

Roman Rozdzeński

ATEIZM A AGNOSTYCYZM

ATHEISM AND AGNOSTICISM

SUMMARY

This article takes into account the problem of the essence of atheism and agnosticism. As to atheism, some of the atheists have abandoned their previous position and become agnostics, for they hold that agnosticism is neutral to the question of God's existence and because of that represent honest intellectual position. However, is it true that agnosticism treats the problem of God's existence in a completely neutral way? The analyses carried out in this article seem to undermine this traditional opinion about the essence of agnosticism. It seems that agnosticism, which openly assumes that is impossible for our knowledge to go beyond sensory phenomena, assumes at the same time in a secret way that there does not exist a theistically conceived God, i.e., an almighty Creator of the universe who is Providence for us. This hidden presupposition of agnosticism does not allow one to recognise it as a standpoint entirely neutral to the question: does a theistically God exist?

KEYWORDS: Rational grounds, transcendent existence, God, the personal Absolute, the limit of knowledge, Providence, Christian theism, reason, grounds, conditions of the possibility, evident presupposition, secret presupposition, sensory phenomena

Wprowadzenie

Choć współcześnie ateizm jest zjawiskiem ogólnoswiatowym, gdyż w okresie ostatnich dwustu lat uzyskał wyraźny wpływ na kształtowanie ży-

cia i kultury społeczeństw niemal całego świata, to przecież wywodzi się on z chrześcijańskiego Zachodu¹. Wskazuje na to wyraźnie już choćby ta okoliczność, że „w Indiach czy innych częściach Azji i Afryki nie możemy stwierdzić niczego, co – podobnie jak w świecie zachodnim – miałyby się przyczynić do powstania ateizmu”². Uważa się też, że czynniki, które spowodowały pojawienie się ateizmu, a następnie jego rozszerzanie się w świecie, były bardzo różne. Należały do nich między innymi: zgorzenie życiem i postępowaniem niektórych chrześcijan; ignorancja wielu ludzi w sprawach wiary, połączona z zaniechaniem praktyk religijnych; osobiste urazy, negatywne emocje i uprzedzenia; zmaterializowanie zachodniej cywilizacji połączone z przesadnym przeświadczeniem o autonomii i wolności człowieka, a tym samym o jego całkowitej samowystarczalności; zanikanie u ludzi wrażliwości na metafizyczny wymiar ich egzystencji, będące następstwem fascynacji osiągnięciami nauki i techniki³; a także długofalowe działania tajnych organizacji, mające ostatecznie na celu zniszczenie Kościoła katolickiego, a w dalszej kolejności wszelkich innych postaci wiary chrześcijańskiej⁴.

W kulturze Zachodu ateizm (w sensie ścisłym) pojawił się stosunkowo dość późno, gdyż właściwie dopiero w XVIII wieku. Jednakże już poprzednio – czyli w wiekach XVI i XVII – niektórzy ludzie bywali określanym mianem „ateistów”, choć nie zaprzeczali oni wprost istnieniu Boga. Byli to mianowicie wówczas tzw. libertyni, którzy wyznając religijny deizm, czyli uznając istnienie Boga jako Wielkiego Architekta wszechświata, uważali zarazem, że On, gdy już wykonał swoje dzieło, zupełnie przestał się nim interesować. I dlatego – jak podkreślali – wbrew temu, co odwiecznie głoszą wyznawcy chrześcijańskiej wiary, nie można zasadnie utrzymywać, jakoby Bóg był dla nas Opatrznością. Odrzucali oni również, jako irracjonalne zabobony, podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary, np. dotyczące Trójcy Świętej, Wcielenia Syna Bożego oraz wiarę w nieśmiertelność ludzkiej duszy, w zmartwychwstanie ciał i życie wieczne. Kwestionowali ponadto tradycyjne chrześcijańskie zasady moralne, utrzymując stanowczo, iż są one jedynie czymś wymyślonym przez ludzi.

¹ Por. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Doniosłość fenomenu współczesnego ateizmu*, tłum. F. Adamski, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzm*, wybór i opracowanie F. Adamski, Kraków 2011, s. 240.

² Tamże, s. 240.

³ Por. tamże, s. 242–279.

⁴ Por. N. Hagger, *Tajemna historia Zachodu. Wpływ tajnych organizacji na dzieje Zachodu od renesansu po wiek XX*, tłum. G. Gadacki, Poznań 2010.

Owych libertynów uznawano w tym czasie powszechnie za jednostki moralnie przewrotne, które cechuje zarazem słabość intelektualna i które niejednokrotnie deprawują innych swoją życiową postawą. Dlatego widziano w nich poważne zagrożenie dla jedności społeczeństwa, i zastanawiano się, w jaki sposób należałoby ich wydobyć ze stanu moralnego upadku, który, jak uważano, jest u nich skutkiem uprzedniego intelektualnego zbłądzenia⁵. Jak wiadomo, podobny cel przyświecał początkowo również Kartezjuszowi, co on sam zaznaczył, opatrując pierwsze wydanie swoich *Medytacji o pierwszej filozofii* (Paris 1641) tytułem: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Jednakże już rok później, w drugim wydaniu *Medytacji* (Amsterdam 1642), zmienił ten tytuł na: *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*⁶.

