

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

Typy i formy agnostycyzmu

Kilka uwag wstępnych

Określenia „agnostyk” i „agnostycyzm” weszły już do tak szerokiego obiegu, że są używane zarówno przez tych, którzy próbują w jakiś sposób określić swój stosunek do religii, jak i przez tych, którzy starają się ich zlokalizować w gronie bądź to przeciwników, bądź też jej zwolenników. Stosowane są one również przez tych, którzy chcą zaakcentować w jakiś sposób swój krytyczny stosunek zarówno do teizmu, jak i ateizmu, ale nie mają pełnej jasności, w którym miejscu przebiegają lub powinny przebiegać zasadnicze linie podziału między nimi. Sprawia to spory kłopot w ustaleniu, czy agnostycyzm jest „za”, czy też „przeciw” religii i (ew.) dlaczego jest „za” lub „przeciw” niej. Rzecz w tym, że udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na te i podobne im ogólne pytania nie jest w gruncie rzeczy możliwe, bowiem to, co łączyło się i łączy z agnostycyzmem w różnym czasie, przybierało tak różne formy, że jedne z nich albo same stanowiły jakąś wersję teizmu, albo też przynajmniej go dopełniały, natomiast inne stanowiły bądź to jakąś wersję ateizmu, bądź też któreś z jego dopełnień. Można oczywiście zapytać: po co zatem powoływać do życia taki byt pojęciowy, który sprawia tyle intelektualnych problemów? Moim zdaniem jest jednak dla niego miejsce na mapie pojęciowej kultury zachodniej i to nie na jej marginesie, lecz w samym centrum tych wielkich sporów filozoficznych, teologicznych i naukowych, które się w niej toczyły i toczą w takich fundamentalnych kwestiach, jak racjonalne poznanie i jego granice czy wiara w istnienie Boga oraz jej granice. Pojęcie to wymaga jednak takiego dookreślenia, aby jego występowanie na tej mapie nie rodziło zasadniczych nieporozumień oraz takich ocen, które świadczą o braku zrozumienia, czym agnostycyzm był, jest i być może. Mam nadzieję,

że niniejsze rozważania, w tym zaproponowane w nich typologizacje, mogą w jakiejś mierze przyczynić się nie tylko do jego lepszego zrozumienia, ale także pozwolą uchylić przynajmniej niektóre z nietrafnych opinii i ocen.

Typy i formy agnostycyzmu starożytnych filozofów

Pierwotne formy agnostycyzmu można znaleźć już u niektórych spośród tych starożytnych mędrców, których przyjęło się uznawać za pierwszych filozofów. Zalicza się do nich m.in. Biasa z Prieny (ur. ok. 570 r. p.n.e.). Zapisał się on w historii filozofii m.in. sentencją: „o bogach mów, że istnieją” (a myśl sobie oczywiście o tym, co się ci podoba)¹. Jego ogólnikowy sposób wypowiedzania się oraz nie do końca pewne źródła informacji na temat jego poglądów pozostawiają jednak zbyt wiele miejsca na różnego rodzaju spekulacje, aby można było na ich podstawie pokusić się o wyodrębnienie jakiegoś typu agnostycyzmu filozoficznego. Znaków zapytania nie brakuje również w przypadku takiego filozofa, jak Sokrates (469-399 p.n.e.). Nie pozostawił on bowiem potomnym żadnych pisanych świadectw swoich poglądów, a wszystko to, co o nich wiemy, pochodzi od jego uczniów i przeciwników, przy czym są to przekazy dosyć mocno zróżnicowane w generalizujących wnioskach i ocenach osiągnięć tego filozofa.

Jednym z bezpośrednich jego uczniów był Platon. W świetle jego przekazu, Sokrates nie tylko był wielkim filozofem, ale także doskonałym nauczycielem, doskonałym retorem i w ogóle najmądrzejszym spośród tych ludzi, którzy pojawili się na ziemi – rzecz jasna, nie licząc samego Platona, który w samoocenach również nie grzeszył nadmierną skromnością. W każdym razie wychodziło mu na to, że Sokrates był znacznie mądrzejszy od tych pięciuset członków Wielkiej Rady (stanowiącej organ przedstawicielski mieszkańców ówczesnych Aten), którzy postawili go przed sądem i skazali na śmierć. Jeśli wierzyć napisanej przez Platona *Obronie Sokratesa*, jednym z głównych zarzutów postawionych jego Mistrzowi i Nauczycielowi było „nie uznawanie bogów, które państwo uznaje, ale innych duchów nowych”. Oskarżony nie udzielił jednak swoim oskarżycielom odpowiedzi na pytanie, co to są za „nowe duchy”. Można oczywiście zastanawiać się, czy nie udzielił jej dlatego, iż uważał, że przekraczałoby to możliwości jego rozumu, czy też dlatego, że przekraczałoby to możliwości rozumu jego oskarżycieli. Miał jednak przyznać, że „ani Heliosów, ani Seleny za bogów nie uważa, tak jak inni ludzie”². No i miał poważny kłopot, bowiem ci, którzy go sądzili, uznali, że

¹ „Zapytany przez bezbożnego człowieka, co to jest pobożność, milczał, a kiedy tamten zapytał o przyczynę milczenia, odpowiedział: »Milczę, bo pytasz o rzeczy, które ciebie wcale nie obchodzą«”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 55 nn.

