

S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a

vol. I, fasc. 1 (2006)

DAMIAN LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

Między wątpieniem a wiarą
Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu

Opinie historyków filozofii o wartości myśli renesansowej są podzielone. O ile w wypadku twórczości autorów uważanych za „ojców” myśli nowożytnej – Galileusza czy Kartezjusza – istnieje w zasadzie zgoda co do wartości ich dokonań i siły wpływu na dzieje cywilizacji zachodniej, o tyle inni myśliciele renesansu oceniani są rozmaicie, a oceny te wahają się od bezkrytycznego niemal entuzjazmu po całkowite lekceważenie. Wielu komentatorów zdaje się podzielać opinię Hegla, który, omawiając w Wykładach z historii filozofii myśl Odrodzenia, stwierdził, że „wartość popularnych pism Montaigne’a, Charrona polega na tym, że są urocze, dowcipne, pouczające”, jednakże „nie mogą one być zaliczane do właściwej filozofii, są dziełem zdrowego rozsądku”¹. Krótko mówiąc, jest to „filozofowanie, które nie ma żadnej spekulatywnej wartości, ale jest ważne ze względu na ogólną kulturę, w tym sensie, że człowiek mówi w nim bardziej od siebie jako pewnej całości, na podstawie własnego doświadczenia, przyjmując w ogóle za punkt wyjścia terażniejszość”².

Swoisty styl, jakim posługiwali się zazwyczaj renesansowi myśliciele, ich częste odwoływanie się do potocznych świadectw, niedbałość o precyzję wywodu i stosowaną terminologię, sprawiają, że zwykle traktuje się ich raczej jako literatów, retorów czy filologów, nie zaś „poważnych” filozofów. Również otwarta niechęć do scholastyki i wszystkiego, co kojarzy się z Arystotelesem (często nie poparta gruntowną znajomością ani pierwszej, ani drugiego), jak również odrzucanie dyscyplin spekulatywnych bądź abstrakcyjnych jako jałowych, wpływa na – częściowo uzasadnione – traktowanie ich jako ignorantów i dyletantów. Na przykład większość

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, t. III, s. 136.

² *Ibid.*, s. 134. Negatywne oceny odnośnie wartości filozoficznej myśli Odrodzenia znaleźć można zwłaszcza w pracach P.O. Kristellera, *Humanizm i filozofia*, tłum. G. Blachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1985 oraz *The Classics and Renaissance Thought*, HUP, Harvard 1955.

historyków nauki, niezależnie od tego, czy podkreślali ciągłość jej rozwoju, wskazując na jej średniowieczne źródła (jak np. Pierre Duhem), czy głosili tezę o rewolucji naukowej XVI-XVII w. (jak Alexandre Koyré czy Thomas S. Kuhn), zgadzało się, że renesans był w dużej mierze epoką intelektualnej zapaści³. Opinię tę zdaje się potwierdzać cechujące niektórych myślicieli owych czasów zamykanie do hermetyzmu, magii, alchemii i astrologii oraz wspomniana już niechęć do logicznej precyzji i akademickiej nauki jako takiej (którą niemal powszechnie utożsamiano z systemem Arystotelesa). W każdym razie epoka renesansu zdaje się stanowić pewnego rodzaju lukę między solidną i zdyscyplinowaną myślą średniowiecza i równie precyzyjną – choć uprawianą w obrębie innego paradygmatu – myślą nowożytną; lukę wypełnioną przez, z jednej strony, skrajnie niepoprawnych optymistów, wychwalających „wielkość i godność człowieka”, i – z drugiej – równie skrajnych sceptyków, negujących możliwość zdobycia jakiegokolwiek pewnej wiedzy.

Ta przesadnie negatywna ocena renesansu ma oczywiście swoich przeciwników, którzy, chcąc przechylić szalę w drugą stronę, często formułują równie przesadne opinie pozytywne. Z ich punktu widzenia cała niemal myśl XV i XVI wieku stanowi twórcze rozwinięcie myśli średniowiecznej i konieczny etap w drodze do nowożytnej nauki. Brak precyzji, literackość, zaufanie do zdrowego rozsądku, odrzucenie scholastyki, logiki i średniowiecznych kanonów uprawiania filozofii stanowią w każdym wypadku zaletę, a nie wadę. Renesans okazuje się epoką „otwarcia”, wyzwolenia człowieka, epoką, która wytycza nowe drogi, do tej pory niedostępne⁴. Co więcej, jest to epoka zawierająca zalążki wszystkich ważniejszych nurtów myśli nowożytnej,

³ P. Duhem uchodzi za „ojca” tezy o średniowiecznych źródłach nowożytnej nauki (por. np. *Études sur Léonard de Vinci*, Hermann, Paris 1906-1913 i *Le Système du monde*, Hermann, Paris 1913-1959, t. VI); pogląd taki – połączony z częściową deprecjacją myśli renesansowej – głosili także G. Sarton (*Introduction to the History of Science*, t. 1-3, Baltimore 1927-1948) i L. Thorndike (*Science and Thought in the Fifteenth Century*, Columbia University Press, New York 1929). Równie negatywnie o myśli renesansowej wyrażają się obrońcy tezy o nowożytnej rewolucji naukowej jako radykalnym zerwaniu ze średniowiecznym i starożytnym ideałem nauki: A. Koyré pisze np., że Giordano Bruno jest „kiepskim filozofem [...] miernym uczonym, nie pojmując matematyki, a na temat ciał niebieskich ma dosyć kuriozalne poglądy” (*Od skończonego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, słowo obraz/terytoria, Gdańsk 1998, s. 64), Bacona zaś uważa za naukowego „ignoranta” (*Trois leçons sur Descartes*, Imprimerie Nationale, Boulogne, Le Caire, 1938, s. 16-17). Podobne opinie (również o Baconie), wypowiada Thomas S. Kuhn, por. *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa, 1985, s. 203. A. Rupert Hall uważa, iż renesansowi humaniści, odrzucając dorobek średniowieczny i bezkrytycznie akceptując myśl starożytną, w niewielkim stopniu przyczynili się do postępu naukowego i często byli raczej przeszkodą; sam wiek XV ocenia Hall jako „regresywny” (*Rewolucja naukowa 1500-1800*, tłum. T. Zembruski, PAX, Warszawa 1966, s. 23-24). Podobną tendencję do pomniejszania wartości renesansu prezentuje H. Butterfield w znanej pracy *Rodowód współczesnej nauki* (tłum. H. Krajewska, PWN, Warszawa 1963).

