

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

(Białystok)

ARGUMENTACJA EPISTEMOLOGICZNA W MYŚLI SCEPTYCKIEJ MICHELA DE MONTAIGNE

Zadanie niniejszego artykułu jest skromne: jest nim odtworzenie epistemologicznej argumentacji Michela de Montaigne na rzecz sceptycyzmu. Obok epistemologicznej argumentacji istnieje również w jego pracach argumentacja psychologiczna, socjologiczna, religijna i antropologiczna. Im zostanie poświęcona uwaga w osobnych wypowiedziach.

Sceptycyzm renesansowy wydaje się reakcją na trzy fenomeny: wielość dzieł filozofów starożytnych, które stały się w renesansie bardziej dostępne i dzięki drukowi bardziej rozpowszechnione; odkrycie Ameryki i innych lądów, i dostęp do informacji nt. moralności, prawa czy religii innych kultur; zachwianie poczucia pewności światopoglądowej w wyniku reformacji i wojen religijnych. Jeżeli chodzi o głównych reprezentantów sceptycyzmu renesansowego, to do najwcześniejszych sceptyków renesansowych można zaliczyć Giana Francescę Pico della Mirandollę, bratanka słynnego Giovannego (*Examen vanitatis doctrinae gentium et vanitatis disciplinae Christianae* z r. 1520) czy Henricusa Corneliusa Agrippę von Nettesheim (*De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* z r. 1526). Na początku XVI wieku występuje we Francji również liczne grono zwolenników filozofii akademickiej, zwłaszcza wśród fideistycznych teologów takich jak kard. Adriano di Corneto, Reginald Pole, Pierre Bunel czy Arnould du Ferron. Akademizm wpływa również na Guillaume'a Budé czy Pierre'a Ramusa¹. Najwybitniejszym sceptykiem renesansowym jest jednak niewątpliwie Michel de Montaigne (1533–1592), autor napisanych po francusku *Prób*, które w tomie II, w roz-

¹ R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964, s. 12–68.

dziale „Apologia Rajmunda Sebond” zawierają najbardziej znaczący i – jak się okazało – najbardziej wpływowy wykład sceptycyzmu w XVI wieku².

Punktem przełomowym w historii renesansowego sceptycyzmu jest opublikowanie w 1562 r. (następnie ponownie w 1569 r.) łacińskiego tłumaczenia *Zarysów Pirrońskich* Sekstusa Empiryka. Zdaniem Pierre’a Bayle’a publikacje te były prawdziwym początkiem filozofii nowożytnej w Europie. Zachodzi pytanie, jakie istnieją relacje między *Zarysami Pirrońskimi* a *Próbami* Montaigne’a. Jak się wydaje, *Zarysy Pirrońskie* posłużyły Michelowi de Montaigne za podręcznik starożytnego sceptycyzmu i za narzędzie konceptualizacji przekonań, które żywił on jeszcze przed lekturą Sekstusa. Jak bowiem wskazują Pierre Michel oraz Marcel Conche, najnowsze badania nad Montaigne’em zdają się dowodzić, że teza Pierre’a Vileya o sceptycznym „kryzysie”, który miałby nastąpić w myśli filozofa po lekturze *Zarysów*, musi zostać zaniechana na rzecz przekonania, że sceptycyzm był stałą cechą poglądów Montaigne’a³. Wyraźne rysy sceptyczne obecne są bowiem już w najwcześniejszych esejach, pisanych na długo przed rozdziałem *Prób* pt. „Apologia Rajmunda Sebond”, w której dopiero widoczny jest wpływ dzieła greckiego filozofa; do esejów tych można zaliczyć np.: „Iż poczucie dobrego i złego zależy w znacznej mierze od naszego o tym mniemania”⁴, „Jako szaleństwem jest wyrok o prawdzie i fałszu zdawać na sąd naszego rozumu”⁵, czy też „O niepewności naszego sądu”⁶. Naszym zdaniem sceptycyzm Montaigne’a ma ponadto specyficzny charakter, odrębny od tego, jaki reprezentuje doktryna Sekstusa Empiryka. Ów charakter wynika między innymi z leżącego u podstaw jego filozofowania wariabilizmu i poczucia wielości jako niezbywalnego elementu rzeczywistości przyrodniczej i ludzkiej. Do tej kwestii wrócimy na końcu tej wypowiedzi.

Nie ulega jednak wątpliwości, że przedkładając argumentację epistemologiczną na rzecz sceptycyzmu Montaigne czerpie w dużym stopniu z rozważań Sekstusa. Fortunat Strowski, który zbadał „Apologię” pod względem słownika języka filozoficznego Montaigne’a, stwierdza, że terminy techniczne naszego autora

² Do filozofów XVII wieku, znajdujących się pod wpływem sceptycyzmu Montaigne’a, można zaliczyć: P. Charrona, S. Sorbière’a, biskupa P. D. Hueta, François de la Mothe Le Vayera i niesceptyków: R. Descartes’a, B. Pascala czy P. Bayle’a.

³ Zob. M. Conche, *Le méthode pyrrhonienne de Montaigne*, „Bulletin de la Societé des Amis de Montaigne”, 10–11 (1974), s. 48.