² Platona, *Obrona Sokratesa*, PWN, Warszawa 1958, s. 101 i in.

coś jest nie tak, jak być powinno z rozumem i rozumnością Sokratesa, a publiczne obnoszenie się z tym stanowi poważne zagrożenie dla tej młodzieży, która nie do końca wie, komu ufać, komu wierzyć, w co wierzyć i czy w ogóle w coś wierzyć. Co gorsza, filozof ten nie tylko nie miał nic pozytywnego do powiedzenia o tych bogach i bóstwach, w których istnienie i wpływ na ludzkie losy wierzyli mieszkańcy Aten, ale także wypowiadał się w taki zawyły sposób, że albo nie można go było „przyprzeć do muru” w żadnej sprawie, albo też – tam gdzie w końcu wypowiedział się w miarę jednoznacznie – wychodziło na to, że opiekuje się nim takie bóstwo lub bóg, które nie opiekuje się innymi ludźmi i – co niemniej naganne – nie może być nazwane jakimś zrozumiałym dla zwykłych ludzi imieniem. Sam Sokrates nazywał je takim „wieszczym głosem”, który „bardzo często się u niego odzywał” i „sprzeciwiał się mu nawet w drobnostkach, ilekroć miał zrobić coś nie tak jak należy”. Głosu tego nie mógł oczywiście usłyszeć żaden z pięciuset członków owej Wielkiej Rady (bo przecież to nie było ich bóstwo opiekuńcze). Nie pozostawili oni zatem Sokratesowi innego wyjścia jak udanie się do owego świata, z którego ów głos pochodził; mimo że ten w swoim „ostatnim słowie” przyznawał, że nikt nie wie – również on sam – „czy idzie do tego, co lepsze”, czy też do tego, co gorsze.

Istnieją jednak takie „klucze”, które mogą być pomocne w zrozumieniu zarówno *Obrony Sokratesa* Platona, jak i innych wypowiedzi tego filozofa na temat filozofii jego Mistrza i Nauczyciela. Na niektóre z nich wskazuje sam Platon w swoich pismach, natomiast na jeszcze inne późniejsi znawcy filozofii obu znaczących filozofów czasów starożytnych³. Problem nie tylko w tym, że „kluczy takich jest co najmniej kilka, ale także w tym, że te, które pasują do rozwikłania jednych wypowiedzi Sokratesa, mogą nie pasować i niejednokrotnie nie pasują do innych, a w każdym razie trudno jest je do nich dopasować. Dotyczy to również jego fundamentalnych twierdzeń, takich chociażby, jak „wiem, że nic nie wiem” czy nieco mniej ogólne, ale niemniej filozoficznie zawikłane pytania: „czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?”. W przypadku agnostycyzmu typu sokratejskiego przynajmniej jedno można powiedzieć z głębokim przekonaniem: jest on wyrafinowany intelektualnie i adresowany do tych, którzy albo już potrafią się sprawnie posługiwać swoim intelektem, albo przynajmniej wiedzą, czego im jeszcze brakuje do opanowania tej sztuki, oraz chcą i potrafią (sami lub z pomocą odpowiednich nauczycieli) dążyć z pewnym uporem.

Sporym zawikłaniem filozoficznym charakteryzuje się również agnostycyzm typu ciceroniańskiego. Jest to w jakiejś mierze zrozumiałe, bowiem poglądy Marka Tulliusza Cyncera (106-43 r. p.n.e.) są uwikłane w te różnorakie transformacje, które przechodziła Akademia Ateńska przez kilkanaście

³ Por. przykładowo: G. Reale, *Storia della filosofia antica, I dalle origini a Socrate*, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano 1989.

kolejnych pokoleń filozofów starożytnych⁴. Ich rozwikłania nie ułatwia przyjęty przez tego sławnego polityka, retora i filozofa rzymskiego sposób wypowiedzania się. Swoje stanowisko przedstawiał on bowiem poprzez odwołania do różnorodnych stanowisk i poglądów, przy czym niejednokrotnie niełatwo jest wskazać, które z nich są przez niego w pełni akceptowane, które akceptowane jedynie częściowo, a które całkowicie negowane. W taki sposób wypowiada się on m.in. w trzech dziełach poświęconych głównie kwestiom religii i religijności: *O naturze bogów*, *O wróżbiarstwie* oraz *O przeznaczeniu*.

W pierwszej z nich przywoływane są stanowiska i poglądy wielu filozofów greckich w takiej fundamentalnej kwestii, jaką było i jest istnienie bogów. Jedni z nich – tacy jak Protagoras – mieli co do tego jedynie wątpliwości, natomiast inni – np. Diagoras z Melos i cynareik Teodor – „uważali, że bogów nie ma wcale”. Filozofów dzielić miał nie tylko pogląd na istnienie bogów, ale także na ich wpływ na losy ludzkie. „Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli jednak ich pogląd jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobożność, na czym może polegać świętość i jakaż może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumienie pełnić mamy względem bogów w takim tylko przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś świadczyć rodzajowi ludzkiemu. [...] Wszak pobożność, podobnie jak i inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałby nieuchronnie upaść. A gdy one niszczyją, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie”⁵. Argumentacja ta ma skłaniać do zaakceptowania nie tylko wiary w istnienie bogów, ale także wiary w ich wpływ na ludzkie losy.

Nietrudno jest jednak wskazać, kto jest jej głównym adresatem. Bez większego ryzyka popełnienia błędu można powiedzieć, że jest nim ta społeczność ludzka, która potrzebuje pokoju i spokoju oraz duchowego oparcia w takiej sile wyższej, która jeśli nawet jej nie pomoże w rozwiązywaniu codziennych życiowych problemów, to przynajmniej nie będzie im tego utrudniać. Natomiast nie są nim ci wielcy filozofowie, którzy posługując się swoim rozumem, potrafią rozwiązać nie tylko swoje problemy, ale także pomóc w ich rozwiązywaniu tym wszystkim, którzy będą chcieli i będą potrafili podążać za ich

⁴ Cicerona zalicza się do przedstawicieli tzw. Nowej Akademii Platonijskiej – scholarchami byli w niej najpierw Filon z tessalskiej Larysy (jego nauk Ciceron słuchał w 87 r.), a później jego uczeń Antioch z Askalanu. Ciceron w swojej rozprawie pt. *O naturze bogów* podaje, że słuchał jednak również wykładów epikurejczyka Fedrusa oraz stoika Diodata i Pozydoniusza. Dodaje jednak przy tym, że „jest przekonany, że tak w życiu publicznym, jak i prywatnym postępował zgodnie z tym, co nakazywał mu jego rozum i nauka”. Ciceron, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 11.