⁴ Taką opinię, co wydaje się zrozumiałe, formułują zwłaszcza włoscy badacze, np. E. Garin w pracach *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboliński, PWN, Warszawa 1969, s. 11, 22-23 oraz *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1993, s. 12-13. Wielką wartość myśli renesansowej podkreślają też niektórzy polscy autorzy, m.in. A. Nowicki, L. Szczucki czy J. Domański. Na temat sporów o ocenę myśli Odrodzenia, a zwłaszcza „renesansowego humanizmu” zob. J. Domański, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „Człowiek i światopogląd” 2 (1975); C. Głombik, *Metodologiczne podstawy sporu o filozofię Renesansu*, „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”, 18 (1976).

a równocześnie nieskażona wadami, jakie zawierał w sobie „projekt nowożytności”, którego jądro stanowiło utopijne, zdaniem niektórych, poszukiwanie pewności⁵.

Pomiędzy tymi opiniami, czasem formułowanymi w sposób skrajny, istnieje rzecz jasna wiele stanowisk pośrednich, w ramach których myśl renesansu nie jest oceniana globalnie, zgodnie z doktryną jednorodnego „ducha epoki”, lecz z punktu widzenia jej poszczególnych elementów, które niekoniecznie muszą stanowić spójną całość. Zależnie od tego, co chcemy zbadać i na jakie pytanie szukamy odpowiedzi – zarówno z punktu widzenia historii filozofii, jak i filozofii samej – twórczość renesansowych myślicieli może okazać się interesująca bądź nie⁶. Uwaga ta brzmi banalnie, jednakże okazuje się, że w taki sposób, porzucając próbę ogólnej oceny epoki na rzecz rozpatrywania poszczególnych wątków, dostrzec można pewne ciekawe i oryginalne rozwiązania. Jeśli na przykład potraktujemy dzieje myśli przez pryzmat refleksji epistemologicznej, a zwłaszcza problematyki sceptycyzmu, okaże się, że na tle prób filozoficznych o pośledniej wartości propozycje renesansowych sceptyków jawią się nie tylko jako kalka myśli starożytnej (jak sądzą niektórzy), lecz, przynajmniej w pewnej mierze, próba oryginalnego rozwiązania zagadnień związanych z pytaniami o możliwość zdobycia pewnej i adekwatnej wiedzy. Również w zestawieniu z późniejszą próbą wykroczenia poza sceptycyzm podjętą przez Kartezjusza, renesansowa propozycja prezentuje się jako interesująca próba uniknięcia paradoksów, do których doprowadziło rozwiązania zaproponowane przez autora *Medytacji*⁷. Przede wszystkim należy więc zauważyć, że renesansowy sceptycyzm⁸,

⁵ Pogląd taki wygłasza np. S. Toulmin, który co prawda podkreśla zasługi myśli nowożytnej, ale zarazem domaga się swistego re-renesansu, który miałby wyprowadzić nas ze ślepej uliczki „nowoczesności”. Zob. *Kosmopolis*, tłum. T. Zarębski, Wydawnictwo DSW, Wrocław 2005, zwłaszcza rozdz. I i V.

⁶ Np. Charles Taylor, uważa, że Montaigne wyznacza „narodziny innej formy nowożytnego indywidualizmu, zorientowanej na odkrywanie przez człowieka samego siebie, która różni się od modelu kartezjańskiego zarówno pod względem celu, jak i metody” (*Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 2001, s. 339); Arthur O. Lovejoy podkreśla zaś ogromne znaczenie, jakie miała dla rozwoju myśli zachodniej idea innych światów (planet) i zamieszkujących je innych istot, obecna choćby u Bruna (*Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, KR, Warszawa 1999, rozdz. IV).

⁷ Na temat związków myśli Descartesa z renesansowym sceptycyzmem (a zwłaszcza Montaigne’em) zob. L. Brunschvicq, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, ditions de la Baconnire, Neuchatel 1945; I. Dąmbska, *Meditationes Descartesa na tle sceptycyzmu francuskiego XVII w.*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1950; oraz *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 13, 77-82.

⁸ Samo określenie „renesansowy sceptycyzm” ma oczywiście charakter konwencjonalny, choćby z uwagi na toczące się wśród historyków spory o granice takich epok, jak renesans czy nowożytność. Używał go będę w odniesieniu do myślicieli piszących między końcem XV a początkiem XVII wieku, których poglądy wpisują się w pewien ogólny, rekonstruowany tu przeze mnie schemat. Za najważniejszych reprezentantów „renesansowego sceptycyzmu” uznać więc można takich twórców, jak Erazm z Rotterdamu (1469-1536), Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1603), Francisco Sanchez (1552-1623), a za kontynuatorów tego nurtu takich myślicieli, jak Daniel Huet czy Franois La Mothe La Vayer. Trudno jednak (wbrew niektórym opiniom) zaliczyć tu Gassendiego, który we wczesnym okresie twórczości skłaniał się ku sceptycyzmowi, czy Mersenne’a, u którego również można odnaleźć wątki sceptyczne. Choć tworzyli oni w podobnym okresie, ich sceptycyzm przybrał inną formę i, co istotne, problem relacji między wiedzą naukową a wiedzą objawioną, decydujący o specyfice sceptycyzmu renesansowego, został przez nich rozwinięty odmiennie, bądź w ogóle pominięty. Literatura dotycząca sceptycyzmu epoki renesansu jest bardzo obfita. Z najważniejszych prac

choć inspirowany myślą starożytną, pod wieloma względami znacznie różnił się od tego, co proponował Pirron czy Akademicy. Wynikało to nie tylko z uwagi na specyficzną sytuację historyczną, w której doszło do recepcji dzieła Sekstusa, a więc moment schyłku scholastyki i pojawienie się w nauce nowego paradygmatu – matematycznego przyrodoznawstwa, które z wolna, ale skutecznie wypierało tradycję Arystotelesowską. Specyficzna postać nowożytnego sceptycyzmu wynikała przede wszystkim z faktu, że pojawił się on w ramach tradycji chrześcijańskiej, ściśle różniącej pojęcia wiedzy i wiary. Owo rozróżnienie spowodowało, że starożytny, „pogański” sceptycyzm nie musiał z konieczności być traktowany jako wróg religii (jak to się działo np. z atomizmem), lecz mógł się stać jej sprzymierzeńcem, albowiem proponowana przez sceptyków postawa wobec człowieka i wobec świata w pewien sposób wpasowywała się w nurt nawiązujący do Tertuliana, nominalizmu czy myśli Mikołaja z Kuzy. Może wydawać się to dziwne, zwłaszcza z perspektywy post-kartezjańskiej, kiedy to sceptycyzm częstokroć potępiano jako źródło ateizmu i nihilizmu, jednak pierwsi nowożytni sceptycy z powodzeniem łączyli pirrońskie wątplenie z religijną żarliwością.