Ateizm

Jednym z pierwszych ateistów we Francji okazał się paradoksalnie Jean Meslier (1664–1729), wiejski proboszcz, który cieszył się u swoich parafian opinią przykładowego katolickiego kapłana. Dopiero gdy zmarł, ujawniło się, że przez wiele lat ukrywał swoje prawdziwe czyli ateistyczne przekonania. Pozostawił bowiem obszernie zapiski (wydane później jako *Testament*), które wyraźnie ukazywały, że od dawna spisywał najrozmaitsze argumenty za nieistnieniem Boga, utrzymując zarazem stanowczo, że odwiecznie istnieje jedynie materia, czyli materialny wszechświat. Stwierdził tam również, że chrześcijaństwo jest oszukańczą doktryną, która służy bogatym i mającym władzę do uciskania biednych i która głosi niedorzeczne dogmaty⁷. To całkowite wyparcie się wiary w Boga przez Mesliera było wówczas czymś szokującym nawet dla libertyńskich filozofów oświecenia, którzy uważali deistyczną wiarę w Boga za jedynie godną oświeconego umysłu. Dlatego czołowy deista, libertyn i nieprzejednany wróg Kościoła katolickiego, jakim w owym czasie był Wolter (właściwie François-Marie Arouet: 1694–1779), zanim rozpropagował owe za-

⁵ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turwiczowa, Paris 1980, s. 20 n.

⁶ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kraków 1958, t. I, s. VIII (przypis 4), oraz s. 4.

⁷ Por. K. Armstrong, *Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia?*, tłum. B. Cendrowska, 2011, s. 223.

piski Mesliera, najpierw usunął z nich wszystkie te fragmenty, które miały zbyt jednoznacznie ateistyczną wymowę. W ten sposób Wolter „przerobił” niejako Mesliera na libertyna i deistę⁸.

Innym wczesnym ateistą był Denis Diderot (1713–1784), główny redaktor słynnej *Encyklopedii, czyli słownika rozumowanego nauk, sztuk i rzemiosł*, której kolejne tomy ukazywały się w latach 1751–1780. W młodości był on człowiekiem bardzo religijnym, a nawet, po odbyciu studiów w kolegium oo. jezuitów, zamierzał wstąpić do ich nowicjatu. Lecz wkrótce potem utracił wiarę, gdy zapoznał się z ówczesnymi modnymi doktrynami filozoficznymi. Wygląda też na to, że decydujący wpływ na uznanie przez niego słuszności stanowiska ateizmu miało zapoznanie się z teorią tzw. samoródtwa, która opierała się na ówczesnych odkryciach, dokonanych przy pomocy mikroskopu. Otóż, zgodnie z tą teorią uznawano wtedy za coś oczywistego, że w gnilnym środowisku, w sposób całkowicie naturalny, powstają samorzutnie rozmaite żywe mikroorganizmy, a nawet insekty i robaki. Ten rzekomy „fakt naukowy” Diderot uznał za oczywisty dowód na to, że Bóg nie miał w ogóle nic wspólnego z pojawieniem się życia na ziemi⁹. W roku 1749 Diderot został uwięziony (na trzy miesiące) za opublikowanie ateistycznego traktatu pt. *List o ślepcach*, w którym z pozycji materializmu zdecydowanie zaatakował chrystianizm, uznając go jedynie za ludzki wymysł.

W roku 1770 francuski arystokrata, baron Paul Henri d’Holbach (1723–1789) – który należał do grona współpracowników Diderota w opracowywaniu *Encyklopedii* – wydał anonimowo książkę pt. *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*. Jej treść opracował Holbach na podstawie dyskusji, jakie w jego modnym salonie prowadzili libertyńsko nastawieni filozofowie. W książce tej dowodził, że odwiecznie, czyli bez początku i końca, istnieje wyłącznie materialna przyroda, która – jako tzw. Wielka Całość – stanowi niesłychanie złożony system powiązanych ze sobą najrozmaitszych przemijających bytów. To zdecydowanie materialistyczne nastawienie prowadziło tam Holbacha do wniosku, że wiara w istnienie Boga jest całkowicie sprzeczna z tym, o czym nam mówi całość naszego doświadczenia rzeczywistości. Albowiem – jak podkreślał – tego rodzaju Byt, o którym mówią religijne wierzenia, nigdy nie jest nam dany w doświadczeniu. Dodawał następnie, że religia, nie pozwalając ludziom osiągnąć szczęścia, sprzyja też najwyraźniej poli-

⁸ Por. tamże, s. 224.

⁹ Por. tamże, s. 224 n.

tycznej tyranii. Książka ta została później uznana za „biblię” naturalizmu i ateizmu, która dostarczyła naukowych argumentów przeciwko wierze w Boga¹⁰.

W tym czasie również inni czołowi przedstawiciele francuskiego oświecenia – zwłaszcza Claude-Adrien Helvétius oraz Julien Offray de la Mettrie – usiłowali dokonać (podobnie jak Holbach) przekształcenia filozofii w radykalną krytykę chrześcijańskiej wiary i teologii. Celem tej ich antyreligijnej filozofii miało być racjonalne wykazanie tego, iż wszelkie religijne wierzenia mają całkowicie niedorzeczny charakter i dlatego należy je jak najszybciej wypłenić z ludzkich umysłów. Powinno się zaś tego dokonać poprzez bezwzględne zwalczanie średniowiecznych „religianckich” przesądów i zastąpienie ich rzetelną wiedzą, czyli wiedzą w pełni racjonalną. W XIX i XX wieku realizację tego zamysłu podejmą następne pokolenia ateistycznych myślicieli. Należąc będą do nich – przede wszystkim – Ludwik Feuerbach (1804–1872) oraz trzej słynni „mistrzowie podejrzeń”: Karol Marks (1818–1883), Fryderyk Nietzsche (1844–1900) i Zygmunt Freud (1856–1939).