⁵ „Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobożności nie zniknęłaby także ufność, nie uległa rozpadowi społeczność ludzka i nie zanikłaby najwznioślejsza z cnot, jaką jest sprawiedliwość”. Ibidem, s. 8 nn.

wskazaniami. Jednym z takich fundamentalnych problemów jest dążenie do prawdy i ewentualnie jej osiągnięcie lub zbliżanie się do niej. Zdaniem Cyce-rona należałoby przyjąć raczej tę drugą opcję, bowiem prawdziwy mędrzec wie, iż ciągle wie zbyt mało, aby mógł powiedzieć, że już prawdę osiągnął. Takie stanowisko „zapoczątkowane zostało przez Sokratesa, kontynuowane było przez Arkesilasa, a utwierdzone zostało przez Karneadesa”, który miał „mawiać, że nic poznać nie można”, a mędrcomi przystoi „robić jedynie przypuszczenia” i „zdawanie sprawy, że nic pojąć i zupełnie ogarnąć myślą nie można”⁶.

Do takiego myślenia o bogach, człowieku oraz możliwościach ludzkiego rozumu nie są zdolni jednak nie tylko zwykli ludzie, ale także tacy filozofowie, jak Platon, który podjął próbę odpowiedzi na pytanie o naturę bogów (w jego *Timaiosie* przedstawiani są oni jako „twórcy i budowniczości świata”), czy stoicy, którzy przedstawiają ich na wzór „wieszczącej staruszki”. Zdaniem Cyce-rona „są to dziwotwory i urojenia tych filozofów, którzy nie poszukują prawdy, lecz bredzą we śnie”⁷. Problem jednak nie tylko w tym, aby nie powoływać do istnienia takich „dziwotworów”, ale także w tym, aby nie popełniać takich błędów, jakie popełnili m.in. ci filozofowie, którzy pod hasłem „wyzwolenia od zabobonu” sami „mogli być zabobonni (np. Diagoras lub Teodor, którzy całkiem odrzucali istnienie bogów)”, czy też tacy jak Epikur, który „odbierając bogom nieśmiertelność życzliwość i łaskawość, rzeczywiście wyrwał z korzeniami religię z duszy ludzkiej. Nie był on jednak tak niemądry, aby „wyobrażać sobie bóstwo jako podobne do słabego człowieka”. Można oczywiście mnożyć listę tych filozofów, którzy za jedno byli przez Cyce-rona krytykowani, natomiast za coś innego chwaleni. Można również z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, czemu mają generalnie służyć te różne „za” i „przeciw” wyobrażeniom i poglądom różnych filozofów – służyć to ma nie tyle uchyleniu wszystkich znaków zapytania w najistotniejszych dla człowieka kwestiach, ile ich ograniczeniu do takiego minimum, aby nie przynosiły one więcej szkody niż pożytku z filozofowania. Stanowi to swoiste *credo* Ciceroniańskiego agnostycyzmu.

Credo to – podobnie zresztą jak każde inne – wymaga takich konkretyzacji, które sprawią, że nie będzie ono jedynie frazesem, lecz stanie się również wskazówką dla tych wszystkich, którzy chcą i potrafią z niego korzystać w swoim myśleniu i praktycznym postępowaniu. Cyce-ron formułuje te konkretyzacje w formie listy normatywno-opisowych twierdzeń, takich m.in., że: „jedynie człowiek ma rozum i nie może być nic lepszego od rozumu”; jednak rozum ten jest niedoskonały i musi istnieć w świecie coś od niego doskonał-

⁶ Cyce-ron, *Księgi Akademickie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, cyt. wyd., s. 154 i in.

⁷ Szczególnie surowo ocenia Cyce-ron wierzenia i praktyki wróżbiarskie – przeciwko nim skierowana jest nie tylko jego rozprawa *O wróżbiarstwie*, ale także *O przeznaczeniu*.

szego („gdyby człowiek myślał, że w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż on sam, byłoby to bezrozumnym zuchwalstwem”). Może to być oczywiście różnie odczytywane i przedstawiane, w tym może być i faktycznie było traktowane jako swoisty „ukłon” w kierunku chrześcijańskiego teizmu⁸.

Typy i formy agnostycyzmu odrodzeniowego i nowożytnego

W epoce Odrodzenia powoływano się niejednokrotnie na autorytet Cyncerona, ale bardziej jako na mistrza sztuki wymowy niż mediatora między wierzącymi niż powątpiewającymi w istnienie chrześcijańskiego Boga oraz w jego moc stwórczą⁹. Pojawili się jednak wówczas tacy myśliciele, którzy do historii agnostycyzmu dopisali nowe i na swój sposób oryginalne rozdziały. Jednym z nich był teolog i filozof oraz doradca papieża (Piusa II), autor m.in. rozprawy *O oświeconej niewiedzy* – Mikołaj z Kuzy¹⁰. Występujący w niej typ agnostycyzmu stanowi część składową teologii negatywnej i w tej roli stanowi on podstawę tego teizmu, w którym wprawdzie nie neguje się ani istnienia Boga, ani też Jego natury, ale wszystko to, co można na ten temat wiedzieć i co można sensownie powiedzieć, można wiedzieć i powiedzieć głównie poprzez negację. Jednak żadna racjonalna negacja – również taka, która odwołuje się do boskiej Wszechmocy i ludzkiej niemocy – nie może się obyć bez jakichś afirmacji. Nie brakuje ich również w *Oświeconej niewiedzy*. Można nawet powiedzieć, że bez nich ta niewiedza byłaby taką niewiedzą – w kwestii Boga, człowieka i świata – jaka jest udziałem tych wszystkich, którzy posiadają wprawdzie swój rozum i swoją rozumność, ale nie są one takie, aby można je było uznać za oświecone.