⁴ M. De Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, I, 14. Stosuję tutaj powszechnie przyjęty w badaniach nad Montaigne’em sposób referencji do tekstu: pierwsza cyfra, rzymska, oznacza numer księgi; druga cyfra, arabska, oznacza numer rozdziału w tej księdze; trzecia, również arabska, oznacza numer strony w powyższym wydaniu polskim dzieła.

⁵ I, 27.

⁶ I, 47.

są wierną kalką terminów greckich i łacińskich⁷. Filozof francuski, korzystawszy z *Zarysów*, opierał się głównie na dziesięciu tropach Ainezydema⁸. Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że nie używał on *Zarysów* dla redakcji innych rozdziałów niż „Apologii”. Według obliczeń Craiga G. Brusha w tekście tego właśnie eseju znajduje się dwanaście fragmentów z Sekstusa wziętych prawie dosłownie oraz da się tam znaleźć blisko dwadzieścia innych zapożyczeń⁹.

Krytyka poznania zmysłowego i rozumowego

Montaigne'a negacja roszczeń poznawczych człowieka w dziedzinie filozofii teoretycznej opiera się w istotnym stopniu na argumentacji skierowanej przeciwko wartości poznania zmysłowego. Generalnym zastrzeżeniem odnośnie zmysłów jest pytanie, czy rzeczywiście obdarzeni jesteśmy wszystkimi istniejącymi zmysłami¹⁰. Skoro bowiem istnieją zwierzęta, które będąc pozbawione wzroku lub słuchu, żyją życiem doskonałym, można stąd przypuścić, że człowiekowi brakuje jednego lub nawet kilku zmysłów. Jest to tym bardziej możliwe, gdyż znajdujemy w naturze zjawiska, jak np. magnesy, które nazywamy tajemniczymi, a których tajemniczość płynie może jedynie z braku odpowiedniego zmysłu zdolnego poznać własności przed nami ukryte.

Podobnie widzimy u zwierząt pewne własności poznawcze, jak np. wycucie przez koguta godziny północy i poranka, co pozwala nam wnosić o istnieniu u zwierząt zmysłów, których my nie posiadamy i których brak zubaża nasze poznanie świata. Tymczasem rozum nie jest zdolny poznać braku jakiegoś zmysłu, gdyż to właśnie zmysły, a nie rozum, są głównym źródłem poznania. Jeśli tak się rzeczy mają, to owego braku nie można w ogóle poznać, ponieważ poszczególne zmysły nie są zdolne poznawać siebie wzajemnie: „Czy uszy będą mogły ganić oczy? czy dotyk uszy? czy temu dotykowi wreszcie kłamażda smak?”¹¹ – cytuje Montaigne słowa Lukrecjusza. Sytuacja naszego rozumu jest być może podobna do sytuacji niewidomego z urodzenia: tak jak on nie może posiadać pojęcia wzroku i pojęcia barwy, tak samo umysł nie może posiadać pojęcia zmysłu i jakości, która mu od-

⁷ Por. F. Strowski, *Montaigne*, Paris 1938, s. 163.

⁸ Zob. *Sextusa Empirykusa Zarysów Pirrońskich Księga Pierwsza, Druga i Trzecia*, tłum. A. Krokiewicz, Kraków 1931, I, 36–163.

⁹ C. B. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme Skepticism*, The Hague, s. 13–14.

¹⁰ Por. Sextus Empirykus, dz. cyt., I, 97.

¹¹ *Próby*, II, 12, 263.

powiada, jeśli być może mu go brakuje. Jeśli zaś uzna się za rzecz możliwą brak jakiegoś zmysłu, trzeba zarazem przyznać ogromne ograniczenia poznawcze, jaki ów brak może być przyczyną.

Możliwość wysunięcia wątpliwości dotyczącej kompletności naszego wyposażenia we władze zmysłowe opiera się u Montaigne'a przede wszystkim na założeniu, iż przy rozpatrywaniu wartości poznania zmysłowego u człowieka należy także uwzględnić charakter poznania zmysłowego u zwierząt. Uwzględnienie to było z kolei konieczne, gdyż doznawanie jakości zmysłowych jest nam wspólne ze zwierzętami, zaś „natura dała je im [zmysły zwierzętom] na użytek, podobnie jak nam”¹². Ponadto zmysły zwierzęce odznaczają się większą doskonałością niż ludzkie: stąd też Montaigne formułuje postulat wyrażony – rzecz charakterystyczna dla tego autora – w języku legalistycznym: „Jeśli zmysły są naszymi najwyższymi sędziami nie tylko nasze jedynie trzeba by przyzywać do rady; co się bowiem tyczy tej zdolności, zwierzęta mają tyleż albo więcej praw od nas”¹³.