1. Krytyka poznania zmysłowego.

Podważenie pewności wiedzy o rzeczywistości zdobywanej za pomocą zmysłów jest tradycyjnie punktem wyjścia sceptycyzmu. W rozmaitych tropach dowodzi się, że cała nasza wiedza o tzw. świecie zewnętrznym (a więc również o naszym ciele) zależna jest od wielu różnych okoliczności, związanych z naszą kondycją psychofizyczną, wychowaniem, środowiskiem kulturowym etc., te zaś są zmienne, w związku z czym uzyskiwane na temat rzeczy informacje są równie zmienne. A ponieważ nie jesteśmy w stanie wybrać spośród tych informacji jakichś uprzywilejowanych, oddających nam dokładnie to, „jak się rzeczy mają”, w takim razie nie posiadamy o tych ostatnich żadnej pewnej wiedzy, a jedynie mniej lub bardziej prawdopodobne mniemania. Ten schemat argumentacyjny służył podwójnemu celowi: z jednej strony, na płaszczyźnie epistemologicznej, podawał w wątpliwość empiryzm jako wartościową metodę zdobywania wiedzy, z drugiej zaś kwestionował metafizyczny realizm jako możliwą do przyjęcia, niesprzeczną i wiarygodną teorię bytu.

Rozmaite warianty tego schematu znajdujemy u renesansowych sceptyków, argumentacja zaś, podobnie jak u myślicieli starożytnych, opiera się, po pierwsze, na

należałoby wymienić nast. pozycje: R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1964 (w pracy tej można znaleźć bogatą bibliografię tematu); R.H. Popkin, A. Vanderjagt (red.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1993; R.J. Charbonnel, *La Pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Champion, Paris 1919; I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1958; J. Owen, *The Sceptics of the French Renaissance*, Macmillan, New York 1893. Jeśli chodzi o filozoficzną wartość tego nurtu, głosy badaczy są podzielone. J. Woleński uważa np., że – właśnie z epistemologicznego punktu widzenia – sceptycyzm jest jednym z najbardziej interesujących elementów myśli renesansu (por. J. Woleński, *Epistemologia*, Aureus, Kraków 2000, t. I, s. 66). F. Copleston pisze natomiast, że „Sceptycyzm myślicieli renesansu był niewątpliwie symptomem okresu przejściowego między myśleniem średniowiecznym i konstruktywnymi systemami ery nowożytnej, sam w sobie był jednak ślepą uliczką” (*Historia filozofii*, t. III, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski, PAX, Warszawa 2001, s. 248).

argumentach teoriopoznawczych, odwołujących się zarówno do fizjologii percepcji, jak też niepewności metod stosowanych w naukach (indukcji i dedukcji), po drugie, argumentach, które można by określić mianem antropologicznych, wskazujących na zależność ludzkiej wiedzy od czasu i miejsca, oraz, po trzecie, argumentach ontologicznych, w których niepewność poznania wynika z natury samej rzeczywistości.

Nasza wiedza o rzeczywistości w istotny sposób kształtowana jest przez posiadany przez nas aparat zmysłowy, a jak wiadomo – podkreśla się – istnieją inne istoty wyposażone w odmienne zmysły, ich obraz świata będzie więc inny niż nasz. A ponieważ nie mamy kryterium pozwalającego zdecydować „czyj” obraz świata jest adekwatny, dlatego też nie mamy prawa nazywać naszego „prawdziwym”⁹. Istnieje ponadto podejrzenie, iż być może ludzki aparat poznawczy jest ograniczony i brak pewnych zmysłów nie pozwala nam odbierać wszystkich bodźców docierających z otoczenia, w wyniku czego nasz obraz świata jest niepełny. „Kto wie – pisze Montaigne – czy i nam także nie brakuje jeszcze jednego, dwu, trzech i wielu więcej zmysłów? Jeśli nam bowiem brakuje którego, rozum nasz nie ma sposobu poznać tego braku”¹⁰. Podobne uwagi znajdujemy u Sancheza¹¹. Warto zauważyć, że ten perspektywizm (relatywizm) gatunkowy, kwestionujący możliwość istnienia „obiektywnej” wiedzy (każde poznanie jest bowiem ściśle powiązane z psychofizyczną konstytucją gatunku, do którego należy poznający podmiot), z pewnego punktu widzenia można zinterpretować „optymistycznie” jako warunek umożliwiający wiedzę intersubiektywnie pewną (bo skoro wszystkie istoty danego gatunku mają takie same ograniczenia poznawcze, to mogą przynajmniej stwierdzić, że coś jest fałszywe bądź prawdziwe *dla nich*). Tego rodzaju intuicje istotnie znaleźć można w pracach niektórych ówczesnych filozofów, należy jednak pamiętać, że owo ograniczenie wiedzy uważano raczej za porażkę, niż sukces i zgodnie z nowożytnym epistemicznym ideałem pewności fakt, iż posiadamy wiedzę jedynie intersubiektywnie, nie zaś obiektywnie pewną, traktowano właśnie jako jeden z powodów do sceptycyzmu.

Sceptycyzm wynikający z perspektywizmu gatunkowego zwykle wzmacnia się argumentami opartymi na perspektywizmie (relatywizmie) jednostkowym: „ludzie bowiem – pisał Montaigne – są wszyscy z jednego gatunku i z małymi różnicami, opatrzeni jednakimi narządami i zmysłami dla pojmowania i sądzenia. Ale roz-

⁹ „Trzeba zadać gwałt człowiekowi i wcisnąć go w granicę tego porządku [przyrody]. Jakoż nieszczęśnik nie ma mocy wydobyć się poza nie. Jest spętany i zakłęty, jest ujarzmiony podobnym muzeum, co inne stworzenia jego rządu”, M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa, t. II, s. 147, por. *ibid.*, s. 141, 206. Na temat epistemologii Montaigne’a zob. np. R. Bernoulli, *Que sais-je? Contribution a l’étude de la gnoséologie de Montaigne*, S.F.I.L.-Imprimerie Marc Texier Runies, Poitiers 1975; B. Silver, *Montaigne, An Apology for Raymond Sebond: Happiness and the Poverty of Reason*, „Midwest Studies in Philosophy” 26 (2002). Na temat związków myśli Montaigne’a z klasycznym sceptycyzmem istnieje liczna literatura, z najnowszych prac interesujące są np. R. Flathman, *The Self Against And For Itself: Montaigne and Sextus Empiricus on Freedom, Discipline and Resistance*, „Monist” 83 (2000); D.L. Schaefer, *Montaigne and the Classical Tradition*, „International Journal of the Classical Tradition” 8 (2001).