Za pierwszą i najbardziej znaczącą z tych afirmacji trzeba uznać afirmację takiego ludzkiego intelektu, który wprawdzie wszystkiego nie może, jednak może, a nawet powinien postawić szereg pytań dotyczących zarówno jego możliwości, jak i niemożliwości. W każdym razie od nich Kuzańczyk wychodzi w swoim traktacie, zaś rozstrzygając przynajmniej niektóre z nich, dochodzi do wniosku, że ludzki intelekt jest wówczas i tylko wówczas „zdrowy i swo-

⁸ Potwierdzeniem tego jest m.in. *Państwo Boże św.* Augustyna, na którego kartach Cynceron pojawia się wielokrotnie i niejednokrotnie przedstawiany jest w pozytywnym świetle. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Antyk, Kęty 2002.

⁹ Zdaniem Paula Oskara Kristelera: „humanizm renesansowy był okresem cynceronizmu. [...] Przede wszystkim prace retoryczne dawały koncepcje teoretyczne, a jego mowy, listy i dialogi konkretne wzorce głównym dziełom literatury prozaicznej, równocześnie zaś strukturę jego dobrze zrytmizowanych zdań naśladowano we wszystkich rodzajach twórczości literackiej”. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, IFiS PAN, Warszawa 1985, s. 22 nn.

¹⁰ Zdaniem cytowanego wyżej znawcy tamtej epoki był on „najoryginalniejszym i najgłębszym” myślicielem spośród tych, którzy pojawili się w XVI stuleciu”. Por. tamże, s. 175.

bodny, gdy pragnie osiągnąć prawdy drogą niezmordowanego roztrząsania wszelkich rzeczy i powiększania wiedzy". W tym typie agnostycyzmu trzeba również odpowiedzieć na pytanie: co się z nim dzieje wówczas, gdy on tego nie czyni? I Kuzańczyk na nie odpowiada, stwierdzając, że „toczy go choroba” (nie jest on zdrowy), a jej następstwem jest „prowadzenie na manowce”. Do znaczących afirmacji należy tutaj również afirmacja takiego myślenia, które „zasadza się na prostszym bądź bardziej złożonym stosunku porównawczym”, przy czym te „złożone stosunki porównawcze można, a nawet niejednokrotnie należy redukować do prostszych, bowiem kiedy stają się one prostsze, „osąd łatwo rzecz uchwytyje”; a kiedy już ją „uchwyci”, rzecz staje się pewna. Wszystko to jest powiedziane w sposób jasny i jednoznaczny w rozdziale I *Księgi pierwszej* tej rozprawy, zatytułowanym: *O tym, że wiedzieć to znaczy nie wiedzieć*¹¹. Warto zwrócić uwagę, że jej autor powołuje się w nim na autorytet różnych starożytnych filozofów (takich jak Pitagoras, Sokrates czy Arystoteles). Nie powołuje się on w nim natomiast na żaden średniowieczny autorytet teologiczny.

Te ostatnie nie pojawiają się również w rozdziale II tej *Księgi* – mimo że motywem przewodnim zawartych w nim rozważań jest kwestia przez te autorytety gruntownie analizowana i przedstawiana, tj. kwestia „absolutnie Najwyższego”. Zawarte w nim rozważania Kuzańczyka idą najwyraźniej w kierunku filozofii Bytu pierwszego, rozumianego na sposób Arystotelesowski. Stwierdza się tam bowiem, że absolutnie Największe jest absolutną bytowością, przez którą wszystko jest tym, czym jest, tak też powszechna jedność bytu wywodzi się z tego, co zwane jest Maksimum od absolutnego Maksimum...” Dalej pojawiają się racje to wyjaśniające bądź też uzasadniające tę ogólną tezę, takie jak ta, że „istnienie Wszechświata w wielości możliwe jest tylko poprzez ściągnięcie w jedności”, a owa „jedność ograniczona jest wielością”. W celu „wysupłania” tych wszystkich racji autor tej rozprawy deklaruje gotowość takiego „prowadzenia jej czytelnika, aby stopniowo przekraczał to, co zmysłowe, pozostawił je, i wkroczył w to, co umysłowe i tak intelektualnie wyrafinowane, że potrzeba sporego wysiłku umysłowego, aby się w tym wszystkim nie pogubić i na końcu zrozumieć, co tak naprawdę znaczy „oświecona niewiedza”.

Dla zrozumienia tego typu agnostycyzmu szczególnie duże znaczenie ma odpowiedź na postawioną przez Kuzańczyka tezę, że „pełna prawda jest niepojęta”. W jej świetle jest ona niepojęta dlatego, że „nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym” – nieskończone jest to, co Największe, natomiast skończony jest ten ludzki intelekt, który nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach”. Może on jednak, a nawet powinien zdobyć się na trud poznania swoich granic poznawczych. Jedną

¹¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Znak, Kraków 1997.

z takich granic (ale tylko jedną z nich) jest niezdolność do poznania takiego „absolutnego Maksimum”, które jest Bogiem błogosławnym i sławionym nie tylko przez ludzi głębokiej wiary chrześcijańskiej, ale także przez „Świętobliwych naszych Doktorów”. Do ich grona Kuzańczyk zalicza jednak nie tylko Ojców Kościoła, ale także takich uczonych i filozofów, jak Pitagoras (głoszący, że „jedno jest potrójne”) czy „boskiego Plato, który [...] oznajmia w *Fedonie*, że jeden jest tylko wzorzec albo idea wszystkich rzeczy”. Warto również zwrócić uwagę, że Kuzańczyk *expressis verbis* kwestionuje w swojej rozprawie racjonalność teologii afirmatywnej – jednym ze skierowanych przeciwko niej argumentów jest stwierdzenie, że przypisuje się w niej Bogu te cechy, które „znajdujemy w stworzeniach” (a „poganie różne Bogu nadawali imiona ze względu na stworzenia”). Wychodzi zatem na to, że ta krytykowana przez niego teologia albo sama jest bałwochwalcza, albo przynajmniej posiada pewne znamiona bałwochwalcstwa.

