąże się to bezpośrednio z etymologią terminu agnostycyzm – wywodzącego się z greckiego słowa *agnostos*, oznaczającego coś „nieznanego” lub też coś „niepoznawalnego”¹⁰. Występująca tutaj różnica ma jednak istotne znaczenie dla różnicowania agnostycyzmu, bowiem w pierwszym znaczeniu może chodzić o to, że owe coś jest wprawdzie nieznanne, ale może być poznane, natomiast w drugim o to, że owe coś ani nie jest, ani też nie może być poznane (na tym zróżnicowaniu opiera się Dawkins, proponując swój podział agnostycyzmu).

¹⁰ Por. *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, s. 11. Trzeba dodać, że terminem bazowym jest tutaj gr. termin *gnosis* lub *gnoseos* – oznaczający tyle co „poznanie”; a jest w tym języku negacją.

Przywołane tutaj przykłady agnostycyzmu przekonują, że może on występować zarówno samodzielnie, jak i w większym „towarzystwie” – jeśli tak można powiedzieć o logice, filozofii, etyce i wielu jeszcze innych dyscyplinach i dziedzinach ludzkiej refleksji dostarczających mu racji uzasadniających, wyjaśniających, rozstrzygających itd. Rzecz jasna, w jednym „towarzystwie” czuje się on lepiej, natomiast w innym gorzej. Tak przynajmniej można sądzić na podstawie tego, że w jednym z nich występuje częściej, w innym natomiast rzadziej (do tych pierwszych można zaliczyć filozofów i filozofie, natomiast do tych drugich teologów i teologię). Jednak to, w jakim „towarzystwie” on występuje, ma istotny wpływ na to, jak jest on postrzegany i oceniany przez jego zwolenników oraz przeciwników. Z punktu widzenia tych pierwszych jego pozycję wzmacnia występowanie w towarzystwie logików i przedstawicieli cieszących się uznaniem takich nauk, jak matematyka czy fizyka teoretyczna. Natomiast z punktu widzenia tych drugich zarówno te, jak i inne nauki stanowią dla niego coś w rodzaju „listka figowego”, skrywającego jego najbardziej wstydlive miejsca, takie jak porzucenie nadziei na sensowne rozstrzygnięcie hamletowskiego pytania „być, albo nie być” – rzecz jasna, nie tylko na tym, ale także na tamym, ponoć lepszym świecie (to ponoć może jednak już oznaczać pewien ukłon pod adresem agnostycyzmu). W każdym jednak przypadku jeśli zarówno ta obrona agnostycyzmu, jak i ta polemika z nim ma być merytoryczna, konieczne jest uważne przyjrzenie się temu „towarzystwu” oraz ustalenie, czy ono samo ma prawomocną „legitymację” do tego, aby stawiać i rozstrzygać fundamentalne problemy egzystencjalne (a w sytuacji, gdy powołuje się na swoją naukowość, należałoby się dokładniej przyrzeć tej naukowości)¹¹.

Różne mogą oczywiście być klasyfikacje i typologizacje agnostycyzmu¹². Związane z tym dookreślenia mogą się bezpośrednio wiązać zarówno z samym agnostycyzmem (tak jak w przypadku typologizacji proponowanej przez Dawkinsa), jak i z jego najbliższymi „towarzyszami” (takimi jak filozofia) oraz z konkretnymi osobami. Ważne jest przy tym zarówno dostrzeganie tych jego cech, które stanowią dla niego coś w rodzaju „wspólnego mianownika”, jak i tych, które nadają mu niekiedy tak indywidualne i specyficzne oblicze, że trudno jest je powielać w wielu „egzemplarzach”. W literaturze na temat agnostycyzmu można znaleźć zarówno takie opracowania, których autorzy – próbując odpowiedzieć na pytanie, czym był, jest i być może agnostycyzm

¹¹ Tak chociażby jak to uczynił Edmund Husserl w swojej rozprawie pt. *Kryzys nauk europejskich* – wynika z niej, że nauki te są w głębokim kryzysie dlatego, że uległy pozytywistycznej sugestii ich sprowadzenia do „nauki o samych faktach” i porzuciły próby odpowiedzenia na „pytania palące, pytania o sens lub bezsens całego ludzkiego życia”. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, Toruń 1999, s. 7 nn.