¹⁰ *Ibidem*, t. II, s. 265, por. s. 264-267, 274.

¹¹ Por. F. Sanchez, *Quod Nihil Scitur* [w:] *Opera Philosophica*, Coimbra 1955, d. 4-5. Por. polskie tłumaczenie fragmentów: *O tym, że nie wiemy nic* [w:] *Filozofia francuskiego odrodzenia*, Andrzej Nowicki (red.), PWN, Warszawa 1973, s. 361-363.

maitość mniemań, jakie mamy o rzeczach ukazuje jasno, że wchodzą w nas one jedynie przekształcone i zaprawione¹². Fakt, iż różni ludzie tę samą rzecz postrzegają różnie (i głoszą na jej temat różne opinie) może wynikać albo z przyrodzonych i nieprzekraczalnych różnic między nimi, albo ze stanu, w którym się aktualnie znajdują, albo ze środowiska, w jakim wzrastali i funkcjonują. Zestaw argumentów, jakie się w tym wypadku przywołuje, jest niemal zawsze podobny: podmiot poznający, nawet w swoim „normalnym” stanie podatny jest na złudzenia percepcyjne¹³, ponadto mogą dotyczyć go choroby i różnego rodzaju zaburzenia natury psychicznej bądź somatycznej, które również zaburzają percepcję i zdolność wydawania sądów¹⁴, i wreszcie brak nam dobrego kryterium odróżniającego jawę od snu¹⁵. Prócz tego, percepcja rzeczy i ich ocena uzależnione są nie tylko od czynników kulturowych (języka, wychowania, religii, nabytej wiedzy etc.), lecz nawet od takich rzeczy, jak „aura, klimat i gleba”¹⁶. Argumenty te często łączone są z mniej lub bardziej radykalną wersją heraklitejskiego wariabilizmu: ponieważ rzeczy nieustannie się zmieniają, trudno wydawać o nich jakieś jednoznaczne opinie, trudno nawet konstruować jakiś solidny system pojęć, skoro to, co miałyby denotować będzie w każdej kolejnej chwili czymś innym. Wszystkie te argumenty prowadzą do wniosku, że wiedza oparta na poznaniu zmysłowym jest ograniczona i niepewna, a realistyczna wizja świata zasługuje na to, by określić ją mianem naiwnej i potraktować z dużą ostrożnością.

2. Krytyka wiedzy racjonalnej i istniejących nauk.

Krytyka empiryzmu i świadectw dostarczanych przez potoczne doświadczenia nie prowadzi do prób poszukiwania innych, racjonalnych kryteriów pewności (jak to później uczyni np. Kartezjusz), lecz stanowi wstęp do całościowej krytyki nauk – zarówno formalnych, jak i realnych. Te pierwsze odrzucane są z uwagi na swoją abstrakcyjność – ponieważ konstruowane są w oderwaniu od rzeczywistości, wydają się, pragmatycznie i nieco utylitarnie nastawionym sceptykom, po prostu bezużyteczne. Są rodzajem gry, rozrywki intelektualnej – można im poświęcać czas, ale ze świadomością, że nie dostarczają one żadnej wiedzy.

Argumenty wysuwane przeciwko wartości nauk realnych są rozmaite. Przede wszystkim, pierwsze zasady, na których nauki te się opierają, albo pochodzą z doświadczenia – i są pewnymi uogólnieniami – albo mają charakter pozadoświadczałny. W pierwszym wypadku oparte są więc na niepewnej podstawie (co czyni je podatnymi na argumenty przeciwko pewności wiedzy zmysłowej), w drugim – mają arbitralny charakter i pozostają bez związku z faktami (i w tym wypadku krytyka

¹² M. de Montaigne, *Próby*, t. I, s. 176.

¹³ Por. *Ibid.*, s. 191, 227, (złudzenia percepcyjne).

¹⁴ Por. *Ibid.*, s. 217, t. II, 246-247 (obłąd), t. II, s. 155, 229, 236, 243, 262, 273 (choroby); por. t. II, s. 275-276.

¹⁵ Por. np., Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Unia Wydawnicza Verum, Warszawa 2001, s. 84, M. de Montaigne, *Próby*, t. II, s. 231, 246-247, 272, t. III, s. 253.

¹⁶ M. de Montaigne, *Próby*, t. II, s. 252. Por. też. t. I, s. 175-176, 311, 325; t. II, s. 141, 153-154, 213, 252-253, t. III, s. 120-121 (relatywizm kulturowy), t. II, s. 134, 196-200, 205, 207 (pluralizm przekonań i wierzeń); t. II, s. 208, (wpływ języka na poznanie); F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 353, 360, 364, Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 81, 82-84.

przebiega podobnie, jak w odniesieniu do nauk formalnych)¹⁷. Nauki formułują swoją wiedzę w pojęciach ogólnych, w definicjach, te jednak, jak dowodzi np. F. Sanchez, nie są w stanie wyjaśnić czym jest „natura” rzeczy, choćby z tego powodu, że czegoś takiego jako ogólnie rozumiana „natura rzeczy” nie ma (w tym wypadku argumentacja oparta będzie na niemal pozytywistycznie rozumianym fenomenalizmie i nominalizmie). Jeśli więc definicje miałyby się do czegokolwiek odnosić, mogłyby tym czymś być jedynie indywidualne, konkretne rzeczy, wówczas jednak będą one bezużyteczne, albowiem nie zostanie spełniony scholastyczny (czy perypatetycki) wymóg ogólności wiedzy¹⁸. Aby dowieść, że pojęcia ogólne nie posiadają żadnych desygnatów, a więc do niczego się nie odnoszą, stosuje się zazwyczaj argumenty empiryczne (niezależnie od wcześniejszego zdezawuowania wartości poznania zmysłowego): skoro pewnych bytów, takich jak „zwierzę w ogóle” czy „byt” nie jesteśmy w stanie zaobserwować, w takim razie ich nie ma, nauka zaś mówiąca o tych bytach nie dostarcza żadnej wiedzy – jest fikcją. Odrzucenie poglądu, jakoby definicje zawierały w sobie jakąś wiedzę często idzie w parze z podważeniem wartości stosowanych metod wnioskowania, a przede wszystkim sylogistyki. Sylogizmy, powiada się, oparte są na błędnym kole i w punkcie wyjścia zakładają już to, czego dopiero należałoby dowieść¹⁹.