W naszych czasach dzieło to prowadzone jest nadal, między innymi przez tzw. „nowych ateistów”, których antyreligijne myślenie cechuje swoisty „fundamentalizm”. Idzie mianowicie o to, że ci „nowi ateści”, podobnie jak fundamentaliści protestancy, odczytują dosłownie biblijną opowieść z Księgi Rodzaju i utrzymują, że opowieść ta dostarcza nam tego rodzaju informacji, które nadają się do empirycznego sprawdzenia¹¹. Do owych „nowych ateistów” zalicza się – między innymi – wojowniczych zwolenników materialistycznie rozumianej teorii ewolucji, takich jak Jacques Monod oraz Richard Dawkins. Obydwaj są głęboko przeświadczeni o tym, że badania naukowe dowodzą w sposób jednoznaczny, iż Bóg nie miał w ogóle nic wspólnego z ewolucją. Otóż sposób myślenia i argumentowania Dawkinsa pokazuje dobitnie już choćby to, że jakkolwiek jego słynna (i błyskotliwie napisana) książka pt. *Ślepy zegarmistrz*¹² zawiera argumentację naukową, to jednak

na swoim bardziej podstawowym poziomie (...) stanowi nieprzerwaną agitację ateistyczną. Wedle Dawkinsa „dopiero Darwin sprawił, że ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie”. Gdy Dawkins rozważa perfidię tych, którzy odrzucili wiarę w ewolucję, z trudem powstrzymuje swoją wściekłość. „Można

¹⁰ Por. tamże, s. 226 n.

¹¹ Por. tamże, s. 303.

¹² R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, Warszawa 1994.

z całym spokojem stwierdzić, że jeśli spotkacie kogoś, kto twierdzi, iż nie wierzy w ewolucję, to jest on ciemny, głupi, obłąkany (lub złośliwy, ale raczej nie będę tego rozważał” (...) – pisze, i paradoksalnie, dalej nadmienia, że nie lubi u kreacjonistów przede wszystkim nietolerancji¹³.

Wiele wskazuje na to, że ateistycznych myślicieli od początku cechowało poczucie dziejowej misji, nawiązujące w pewien sposób do starożytnego greckiego mitu o Prometeuszu, który dla dobra ludzkości wykradł ogień z olimpijskiej siedziby bogów, za co został przez nich ukarany wieczną męką. Dlatego kolejne pokolenia ateistów, przejęte prometejską ideą walki o wyzwolenie ludzkości z kajdan religijnych przesądów i średniowiecznego obskurantyzmu, opracowywały najrozmaitsze argumenty, które – w ich przeświadczeniu – w sposób całkowicie racjonalny i przekonujący dowodziły iluzorycznego charakteru wszelkich religijnych wierzeń. Dawało to ateistom poczucie oczywistej intelektualnej wyższości w stosunku do ludzi religijnych, którzy – jak uważali – właśnie przez to, że tak uparcie trzymają się swych irracjonalnych wierzeń, sami siebie czynią niezdolnymi do samodzielnego, należytego racjonalnego myślenia. Z tego powodu ateści od początku uważali za coś oczywistego, że ich argumenty, przemawiające zdecydowanie za nieistnieniem Boga, mają charakter prawdziwie naukowy. A jeśli nawet – jak uważają obecnie niektórzy ateści – argumenty te nie są bynajmniej bezwzględnie (czyli „jedynie”) słuszne, to i tak są one nieporównanie bardziej racjonalne i przekonujące niż wszelkie rzekome argumenty za istnieniem Boga, jakie kiedykolwiek zostały opracowane przez myślicieli religijnych.

Wszystko to od początku prowadziło ateistów do lekceważącego traktowania religii chrześcijańskiej jako dziedziny pełnej irracjonalnych przesądów, która – stanowiąc pozostałość okresu średniowiecznego fanatyzmu i ciemnoty – trwa wśród mas, niezdolnych do samodzielnego, racjonalnego myślenia. Uważali również, że zmiana tego stanu rzeczy, jakże godnego ubolewania, jest podstawowym obowiązkiem świeckiego państwa i powinna się dokonywać dzięki obowiązkowej powszechnej oświacie, która po jakimś czasie ostatecznie upowszechni we wszystkich społeczeństwach naukowy pogląd na świat.

Jednakże wbrew temu, co powinno się dokonywać zgodnie z tym tradycyjnym przeświadczeniem ateistów, w ostatnich dziesięcioleciach wśród naukowców coraz powszechniejsza staje się świadomość, że wszelkie naukowe osiągnięcia poznawcze, choćby najbardziej spektakularne, zawsze mają cha-

¹³ Ph.E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1997, s. 22n.

rakter ograniczony i tymczasowy. Nie są one zatem czymś „jedynie słusznym” raz na zawsze. Obecnie jest to szczególnie widoczne w przypadku tych naukowych badań, które dotyczą ewolucji wszechświata (poczynając od osobliwego momentu, który przyjęło się określać mianem „wielkiego wybuchu”), bądź też odnośnie do niezmiernie subtelnej struktury subatomowego świata tzw. cząstek elementarnych.

