

- Agnostycyzm zakresowy
- Agnostycyzm psychologiczny
- Agnostycyzm wywołany sceptycyzmem
- Agnostycyzm krytyczny
- Agnostycyzm w filozofii indyjskiej
 - A. epistemologiczny
 - A. metafizyczny
 - A. teologiczny

AGNOSTYCYZM (gr. ἄγνωστος [ágnostos] — niepoznawalny) — termin wprowadzony do filozofii w 1863 przez T. H. Huxleya (*Collected Essays*, Lo 1893) na oznaczenie niepoznawalności rzeczywistości istniejącej poza zjawiskami. W znaczeniu ogólnym a. to stanowisko teoriopoznawcze głoszące niepoznawalność czegokolwiek (a. powszechny) albo określonego przedmiotu czy kategorii przedmiotu (a. częściowy); specyficzną odmianą a. teoriopoznawczego jest a. religijny (teologiczny), podkreślający ograniczoność lub niedoskonałość poznania Boga przez stworzenia rozumne.

Niekiedy a. utożsamia się niesłusznie ze sceptycyzmem. Ten ostatni jednak nie przyjmuje z całą pewnością całkowitej lub częściowej niepoznawalności prawdy, ale w rozmaitej formie preferuje wątpliwość wobec wartości poznania ludzkiego.

A. powszechny nie występuje faktycznie, a rozumiany ściśle (nie istnieje w ogóle poznanie wartościowe) prowadziłby do sprzeczności. Natomiast a. częściowy zdarza się często w okresach krytycyzmu lub w przypadku zajmowania krytycznej postawy poznawczej. Zależnie od przyjmowanych poglądów epistemologicznych oraz sposobu uzasadniania swego stanowiska a. przybiera rozmaite postacie.

Agnostycyzm zakresowy — głosi efektywną ograniczoność zasięgu wiedzy ludzkiej; jest ona niezupełna i nie będzie nigdy zupełna, bo ludzkość nie zdoła wyczerpać nieskończonego przedmiotu poznania w skończonym czasie. Przyjmując istnienie rzeczy lub zjawisk niepoznawalnych, tym samym ani nie zaprzecza, że rzeczy czy zjawiska są niepoznawalne z natury, ani nie zakłada granicy wirtualnej poznawalności rzeczy.

Agnostycyzm psychologiczny — to wynik uznania względnej słabości i ograniczoności poznawczych władz człowieka. Najwyższe, ostateczne tajemnice świata są dla umysłu ludzkiego zbyt skomplikowane, zbyt rozległe i przewyższające miarę jego sprawności. Niepoznawalność ich jest nie tyle wynikiem struktury rzeczy, ile raczej wypływa z ograniczonych zdolności wiedzotwórczych. A. psychologiczny występował najczęściej w filozofii starożytnej. Głoszono, że zmysły nie dają wiedzy rzetelnej, bądź podkreślano, że umysł sam nie może dojść do prawdy. Ograniczoność całego poznania wyraźnie postawił Ksenofanes (można wiedzieć jedynie w pewnym stopniu) oraz sofiści (minimalizm poznawczy). Pod koniec średniowiecza, a zwł. w czasach nowożytnych bardziej szczegółowo określano niedostatki władz poznawczych człowieka. Najczęściej jednak, gdy krytykowano zdolność poznawczą jednego typu, to wysoko

oceniano inny jej rodzaj; np. D. Hume uważał, że wrażenia zmysłowe i ich pamięciowe obrazy (idee) stanowią jedyne źródło rzetelnego poznania: wiedza o rzeczywistości wykraczająca poza fakty nie budzi zaufania; nie możemy wiedzieć nic pewnego o świecie. Nie da się nieobalalnie poznać, czy w ogóle jakiś świat istnieje, bo wyłączną podstawą takiego poznania jest aktywność podmiotu, niezależna w zasadzie od jakiegokolwiek rzeczywistości przedmiotowej. Hume ograniczył rzetelną wiedzę do ściśle formalnej i czysto faktycznej.