Ten typ agnostycyzmu, który pojawia się na kartach *Słownika historycznego i krytycznego* Pierre’a Bayle’a, swoje inspiracje czerpał nie z chrześcijańskiej wiary, lecz z tej niewiary, która była udziałem takich starożytnych sceptyków, jak Pirron z Elidy. Można nawet przyjąć, że stanowi on część składową zmodyfikowanego sceptycyzmu Pirrońskiego. Jest jednak kwestią dyskusyjną, w jakim kierunku szły te modyfikacje Bayle’a. Zdaniem Richarda Popkina szły one w kierunku radykalizacji argumentacji Pirrona¹². Skłonny jestem polemizować z tym poglądem, bowiem autor *Słownika* wprawdzie kwestionuje – podobnie jak starożytni sceptycy – możliwość poznania całkowicie pewnego, jednak – w odróżnieniu od nich – nie kwestionuje potrzeby przyjmowania czegoś na wiarę – nie tylko zresztą w religii i religijności. Widoczne jest to m.in. w jego słownikowym haśle „Pirron”. W świetle przedstawionej w nim argumentacji: „sztuka spierania się o wszystko przy jednoczesnym wstrzymywaniu się od wydawania sądu jest powszechnie nazywana *pyrronizmem*”; i słusznie. Jednak niesłusznie jest ona uznawana za zagrożenie dla religijnej wiary, bowiem jej „wartość może polegać na tym, że uświadamia ona ludziom otaczającą ich ciemność i to, że mogą oni jedynie błagać o pomoc niebiosa i oddawać się we władanie wierze”¹³. Trzeba jednak odróżnić religijną wiarę od teologii. W pierwszej z nich bowiem można znaleźć jakieś prawdziwości („skutki i użyteczność religii zostają zaprzepaszczone, gdy z duszy usunie się stanowcze przekonanie o jej prawdziwości”). Natomiast próżno jest ich szukać w teologii. Łatwo jest natomiast wskazać występujące w niej takie „prawdziwości”, które nie są w stanie obronić się przed argumentacją sceptyków¹⁴.

¹² R. Popkin, *The History of Skepticism*, Oxford University Press, New York, s. 288 nn.

¹³ P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 67 nn.

¹⁴ „Gdyby Arkezylaos wrócił na ten świat i miał walczyć z teologiami, to byłby stokroć groźniejszy niż wówczas, gdy sprzeczał się z dogmatykami w antycznej Grecji”. Tamże, s. 70.

Wychodzi zatem na to, że sceptyk i jego sceptycyzm jest przeciwnikiem teologii. Może on jednak być sojusznikiem takiej wiary religijnej, która nie szuka oparcia w tej ostatniej. Może on być również sojusznikiem nauk przyrodniczych. Jednak nie takich, które opierają się na „pewnikach”, lecz takich, które uznają, że „umysł człowieka jest zbyt ograniczony, by poznać jakiegokolwiek prawdy naturalne” i „ograniczają się do poszukiwania prawdopodobnych hipotez i gromadzenia faktów”¹⁵. Może on być w końcu także sojusznikiem tych wszystkich, którzy cenią sobie spokój i pokój społeczny („sceptycy nie zaprzeczają, że należy się podporządkować zwyczajom własnego kraju, wypełniać swoje moralne obowiązki i przyjmować w tych rzeczach miarę prawdopodobną”). Problem jednak w tym, że do sceptyków i sceptycyzmu podchodzi się nieufnie i albo lekceważy się ich argumenty, albo wręcz przeciwnie, traktuje się je jako zagrożenie dla religii chrześcijańskiej oraz dla tych nauk, które swoje twierdzenia formułują w sposób „nieznoszący sprzeciw”.

Bayle uznał, że kwestia ta wymaga jednak gruntowniejszego wyjaśnienia i w swoim *Słowniku* przedstawia takie wyjaśnienia, które zmierzają do pokazania i wykazania, że szereg zgłaszanych do sceptyków obiekcji to albo nieporozumienia, albo też zwyczajne pomówienia. Pierwsze z nich dotyczy „pochwały osób, które przeczyły bądź Opatrzności, bądź istnieniu Boga”. Osoby takie nie tylko wywoływały oburzenie ludzi wierzących, ale także były i są przez nich pomawiane o to, że nie przestrzegają dobrych obyczajów i swoim postępowaniem zachęcają do tego innych. Przeciwno temu pomówieniu Bayle przedstawia aż 15 argumentów. W pierwszym z nich stwierdza on, że „obawa przed Bogiem i miłość do Niego nie są jedyną pobudką ludzkich działań”, natomiast w kolejnych, że: „umiłowanie chwały, obawa przed hańbą, śmiercią albo przed mękami czy nadzieja na uzyskanie korzystnej posady działają na pewne osoby z większą siłą niż pragnienie przypodobania się Bogu i bojaźń przed pogwałceniem Jego przykazań”; że „jest czymś całkowicie możliwym, iż istnieją niereligijni ludzie, których własny temperament i umiłowanie pochwał i obawa przed hańbą z większą mocą popychają do cnotliwego życia niż innych nakazy sumienia”; że „o wiele bardziej powinien nas oburzać widok ludzi przekonanych o prawdziwości religii, a mimo tego nieprawych”, natomiast uznanie powinni budzić ci ateści, którzy w swoim myśleniu i praktycznym działaniu wykazują się „umiarkowaniem, czystością, prawością, pogardą dla bogactwa, gorliwością w dbaniu o dobro wspólne, skłonnością do czynienia dobra w służbie drugiemu” itd.¹⁶