Otóż współcześnie wielu naukowców zdaje sobie sprawę z tego,

że terminy, jakimi się posługują – wielki wybuch, ciemna materia, czarne dziury, ciemna energia – to metafory, które nie potrafią należycie wyrazić ich matematycznych spostrzeżeń. W przeciwieństwie do Newtona, współcześni fizycy nie wprowadzają Boga ani czynników nadprzyrodzonych do swojego kosmosu, jednak niewątpliwie mityczny charakter tych określeń przypomina, że przedmiot ich badań niełatwo pojąć. Uczeni docierają do granic możliwości nauki i terminy te nazywają to, czego jeszcze nie można sprawdzić¹⁴.

Skłania to obecnie niektórych ludzi nauki do porzucenia ateizmu i zajęcia stanowiska agnostycznego, czyli do zawieszenia sądu w stosunku do kwestii: czy Bóg istnieje, czy też nie? Albowiem – jak podkreślają to owi naukowcy-agnostycy – na gruncie naszych możliwości poznawczych nigdy nie będziemy w stanie wykroczyć poza zmysłowe zjawiska, wskutek czego Bóg, uznawany w religii chrześcijańskiej za Rzeczywistość ostateczną, nigdy nie stanie się przedmiotem naukowych badań. Dlatego odwieczny spór ateizmu z chrześcijańskim teizmem (czyli z wiarą w istnienie osobowego Boga, będącego dla nas Opatrznością) uznają oni za niemożliwy do rozstrzygnięcia.

Ta zmiana, zachodząca od pewnego czasu w mentalności naukowców, uświadamiała również stopniowo niektórym ateistom, że sprawa racjonalnej zasadności podzielanego przez nich dotychczas stanowiska okazuje się nader problematyczna, ponieważ stanowisko to nie jest bynajmniej czymś takim, co należałoby uznać za bezwzględnie słuszne. Nic więc dziwnego, że niektórzy współcześni ateści doszli do wniosku, że ich przeświadczenie o nieistnieniu Boga samo stanowi swoisty rodzaj wiary. Przykładem tego rodzaju ateisty, który otwarcie przyznaje, że głoszone przez niego poglądy są wyrazem jego osobistej antyreligijnej wiary, jest współczesny francuski myśliciel André Comte-Sponville. Stwierdza on mianowicie, że odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje,

¹⁴ K. Armstrong, *Spór o Boga*, dz. cyt., s. 309.

nie daje żadna nauka, a ściśle biorąc, nie można na ten temat nic wiedzieć (jeżeli uważamy (...), że nasza wiedza pojawia się jako rezultat jakiegoś doświadczenia lub eksperymentu i że można ją przekazać i zweryfikować). Czy Bóg istnieje? Tego nie wiemy. Nigdy tego nie będziemy wiedzieć, przynajmniej w tym życiu. Stąd pytanie, czy wierzyć w Boga, czy nie? Ja w niego nie wierzę: jestem ateistą (...). Nie mam dowodów. Nikt ich nie ma. Ale mam pewną liczbę powodów lub argumentów, które wydają mi się mocniejsze niż te, które wskazują na tezę przeciwną. Powiedzmy, że jestem ateistą niedogmatycznym, ponieważ nie pretenduję do tego, by wiedzieć, że Bóg nie istnieje, lecz wierzę, że Bóg nie istnieje¹⁵.

Zaś nieco dalej autor ten pisze:

„Gdy się wierzy, iż posiadało się prawdę (...) trzeba wiedzieć, że w to się wierzy, a nie wierzyć, że to się wie”. (...) Nie wiem, czy Bóg istnieje, ale wiem, że wierzę, iż nie istnieje. Ateizm jest wiarą negatywną (*a* – *theos* po grecku znaczy „bez Boga”), jest jednak wiarą, a więc mniej niż wiedzą, ale więcej niż zwykłym wyznaniem niewiedzy lub ostrożną i wygodną odmową zajęcia stanowiska. W tym sensie jestem ateistą, a nie agnostykiem, i na to kładę nacisk. (...) Ateista niedogmatyczny nie jest ateistą w mniejszym stopniu niż inny ateista. Jest po prostu bardziej świadomy¹⁶.

Jednakże inni współcześni ateści dochodzą w tej sprawie do innego przeświadczenia niż André Comte-Sponville. Uważają oni mianowicie, że skoro nie da się wykazać w sposób niepodważalny ani istnienia Boga, ani Jego nieistnienia, to jedynie stanowisko agnostyczne uznać należy za w pełni uczciwe intelektualnie, gdyż tylko ono jest całkowicie neutralne w kwestii istnienia Boga, niczego z góry nie przesądzając. Takie postawienie sprawy brzmi bardzo sugestywnie i wydaje się w pełni obiektywnie uzasadnione. Jednakże uważne krytyczne przemyślenie tego, co głosi agnostycyzm, zdaje się nasuwać wątpliwości, czy jest on rzeczywiście stanowiskiem tak całkowicie neutralnym w kwestii istnienia Boga, jak tradycyjnie sądzą jego zwolennicy. Próbując obecnie rozjaśnić tę sprawę, należy w tym celu przyjrzeć się dokładniej istocie poglądu zwanego „agnostycyzmem”, a zwłaszcza temu, jakie byłyby jego najbardziej podstawowe założenia – zarówno jawne, jak też ukryte.

¹⁵ S. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 80 n.

¹⁶ Tamże, s. 86 n.