Krytyka ta, jak wspominałem, może przywołać nieco na myśl pozytywistyczny atak na metafizykę (i w istocie wiele jej elementów, jak choćby fenomenalizm i nominalizm, znajdujemy potem u Bacona, Hume’a, Comte’a czy przedstawicieli logicznego pozytywizmu)²⁰, należy jednak pamiętać, że w tym wypadku chodzi o podważenie wartości wszelkich typów refleksji uznawanych za naukowe – od teologii po astronomię – nie zaś podanie kryteriów, dzięki którym można by odróżnić „porządne” poznanie naukowe od bezużytecznego poznania metafizycznego (czy, ogólnie, filozoficznego). Niewątpliwie jednak sama retoryka wypowiedzi ma coś w sobie z Carnapowskiej pogardy dla filozofów, którzy, pomimo tego, że formułowane przez nich sądy nie mają żadnego sensu, próbują „udawać” ludzi, którzy cokolwiek o czymkolwiek wiedzą²¹. Erazm pisze np.: „Ale choć [uczeni] w ogóle niczego nie wiedzą, to jednak twierdzą, że wiedzą wszystko, i choć sami siebie nie znają i nie raz nie widzą na drodze przed sobą rowu ani kamienia [...] to jednak głoszą, że

¹⁷ Można w tym wypadku – jak np. robi to J. Woleński – traktować sceptyczną krytykę wiedzy racjonalnej jako krytykę wiedzy pośredniej (rozwiniecie krytyki wiedzy bezpośredniej dostarczanej przez zmysły). Wiedza pośrednia może być dedukcyjna bądź indukcyjna, przy czym, ze stanowiska sceptycznego, obie one są pozbawione wartości. Pierwsza, gdyż opiera się na błędzie logicznym (uzasadnianie w nieskończoność bądź *petito principi*) albo na danych bezpośrednich (których niepewność jako punktu wyjścia wykazano wcześniej), druga – gdyż dowodzenie indukcyjne nigdy nie może zostać ukończone w skończonym czasie (co prawda najbardziej skuteczne argumenty przeciw możliwości oparcia wiedzy na indukcji znajdujemy dopiero u Hume’a, ale zdaniem niektórych, tego typu antyindukcyjną strategię można znaleźć już w pismach autorów średniowiecznych, np. Mikołaja z Autrecourt (na ten temat zob. prace K. Michalskiego, *Wpływ Oksfordu na filozofię Jana z Mirecourt*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1921, s. 27 oraz *Les Courantes du criticisme et scepticisme dans la philosophie du XIV-e siècle*, Kraków 1924, s. 25).

¹⁸ F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 357-358

¹⁹ Por. F. Sanchez, *Quod Nihil Scitur*, s. 6-9.

²⁰ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 2002, rozdz. I.

²¹ Por. R. Carnap, *Filozofia i składnia logiczna*, rozdz. I [w:] *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969.

widzą idee, ‘uniwersalia’, ‘oddzielne postacie’, ‘pierwsze substancje’, ‘kwiddytety’, ‘ekceitety’, rzeczy tak subtelne, że nawet Linceusz, jak myślę dojrzeć by ich nie potrafił”²². Podobnie pisze F. Sanchez: „Idę do doktorów, łapczywie domagając się od nich prawdy. I cóż oni? Każdy z nich stara się zbudować wiedzę z cudzych bądź własnych urojeń. Z nich wywodzą inne z tych znowu jeszcze inne, nie zważając wcale na rzeczy. Aż wysnują w końcu cały labirynt słów nie mających żadnego oparcia w rzeczywistości. W rezultacie nie dowiadujesz się o rzeczach naturalnych, ale zapoznajesz się z tkaniną splecioną z wymysłów i fikcji, do których zrozumienia nie wystarczy żaden umysł. Któż bowiem może zrozumieć rzeczy, których nie ma? Skąd wzięły się atomy Demokryta, idee Platona, liczby Pitagorasa, powszechniki, intelekt czynny i inteligencje Arystotelesa. Przy ich pomocy oszukują oni nieświadomych głosząc, że odkryli nieznane tajemnice Natury”²³.

Przytoczone fragmenty są dość charakterystyczne i dobrze oddają charakter uprawianej przez renesansowych sceptyków krytyki: argumenty merytoryczne często mieszają się z retorycznymi, a podstawowe zło nauk – najczęściej uosabianych przez scholastykę bądź myśl Arystotelesa – polega na tym, że skoro ze zdroworozsądkowego punktu widzenia są one niezrozumiałe (niejasne, zbyt skomplikowane, pozbawione związku z praktyką), w takim razie są po prostu bałamutne. Obiecują wiedzę, mają niewykształconych, a w rzeczywistości mówią o fikcyjnych bytach i roztrząsają sztuczne problemy, nie dysponując żadną niezawodną metodą dojścia do prawdy²⁴.

Jeśli chodzi o takie nauki, jak astronomia i fizyka, argumenty przeciw ich wartości poznawczej zazwyczaj odwołują się do pewnej wersji relatywizmu historycznego i relatywizmu kulturowego. Otóż w różnych epokach panowały różne systemy przekonań, które zdaniem ich twórców czy zwolenników były prawdziwe. Ponieważ historia pokazuje, że każdy system wiedzy prędzej czy później zostawał odrzucony, nie ma powodu przypuszczać, że ta wiedza, którą obecnie posiadamy jest pewna i niepodważalna; przeciwnie, należy raczej przypuszczać, że w przyszłości zostanie odrzucona²⁵. Taki sam schemat ma argument odwołujący się do relatywizmu

²² Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 95.

²³ F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 351.

²⁴ Pro. np. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 96-97, *Zachęta do filozofii*, s. 54-55; F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 357. P. Charon, *De la Sagesse*, Paris 1836, s. 565, 599. Na temat filozofii P. Charrona zob. interesującą pracę T.K. Semelki, *Piotr Charron na tle dziejów sceptycyzmu*, Księgarnia S.A. Krzyżanowskiego, Kraków 1936.