¹² Przykładowo Robin Le Poidevin proponuje podział agnostycyzmu na „słaby” i „mocny” oraz na „lokalny” i „globalny”. R. Le Poidevin, *Agnostycyzm. A Very Short Introduction*, Oxford 2010, s. 10 nn.

– skupiają się nad tymi pierwszymi, jak i takie, w których wskazuje się na konkretne związane z nim osoby. Najczęściej jednak próbuje się łączyć te dwie kwestie. Dla merytoryczności dyskusji o agnostycyzmie ważne jest zarówno to, aby nie uciekać w ogólniki, jak i to, aby nie wchodzić w takie szczegóły, które sprowadzają problem do kwestii jednostkowych przekonań poszczególnych osób.

Dwa przykłady agnostycyzmu

Odwołam się tutaj do takich dwóch przykładów agnostycyzmu, które sytuują się na radykalnie odmiennych pozycjach, tj. jansenistycznego teizmu, oraz tej wersji naturalizmu, który prowadził do oświeceniowego deizmu. Reprezentantem pierwszego z nich był m.in. Blaise Pascal, natomiast drugiego – David Hume. Ich reprezentatywność jest jednak w znacznej mierze umowna, bowiem ani w jednym, ani w drugim przypadku nie ukazuje ona zróżnicowania owego teizmu i deizmu. Można nawet powiedzieć, że przywoływani tutaj myśliciele w swoich dziełach wyrażali przede wszystkim własne przekonania – pod niejednym względem odbiegające od przekonań innych osób należących do ich formacji. Stąd skłonny jestem mówić o agnostycyzmie pascalowskim oraz agnostycyzmie hume'wskim (pisanych jednak z małej litery, bowiem przedstawiam tutaj jedynie jedną z możliwych wykładni ich poglądów).

Pierwszy z nich znalazł swój wyraz w *Myślach* Pascala – dziele specyficznym nie tylko z uwagi na łączenie w nim wątków teologicznych z filozoficznymi, ale także z uwagi na taki sposób artykułowania owych myśli, że przynajmniej na pierwszy rzut oka sprawiają one wrażenie braku ich uporządkowania według jasno przedstawionego i konsekwentnie stosowanego klucza. Tak to może wyglądać jednak tylko na pierwszy rzut oka, bowiem uważniejsza analiza tego dzieła pozwala znaleźć ów klucz i – co niemniej istotne – uzasadnienie dla jego stosowania. W tym ostatnim wskazane zostały przez Pascala najistotniejsze podstawy do opowiedzenia się przez niego po stronie tego teistycznego agnostycyzmu, którego celem nie jest pokazanie, że religia jest, a przynajmniej może być zgodna z rozumem, oraz skłonienie do szacunku, a nawet podziwu dla niej. Z agnostycyzmem mamy tutaj do czynienia przede wszystkim dlatego, że zarówno w zasadach religii, jak w zasadach rozumu wskazywane są takie granice, które człowiek wprawdzie chciałby przekroczyć, ale przekroczyć nie może. Jedne i drugie muszą jednak być uwzględniane łącznie, bowiem „jeśli się wszystko podda rozumowi, nasza religia nie będzie miała nic tajemniczego ani nadprzyrodzonego”, natomiast

„jeśli się pogwałci zasady rozumu, będzie ona niedorzeczna i śmieszna”¹³. Można to oczywiście wyrazić, posługując się innymi pojęciami, takimi jak *mysterium* czy ułomności ludzkiego rozumu.

Pascal w swoim przekonywaniu do religijnej wiary korzystał ze zróżnicowanych środków wyrazu, przy czym w jednych fragmentach *Myśli* w większym stopniu posługiwał się religijną, natomiast w innych filozoficzną terminologią. Potencjalnemu czytelnikowi tych notatek, które znalezione zostały po jego śmierci w osobistych rzeczach (i opublikowane pod nadanym im przez wydawcę tytułem *Myśli*), pozostawiał jednak pewną swobodę w wyborze tych środków wyrazu oraz tych dróg prowadzących do wiary w tego Boga, w którego istnienie wierzył św. Augustyn oraz tacy augustianie, jak Cornelius Jansen (Janseniusz), autor dzieła pt. *Augustinus*, tj. *Boga ukrytego* (łac. *Deus absconditus*).