Agnostycyzm wywołany sceptycyzmem — występuje najczęściej w epistemologii. Stwierdzając sprzeczne rozwiązania tych samych problemów oraz liczne błędy w systemie wiedzy, nietrudno przyjąć tezę o ograniczoności ludzkiego poznania. Nic więc dziwnego, że starożytni sceptycy głosili a. w stosunku do prawd filozoficznych, w czasach nowożytnych zaś scjentyści wyznawali a. w stosunku do poznania pozanaukowego, a nawet niekiedy i do pewnych odmian poznania naukowego. Taki a. pojawił się np. w „docta ignorantia” u Mikołaja z Kuzy, w tezie J. d’Alamberta o niemożliwości zbudowania pełnego systemu wiedzy, w pozytywizmie E. Littrego oraz u scjentyistów K. Paersona i A. Baina. A. został utwierdzony przez sceptycyzm, który przyjął (nie bez wpływu I. Kanta) postawę zasadniczego minimalizmu poznawczego. Niem. przyrodnik E. du Bois-Reymond twierdził najpierw, że poznanie istoty materii i siły, początku ruchu, powstania świadomości oraz wolności woli leży poza granicami nauki. Ta niewiedza nie jest tymczasowa, lecz definitywna (ignoramus et ignorabimus). Później dołączył jeszcze do tych wiecznych zagadek: początek życia, celowość przyrody i powstania rozumnego myślenia, dla których, przynajmniej na razie, nie widać uzasadnionego rozwiązania. Do nauk humanistycznych natomiast rozczarował się E. Renan. Uważał, że nie należy próbować rozstrzygać zagadnień, ale zachowywać się tylko jako obserwator przeszłości. Na przełomie XIX i XX w. a. wystąpił z całą siłą u teoretyków nauki. Zakwestionował konieczność praw (É. Boutroux) oraz ich obiektywność (H. Poincaré i P. Duhem). Konwencjonalizm uważa, że fakty naukowe nie są rzeczywiste, lecz tylko rzeczywistość symbolizują. Nauka nie jest zdolna wyzwolić się z konwencji i symboli, nie jest więc zdolna do ujęcia rzeczywistości. Na terenie fizyki, aczkolwiek notuje się niewątpliwie ogromny postęp, a. nie wygasa; np. W. Heisenberg dowodzi, że nauka, mimo udoskonalenia swych metod, instrumentów i pomysłów, nie zdoła wyjść poza określone granice.

Agnostycyzm krytyczny — stanowi w nowszej filozofii najszerzej uzasadnione stanowisko. Za jego twórcę uważa się I. Kanta, którego a. był wynikiem specyficznej krytyki poznania. Władzami poznawczymi są zmysły, umożliwiające kontakt z rzeczywistością, oraz umysł, który ją ujmuje i wyjaśnia. Na czynności myślenia składają się dwie różne funkcje: tworzenie pojęć z materiału doświadczalnego (ta zdolność umysłu została nazwana rozsądkiem — Verstand) oraz wyciąganie wniosków wybiegających poza ten materiał w dziedzinie bytu absolutnego (rozum — Vernunft). Wiedza nie wychodząca poza zjawiska nie zadowala rozumu. Chce ona poznać rzeczy same w sobie (Ding an sich). Krytyka rozumu pokazuje jednak, że rzeczy same w sobie są niepoznawalne, a główne pojęcia, jakie rozum wytwarza, tj. idee duszy, wszechświata i Boga, nie mają rzeczowej podstawy; można je uzasadnić psychologicznie i praktycznie. Neokantyzm poszedł dalej. Twierdził, że poznanie nie może być odzwierciedleniem

przedmiotów, ale jedynie ukształtowaniem ich przez umysł, doświadczenie nie przeciwstawia się myśli apriorycznej, bo samo ją zawiera; przedmiot nie przeciwstawia się podmiotowi, bo sam był jego wytworem; sprawdzeniem prawdy nie może być zgodność wyobrażeń z rzeczami, bo rzeczy nie są wprost dostępne.

Do teorii poznania Kanta nawiązał W. Hamilton. Twierdził on, że świadomość nasza styka się wyłącznie ze zjawiskami, a nie z rzeczami. Negował poznanie metafizyczne (poznanie bytu jest niemożliwe za pomocą umysłu, który jest tak zbudowany, że ogranicza to, co istnieje, prawami względności). Chociaż możemy poznać, że istnieje to, co nie uwarunkowane, nie poznamy jednak jego natury. Oryginalne ujęcie a. podał H. Spencer. Usiłując stworzyć system wiedzy wyjaśniającej, obejmującej wszystkie zjawiska, przyjął istnienie rzeczywistości, ale uznał ją za niepoznawalną. Wynikało to z natury samych rzeczy. Początkowo twierdził, że granica między poznawalnym a niepoznawalnym przebiega tak samo jak między przedmiotem nauki i religią. Później doszedł do przekonania, że tajemnica jest również ostateczną tezą nauki. Do Kanta nawiązali także jego zwolennicy F. A. Lange i H. Helmholtz. Twierdzili oni, że nie tylko rzeczy same w sobie są niepoznawalne, lecz także nie jest znana własna jaźń. Stąd nie wiemy, czy rzeczy istnieją realnie, czy samo ich przeciwstawianie zjawiskom nie jest uwarunkowane naszym sposobem myślenia. Helmholtz, w oparciu o badania w zakresie optyki i akustyki, uzasadniał pogląd, iż narządy wzroku i słuchu przekształcają w pewien stały sposób swe bodźce. Uważał, że w ten sposób uzasadnił od strony fizjologicznej teorię Kanta. A. typu kantowskiego podjął również H. Vaihinger. Od Langego zapożyczył on pojęcie fikcji i uczynił je fundamentem swej filozofii. Fikcją nazwał wszystko, co jest w umyśle, a co nie odpowiada rzeczywistości, choć jest potrzebne do życia (np. pojęcia ogólne, teorie filozoficzne, bardziej abstrakcyjne pojęcia matematyczne i przyrodnicze). Vaihinger negował prawdziwość teorii, przyjmując jedynie jej większą lub mniejszą przydatność praktyczną. Nie ma też sensu pytanie o przyczynę i istotę rzeczy.