¹⁵ „Jestem pewien, że w naszym stuleciu żyje niewielu dobrych przyrodników, którzy nie są przekonani o nieprzeniknionej głębi natury i o tym, że jej źródła są znane jedynie Temu, który je stworzył i który nadaje im kierunek”. Tamże, s. 69.

¹⁶ Tamże, s. 216 nn.

W wyjaśnieniach zmierzających do uchylenia zasadności zarzutów skierowanych przeciwko pyrronistom wychodzi on od sformułowania generalnej tezy, że ich filozofia „nie może zaszkodzić religii”. Natomiast w jej uzasadnieniu stwierdza, że „filozofia nie jest odpowiednim trybunałem, który mógłby rozstrzygać spory pomiędzy chrześcijanami, gdyż powinny one być stawiane przed trybunałem wiary”. W dalszej części tych wyjaśnień wskazuje nie tylko na konieczność wyraźnego rozdzielenia tych dwóch różnych „trybunałów”, ale także na wynikające z tego korzyści zarówno dla filozofów, jak i teologów – ci pierwsi bowiem nie muszą się zajmować takimi kwestiami, które można rozstrzygnąć wyłącznie na drodze wiary (np. taką kwestią, że „Bóg wymaga od nas wiary w to czy owo”), natomiast ci drudzy „nie powinni być zawstydzeni tym, że nie są w stanie rywalizować z takimi dyskutantami [jak filozofowie – Z.D.]”, bowiem – mówiąc kolokwialnie – „to nie jest ich bajka”. Takiego określenia wprawdzie nie znajdziemy w tym wyjaśnieniu Bayle’a, ale znajdziemy w nim takie jego substytuty, jak ten, że „filozofia nie uleczy nas z naszej duchowej niepewności”. Może nas wprawdzie z niej uleczyć („jeśli chcemy”) modlitwa, a nawet może dać nam ona prawdziwą mądrość, jednak jest to innego rodzaju mądrość niż mądrość filozoficzna, a ponadto – „jak mówi apostoł” – „Jeśli komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając”; czego w żadnym razie nie można powiedzieć o mądrości filozoficznej (po przeciw nie jest ona dawana wszystkim i nie jest dawana tak łatwo jak mądrość Boża). Rzecz jasna, nie brakuje w tym i w innych wyjaśnieniach Bayle’a takiej dwuznaczności, która mogła rodzić podejrzenie, że w gruncie rzeczy stawia on zdecydowanie wyżej tę mądrość filozoficzną, do której doszli pirroniści niż tą, do której doszły chrześcijańskie autorytety, oraz tą, do której doszli różnego rodzaju filozoficzni dogmatycy (np. kartezjanie)¹⁷.

Typy i formy agnostycyzmu scjencycznego XIX i XX wieku

W XIX stuleciu w Europie Zachodniej w swoistej intelektualnej antykrucjacie przeciwko chrześcijańskim świętościom i wielkościom, w tym państwowym „bożym” na ziemi, plony zbierały nie tylko wielopokoleniowe formacje różnego rodzaju antyklerykałów i sceptyków, ale także agnasty-

¹⁷ Te dwuznaczności zostały zresztą rozpoznane po ukazaniu się w 1692 r. pierwszego wydania tego *Słownika* zarówno przez teologów, jak i przez owych filozoficznych dogmatyków i sprawiły, że dzieło to było krytykowane przez jednych i drugich. Krytyka ta przyczyniła się do tego, że jego autor, który był w tamtym czasie wykładowcą Ecole Illustre w Rotterdamie, został pozbawiony prawa nauczania. Szerzej w tej kwestii: E. Labrousse, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, La Haye 1963 (t. I), 1964 (t. II).

ków. Trudno było przy tym w miarę jednoznacznie wskazać, kto w niej był kim czy chociażby kto szedł w niej z kim w tym samym szeregu. Przekonuje o tym m.in. ogłoszony w 1864 r. przez Piusa IX *Syllabus błędów*, zawierający – zdaniem jego autorów – „katalog ważniejszych błędnych opinii w tej epoce upowszechnianych”. W tym liczącym ponad 80 krytykowanych stanowisk wprawdzie agnostycyzm nie jest *expressis verbis* wymieniany, to jednak w niejednym z nich jest on obecny – żeby tylko tytułem przykładu przywołać wymienianych w pierwszym punkcie tego dokumentu takich uczestników owej intelektualnej antykrucjaty, jak: „panteizm, naturalizm i absolutny racjonalizm”¹⁸. W późniejszych komentarzach do tego dokumentu pojawiają się oczywiście wymieniani z nazwiska uczestnicy tej antykrucjaty.