Podążając tropem myślenia filozofów, Pascal wskazywał zarówno na taką „zawilność i odległość od rozumowania” metafizycznych dowodów na istnienie Boga, że nie trafiają one do przekonania tych, którzy posługują się rozumem, co skłania ich do niewiary w jego istnienie. Natomiast podążając tropem myślenia ludzi wiary, wskazuje on zarówno na Pismo św., jak i na takie ludzkie uczucia, jak lęk przed „wieczystą zagładą lub wieczystą nieszczęśliwością”. Nie neguje przy tym ważności żadnej z tych dróg. Przeciwnie, twierdzi, że przekonując do wiary, trzeba „przemawiać ludziom” zarówno do ich rozumu, jak i ich „serca” (rozumianego przez niego jako sfera ludzkich uczuć i pragnień). „Przemawiając” do pierwszego z nich, starał się on wykazać i pokazać, że są jego różne rodzaje (takie jak rozum matematyczny czy logiczny), przy czym w każdym z tych rodzajów rozumu występują istotne różnice (np. rozum logiczny „jedni mają w rzeczach pewnej kategorii, w innych zaś się gubią”). Natomiast „przemawiając do serca”, starał się on wykazać i pokazać, że człowiek bez Boga „nie ma żadnej podstawy do prawdy, a wiele, i to wybornych, do fałszu”, że „gotuje się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztuje go nigdy”, że w końcu – jeśli tylko zdobędzie się na intelektualną odwagę, to musi przyznać, że „jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą”¹⁴.

Na gruncie pascalowskiego agnostycyzmu istotne jest nie tylko zderzenie racji rozumu z racjami „serca” czy próba wykazania, że zarówno one się wykluczają, jak i dopełniają, ale także wyróżnienie tej kategorii osób,

¹³ Por. B. Pascal, *Myśli*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 27 nn. Natomiast w uzasadnieniu tego pozornego braku logicznego porządku w wyrażaniu swoich przekonań stwierdza on, że „ująłby chętnie tę rzecz w takim porządku, aby wykazać próżność wszelkiego stanu, wskazać próżność pospolitych żywotów, a nawet próżność żywotów filozoficznych, pirrońskich, stoickich, ale nie zachowując porządku. Wiem po trosze, co to jest i jak mało ludzi to rozumie. Żadna wiedza ludzka nie może go zachować...” Tamże, s. 44.

¹⁴ „Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroid się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić”. Tamże, s. 117.

dla których zrozumienia tego trudnego do pojęcia i jeszcze trudniejszego do zaakceptowania paradoksalnego spłotu sprzeczności i zgodności ma lub przynajmniej może mieć zasadnicze znaczenie. Wyróżnieni zostali oni przez Pascala we fragmencie *Myśli* umieszczonym (przez ich współczesnego redaktora J. Chevaliera) w części zatytułowanej *Wniosek, iż trzeba szukać Boga*. Stwierdza on tam m.in., że „istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych: ci, którzy służą Bogu całym sercem, bo Go znają; ci którzy szukają Go całym sercem, bo Go nie znają”¹⁵. Do tych ostatnich i przede wszystkim do nich adresowany jest tak często później przywoływany i wywołujący tyle kontrowersji „zakład Pascala”. Próbuje on w nim przekonać owych poszukujących Boga, że lepiej na tym wyjdą wówczas, gdy będą wierzyli w jego istnienie niż wówczas, gdy nie będą w nie wierzyli. Tylko bowiem wówczas otrzymują szansę na życie wieczne. Co więcej, otrzymują oni nie tylko taką szansę, ale także racjonalne uzasadnienie dla tej wiary i to uzasadnienie oparte na matematycznym rachunku prawdopodobieństwa¹⁶. Nie otrzymują natomiast żadnej pewności czy gwarancji, że wiara ta zapewni im takie wieczne życie, które jest przedmiotem ich marzeń i pragnień. O tym decyduje jedynie Bóg.