Rozpatrywanie zmysłów człowieka i zwierząt jako zasadniczo jednego rodzaju zmysłów pozwala Montaigne'owi na sformułowanie szeregu aporii dotyczących wartości świadectwa poznania zmysłowego. Jeśli więc ślina ludzka czyści i suszy nasze rany, a zabija węża, jakie własności należy przypisać ślinie? – sądząc z naszego, czy też z punktu widzenia węża?¹⁴. Chorzy na żółtaczkę widzą rzeczy na żółto, a ich oczy przybierają kolor żółty. Tymczasem obserwujemy, że istnieją zwierzęta, których kolor oczu jest żółty, a więc które prawdopodobnie postrzegają świat na żółto – czyje świadectwo, nasze czy owych zwierząt, należałoby uznać za wiarygodne?¹⁵ Podobnie, gdy w czasie uroczystości zasłoni się światło pochodni ubarwioną szybą, wszystko dookoła jawi się w kolorze danej szyby – a więc na żółto, zielono itd. Tymczasem widzimy, że kolor oczu zwierząt jest rozmaity – a zatem, podobnie jak my widzimy w innym kolorze świat, gdy przesłaniamy pochodnię szybami o różnych kolorach, tak samo jest również wielce prawdopodobne, że zwierzęta postrzegają rzeczy zewnętrzne w rozmaitych kolorach¹⁶. Ponadto, gdy ściśniami nasze oko z boku, rzeczy jawią się nam bardziej podłużne. Tymczasem istnieją zwierzęta, które mają oczy w podłużnym kształcie – niejako ściśnięte – stąd można przypuścić, że podłużność przedmiotów jest być może ich prawdziwym kształtem, zaś nasz zwyczajny sposób postrzegania rzeczywistości przekazuje nam informacje fałszywe¹⁷.

¹² Tamże, II, 12, 273.

¹³ Tamże, II, 12, 272.

¹⁴ Por. Sextus Empirikus, I, 54–59; 62–77.

¹⁵ Por. tamże, I, 40–78, zwłaszcza I, 44.

¹⁶ Por. tamże, I, 46.

¹⁷ Por. tamże, I, 47.

Można ponadto zaobserwować rozbieżności między rezultatami postrzeżeń różnych zmysłów, np. to, co jest miłe dla smaku (np. mód), może nie być miłe dla wzroku¹⁸. Kwestia rozbieżności rezultatów poznania zmysłowego skłania naszego autora do przypuszczenia, że rzeczy w swej istocie posiadają tylko jedną własność, zaś wrażenia odbierane przez różne zmysły są czysto subiektywne¹⁹. Podobnie bowiem, jak to ma miejsce pomiędzy różnymi zmysłami, różnice w postrzeganiu zachodzą w zależności od wieku postrzegającego, stanu zdrowia i wielu innych czynników fizjologicznych i emocjonalnych²⁰.

Jest także niemożliwością wyraźne rozgraniczenie między jawą a snem, gdyż wrażenia, które są naszym udziałem w czasie snu obdarzamy takim samym przyzwoleniem jak te, które mamy na jawie. Co prawda, różnica między snem a jawą nie jest zupełnie radykalna, jak np. między nocą a dniem. Jest to różnica podobna do tej, jaka istnieje między nocą a zmrokiem²¹.

Któż jest więc uprawniony do rozstrzygnięcia, które z rozbieżnych rezultatów rzetelnie informują nas o rzeczywistości, czyli innymi słowy, kto może dysponować kryterium prawdy? Podobnie jak w sporach religijnych musiałyby to być ktoś bezstronny; jednak ten warunek nie może być spełniony, gdyż nie znajduje się sędzia, który nie byłby w jakimś stanie zdrowia, jakimś wieku, śpiący czy czuwający²². Kryterium (Montaigne nazywa go „instrumentem sądzącym” – „l’instrument judiciaire”) musi być wiarygodne, natomiast wiarygodność tę należy wskazać za pomocą dowodu. Aby jednak taki dowód mógł być wiarygodny, trzeba dla tego celu posłużyć się jakimś innym kryterium – i tak popadamy w błędne koło²³. Zmysły zaś nie ujmują rzeczywistości zewnętrznej inaczej, jak za pomocą własnych „odczuć” („les passions”), tak, że odczucie przedmiotu a sam przedmiot – to zupełnie inne stany rzeczy. Na jakiej zasadzie – pyta Montaigne – z treści odczuć wolno nam wnioskować o istocie przedmiotów zewnętrznych? Nie możemy twierdzić, jak to czynią niektórzy, że odczucia reprezentują własności przedmiotów na zasadzie podobieństwa. Nie posiadamy bowiem żadnych narzędzi, za pomocą których moglibyśmy upewnić się, iż owo podobieństwo rzeczywiście ma miejsce, gdyż nie dysponujemy środkami poznania rzeczy zewnętrznych, innymi niż zmysły. Kto nie znał Sokratesa, nie może stwierdzić, czy Sokrates na portrecie podobny jest do rzeczywistego. Gdyby jednak ktoś, mimo to, zechciał sądzić o istocie rzeczy

¹⁸ Jest to trzeci trop Ainezydema; por. tamże, I, 92–100.

¹⁹ Por. tamże, I, 94–96.

²⁰ Jest to czwarty trop Ainezydema; Por. *Próby*, II, 12, 271–272. Por. Sextus Empirykus, I, 104.

²¹ *Próby*, II, 12, 276. Por. inne sformułowania tej aporii u Sekstusa Empiryka: I, 104.

²² *Próby*, II, 12, 275; Por. Sextus Empirykus, I, 59.