Agnostycyzm

Starogreckie wyrażenie ἀγνωστος oznaczało brak wiedzy o czymś (ἀ – bez, γνῶσις – wiedza). Odpowiednio do tego, przez słowo „agnostycyzm” rozumie się obecnie stanowisko filozoficzne, które głosi, że jest dla nas niemożliwe osiągnięcie obiektywnie wiarygodnej wiedzy odnośnie do takich aspektów rzeczywistości, które miałyby jakoś wykraczać poza sferę zmysłowych zjawisk. Dotyczyć by to miało w szczególności: istoty rzeczy, natury związku przyczynowego, występujących w świecie prawidłowości rozwojowych, jak również istnienia czegoś takiego, czemu przysługiwałby charakter radykalnie transcendentny oraz absolutny, czyli Boga. Za jeden z pierwszych przejawów tego rodzaju poglądu bywa niekiedy uznawane słynne stwierdzenie Sokratesa (470–399 przed Chr.): „wiem, że nic nie wiem”. Natomiast w czasach nowożytnych pogląd ten doszedł wyraźnie do głosu w sceptycznych przemyśleniach Dawida Hume’a (1711–1776), który zaprzeczył możliwości poznania związku przyczynowo-skutkowego. Również Immanuel Kant (1724–1804) w swej krytycznej filozofii wykluczył stanowczo możliwość naszego poznawczego „wykroczenia” poza zjawiska i dotarcia do sfery tzw. „rzeczy samych w sobie” (czyli tzw. *no-umenów*).

Termin „agnostycyzm” wprowadził (w roku 1863) Thomas Henry Huxley (1825–1895), angielski zoolog, fizjolog i filozof, obrońca i propagator teorii ewolucji Karola Darwina, który był z wykształcenia lekarzem. Otóż Huxley doszedł do przekonania, że „zdeklarowany ateizm jest zbyt dogmatyczny, ponieważ wysuwa metafizyczne stwierdzenia o nieistnieniu Boga na podstawie niedostatecznych dowodów”¹⁷. Używając tego terminu, Huxley chciał – z jednej strony – przeciwstawić się ateizmowi, wykluczającemu stanowczo istnienie Boga, z drugiej zaś strony chrześcijańskiemu teizmowi, który zdecydowanie afirmuje istnienie osobowego i wszechmocnego Boga-stwórcy, będącego dla ludzi Opatrznością. Współcześnie zwolennicy agnostycyzmu nadal uważają za coś oczywistego, że stanowisko chrześcijańskiego teizmu oraz przeciwstawne mu stanowisko ateistyczne stanowią przykłady dwóch – radykalnie odmiennych – przeświadczeń światopoglądowych, których roszczenia do prawdy nie da się potwierdzić w sposób wykluczający wszelkie wątpliwości. Dlatego – jak podkreślają – jedynie agnostycyzm, głoszący konieczność zawieszenia sądu odnośnie do kwestii istnienia Boga, jest stanowiskiem w pełni uczciwym inte-

¹⁷ K. Armstrong, *Spór o Boga*, dz. cyt., s. 252.

lektualnie. Taki pogląd wyraził też w 1953 roku słynny angielski matematyk, filozof oraz wpływowy intelektualista, Bertrand Russell (1872–1970), w swej niewielkiej broszurze pt. *Kto to jest agnostyk?* Stwierdził tam mianowicie, że chrześcijanie są przeświadczeni o tym, iż można racjonalnie wykazać istnienie Boga, natomiast ateści stanowczo utrzymują, że można udowodnić, iż Bóg nie istnieje. Przecistawiając jednym i drugim stanowisko agnostyczne, Russell podkreślał, że agnostycy nie widzą wystarczających racji po temu, ażeby potwierdzić istnienie Boga bądź też mu zaprzeczyć. Odnosząc się zaś krytycznie (na innym miejscu) do podejmowanych przez Sartre'a usiłowań, ażeby racjonalnie udowodnić nieistnienie Boga, Russell stwierdził, iż jest logiczną niemożliwością dokonanie czegoś takiego¹⁸.

Jak wiadomo, każde stanowisko filozoficzne posiada nieuchronnie swoje określone założenia, z których jedno są jawne, inne zaś ukryte. Okoliczność ta nasuwa obecnie pytanie: jakie zatem byłyby te – zarówno jawne, jak również ukryte – założenia agnostycyzmu odnośnie do kwestii istnienia Boga? Otóż zwolennicy agnostycyzmu, starając się uzasadnić swoje stanowisko, wskazują zwykle przede wszystkim na to, że osobowy Bóg, o którym od wieków mówi judaizm oraz chrześcijaństwo, byłby Bytem bezwzględnie transcendentnym w stosunku do świata i żyjących w nim ludzi. Wskutek tego wykraczałby On całkowicie i radykalnie poza sferę jakichkolwiek zmysłowych zjawisk. A przecież – jak podkreślają agnostycy – jedynie ta właśnie sfera rzeczywistości, czyli sfera zmysłowych zjawisk, jest nam dostępna poznawczo. Wskazywał na to niegdyś dobitnie już Immanuel Kant w swoich krytycznych przemyśleniach. Otóż, mając to na uwadze, można by stwierdzić, że sfera zmysłowych zjawisk stanowi jak gdyby granicę, poza którą w żaden sposób nie mogą wykroczyć jakiegokolwiek nasze poznawcze usiłowania, o ile mają one posiadać rzeczywisty, a nie tylko jakiś pozorny (czyli fikcyjny) charakter. Dlatego – jak utrzymują agnostycy – jeśli by nawet Bóg istniał, to i tak Jego istnienie byłoby dla nas całkowicie nieuchwytnie, jako bezwzględnie transcendentne w stosunku do świata zmysłowych zjawisk, który jedynie jest nam dostępny poznawczo. Albowiem wszelkie zmysłowe zjawiska – ze swej natury – nie mają (i w ogóle mieć nie mogą) żadnego odniesienia do czegokolwiek takiego, co byłoby względem nich radykalnie transcendentne. Znaczy to, że wszelkie zmysłowe zjawiska, jakie kiedykolwiek pojawiają się w naszym świecie, odnoszą się wyłącznie do innych (określonych) zjawisk. A mianowicie, bądź to do tych zja-

¹⁸ Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów [1992], s. 76.

wisk, które je poprzedziły i uwarunkowały, bądź też do tych zjawisk, które po nich nastąpiły, jako przez nie uwarunkowane.