²⁵ „Nim świat uznał zasady Arystotelesa, inne zasady zadowalały rozum ludzki, jak zadowalała nas dzisiaj [...] Ptolemeusz, który był nie lada osobą, określił granice naszego świata; wszyscy starożytni filozofowie mniemali, iż znają jego wymiary, poza jakimiś paru ustronnymi wysepkami, które mogły umknąć ich świadomości. Przed tysiącem byłoby iście pyrroniskim sceptycyzmem, gdyby ktoś podawał w wątpliwość naukę kosmografii i przyjęte przez wszystkich mniemanie. Herezją było wierzyć w antypody. I oto w naszym wieku odkryto świeżo nieskończoną mnogość ziemi stałej, i to nie wyspę lub jakiś tam kawałek kraju, ale przestrzeń równą mniej więcej co do wielkości tej, którą znaliśmy dotąd. Geografowie dzisiejsi nie wahają się zapewniać, że obecnie wszystko jest odkryte i wszystko zbadane [...] Trzeba by wiedzieć, czy, skoro Ptolemeusz omylił się niegdyś w podstawach swego rozumowania, czy nie byłoby głupstwem zawierać temu, co ci panowie o tym mówią”. M. de Montaigne, *Próby*, t. II, s. 250; por. F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 353. P. Charron wspomina również o historycznej zmienności religii (co nie przeszkadza mu twierdzić, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia). Zob. P. Charron, *De la Sagesse*, s. 345-346.

kulturowego: jak wiadomo, w różnych kulturach ludzie w oparciu o takie same doświadczenia budują różne systemy naukowe, które uznają za prawdziwe. Ponieważ nie mamy kryteriów pozwalających ocenić, która z tych wielu „prawdziwych” nauk rzeczywiście jest prawdziwa, nie powinniśmy żadnej z nich przyznawać takiego miana. Trudności te wynikają zarówno z faktu, że należąc do tego, a nie innego obszaru kulturowego automatycznie dodatnio wartościujemy nasze własne teorie, jak również z niemożności wyjścia poza nasz „styl myślenia” i zajęcia jakiegoś neutralnego punktu widzenia²⁶. Argumenty te dotyczą zresztą nie tylko wiedzy naukowej, ale jakiegokolwiek wiedzy, która rościłaby sobie status do pewności i niezmienności: można by więc powiedzieć, że posiadamy jedynie mniemania, a i te nie są specjalnie godne zaufania (taką postawę zdaje się zajmować P. Charron)²⁷.

Niektórzy autorzy, jak np. F. Sanchez, zwracają również uwagę na kwestię konwencjonalności języka: „Znaczenia słów wydają się w znacznej mierze – o ile nie całkiem – zależeć od danego ludu”²⁸, tak więc trudno mówić o jakimś jednoznacznym przyporządkowaniu terminów i ich desygnatów: słowa nie odbijają rzeczy, są tylko umownymi znakami. Ich dobór jest w dużej mierze arbitralny i kształtowany przez czynniki pozarozumowe i przypadkowe (nawyki, autorytet, tradycję etc.), a ponieważ teorie naukowe przedstawiane są właśnie za pomocą słów, cechują się tym samym co one. Stąd znowu płynie wniosek, że spośród wielu konwencjonalnych systemów nie można wybrać tego jednego, właściwego, gdyż wszystkie są równie przygodne i przez to w równie małym stopniu godne zaufania²⁹.

Co ciekawe, pojawiające się w niektórych pracach odwołania do teorii Kopernika czy projektu matematycznego przyrodoznawstwa mają na celu ukazanie właśnie owej zmienności nauk: skoro najbardziej powszechnie przyjmowane przekonania, takie jak np. teza o ruchu słońca, mogą zostać skutecznie podważone, dowodzi to tylko tego, jak niepewne są wszelkie nauki³⁰. O ile dla Kartezjusza skutecz-

²⁶ Por. F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 364.

²⁷ Por. P. Charron, *De la Sagesse*, s. 302-303.

²⁸ F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 360, por. s. 358. Również u Erazma można znaleźć interesujące uwagi na temat roli języka w poznaniu, Zob. Erazm z Rotterdamu, *Polecany spis lektur*, tłum. M. Cytowska [w:] Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1992, s. 277-278, 281.

²⁹ Warto zauważyć, że zarzuty oparte na relatywizmie historycznym mają pewną wadę. Odrzucenie możliwości zdobycia wiedzy pewnej dokonuje się tutaj nie w oparciu o argumenty epistemologiczne (błędy zachodzące w trakcie procesów poznawczych) ontologiczne (niepoznawalność rzeczy) antropologiczne (relatywizm kulturowy i historyczny) czy metodologiczne (brak odpowiednich i niezawodnych metod), lecz przez odwołanie się do zaobserwowanych niezgodności poglądów. W ten sposób jednak dochodzi się do pewnego paradoksu, albowiem cały dowód opiera się na obserwacji zmysłowej, którą wcześniej podważono jako niepewną (problem ten w nieco zmienionej postaci widoczny będzie później w Locke’owskiej krytyce kartezjańskiego natywizmu za pomocą argumentów empirycznych). Inna trudność polega w tym miejscu na tym, że relatywizm kulturowy dowodzi jedynie tego, że do tej pory ludzie nie byli w stanie uzyskać pewnej wiedzy, a nie że nigdy nie będą mogli jej osiągnąć. Piszący później Kartezjusz był świadom tej różnicy i stosując podobne argumenty w *Rozprawie o metodzie* usiłował pokazać, że cały problem brał się stąd, że co prawda dotąd stosowano błędne metody poznawcze, kiedy jednak skonstruujemy poprawne metody, osiągnięcie pewnej wiedzy będzie możliwe.

³⁰ M. de Montaigne pisze np. „Niebo i gwiazdy poruszały się trzy tysiące lat i cały świat w to wierzył, póki Kleantes Samijczyk lub, wedle Teofrasta, Nicetas z Syrakuz nie wpadł na myśl twierdzić, iż to Ziemia się obraca skośnym kołem zodiaku kręcąc się koło osi: a za naszego

ność „nowych nauk” stanie się najsilniejszym argumentem za tym, że możliwa jest pewna wiedza przyrodnicza, jeśli tylko zastosuje się odpowiednią metodę (a więc geometryczną), o tyle dla późnorenesansowych sceptyków sukces tych nauk w starciu z tradycją perypatetyką stanowi jeszcze jeden dowód na to, jak nietrwała i zmienna jest nasza wiedza (należy pamiętać, że mimo swojej krytyki arystotelizmu, późnorenesansowi sceptycy wyznawali grecki i średniowieczny ideał nauki, uważali więc, że geometryczny opis zjawisk przyrodniczych jest z gruntu chybiony, dokonując bowiem idealizacji i kwantyfikacji pomija wiele istotnych jakościowych cech rzeczywistości).