²³ Por. tamże, I, 60–61.

zewewnętrznych na podstawie wrażeń zmysłowych, to nade wszystko trafia na trudność polegającą na znalezieniu kryterium, na mocy którego mógłby on wybrać spośród wrażeń o niezgodnych treściach te, które rzetelnie informują o rzeczywistości. Wszak każdy wybór pewnych wrażeń zmysłowych jako miary dla osądzenia prawdziwości innych wrażeń, pociąga za sobą konieczność sprawdzenia go przez inny wybór, i tak *ad infinitum*²⁴. Gdybyśmy zaś wobec powyższych trudności gotowi byli uznać rozum za arbitra w rozstrzygnięciu sporu, znowu popadamy w nowe trudności. Żaden bowiem rozum nie może zostać uznany za pewny bez przyzwolenia innego rozumu (jak należy domniemywać na podstawie tekstu *Prób* – rozumu drugiego człowieka) i również w ten sposób cofamy się w argumentacji w nieskończoność²⁵.

Niezgodności zachodzą również pomiędzy rezultatami poznania zmysłowego a rezultatami poznania rozumowego. Montaigne wzmiankuje w „Apologii” odkrycie swojego przyjaciela, matematyka Jakuba Peletiera dobrze ilustrujące twierdzenie filozofa: istnieją dwie takie linie, które do siebie zbliżają się, a jednak nigdy nie łączą się. Warto dodać, że kwestia relacji między poznaniem rozumowym a poznaniem opartym na doświadczeniu przybierała w epoce Montaigne’a szczególnie ostrą postać socjologiczną, co związane było z konfliktem między rezultatami uprawianych czysto racjonalnie takich dziedzin jak astronomia czy geografia, a konstatacjami prostych ludzi i podróżników. Jak pokazują tacy badacze jak Lucien Febvre czy Reijer Hooykaas, uczeni w tych dziedzinach przez dziesięciolecia nie brali po prostu pod uwagę odkryć nieuczonych²⁶. Jak wskazuje Hooykaas problem polegał na wierności zasadzie czysto rozumowego rozpatrywania zagadnień zgodnie z tradycyjną koncepcją nauki oraz na niechęci uczonych wobec rewelacji ludzi niewykształconych²⁷. Echem tej kontrowersji jest opowiedziane przez Montaigne’a spotkanie z uczonym, który udowadniał rozumowo, że wszyscy żeglarze starożytni mylili się co do kierunków wiatrów, a jeśli osiągnęli cel, to jedynie przez przypadek. Ustosunkowując się wobec tych wypowiedzi, Montaigne miał zachować stanowisko empiryczne: „(...) Wolę raczej polegać na zjawiskach niż na rozumie”²⁸.

Jeśli więc zmysły są niepewnym narzędziem poznania, to być może – wróćmy do rozważań sceptycznych naszego autora – właściwym instrumentem jej uję-

²⁴ Por. tamże, I, 74–78.

²⁵ *Próby*, II, 12, 276; Por. Sextus Empirykus, II, 57–62.

²⁶ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16. siècle: la religion de Rabelais*, Paris 1968, s. 356–357; R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1975, s. 42–50.

²⁷ Tamże, s. 50.

²⁸ *Próby*, II, 12, 249.

cia jest poznanie czysto rozumowe, aprioryczne? Montaigne odrzuca i tę możliwość, krytykując to stanowisko pod postacią negatywnej oceny platońskiej teorii anamnezy.

Poznanie filozoficzne jawi się sceptykowi z Montaigne jako zasadniczo proces czysto językowy – pewne wypowiedzi w *Próbach* pozwalają uznać jego myśl za antycypację współczesnego dekonstrukcjonizmu. To, co nazywa się poznaniem filozoficznym danej rzeczy, sprowadza się jedynie do definicji pojęcia tej rzeczy, przy czym w definicji tej filozof posługuje się pojęciami rzeczy, których znaczenie jest równie niejasne, co znaczenie pojęcia definiowanego: „(...) Lepiej wiem, co to Człowiek, niż co Zwierzę, albo Śmiertelne, albo Rozumne”²⁹. Filozofia wyczerpuje się całkowicie w eksplikacji sensu słów. Ustalenie sensu słów lub wypowiedzi nie może się nigdy powieść, gdyż im bardziej staramy się ów sens ustalić, sprowadzając go przez analizę do sensów bardziej prostych, natrafiamy na tym większe trudności zrozumienia sensu całości tego, co powstało jako rezultat analizy. Widać to – zdaniem Montaigne’a – szczególnie wyraźnie w nigdy niekończących się pracach komentatorskich nad danym tekstem filozoficznym³⁰. Dotyczy to również komentarzy ustaw prawnych i Pisma św. Co do interpretacji Biblii, to omawiane wyżej zjawisko dobrze ilustrują spory religijne wywołane reformacją. Zdaniem Montaigne’a Luter pozostawił więcej wątpliwych punktów w swej nauce, niż ich wzniecił odnośnie właściwego wykładu Pisma św. Ponadto wiele wojen powstało wskutek niemożności dostatecznie jasnego sformułowania treści traktatów i umów politycznych.

Każdy komentarz, którego celem było przecież wyjaśnienie sensu jakiegoś tekstu jest dostatecznie niejasny, by pobudzać do nowych komentarzy: zarówno tekstu będącego przedmiotem zabiegów komentatorskich, jak i jego samego. Można przy tym dodać, że Montaigne postulował, aby przyjmowano pierwszy sens, jaki się narzuca. Nie podawał jednak uzasadnienia dla tego postulatu: „Nie wiem, co o tym powiedzieć, ale czuję się z doświadczenia, iż tyle sposobów wykładu rozprasza uwagę i niweczy ją”³¹.