Tak więc, zgodnie z tym agnostycznym przeświadczeniem, każde zjawisko, jakie kiedykolwiek pojawia się w naszym świecie, czyli w świecie zjawisk, odnosi się zawsze i wyłącznie do czegoś takiego, co również przynależy do świata zmysłowych zjawisk. Dlatego nigdy tak nie jest – i nigdy tak być nie może – ażeby jakieś (jakiegokolwiek) zjawiska odnosiły się do czegoś takiego, co byłoby względem nich czynnikiem radykalnie transcendentnym, który by je warunkował. A zatem, skoro zawsze nieuchronnie tak właśnie jest, to – jak utrzymują agnostycy – gdyby nawet istniał Bóg, będący Stwórcą świata, w którym żyjemy, to i tak w żaden sposób nie moglibyśmy odkryć w naszym świecie jakichkolwiek śladów (czyli zjawiskowych przejawów, znaków) czy to Jego transcendentnego istnienia, czy też stwórczego działania. Wskutek tego kwestia istnienia Boga – bądź też przeciwnie, Jego nieistnienia – przedstawia się agnostykom jako niemożliwa do rozstrzygnięcia.

Jak łatwo zauważyć, całe agnostyczne rozumowanie – które zostało powyżej krótko zarysowane – opiera się w sposób oczywisty na podstawowym założeniu, które głosi, że to, co kiedykolwiek (i w jakikolwiek sposób) jest nam dostępne poznawczo, zawsze posiada wyłącznie zjawiskowy charakter. I dlatego wszystko to, z czymkolwiek i kiedykolwiek możemy mieć do czynienia, może nam zostać udostępnione poznawczo jedynie w tej właśnie postaci. Założenie to – co wyraźnie widoczne – rozstrzygając kwestię granic naszych możliwości poznawczych, mówi zarazem o tym, co w ogóle może być przedmiotem jakiegokolwiek naszych poznawczych usiłowań. Jednakże nie jest to bynajmniej jedyne założenie stanowiska agnostycznego. Albowiem uważne przemyślenie (zarysowanego powyżej) agnostycznego rozumowania prowadzi do wniosku, iż posiada ono jeszcze inne kluczowe założenie, które dotyczy tego, jakim byłby Bóg, gdyby istniał. Gdyby mianowicie istniał Bóg, którego istnienie byłoby dla nas całkowicie niedostępne poznawczo, to przecież tego rodzaju stan rzeczy nie mógłby być spowodowany wyłącznie tym, że my – na gruncie naszych możliwości poznawczych – w żaden sposób nie potrafimy poznawczo wykroczyć poza zmysłowe zjawiska. Gdyż ten oczywisty fakt, że wszyscy jesteśmy istotami skończonymi, i wskutek tego charakteryzuje nas niepokonalna dla nas ograniczoność wszelkich naszych usiłowań poznawczych, nie jest w stanie do końca wyjaśnić, z jakiego to właściwie powodu, gdyby nawet Bóg istniał, to i tak Jego istnienie byłoby dla nas całkowicie niedostępne poznawczo. A sko-

ro tak, to czym innym jeszcze byłoby to spowodowane? Czy mianowicie ów agnostyczny stan rzeczy nie byłby – przede wszystkim – spowodowany tym, że w samym Bogu, gdyby On istniał, miałyby miejsce coś takiego, co by właśnie sprawiało, iż w żaden sposób nie przejawiałby On nam swojego transcendentnego istnienia poprzez jakiegokolwiek (dostępne nam poznawczo) zmysłowe zjawiska? Jak zatem należałoby pojmować tego Boga (czy raczej „Boga”), który – gdyby istniał – nijak nie przejawiałby nam swego transcendentnego istnienia w sposób dla nas uchwytny?

Wydaje się, że w odpowiedzi na te kluczowe pytania nasuwają się dwie możliwości. Pierwsza z nich głosiłaby mianowicie, że byłoby to tym spowodowane, iż Bóg – gdyby nawet istniał – to i tak nie byłby w stanie przejawić nam swojego istnienia w taki sposób, który byłby dla nas uchwytne poznawczo, czyli poprzez zmysłowe zjawiska. Jednakże znaczyłoby to wtedy nieuchronnie, że tego rodzaju „Bóg” (a raczej jakiś „niby-bóg”) byłby pozbawiony prawdziwej wszechmocy, czyli – krótko mówiąc – nie byłby w ogóle Bogiem, czyli wszechmocnym Absolutem! W każdym razie nie ulega wątpliwości, że w żaden sposób nie byłby to wtedy teistycznie pojmowany Bóg chrześcijańskiej wiary, czyli osobowy i wszechmocny Stwórca wszechrzeczy, dla którego nic nie jest niemożliwe i który (jako Opatrzność) odnosi się do nas z miłością i dlatego jest zatroskany o ostateczną niedaremność tego istnienia, jakim obdarzył każdego z nas. Gdyby bowiem istniał teistycznie pojmowany Bóg, a więc Bóg prawdziwie wszechmocny i będący dla nas Opatrznością, to z pewnością byłby On w stanie – jeśliby tylko zechciał – tak przejawić nam (poprzez zmysłowe zjawiska) swoje istnienie, że byłoby ono dla nas uchwytne poznawczo. A czyż teistycznie pojmowany Bóg mógłby tego nie chcieć, skoro byłby dla nas Opatrznością?