Innym argumentem, o raczej ontologicznym charakterze, mającym dowodzić niemożliwości stworzenia pewnej nauki o rzeczywistości, było odwołanie się do złożonej natury zjawisk przyrodniczych. Próby formułowania praw przyrody, wyjaśnianie przyczyn i natury zjawisk przyrodniczych były z góry skazane na niepowodzenie nie tylko dlatego, że w procesie tym odwoływano się do fikcyjnych bytów, a wszystkie tworzone modele były tymczasowe i tworzone z perspektywy danej kultury bądź epoki, ale również z uwagi na sam charakter opisywanych zjawisk. Krytyka możliwości formułowania praw przyrody (które nie tylko tłumaczyłyby zjawiska, ale również pozwalałyby przewidywać) z pewnego punktu widzenia przypomina Popperowską krytykę historycyzmu: przyroda nie jest systemem zamkniętym, nie wiemy, jakie czynniki w procesach przyczynowo-skutkowych są istotne, a jakie nie, nie znamy olbrzymiej ilości „parametrów ukrytych” i wreszcie – co istotne – musimy brać pod uwagę możliwość boskiej ingerencji w świat przyrody (do problemu tego wróć w dalszej części)³¹.

3. Nominalizm i powrót do doświadczenia potocznego.

Omawiany tu sceptycyzm wiązał się z próbą rozstrzygnięcia kwestii praktycznych i uwikłany był w pewien rodzaj moralistyki. Krytyka wiedzy miała nie tylko wymiar epistemologiczny, lecz również etyczny – można nawet bez zbytniej przesady powiedzieć, że w dużej mierze rozważania epistemologiczne były jedynie środkiem do celu, którym było zaproponowanie namiastki odpowiedzi na pytanie „Co w takim razie robić? Jak żyć?”. Aby móc dokonać takiego przejścia, należało zastanowić się, jakie konsekwencje wyciągnąć z teoretycznej krytyki poznania zmysłowego i nauk. Gdyby posunąć ją dalej, należało się liczyć z utratą całej sfery zdroworozsądkowego doświadczenia i koniecznością poszukiwania jakichś innych gwarancji nie

czasu Kopernik tak dobrze ugruntował tę doktrynę, iż posługuje się nią skutecznie we wszystkich konsekwencjach astrologicznych. Cóż z tego możemy wnosić, jeśli nie to, iż niewiele powinno nas grzać lub ziębić, które z dwojga jest prawdą! I kto wie, czy za jakieś tysiąc lat trzecie mniemanie nie obali dwóch poprzedzających”. M. de Montaigne, *Próby*, s. 248

³¹ Erazm np. pisze o uczonych: „Jakże to oni miło plotą, kiedy tworzą nieskończone ilości światów, kiedy jakby palcem czy nitką wymierzają słońce, księżyc, gwiazdy, kręgi niebieskie, gdy nigdy się nie wahając wykładają przyczyny piorunów, wiatrów, zaćmień ciał niebieskich i innych spraw niewytłumaczalnych – całkiem jakby byli przybocznymi sekretarzami przyrody, budowniczymi świata, jakby przychodzi li do nas prosto z narady bogów. A tymczasem przyroda śmieje się do rozpuku z teoryj. Bo że niczego oni nie wiedza na pewno, tego wystarczająco chyba dowodzi to, że ustawicznie wrą między nimi samymi zażarte walki o sprawy, których wyjaśnić się nie da”. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 95.

tylko poznania, ale i działania (a o to ostatnie w dużej mierze chodziło). Okazało się, że można jednak było wybrać inne rozwiązanie, które pozwalałoby zachować ważność teoretycznych argumentów sceptycznych, a równocześnie umożliwiałoby podanie pewnych praktycznych recept. Ponieważ w ramach krytyki nauk odrzucono wszelkie byty ogólne jako fikcyjne, naturalną kolejną rzeczą było stanowisko nominalistyczne, które w pewien sposób pozwalało powrócić do sfery doświadczenia. W ten sposób empiryzm, odrzucony pierwotnie jako metoda zdobywania pewnej wiedzy i ewentualny punkt wyjścia budowy nauk, powracał pod postacią podstawy doświadczenia potocznego czy też zdroworozsądkowego: możemy wydawać sądy tylko o konkretnych i lokalnych sytuacjach, mając przy tym cały czas świadomość, że każdorazowo stwierdzamy jedynie, jak coś dla nas wygląda, jakie coś nam się wydaje (mamy więc do czynienia ze swoistym powrotem do subiektywności, jednak skrajnie różnym od tego, który później zaproponował Kartezjusz – w tym wypadku „ja” nie jest punktem wyjścia, lecz punktem dojścia; jest tym, co sprawia, że co prawda mogę być pewnym, że to a to mnie się przydarza, że tego a tego ja doświadczam, jednakże pewność ta związana jest z nieprzekraczalnością owego „ja” i „mnie”, każdorazowo redukującego wiedzę do konkretnego podmiotu w konkretnej sytuacji).

Pewność została więc przesunięta ze sfery nauki do sfery czysto subiektywnego doświadczenia, co wiązało się ze wspomnianą już rehabilitacją poznania zmysłowego. Z pewnego punktu widzenia może to wyglądać na rażąca niekonsekwencję – wszak wszystkie przywoływane wcześniej sceptyczne argumenty miały na celu dowieść, że to zmysłom właśnie ufać nie należy, przy czym argumenty te miały dużo większy „ciężar” niż oparte o relatywizm historyczny i kulturowy argumenty przeciw pewności nauk. Niemniej jednak, wydaje się, że można przyjąć zasadność takiego rozstrzygnięcia, jeśli spróbujemy spojrzeć na nie podobnie, jak na sceptycyzm Hume’a: niezależnie od tego, że w teorii wykazaliśmy niemożliwość pewnej wiedzy opartej na empirii, niemniej jednak w praktyce rozsądniejsze jest ograniczone zaufanie do zmysłów niż całkowite odrzucenie ich świadectwa, albowiem to pociągałoby za sobą taki rodzaj sceptycyzmu, który nie tylko jest niemożliwy do zrealizowania, ale próby jego urzeczywistnienia mogłyby mieć fatalne konsekwencje dla praktycznego życia. Stąd też można dopatrywać się np. u F. Sancheza, P. Charona czy M. de Montaigne’a swego rodzaju „konstruktywnego sceptycyzmu”, który pozwala realizować pewien program minimum: zdobywać szczegółową wiedzę dotyczącą konkretnych stanów rzeczy i przedmiotów, cały czas pamiętając o jej perspektywiczności, zachowując postawę krytyczną i odwołując się do zdrowego rozsądku³².