Zdaniem filozofa francuskiego poznanie rozumowe jest bardzo niepewnym środkiem poznania, gdyż jest – jak to nasz autor często powtarza – „barwiczką” (le teinture), tzn. jest zawsze zdolne do uzasadnienia wszelkich poglądów, nawet tych, których nie uzyskaliśmy drogą samodzielnego procesu poznania. Świadcstwem tego jest choćby postawa Chryzypa, który zwykł mawiać, że od swoich mistrzów chce dowiedzieć się tylko dogmatów, zaś co do ich uzasadnienia, to

²⁹ Tamże, III, 13, 284.

³⁰ Zob. tamże, II, 12, 208.

³¹ Tamże, III, 13, 282.

dostarczy je sobie sam³². Jeszcze wyraźniej ów charakter rozumu przejawia się w naszej stałej i wielce gorliwej skłonności do przekładania racji na rzecz poglądów i obyczajów, które funkcjonują w naszym otoczeniu społecznym i kulturowym – a więc mniemań, które posiadają charakter tylko lokalny. Co więcej, filozofowie, podobnie jak wszyscy inni ludzie, nie pragną inaczej posługiwać się swym własnym rozumem, jak właśnie w powyższy sposób – wszyscy raczej prześcigają się w coraz to bardziej doskonałym uzasadnieniu poglądów tradycyjnych i powszechnych w ich partykularnej społeczności³³.

Sprzeczności poglądów

Co jest charakterystyczne dla refleksji Montaigne'a to fakt, że analiza władz poznawczych, zmysłów i rozumu z punktu widzenia prawomocności uzyskanego dzięki nim poznania, swą obszernością ustępuje miejsca w *Próbach* sceptycznej argumentacji opartej na wskazywaniu na sprzeczności między poglądami filozoficznymi. W swych rozważaniach bowiem zdaje się bardziej zwracać się w stronę innych ludzi, żywiących jakieś przekonania niż w stronę rzeczywistości, z której te przekonania można by zdobyć. Ta jego postawa wiąże się zapewne w jakimś stopniu z podejściem humanistów wobec wiedzy, która dlań oznaczała przede wszystkim wiedzę książkową i w której zdobywaniu uznawano wciąż wielką doniosłość autorytetu. „Cokolwiek by nam mówiono – pisze nasz autor np. na temat uprawiania filozofii – czegokolwiek byśmy się nauczyli, trzeba zawsze pamiętać, iż człowiek to jeno daje i człowiek przyjmuje”³⁴. Nie istnieje – zdaniem sceptyka z Montaigne – żaden pogląd, na który istniałaby zgoda powszechna. Co więcej, nie ma tej zgody nawet wśród najbardziej uczonych, najlepszych i najmądrzejszych³⁵. Stąd też ma rację Protagoras, który twierdzi, że o wszystkie rzeczy można się spierać, również o to, czy rzeczywiście można spierać się o wszystkie rzeczy³⁶. Niezgodności między systemami filozoficznymi wynikają przede wszystkim z przyjęcia odmiennych przesłanek. Kwestia prawomocności tych przesłanek jest – zdaniem naszego autora – podstawowym problemem, gdyż wszelkie filozoficzne poszukiwania zmierzają ostatecznie do ich odkrycia. Jednak Montaigne nie sądzi, aby ich odkrycie znajdowało się w zasięgu ludzkich możliwości poznawczych: „(...) Nie może być

³² Zob. tamże, II, 17, 322.

³³ Zob. tamże, II, 12, 185.

³⁴ Tamże, II, 12, 242.

³⁵ Tamże, II, 12, 241.

³⁶ Tamże, II, 12, 207.

pierwszych zasad u ludzi, jeśli bóstwo ich im nie objawiło”³⁷. Nie ma zgody wśród filozofów na temat natury dobra najwyższego – w tej sprawie pojawiło się, jak podaje Warron³⁸, aż dwieście osiemdziesiąt osiem opinii – ani nie ma jej w poglądach na duszę³⁹. Brak zgody w tym ostatnim punkcie szczególnie dobrze świadczy o ograniczeniach poznawczych człowieka, ponieważ, jeśli człowiek potrafi w ogóle coś poznać, to przede wszystkim to, co jest mu najbliższe, a więc swoją duszę. Filozofowie nie zdołali zgodnie ustalić, czy dusza istnieje, jaka jest jej natura, miejsce położenia w człowieku, pochodzenie i losy po śmierci. Zdaniem Montaigne’a wysiłek intelektualny myślicieli nie rozstrzygnął problemu natury związku duszy z ciałem ani też natury samego ciała. W swym wywodzie relacjonującym sprzeczności w poglądach teologicznych, filozof francuski ze szczególnym uwzględnieniem rozpatruje antropomorficzny charakter wyobrażeń bóstw greckich oraz wyobrażeń życia pośmiertnego⁴⁰. Jeżeli chodzi o teorie dotyczące natury budowy wszechświata, to Montaigne argumentuje, że zanim Kopernik wystąpił ze swoją doktryną, przez trzy tysiące lat uznawano doktrynę z nią niezgodną. Stąd też nie ma powodów, aby przyjąć którąś z nich, tym bardziej, że jest wielce prawdopodobne, iż za jakieś tysiąc lat pojawi się uczone, który obali je obie. Podobnie zanim zasady nauki Arystotelesa zostały przyjęte, inne zasady zadowalały umysły ludzi. Z powyższych przykładów Montaigne czerpie najpierw naukę, wedle której nie ma podstaw, aby spośród ciągle zmieniających się teorii wybrać akurat tę, która jest powszechnie uznana w czasach współczesnych. Druga nauka to świadomość, że skoro nie można odeprzeć aktualnie zarzutów przeciwnika, nie należy przez to samo wnioskować, że jego argumenty są słuszne i przyjąć jego tezę. Albowiem możliwe jest, że jego argumenty będą mogły być obalone przez kogoś w przyszłości.