Druga z kolei możliwa odpowiedź na powyższe kluczowe pytania głosiłaby, że Bóg, gdyby istniał, to w żaden sposób nie udostępniłby nam swojego istnienia nie dlatego, że byłoby to dla Niego niemożliwe, lecz z tego powodu, iż – z racji swej bezwzględnej transcendencji – odnosiłby się do nas z całkowitą obojętnością, czyli zupełnie by Mu na nas nie zależało. Lecz również w tym przypadku znaczyłoby to nieuchronnie, że tego rodzaju pojmowanie Boga – jako bezwzględnie obojętnego względem nas – byłoby całkowicie niezgodne z teistycznym (chrześcijańskim) pojmowaniem, zgodnie z którym osobowy wszechmocny Bóg byłby dla nas Opatrznością i dlatego odnosiłby się do nas z miłością oraz troską o ostateczną niedaremność naszego istnienia.

A odnosiłby się On do nas w ten sposób, ponieważ – zgodnie z Jego odwiecznym zamysłem – ostateczna niedaremność (bądź też przeciwnie: ostateczna daremność) tego człowieczego istnienia, jakim nas obdarzył, byłaby zawsze uzależniona osobiście od każdego z nas. Byłoby to mianowicie zawsze uzależnione od tego, w jaki sposób ktoś (ktokolwiek z nas) zdecydowałby się w swym codziennym współ-byciu z innymi ludźmi korzystać z daru wolności, którego Bóg udzielił każdemu z nas wraz z darem bycia-tym-oto-człowiekiem.

Podsumowujące zakończenie

Zarysowane poprzednio krytyczne spostrzeżenia zdają się nieuchronnie prowadzić do wniosku, że agnostycyzm w kwestii istnienia Boga byłby stanowiskiem w pełni zasadnym wtedy, gdyby istniał tego rodzaju „Bóg”, który:

(A) Albo byłby pozbawiony prawdziwej wszechmocy, i dlatego w żaden sposób nie mógłby (nawet gdyby chciał) przejawić nam swojego radykalnie transcendentnego istnienia poprzez – dostępne nam poznawczo – zmysłowe zjawiska.

(B) Albo też, choć byłoby to dla owego „Boga” możliwe z racji posiadania prawdziwej wszechmocy, to jednak „On” nijak nie chciałby nam przejawić swojego radykalnie transcendentnego istnienia poprzez zmysłowe zjawiska, ponieważ odnosiłby się do nas z bezwzględną obojętnością (czyli zupełnie by Mu na nas nie zależało).

Nie ulega bowiem wątpliwości, że gdyby istniał „Bóg” pojmowany zgodnie z którymś z tych dwóch (wskazanych wyżej) sposobów, to wówczas nieuchronnie Jego istnienie byłoby dla nas całkowicie niedostępne poznawczo, czyli miałyby miejsce ten szczególny stan rzeczy, o jakim mówią agnostycy. Natomiast owa całkowita niedostępność dla nas istnienia Boga nie mogłaby mieć miejsca w tym przypadku, gdyby istniał teistycznie pojmowany Bóg: czyli osobowy Bóg chrześcijańskiej wiary, wszechmocny Stwórca świata, który, będąc dla nas Opatrznością, odnosiłby się do nas z miłością i troską o ostateczną niedaremność istnienia, jakim obdarzył każdego z nas! Wszak gdyby istniał teistycznie pojmowany Bóg, to wówczas byłoby czymś wręcz niemożliwym, ażeby On nie był w stanie przejawić nam swojego transcendentnego istnienia w sposób dla nas uchwytny, bądź też, aby był On względem nas tak bezwzględnie obojętny, iż nie chciałby tego w żaden sposób uczynić.

Wszystko to, o czym właśnie jest mowa, zdaje się zatem najwyraźniej pokazywać, że możliwość istnienia teistycznie pojmowanego Boga w żaden sposób nie daje się pogodzić ze stanowiskiem agnostycznym! Gdyby bowiem istniał teistycznie pojmowany Bóg, to wtedy nie mógłby mieć miejsca ów agnostyczny stan rzeczy, który polegałby na całkowitej niedostępności dla nas jakichkolwiek znaków (czyli przejawów) Jego transcendentnego istnienia. Skoro więc istnienie teistycznie pojmowanego Boga wyklucza możliwość, aby Jego istnienie było dla nas całkowicie niedostępne, to czyż to nie znaczy, że stanowisko agnostyczne zakłada nieuchronnie (choć w sposób ukryty, tj. *implicite*) jako warunek swojej możliwości, iż nie istnieje (a nawet, że istnieć nie może) teistycznie pojmowany Bóg? To zaś z kolei wyraźnie pokazuje, że stanowisko agnostyczne bynajmniej nie jest tak całkowicie neutralne w stosunku do kwestii istnienia Boga, jak sądzą jego zwolennicy. Wygląda zarazem na to, że stanowisko agnostyczne jedynie dlatego wydaje się całkowicie neutralne w kwestii istnienia Boga, ponieważ jego zwolennicy rozumieją słowo „Bóg” w sposób bardzo ogólnikowy, tzn. bez wyraźnego sprecyzowania, jak to słowo należy dokładniej rozumieć. Otóż właśnie ta ogólnikowość rozumienia słowa „Bóg”, jaka ma miejsce w agnostycyzmie, bardzo utrudnia zdanie sobie z tego sprawy, że myślenie agnostyczne faktycznie zakłada, choć w sposób ukryty, iż nie istnieje (i że w ogóle istnieć nie może) teistycznie pojmowany Bóg! Dlatego też dopiero wówczas potrafimy uprzytomnić sobie, że agnostycyzm przyjmuje milcząco takie założenie, gdy wyraźnie zdamy sobie sprawę z tego, że gdyby istniał teistycznie pojmowany Bóg, to w żaden sposób nie mógłby mieć miejsca ów agnostyczny stan rzeczy, polegający na całkowitej niedostępności dla nas Jego istnienia.