Na koniec tej krótkiej prezentacji pascalowskiego agnostycyzmu przypomnę, że do całego teizmu jansenistycznego, w tym tej jego wykładni, która pojawia się zarówno w *Myślach* Pascala, jak i w jego *Prowincjałkach*, swoje *votum separatum* zgłosił w swoim czasie Kościół katolicki¹⁷. Warto również odnotować pojawianie się takich prób przedstawiania pascalowskiego zakładu, które opierają się na przekonaniu, że mimo wszystko da się on pogodzić z katolicyzmem¹⁸. Tyle w kwestii tego przypadku agnostycyzmu.

Przypadek agnostycyzmu hume’owskiego jest nie mniej, a być może nawet jeszcze bardziej skomplikowany. Wynika to z jego uwikłania nie tyle w spory teologiczne, ile w filozoficzne. Jest on wprawdzie również w jakimś stopniu uwikłany w spory z teologami, jednak nie odgrywają one tak znaczącej roli jak te pierwsze. Stąd też podejmując próbę odpowiedzi na pytanie, czy Hume był, czy też nie był agnostykiem, oraz (ewentualnie) jaki to był rodzaj agnostycyzmu, można odpowiedzieć, odwołując się przede wszystkim do jego polemik z tymi filozofami, których poglądy uznawał za nieuzasadnione, słabo

¹⁵ „Ale co się tyczy tych, którzy żyją nie znając Go i nie szukając, uznają oni siebie samych za tak mało godnych własnego starania, iż nie są godni starań innych ludzi”. Tamże, s. 146.

¹⁶ Tamże, s. 193 nn.

¹⁷ Wyraził je m.in. papież Innocenty X w ogłoszonej w 1653 r. bulli *Cum occasione*. Por. *Potępienie błędów Janseniusza*, w: *Filozofia XVII wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1959, s. 302.

¹⁸ Por. M. Wójtowicz, *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016. Swoją negatywną opinię o tej próbie przedstawiłem przy innej okazji. Zatem tutaj jedynie krótko powtórzę: jeśli będziemy się trzymać *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (taka sytuacja ma miejsce w tym przypadku), to nie da się pogodzić tego agnostycyzmu z katolicyzmem.

uzasadnione lub poznawczo destruktywne¹⁹. Najpoważniejsze zastrzeżenia zgłaszał do tych, u których znajdował różne wersje sceptycyzmu²⁰.

Wielką batalię intelektualną przeciwko sceptykowi i sceptycyzmowi przeprowadził on w swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. W rozprawie tej za kwestię priorytetową uznał on uważne przyjrzenie się wątpliwościom sceptycznym i ocenienie ich zasadności. W jej rozdziale IV – zatytułowanym *Wątpliwości sceptyczne dotyczące rozumu* – przeprowadził on szczegółową analizę zasadności tytułowych wątpliwości. W tym celu dokonał podziału ludzkich pewności na takie, które zależą wyłącznie od intelektualnej intuicji oraz (ewentualnie) od rozumowania dedukcyjnego (nazywanego wówczas demonstratywnym), oraz na te, które „nie dają się dowodzić w taki sposób”²¹. Do pierwszej grupy zaliczał on „wszelkie twierdzenia, które są albo intuicyjnie, albo demonstratywnie pewne”. Natomiast do drugiej wszelkie twierdzenia o faktach. Dla tych ostatnich istotne jest to, że po pierwsze „żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwstawnego”, a po drugie to, że „umysł równie łatwo i jasno go pojmuje, jak gdyby był najzupełniej zgodny z rzeczywistością”.

Skłania to do postawienia pytania: „co uprawnia nas do tego, by w kwestiach rzeczywistego istnienia i faktów żywić pewność wykraczającą poza bieżące świadectwo zmysłów i zapis pamięci?”. Odpowiadając na to pytanie, Hume stwierdza, że „wszelkie rozumowanie dotyczące faktów ma, jak się zdaje, za podstawę stosunek przyczyny i skutku”. To z kolei skłania do zbadania, „w jaki sposób poznajemy przyczyny i skutki”. Zdaniem tego filozofa wynika to ze „spostrzeżenia, że jakieś konkretne przedmioty stale ze sobą się łączą”. Łączą się one jednak nie dlatego, że „potrafimy wskazać ostateczną przyczynę” tego połączenia lub że potrafimy wskazać „wyraźne działanie siły wytwarzającej którykolwiek z danych nam skutków”, lecz dlatego, że skłania nas do tego nasze doświadczenie. Oznacza to, że wypowiadamy się nie o żadnej z owych „sił wytwarzających” ani też o „żadnych w ogóle czynnościach intelektu”, lecz o tych przeżyciach psychicznych, które składają się na owe doświadczenia.