Argumentacja sceptyczna Montaigne’a zmierza również ku wskazaniu mnogości niezgodnych systemów prawnych. Jako że pomiędzy prawami nie ma takiego, które nie byłoby zanegowane przez któryś z ludów żyjących dawniej i obecnie, filozof francuski neguje istnienie prawa naturalnego⁴¹. Jeśli prawa i obyczaje nie są wyrazem prawa naturalnego, jakie jest źródło ich obowiązywalności? Zdaniem Montaigne’a o treści i istnieniu praw niekoniecznie decyduje ich sprawiedliwość. Ich podstawą jest lokalnie określony pragmatyzm, tzn. fakt, że będąc obdarzone

³⁷ Tamże, II, 12, 220.

³⁸ Marcus Terentius Varro (116–27 p.n.e.), rzymski pisarz i uczone.

³⁹ Na temat kontrowersji wokół poglądów na naturę duszy zob.: *Próby*, II, 12, 222–224, 227, 235–236.

⁴⁰ Krytyka wierzeń i poglądów teologicznych: *Próby*, II, 12, 196–199, 202, 212, 214–215.

⁴¹ *Próby*, II, 12, 257.

autorytetem ze względu na swą dawność, zdolne są w jakiś sposób organizować społeczeństwo⁴².

Sprzeczności opinii występują zarówno pośród ludów, jak i wśród filozofów. Co się tyczy tych ostatnich, niezgodności zachodzą zarówno między poglądami różnych filozofów, jak też w ramach poglądów tego samego myśliciela. Przykładem tego ostatniego jest Platon, który wygłasza sprzeczne poglądy na naturę Boga czy człowieka. Montaigne jest skłonny traktować wszystkich filozofów za sceptyków w mniejszym lub większym stopniu. Nawiązując do Sextusa Empiryka, stwierdza, że wszystkie systemy filozoficzne dają podzielić się na te, których wyznawcy orzekli, że prawdę już znaleźli (dogmatycy), że jej znaleźć nie można (akademicy) lub też, że jej wciąż szukają (pirroniści)⁴³. Według filozofa francuskiego, reprezentanci dwóch ostatnich szkół jawnie wyznają swą niewiedzę, zaś dogmatycy naprawdę chcieli tylko pokazać, jak daleko w swej pogoni za prawdą zbliżyli się do prawdopodobieństwa⁴⁴.

Wielość poglądów jako przejaw nieograniczonej natury

Interesującym rysem charakterystycznym refleksji Montaigne'a jest potraktowanie różnorodności koncepcji filozoficznych i szerzej – różnorodności wszelkich poglądów i obyczajów, jako pewnego przejawu różnorodności nieograniczonej natury.

Podstawową przesłanką widzenia natury jako rzeczywistości pełnej różnorodności wydaje się być ogromna ilość nowych informacji o świecie, jaka w wyniku odkrycia Ameryki i innych ziem w sposób stosunkowo szybki stała się udziałem wykształconych ludzi Zachodu⁴⁵. Nie oznacza to, że średniowiecze nie znało dzieł starożytnych z takich dziedzin jak geografia czy astronomia. Jednak rzadkość i rozproszenie manuskryptów uniemożliwiały ich systematyczne opracowanie. W renesansie sytuacja uległa zmianie za względu na wynalazek druku, dzięki któremu materiały naukowe mogły być szeroko rozpowszechniane. Jak podaje Lucien Febvre, w II poł. XV i w XVI wieku mnożą się wydania dzieł z geometrii, astronomii, mechaniki, fizyki, biologii, w tym dzieła szczegółowe dotyczące poszczególnych kategorii istot przyrody ożywionej oraz rozmaitych elementów przyrody

⁴² Zob. tamże, II, 12, 185.

⁴³ Tamże, II, 12, 185. Sextus Empiricus, I, 1–4. Zob. *Próby*, II, 12, 185.

⁴⁴ *Próby*, II, 12, 190–191.

⁴⁵ Zob. L. Febvre, dz. cyt., s. 359; A. Thibaudet, *Montaigne*, Paris 1963, s. 287.

nieożywionej⁴⁶. Sceptycyzm, jaki narodził się w XVI wieku można by potraktować również jako wynik braku umysłowych narzędzi, za pomocą których można by ten szczegółowy materiał ująć w ogólne formuły. Odnosi się to przede wszystkim do materiału, jaki zawierały informacje dotyczące przekonań i obyczajowości innych ludów, które to informacje, spośród starożytnych, przynosiły dzieła Herodota, Plutarcha czy Pliniusza, natomiast spośród pisarzy współczesnych Montaigne'owi, prace Lopeza de Gomary czy Gaspara Balbi⁴⁷.