Znaczy to – innymi słowy – że właśnie to ukryte założenie, dotyczące nieistnienia teistycznie pojmowanego Boga – nie zaś jawne założenie, które podkreśla ograniczenie naszych możliwości poznawczych wyłącznie do sfery zmysłowych zjawisk – jest czymś najbardziej kluczowym dla stanowiska agnostycznego! Nie ulega bowiem wątpliwości, że gdyby agnostycyzm nie przyjmował milcząco tego założenia, to wówczas byłby on poglądem racjonalnie bezzasadnym, ponieważ do jego racjonalnego uzasadnienia w żaden sposób nie wystarcza samo tylko to jawne założenie, które dotyczy naszej niemożności poznawczego wykroczenia poza zmysłowe zjawiska, gdyż owo jawne założenie wskazuje jedynie na ten oczywisty fakt, że każdy z nas – sam z siebie – w za-

den sposób nie jest w stanie poznawczo wykroczyć poza zmysłowe zjawiska ku boskiej Transcendencji, o której mówi nam religijna (chrześcijańska) wiara.

Powyższe krytyczne uwagi prowadzą jeszcze na koniec do postawienia pytania, które brzmi: czym zatem różniłoby się stanowisko agnostyczne od ateizmu? Otóż w tej sprawie nasuwa się stwierdzenie, że gdy idzie o agnostycyzm, to byłby on takim przeświadczeniem, które milcząco zakłada, że nie istnieje (i w ogóle istnieć nie może) teistycznie pojmowany Bóg. Zarazem jednak to agnostyczne przeświadczenie nie wyklucza tej możliwości, że być może istnieje jakiś taki „Bóg”, który nijak nie przejawiałby nam swego istnienia poprzez zmysłowe zjawiska. Z kolei ateizm stanowiłby tego rodzaju przeświadczenie, które stanowczo wyklucza możliwość istnienia jakiegokolwiek Boga bądź też jakichkolwiek bogów. Na tym więc polegałaby zasadnicza różnica między agnostycyzmem a ateizmem.

Natomiast gdy idzie o podobieństwo obu tych stanowisk światopoglądowych, to polegałoby ono najpierw na tym, że obydwa one posiadają charakter przeświadczeń, których nie da się racjonalnie uzasadnić w sposób bezsporny, i dlatego są one czymś w rodzaju swoistej (tj. niereligijnej) „wiary”. Po wtóre zaś, ich podobieństwo polegałoby również na tym, że obydwa one uznają, iż nie istnieje (i że w ogóle istnieć nie może) teistycznie pojmowany Bóg, choć ateizm głosi to jawnie i stanowczo, natomiast agnostycyzm zakłada to w sposób ukryty, jako warunek swojej możliwości¹⁹.

ks. Roman Rożdżeński (ur. 1945, Kraków), prof. dr hab. W latach 1990–2013 był kierownikiem Katedry Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przekształconej w roku 2009 na Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Na tej uczelni uzyskał: doktorat (1981), habilitację (1990), tytuł naukowy profesora oraz stanowisko profesora nadzwyczajnego (1999), stanowisko profesora zwyczajnego (2005). Obecnie jest na emeryturze. W swoich publikacjach naukowych zajmuje się przede wszystkim: filozofią Husserla, Kanta, Heideggera, Arystotelesa, Platona, Ockhama, Locke’a, Leibniza, Kartezjusza, Berkeleyja, Hume’a, Nietzschego – oraz problematyką: istoty poznania, istoty prawdy, uniwersaliów, granic poznania,

¹⁹ Zagadnienia, które są zwięźle zarysowane w tym artykule, zostały znacznie dokładniej omówione w mojej książce pt. *Ateizm, czyli wiara negatywna*, Kraków 2016.

źródeł rzetelnej wiedzy, sceptycyzmu, ateizmu, agnostycyzmu, nihilizmu jak również sensu ludzkiej egzystencji. Ważniejsze publikacje: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991; *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 1995 (wyd. II, Kraków 2003, wyd. III, Kraków 2010); *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Kraków 1997; *Na tropach nieznanego. Poznanie i prawda z perspektywy ludzkiej skończoności*, Kraków 1999; *Najważniejsza sprawa myślenia*, Kraków 2006; *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006; *Nietzsche a odwieczne pytania*, Kraków 2008; *Filozofia a rzeczywistość. Spór o poznawalność świata*, Kraków 2012; *Ateizm, czyli wiara negatywna. Ateistyczne przeświadczenia z perspektywy pytań granicznych*, Kraków 2016.