Kolejne pytanie dotyczy zatem owego doświadczenia. Sceptyczne rozwiązanie tych wątpliwości jest znane od dawna. W jego świetle podstawą

¹⁹ Gertrude Himmelfarb ma w tej kwestii pewne wątpliwości – jej zdaniem poglądy Hume’a dają wprawdzie podstawę do uznania go za „najbardziej sceptycznego ze wszystkich filozofów brytyjskich” tamtej epoki, jednak nie „dają podstawy do traktowania go jako ateisty”. Według tej znawczyni tamtej epoki „faktycznie nie był on ateistą – był być może agnostykiem lub nawet deistą”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, Alfred A. Knopf, New York 2004, s. 39 nn.

²⁰ Jest swoistym paradoksem, że już za życia Hume był postrzegany jako sceptyk, a w późniejszym czasie tak był niejednokrotnie przedstawiany przez historyków filozofii. Przykładowo: Wilhelm Weischedel twierdzi, że „sceptycyzm Hume’a w odniesieniu do możliwości ludzkiego poznania jest charakterystyczny dla końca Oświecenia”. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1997, s. 170 nn.

²¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 33 nn.

tego doświadczenia jest taka dominująca skłonność, która popycha umysł zdecydowanie ku osiągnięciu cechującego filozofa-mędrca spokoju ducha, „pozwalającego mu znaleźć przyjemność tylko w tym, czego nam dostarcza własny umysł” oraz „uczynić z naszej filozofii po prostu wysubtelniony nieco system egoizmu i usprawiedliwić sobie poniechanie wszelkiej cnoty”. Rozwiązanie tego problemu zaproponowane przez Hume’a jest jednak inne. W jego świetle bowiem uchyla się „ustawiczne wątpliwości filozofii akademickiej, czyli sceptycznej” oraz zawieszanie uznawania prawdziwości wszelkich sądów, a także wskazuje się na takie naturalne zasady wytwarzania owego doświadczenia jak „nawyk, przyzwyczajenie”²². Z rozpoznania tej podstawy ludzkiego doświadczenia Hume wyprowadza różne generalizacje, w tym generalizacje dotyczące religii i religijności.

Te ostatnie pojawiają się zwłaszcza w ostatniej części *Badani dotyczących rozumu ludzkiego*. Dotyczą one m.in. kwestii istnienia Boga. Na wstępie zauważa, że miano sceptyka różni „oburzeni teolodzy i solenniejsi filozofowie” nadają tym, którzy przeczą istnieniu Boga („nazywani są oni *ateistami*”). Jednak na takiej samej zasadzie można nazywać sceptykami tych, którzy mają wątpliwości co do istnienia tych monstrów, od których chcieli świat uwolnić „włóczący się po świecie błędni rycerze”. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, do jakich granic można posunąć filozoficzne wątplenia, aby nie zostać posądzonym o sceptycyzm. Odpowiadając na to pytanie, Hume wyróżnia kilka rodzajów sceptycyzmu. W pierwszej kolejności ten, który „poprzedza pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecany był przez Descartesa i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem”. Jego zdaniem, jest on nie tylko niemożliwy do zrealizowania w praktyce przez żadną istotę ludzką (nie można bowiem na wstępie we wszystko wątpić, łącznie z wątpleniem w wątplenie), ale także jest on wewnętrznie sprzeczny. Innym rodzajem sceptycyzmu jest ten, który stanowi „następstwo nauki i zajęć badawczych, a polega na przypuszczeniu, że ludzie wykryli bądź to całkowitą zawodność władz umysłowych do wyrobienia sobie jakiegoś ustalonego przekonania”, bądź też taką zawodność władz zmysłowych, że czyni się przedmiotem sporu nawet „prawdła postępowania w życiu potocznym”. Zwolennicy tego sceptycyzmu swoje „oklepane argumenty czerpią z niedoskonałości i zawodności naszych władz zmysłowych objawiających się przy niezliczonych sposobnościach” oraz z ograniczoności ludzkiego rozumu – wyrażającej się m.in. w tym, że „widzi on jasne światło, rozjaśniające niektóre miejsca; ale tuż obok tego światła rozciąga się nieprzenikniona ciemność”²³. Przeciwno

²² „Przyzwyczajenie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Jest ono jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie jest dla nas pożyteczne i że oczekujemy w przyszłości podobnego porządku zjawisk jak ten, który poznaliśmy dawniej”. Tamże, s. 56 nn.