Negacja dawniej uznanych za oczywiste poglądów na rozmiary ładu na Ziemi, która to negacja nastąpiła w czasach współczesnych naszemu autorowi, kazała zważyć mu w zapewnienia XVI-wiecznych geografów, że już wszystko zostało odkryte⁴⁸. Wraz z przyjęciem możliwości istnienia nowych ziem, filozof francuski zdaje się uznawać możliwość istnienia nowych ludów o nowych poglądach i obyczajach. Ten ciągle powiększający się, niemal nieograniczony zakres nowych poglądów zbiega się z nieograniczonym charakterem natury: „Gdybyśmy widzieli ogrom okolic i czasów, nieograniczony z żadnej strony – cytuje Montaigne Cyserona – i gdyby nasz duch zwrócił się do niego, i w nim zagłębił (...), w tej niezmierności ukazałaby się nieskończona ilość niezliczonych kształtów”⁴⁹. Natura zawierająca „powszechną i stałą różnorodność”⁵⁰ obejmuje również „tyle różnych pojęć, sekt, sądów, przekonań, praw i obyczajów (...)”⁵¹. Ujęcie treści poglądów jako przejawów swoiście pojętej natury widoczne jest również w uznawaniu przez Montaigne'a tzw. teorii klimatów, według której o sile i charakterze zdolności moralnych i intelektualnych ludzi decyduje środowisko przyrodnicze, w którym żyją. Spośród tego otoczenia rolę fundamentalną zdaje się Montaigne przyznawać ciałom niebieskim. „Jeśli natura w granicach swego naturalnego postępu zamyka wraz z innymi rzeczami także wiary, sądy i mniemania ludzi; jeśli one mają swój obrót, swoje pory, narodzin i śmierć, jak nie przymierzając kapusta; jeśli niebo porusza nimi i obraca je swoim szlakiem (...) jakąż (...) powagę możemy im przypisywać?”⁵². Różnorodność tych wytworów jest zresztą większa niż różnorodność jakichkolwiek innych rzeczy w przyrodzie. „(...) Różnorodność jest najzwyczajniejszą z dróg, jakie obrała przyroda, a bardziej jeszcze w duchach, niż w ciałach, ile że są substancji bardziej gibkiej (*souple*) i podatnej różnych postaciom”⁵³. Szczególnie Montaigne

⁴⁶ L. Febvre, dz. cyt., s. 359.

⁴⁷ Zob. P. Villey, *Les sources et l'évolution des 'Essais' de Montaigne*, Paris 1933, t. 2, s. 147, s. 441.

⁴⁸ Zob. *Próby*, II, 12, 250; III 7, 146–147.

⁴⁹ Tamże, III, 6, 146.

⁵⁰ Tamże, II, 26, 269.

⁵¹ Tamże, I, 26, 269.

⁵² Tamże, II, 12, 252.

⁵³ Tamże, II, 27, 430.

podkreśla rolę dziedziczności; drogą dziedziczności bowiem rodzice przekazują potomkom nie tylko cechy cielesne, ale też własności duszy⁵⁴.

Na tle przekonania o różnorodności tworów natury – natury różnorodnej nieograniczoną ilością natur poszczególnych, które są indywidualne – należy rozumieć subiektywizm indywidualistyczny naszego autora. Zgodnie z tym subiektywizmem treść poglądów jest w jakimś sensie zdeterminowana naturą indywidualną danego człowieka. „Być może – powiada on – iż poza nami rzeczy mają swoją wagę, wymiary i własności; ale wewnątrz, w nas, dusza nasza przykrywa je, jak jej się podoba. Śmierć straszna jest dla Cyserona, dla Katona upragniona, obojętna dla Sokratesa⁵⁵. W tym kontekście należy rozumieć wypowiedzi filozofa francuskiego, w których stwierdza, że jego poglądy urodziły się wraz z nim⁵⁶, czy też, że tych właśnie, które nazywa „naturalnymi” nigdy nie zmienił⁵⁷.

Rodzaj sceptycyzmu Montaigne’a

Jaki rodzaj sceptycyzmu reprezentował Michel de Montaigne? Jak wiadomo można wyróżnić dwa główne stanowiska desygnowane tradycyjnie przez ten termin. Stanowiska te stanowią rozwiązanie sporu w sprawie kryterium prawdy, czyli tej cechy poznania, dzięki której rozpoznaje się jego prawdziwość⁵⁸. Tak więc agnostycyzm reprezentowany przez sceptyki akademizm Karneadesa i Klitomacha, uznaje, że nie możemy wykazać, iż poznajemy prawdziwie. Sceptycyzm zwany pirronizmem głosi, że nie możemy wykazać ani że poznajemy, ani że nie poznajemy prawdziwie. Rozróżnienie wyraźne między agnostycyzmem a pirronizmem, stanowiskami zresztą często mylonymi, czyni Sextus Empiryk w swych *Zarysach Pirrońskich*⁵⁹ trwałym odniesieniem. Ponadto da się również wyróżnić odmianę sceptycyzmu w pierwszym rozumieniu, którym jest probabilizm, zgodnie z którym, aczkolwiek nie możemy w sposób ostateczny rozstrzygnąć sporu o poznawalności prawdy, to jednak możemy uprawdopodobnić nasze rozstrzygnięcia, czyniąc je mniej lub bardziej wiarygodnymi⁶⁰.