Znajduje się wśród nich m.in. nazwisko Karola Darwina oraz niektórych zwolenników jego teorii¹⁹. Stąd już mały krok do takich uczonych, jak jeden z najbliższych współpracowników Darwina i propagator jego teorii Thomas Henry Huxley. Michael White i John Gribbin piszą, że „wykłady Huxleya w znacznym stopniu przyczyniły się do spopularyzowania nazwiska Darwina i pojęcia ewolucji. Ale jego sposób przedstawiania zagadnienia był skrajnie uproszczony²⁰. Dodają oni przy tym, że „sam Huxley był zachwycony odzewem, z jakim spotykała się jego inicjatywa i często pisał o tym do wdzięcznego Darwina, opowiadając mu o swoich postępach”. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że był to okres w dziejach kultury zachodniej, w którym na społecznej nośności i popularności zyskało zaufanie do badań naukowych oraz tych, którzy je prowadzili – nie oglądając się specjalnie ani na kościelne autorytety, ani też na kościelne nakazy i zakazy. Efektem tego był agnostycyzm typu scjentyzycznego, reprezentowany m.in. przez tego brytyjskiego uczonego (z wykształcenia medyka, ale zamiłowania i naukowych dokonań antropologa i fizjologa) Th.H. Huxleya²¹.

¹⁸ Wymienionych tutaj uczestników tej intelektualnej antykrucjaty łączyć ma m.in. przekonanie, że „nie istnieje żaden najwyższy, pełen mądrości i opatrności byt boski, który byłby różny od wszechrzeczy; Bóg jest tym samym, co natura rzeczy, a więc podlega zmianom; Bóg rzeczywiście staje się w człowieku i w świecie, tak że wszystko jest Bogiem i ma samą substancję Boga...” Papież Pius IX, *Syllabus błędów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2(36)/1998, 113 nn.

¹⁹ Jednym z nich był George Spenser – autor *Historii Kościoła Katolickiego* napisał, że „kontynuował on tradycję angielskiego empiryzmu i propagował inspirowaną przez Darwina ewolucyjną interpretację świata”. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, ATK, Warszawa 1991, s. 223.

²⁰ „Nie było w nim miejsca na dyskusję o bezwzględności przyrody, śmiertelnej walce o byt; mówił tylko o podstawowych zasadach, które podchwycili dziennikarze prasy popularnej uczyszczający na pierwsze wykłady”. M. White, J. Gribbin, *Darwin. Żywoć uczonego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 246 nn.

²¹ Wyrazem uznania dla jego naukowych osiągnięć było m.in. powierzenie mu najpierw funkcji prezydenta Brytyjskiego Stowarzyszenia na Rzecz Postępu Nauki (pełnił ją w latach 1869-1870), a później (w 1883) prezydenta Towarzystwa Królewskiego, czyli Brytyjskiej Akademii Nauk. Szerzej na temat życia i poglądów Th.H. Huxleya: B. Cyril, *Scientist Extraordinary: the life and work of Thomas Henry Huxley 1825-1895*, Pergamon, Oxford 1972.

Agnostycyzm Huxleyowski był już wielokrotnie analizowany i oceniany zarówno przez obrońców chrześcijańskich wierzeń i praktyk, jak i przez ich przeciwników. Zatem jedynie krótko przypomnę, że w rozumieniu tego uczonego agnastykiem jest ten, kto twierdzi, że istnienie czegoś ponad czy też poza zjawiskami naturalnymi jest nieznane i niepoznawalne. Z odpowiedzi Huxleya na stawiane mu przez obrońców chrześcijańskiej wiary zarzuty jasno wynika, że agnastyk jednak nie zaprzecza ani też nie potwierdza tezy o istnieniu Boga. Twierdzi on jedynie, że ani jedno, ani drugie twierdzenie nie jest naukowo rozstrzygalne, a nauka zajmuje się, a przynajmniej powinna zajmować się, wyłącznie tym, co da się rozstrzygnąć stosowanymi w niej metodami. Nie oznacza to jednak, że agnastyk nie ma szacunku dla tych, którzy wierzą w prawdy wiary. Nie oznacza to także, że nie ma możliwości znalezienia z nimi porozumienia. Warunkiem takiego porozumienia jest jednak zaakceptowanie przez tych ostatnich tego, że czymś innym jest coś wiedzieć w oparciu o ustalenia nauk świeckich, a czymś innym jest w coś wierzyć w oparciu o przekazy religijne i takie ich wykładnie, jakie można np. znaleźć w chrześcijańskich katechizmach. Stąd oczywiście wynikają określone konsekwencje praktyczne. Przykładowo: jeśli ktoś jest chory i chce się dowiedzieć, co mu dolega oraz jak leczyć tę dolegliwość, to powinien udać się nie do księdza, tylko do zwyczajnego lekarza. Jeśli natomiast chce się dowiedzieć, jak powinien (jako dobry chrześcijanin) rozumieć takie wydarzenia, jak to, które miało miejsce na Górze Synaj, to może albo skorzystać z któregoś z tych katechizmów, albo też udać się po wyjaśnienia do księdza czy pastora. Tak czy inaczej oznacza to, że świat religijnych wierzeń i świat świeckiej nauki to nie tylko dwa różne światy, ale także takie, między którymi nie ma zbyt wielu przejść, wiele jest natomiast takich, które prowadzą na manowce zarówno wiedzę, jak i wiarę.

Prezentację współczesnych form agnostycyzmu typu scjencycznego zawiera m.in. monografia Robina Le Poidevina pt. *Agnostycyzm*, w szczególności jej rozdziały 4 i 5. Pierwszy z nich zatytułowany jest: *Dlaczego być agnastykiem?* W odpowiedzi na to pytanie jej autor przedstawia „analizę przypadków”, takich jak: inteligencja, życie i prawa natury, sumienie, obecność Boga i nieobecność Boga, mających stanowić „ilustrację nieuniknionej niejednoznaczności dowodów” teistycznych i ateistycznych. Przywołam tutaj tylko pierwszy z nich. Dotyczy on istnienia w świecie doczesnym inteligencji. Teiści jej zaistnienie przypisywali i przypisują Opatrzności Bożej, natomiast ateiści „przypadkowemu zachowaniu atomów”. Z kolei współczesna biologia ewolucyjna „całkowicie naturalistycznie tłumaczy to zjawisko”, tj. jako „wyłaniający się serią małych kroków stopniowy wzrost złożoności żywych organizmów i ich zdolności adaptacyjnych życia i przeżycia”. W ten sposób sprawia ona, że „teizm jako wyjaśnienie istnienia inteligencji jest zbędny”. Biologia ewolucyjna nie dostarcza jednak argumentów rozstrzygających ateistom, bowiem sprawia ona jedynie, że hipoteza o istnieniu Boga staje