²³ „To wszystko tak go razi i miesza, że niemal o niczym nie może wypowiedzieć się w sposób stanowczy i pewny”. Tamże, s. 191.

temu sceptycyzmowi Hume wysuwa argumenty związane ze statusem jakości zmysłowych (w jego świetle „wszystkie jakości zmysłowe są w umyśle, a nie w przedmiotach”) oraz natury logicznej, związane z rozumowaniem *in infinitum* (w jego świetle jest to „konstrukcja tak zuchwała i zadziwiająca, że żaden ewentualny dowód nie potrafi jej ciężaru udźwignąć, albowiem obraża ona najjaśniejsze i najnaturalniejsze zasady rozumu ludzkiego”). Wskazuje on również na „zarzuty sceptyków przeciw dowodzeniu moralnemu”. Uznaje on je jednak za „zbyt blahe”, aby się nimi poważnie zajmować.

Do dyskusji pozostawia on natomiast ten „sceptycyzm bardziej umiarkowany, czyli filozofię akademicką, która może być zarazem trwała i pożyteczna, a która może po części wypływać z owego pyrronizmu, czyli sceptycyzmu przesadnego, jeżeli jego niewiele znaczące wątpliwości zostaną w jakiejś mierze sprostowane przez zdrowy rozsądek i refleksję”. Może on być przydatny zwłaszcza w tych sytuacjach, w których spotykamy się z jakimś dogmatyzmem; a zdaniem Hume’a spotykamy się z nim nader często, bowiem „większość ludzi z natury ma skłonność do poglądów stanowczych i dogmatycznych”. Jest on nieprzydatny m.in. wówczas, gdy zgłaszane przez tych sceptyków wątpliwości nie zostaną sprostowane przez zdrowy rozsądek, co przydarza się może nie tak często zwykłym ludziom, ale częściej różnego rodzaju teologom i przedstawicielom „nauk abstrakcyjnych i rozumowań demonstratywnych” (takich jak matematyka czy astronomia) oraz tym wszystkim, które „zajmują się faktami ogólnymi” („są to polityka, filozofia naturalna, medycyna, chemia itd., gdzie bada się własności, przyczyny i skutki całych kategorii zjawisk”). Co w tej sytuacji można i powinno się zrobić, aby uniknąć „niezdecydowania i niepewności płaczącej jej myśli, unieruchamiającej uczucia i paraliżującej działania”? Zdaniem Hume’a, „biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo o szkolnej metafizyce”, powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie: „czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia? Jeśli nie, to „w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofistologii i złudzeń”. Trudno byłoby znaleźć mocniejszy „argument” skierowany zarówno przeciwko dogmatykom, jak i tym sceptykom, którzy mnożą niekończące się wątpliwości (można jednak mieć wątpliwości, czy sam Hume traktował go poważnie).

W *Dialogach o religii naturalnej* kontynuuje on nie tylko swoją batalię ze sceptycyzmem, ale także z teologicznym dogmatyzmem. W dialogach tych biorą udział trzy fikcyjne postacie: Filon, Kleantes i Demea. Każda z nich reprezentuje jakąś wersję agnostycyzmu – stosunkowo najbardziej radykalną Filon, natomiast stosunkowo najbardziej umiarkowaną Demea. Trzecia z nich – Kleantes – opowiada się za zachowaniem we wszystkim złotego środka, co sprawi, że oponuje on niejednokrotnie zarówno przeciwko stanowisku pierwszego, jak i drugiego z nich. Każdy z nich ma jednak swoje racje, a ich

argumentacja może stanowić interesujący przyczynek zarówno do agnostycyzmu Hume'a, jak i innych wersji agnostycyzmu filozoficznego. Moim zdaniem jednoznaczna odpowiedź na pytanie, która z tych postaci reprezentuje stanowisko autora *Dialogów*, jest co najmniej dyskusyjna. Skłonny jestem jednak polemizować z tymi, którzy uważają, że jest to Filon²⁴.