⁵⁴ Tamże, II, 17, 326.

⁵⁵ Tamże, I, 50, 388.

⁵⁶ Tamże, II, 17, 326.

⁵⁷ Tamże, II, 12, 248; I, 50, 387.

⁵⁸ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 129.

⁵⁹ Zob. np. Sextus Empirykus, I, 226.

⁶⁰ A. B. Stępień, dz. cyt., s. 129.

W „Apologii” Montaigne deklaruje się jako zwolennik pirronizmu. W obliczu teoretycznej trudności tego ostatniego polegającej na groźbie samozniesienia (jeśli sceptyk powiada, że nic nie jest pewne, to jednak nie wątpi całkowicie: nie wątpi mianowicie w to, że nic nie jest pewne) filozof francuski próbuje sformułować takie określenie sceptycznej postawy umysłu, które byłoby wolne od tej groźby. Zdaniem naszego autora, możliwość sformułowania zarzutu samozniesienia wynika z afirmatywnego charakteru naszego języka. Język ten nie może być dobrym narzędziem dla sceptyka, który przecież nie twierdzi, ale wątpi. Aby uchronić się przed samozniesieniem, sceptycy starożytni używali metafory medycznej: wypowiedź „wątpię” podobna jest – ich zdaniem – do korzenia pewnej rośliny leczniczej, który usuwając z wnętrza chorego organizmu substancję chorobotwórczą, usuwa zarazem samego siebie. Zdaniem Montaigne’a istnieje jednak o wiele pewniejszy sposób zaradzenia temu zarzutowi. Jest nim wyrażenie stanu wątpienia nie za pomocą zdania orzekającego, ale za pomocą zdania pytającego. Wyrażenie to przyjmuje postać słynnego zdania: „Cóż ja wiem?” (Que sçay-je?)⁶¹.

Montaigne przedstawia również argumenty przeciwko agnostycyzmowi. Jego zdaniem, zwolennicy tego stanowiska byli najliczniejsi i najszlachetniejsi, a jednak w ich twierdzeniu, że nic nie można poznać, tkwi „jeszcze zbyt zuchwała próżność”⁶². Ta „próżność” wynika z faktu, że uznając niemożność poznania prawdy, zakładają oni wszak rozległą wiedzę dotyczącą przeszkód stojących na drodze jej poznania. Filozof francuski krytykuje również postawę probabilistyczną, używając w tym celu argumentu tradycyjnego: na jakiej podstawie, nie dysponując żadnym kryterium prawdy, można orzec, iż dane twierdzenie spełnia to kryterium bardziej niż inne?⁶³

Stwierdziwszy deklarację Montaigne’a na rzecz pirronizmu, stoimy przed pewnym, wielce kłopotliwym problemem. Otóż kiedy poznajemy walkę Montaigne’a z dogmatyzmem i akademizmem i zarazem czytamy jego *Próby* we wszystkich ich księgach (a więc nie tylko Apologię) łatwo możemy zauważyć, że wypracowawszy własną formułę pirronizmu, nie stosuje się sam do surowych wymogów, jakie powyższa doktryna nakłada: filozof francuski wygłasza bowiem wiele twierdzeń (zwłaszcza etycznych) właśnie w sposób *stanowczy*. Jest jasne, że w trzydziestu siedmiu rozdziałach następujących po „Apologii”, a także przecież w niej samej, Montaigne nie jest gotowy, aby *rygorystycznie* przestrzegać formuły sceptycyzmu, jaką zaprezentował w eseju poświęconym obronie dzieła Sebonda.

⁶¹ *Próby*, II, 12, 208.

⁶² Tamże, II, 12, 185.

⁶³ Tamże, II, 12, 190.

Rozwiązanie problemu, jaki rodzaj sceptycyzmu Montaigne wyznawał oraz jak można wyjaśnić te niezgodności w jego refleksji, będzie możliwe dopiero po analizie rezultatów, do jakich nasz autor doszedł w procesie samopoznania oraz po rozpatrzeniu konsekwencji tych rezultatów dla jego sposobu filozofowania. Temu zagadnieniu zostanie jednak poświęcona uwaga w innej wypowiedzi. Zaznaczmy tutaj tylko tyle, że w wyniku samopoznania filozof francuski odkrywa zmienność, jaka leży u źródeł jego własnego i ludzkiego bytu oraz zmienność, jaka jest rezultatem funkcjonowania ciągle pracującego do nowych ujęć umysłu. Odkrywa również różnorodność dążeń, pragnień i myśli, jaka tkwi ciągle w porządku synchronicznym w jego własnym bycie. Zarówno owa zmienność, jak i owa różnorodność, pragną się ujawnić, a ujawnienie się to jest niczym innym jak ekspresją *wolności*. To właśnie *zasada wolności* wydaje się najbardziej istotną zasadą filozofowania Michela de Montaigne, która (aczkolwiek używa pirronizmu do walki z przesądami i uroszczeniami rozumu) na dłuższą metę, również pirronizm musi potraktować jako naruszenie swej suwerenności.