Współcześnie nie występują już dawne formy radykalnego a. Trzeba jednak uznać, że w pewnym stopniu wiedzę ludzką cechują ograniczenia zarówno ze strony władz, jak i przedmiotów poznawanych. Również nie brak względnej tajemniczości stworzonym przez naukę obrazom świata i człowieka. Nie przeszkadza to jednak przyjęciu zasadniczej tezy, że rzeczywistość daje się ująć poznawczo dość wielostronnie: że jest, jaka jest, jak się zmienia itp. Wiedza przy tym staje się coraz pełniejsza, wszechstronniejsza, ogólniejsza, głębsza i bardziej usystematyzowana. A. ostał się przede wszystkim w odniesieniu do metafizyki klasycznej. Powszechnie uznaje się za wzorcowe poznanie aprioryczne, występujące w logice i matematyce, oraz empiryczne typu przyrodniczego lub humanistycznego (sprawa odrębności tego ostatniego jest dyskusyjna). Pluralizmu poznawczego dość często nie rozciąga się właśnie na taką wiedzę metafizyczną, która miałaby charakter analityczno-konieczny i zarazem realistyczny oraz dotyczyła wszelkiego bytu. Wydaje się, że oprócz nieporozumień płynących z niewłaściwego rozumienia koncepcji metafizyki klasycznej zawiniła tu zbyt ciasna i monistyczna koncepcja wiedzy racjonalnej. Ale i tu widać gotowość do dyskusji. Neopozytywiści, aczkolwiek traktują zdania metafizyki klasycznej jako pozbawione sensu faktualnego, nie uważają się za agnostyków. Występują wyraźnie przeciw hasłu „ignorabimus”, głosząc, że nie ma zagadnień (nie po-

zornie postawionych), które nie byłyby nierozwiązalne; są wyłącznie takie, które nie mogły być rozwiązane w danych warunkach.

Bibliografia: G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, P 1920; A. Żychliński, *Teologia, jej istota, przymioty i rozwój według zasad św. Tomasza z Akwinu*, Pz 1923; N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, B 1949⁴; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, P 1955; M. F. Sciacca, *Agnosticismo*, R 1957; I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski — XVI–XVII wieku*, To 1958; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Ei 1959; P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, NY 1963 (*Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Z 1965); E. Schillebeeckx, *Révélation et théologie*, P 1965; R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, EC 1966 (*Teoria poznania*, Lb 1994); F. Buri, *Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden*, T 1967; H. R. Schlette, *Der A. und die Christen*, w: *Wahrheit und Verkündigung*, Pa 1967, I 123–147; W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga*, Lb 1972; B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Wwa 1984.

Stanisław Kamiński, Stanisław Zięba

Agnostycyzm w filozofii indyjskiej — terminem tym określa się kilka różnych zjawisk.

A. epistemologiczny, tj. odrzucenie możliwości wszelkiego pewnego poznania, głoszony jest przez pokrewną materialistom szkołę ajñānika.

A. metafizyczny (lub soteriologiczny) buddyjski, zw. milczeniem Buddy, jest de facto odmową udzielania odpowiedzi na pytania metafizyczne czy kosmologiczne, implikujące odpowiedź dychotomiczną, np. „czy wszechświat jest wieczny”, „czy wszechświat jest nieskończony”, „czy święty (arhat) istnieje w jakiś sposób po śmierci”, jako na pytania nieistotne dla soteriologicznego celu osiągnięcia nirvāṇy. W późniejszym buddyzmie, w szkole madhyamaka, rozwinął się w teorię a. ontologicznego, zw. teorią odrzucającą dychotomie (advāyavāda), głoszącą niemożliwość poznania rzeczywistości w jej aspekcie istnienia lub nieistnienia, konieczność przyjęcia stanowiska pośredniego („ani istnieje, ani nie istnieje, ani istnieje i nie istnieje zarazem, ani nie jest tak, że ani istnieje, ani nie istnieje”), zw. powstawaniem uwarunkowanym (pratīyasamutpāda).

A. teologiczny niektórych szkół advaitavedānty to teza, że absolut i jego stosunek do świata jest niewyraźalny (anirvacanīya).

Bibliografia: S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Lo 1954 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1959–1960).

Maciej St. Zięba