Nie chciałbym jednak tutaj rozwijać tej polemiki. Odwołam się jedynie do tych fragmentów *Dialogów*, które mogą stanowić uzasadnienie dla tezy, że stosunkowo najbliższe agnostycyzmowi Hume'a jest stanowisko Kleantesa. Należy do nich m.in. ten, w którym Kleantes stwierdza, że Filon proponuje „zbudowanie swojej wiary religijnej na filozoficznym sceptycyzmie i myśli sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabeżdżą tam szczególnej siły i powagi”. Na takie postawienie sprawy nie może się zgodzić Demea, bowiem „mogłoby to przyczynić się do osłabienia naszej niechęci wobec paradnej sekty sceptyków” i akceptacji ich „podstępnych chwytów”²⁵. Wprawdzie dalszej części *Dialogów* Filon odcina się od „pewnego rodzaju tępego i ignoranckiego sceptycyzmu, który sprawia, że szeroka rzesza żywi generalne uprzedzenia wobec wszystkiego, czego nie potrafi bez trudu zrozumieć, i że odrzuca każdą zasadę, której udowodnienie i ustanowienie wymaga starannego rozumowania”, natomiast Demea wskazuje na takie „dość historyczne okoliczności”, w których „chrześcijańska filozofia połączyła się z popularną religią” (dotyczy to zarówno czasów patrystycznych, jak i okresu reformacji), to Kleantes ripostuje: „mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii”; a dawni ateści to głupcy, natomiast dzisiejsi to „głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi”²⁶. Warto odnotować, że w podsumowaniu do rozważań zawartych w tym dziele Hume stwierdza, że wprawdzie „zasady Filona bardziej są prawdopodobne niż zasady Demei, to Kleantes jeszcze bardziej zbliżył się do prawdy”.

Dialogi o religii naturalnej Hume'a pozwalają wskazać co najmniej kilka takich założeń, na których opiera się agnostycyzm ich autora. Jednym z nich jest założenie, że po pierwsze ludzie rozumni mogą różnić się poglądami zarówno w kwestii istnienia Boga, jak i w każdej innej i każdy z nich ma swoje racje, a po drugie, że powinno się odstąpić od swojego stanowiska w sytuacji, gdy przedstawione zostaną racje mocniejsze od tych, które skłaniały ich do jego zajęcia. Upieranie się mimo tego przy swoich racjach stanowi – zdaniem

²⁴ Co oczywiście nie oznacza, że takich odpowiedzi nie można znaleźć w literaturze – przykładowo Robin de Poidevin twierdzi, że stanowisko Filona wyraża stanowisko Hume'a. R. Le Poidevin, *Agnosticism*, cyt. wyd., s. 34 nn.

²⁵ Por. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 9 nn.

²⁶ Tamże, s. 18 nn.

Hume'a – świadectwo bądź to „niefrasobliwości” (ma to miejsce w przypadku Filona), bądź też „nieugiętej ortodoksyjności” (okazuje się nią ostatecznie postawa Demei). Istotne znaczenie dla udzielonej przez niego w *Dialogach* odpowiedzi na ich wiodący problem ma również jego odwołanie się do naturalnych potrzeb i zdolności ludzkich, takich jak potrzeba rozumienia siebie oraz swojego bliższego i dalszego otoczenia. Zdaniem Hume'a różni ludzie w różnym stopniu wyposażeni są w te zdolności rozumienia, co prowadzi m.in. do wielu sporów. Był on jednak przekonany, że zdolność ta może i powinna być rozwijana i doskonała.

Zbigniew Drozdowicz – WHAT IS AGNOSTICISM AND WHO IS AN AGNOSTIC?

In these remarks I make a further attempt to deliver the answer to the questions found in the title. I do not assume certainly that it leads us to remove all unclearances related to it. I do hope however that it might lead in some extent to the better understanding of the issue but it also will make an interesting contribution to the answer to the following question: why do agnostics may occur as opponents of theism and allies of atheism; and the opposite – as allies of the first one and opponents of the latter. It may look like an paradox but I attempt here to show on selected examples the fact that they had played these different roles.