się „wielce nieprawdopodobna”. Problem jednak w tym, że przyjmuje się w niej tylko jeden z możliwych sposobów rozumienia inteligencji – jest on bezpośrednio związany z powstaniem i funkcjonowaniem ludzkiego mózgu („nie wyobrażamy sobie innych stworzeń z inną budową chemiczną niż nasza”). Dzisiaj operujemy jednak również pojęciem „sztucznej inteligencji jako prawdziwie zdumiewającej zdolności komputerów do przetwarzania informacji. Czy jednak możemy mówić o sztucznej świadomości? To prowadzi do następującej myśli: jeśli inteligencja i świadomość są zasadniczo rozłączne, to naturalna selekcja mogłaby doprowadzić do powstania rasy niesamowicie inteligentnych potworów zombie, które użyły swojej inteligencji, by przetrwać i dostosować się do zmieniających się warunków”²². Być może wygląda to na dosyć przewrotną intelektualnie argumentację przeciwko ateizmowi. Jednak jasno wynika z niej, że również biologowi ewolucyjnemu może pojawić się na horyzoncie jakaś istota wyższe od człowieka – mniejsza o to, czy tradycyjnie nazywana Bogiem, czy też bardziej nowocześnie „zombie” (bo przecież nie o nazwę chodziło i chodzi ateistom).

W rozdziale 5 tej monografii Poidevin stawia pytanie: „Czy agnostycyzm bazuje na błędzie?”. W odpowiedzi na nie poddaje analizie cztery „najistotniejsze założenia dotyczące hipotezy o istnieniu Boga”: 1) „jest ona albo prawdziwa, albo fałszywa”; 2) „należy ją rozumieć dosłownie”; 3) „wiera w tę prawdę jest racjonalna tylko wówczas, gdy bazuje na argumentach, które zakładają, że Bóg istnieje”; 4) „argumenty te muszą być poparte wystarczającymi dowodami przemawiającymi za tą hipotezą”. W analizie tych założeń Poidevin powołuje się na autorytet przedstawiciela Koła Wiedeńskiego i logicznego empiryzmu Alfreda Julesa Ayera – autora m.in. opublikowanej w 1936 r. rozprawy pt. *Język, prawda i logika (Language, Truth and Logic)*. W świetle tej rozprawy na miano twierdzeń naukowych zasługują tylko te, które są albo logicznie, albo empirycznie weryfikowalne. Te z nich, które mogą być zweryfikowane za pomocą samych zasad logicznego myślenia, mają tzw. mocną weryfikację. Natomiast te, których rozstrzygnięcie wymaga odwołania się do empirii, weryfikację słabą. W rozprawie tej Ayer wyróżnił również sądy metafizyczne i uznał je za takie, które nie spełniają warunków ani pierwszego, ani drugiego rodzaju weryfikowalności. Należy do nich zarówno twierdzenie, że „bóg istnieje”, jak i twierdzenie, że „bóg nie istnieje”. Oznacza to, że ani jedno, ani drugie nie może być uznane ani za prawdę, ani za fałsz²³. Oznacza to także, że „wszystkie wypowiedzi o naturze Boga [zarówno teistów, jak i ateistów – Z.D.] są bezsensowne”. Do twierdzeń pozbawionych sensu Ayer zalicza jednak również twierdzenie agnostyków, że posiadane przez nas „dowody nie przemawiają jednoznacznie ani »za«, ani »przeciw«

²² R. Le Poidevin, *Agnosticism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, USA, Oxford 2010, s. 59 nn.

²³ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books 2001, p. 140 nn.

teizmowi i ateizmowi. Jego zdaniem stawia to pod znakiem zapytania trafność stanowiska agnostycznego. Jeśli bowiem agnostycy przyjmują, że nie ma wartościowego dowodu na to, które z tych fundamentalnych twierdzeń jest bliższe prawdzie, to tym same „podstawy agnostycyzmu są zagrożone”²⁴. Trzeba jednak dodać, że zdaniem tego filozofa zarówno przekonania teistów i ateistów, jak i agnostyków można uznać za takie, które wprawdzie nie wyrażają prawdy, ale wyrażają emocje (uczucia), a co za tym idzie, nie powinny być rozpatrywane w kategoriach prawdy i fałszu.

Zbigniew Drozdowicz – TYPES AND FORMS OF AGNOSTICISM

In these remarks I make an attempt to point out several significant types of agnosticism and the forms of their expression occurring within them. I do put a general thesis that some of them or themselves were a version of theism or at least they did filled it out. Other however were a sort of atheism or some of its fulfilments. I do hope that the presentation of it and proving it might contribute to, if not to eliminate major doubts related to the question what agnosticism was, is and will be, than to at least to remove some of misunderstandings linked with it.

²⁴ Omawiający argumentację Ayera przeciw stanowisku agnostyków Robin Le Poidevin pisze: „Aby być agnostykiem, należy zakładać pewne rzeczy dotyczące wiary w Boga i jakkolwiek początkowo mogą one wydawać się zupełnie sensowne, ciągle pozostaje możliwość, że są jednak fałszywe, a już co najmniej budzące poważne zastrzeżenia”. R. Le Poidevin, *Agnosticism*, cyt. wyd., s. 77 nn.