³² R.H. Popkin uważa, że ów „konstruktywny sceptycyzm” F. Sancheza przypomina sceptycyzm Gassendiego i Mersenne’a, wydaje się jednak, że istnieje tu mimo wszystko więcej różnic niż podobieństw, wynika to przede wszystkim ze „scjentystycznej” postawy tych ostatnich myślicieli, którzy pracowali już w ramach nowego paradygmatu wyznaczonego przez naukę Galileusza i Kartezjusza. Postawa Gassendiego, jak zauważa J.S. Spink, nie jest wariantem pirronizmu, lecz cechuje ją raczej „przesadna i paraliżująca ostrożność przewyciężana przez wysiłek umysłowy i odwagę”. Zob. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, tłum. A. Neuman, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 121, a także H. Berr, *Du Scepticisme de Gassendi*, Albin Michel, Paris 1960. Należy zresztą pamiętać, że ostatecznie Gassendi zaakceptował „naukę” Epikura, Mersenne zaś w pracy *La Verité des Sciences contre les Septiques ou Pirhoniens* przeprowadził

W przedmowie do czytelnika Sanchez radzi: „Oby Bóg sprawił, żebyś z tym samym krytycznym nastawieniem, z jakim ja dla ciebie opracowuję te rzeczy, podszedł z kolei do tego, co opracowałem, i osądził to zdrowym umysłem”³³. P. Charron zaś, mając na uwadze względy praktyczne, podaje cztery zasady, dzięki którym sceptyk będzie w stanie żyć roztropnie: należy nie ufać ślepo żadnym prawdom, lecz wszystkie je badać krytycznie, być gotowym zmienić prawa swego postępowania, potrafić asymilować z myśli innych to, co korzystne, oraz tak wykształcić wolę, aby w każdej chwili móc zmodyfikować swoje zasady³⁴. Jest to rzecz jasna zupełnie odmienny od kartezjańskiego sposób wykorzystania sceptycyzmu, dlatego też nie wydaje się zasadne – jak czynią to niektórzy – traktowanie wspomnianych autorów jako prekursorów kartezjańskiej metody dochodzenia do niepodważalnych prawd poprzez proces wątpienia. Renesansowy sceptycyzm oznacza w pewnym sensie wybór mniejszego zła: ostatecznie lepiej już zdać się na zawodne świadectwo zmysłów, niż dać się zwieść sofizmatom uczonych i dialektyków.

4. Fideizm.

W pracach późnorenesansowych sceptyków pogoń za pewnością, za niepodważalną wiedzą, nosi cechy szaleństwa, choroby, z której należy ludzi leczyć³⁵. Jak wiadomo, również starożytni sceptycy uważali dogmatyzm za rodzaj obłądki, jednakże, o ile z ich punktu widzenia nie było żadnej możliwości osiągnięcia pewnej i niepodważalnej wiedzy, o tyle ich europejscy kontynuatorzy podchodzili do tego problemu zupełnie inaczej. Uważali oni, że próba dotarcia do prawdy za pomocą poznania zmysłowego bądź racjonalnej i naukowej spekulacji była z góry skazana na porażkę nie dlatego, iżby jakkolwiek prawda z natury była dla człowieka nieosiągalna. Przeciwnie, przy całym swoim sceptycyzmie, uważali oni, iż człowiek może poznać prawdę, co więcej, prawda ta jest łatwa do osiągnięcia, ale nie za pomocą wspomnianych środków, lecz na drodze wiary. Krótko mówiąc, prawdy się nie odkrywa, nie dochodzi się do niej drogą rozumowań indukcyjnych czy dedukcyjnych: prawda, prawdziwa wiedza została nam objawiona, jest zawarta w *Biblii* – wystarczy po nią sięgnąć. Należy jednak od razu zaznaczyć, że nie jest to wiedza przyrodnicza, nie dotyczy praw rządzących światem, nie odnosi się do dziedziny astronomii czy fizyki – taka wiedza, co wielokrotnie podkreślają różni autorzy, była niemożliwa. Nie jest więc to w żadnym razie wiedza naukowa – nie jest to żadna „teoria” – jednakże ma od niej dużo większą wartość (ta ocena jest zrozumiała, biorąc pod uwagę praktyczne nastawienia renesansowych sceptyków), albowiem dotyczy powołania człowieka, zawiera w sobie zestaw reguł właściwego postępowania

krytykę klasycznego pirronizmu stawiając go na równi z alchemią.

³³ F. Sanchez, *O tym, że nie wiemy nic*, s. 356; por. R.H. Popkin, *History of Scepticism*, s. 42.

³⁴ P. Charron, *De la Sagesse*, s. 300-306.

³⁵ Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 67: dawniej ludzie byli zbyt „religijni, aby z bezbożną ciekawością badać tajemnice natury [...] A już nawet w głowie nie zaświtało im takie szaleństwo, jak dowiadywanie się, co się dzieje w niebie”; por. s. 69, 72-74. Podobne stwierdzenia spotykamy u M. de Montaigne’a: „rozum pouczył mnie, iż potępiać tak stanowczo jakąś rzecz jako fałszywą i niemożliwą znaczy przypisywać samemu sobie, iż posiada się w głowie kresy i granice woli Boga i potęgi przyrody, nie ma zaś na świecie obłąkańszego szaleństwa niż chcieć je sprowadzać do wymiarów naszego pojęcia i rozumu” (M. de Montaigne, *Próby*, t. I, s. 288).

i objawia nam to, co w przyszłości nas wszystkich nieuchronnie czeka³⁶.

To odwołanie się do wiary często idzie w parze z pewnym poczuciem bezradności i stanowi konsekwencję wykazania – za pomocą klasycznych argumentów sceptycznych – zawodności i niepewności wszelkiej ludzkiej wiedzy, a zwłaszcza nauk budowanych w oparciu o starożytne autorytetu. Skoro rozum człowieka jest skończony i niedoskonały, powinien, z jednej strony, z pokorą zaakceptować swą kondycję, z drugiej zaś, z ufnością przyjąć to, co oferuje mu nieskończona mądrość Boga³⁷. Erazm np. przeciwstawia wiedzę czerpaną z pism Arystotelesa (ułomną, bo stworzoną przez człowieka i dlatego nie zasługującą na poważniejszą uwagę), wiedzy oferowanej przez objawienie³⁸; Pico della Mirandola, wykazawszy za pomocą argumentów czerpanych z Sekstusa jałowość „pogańskiej” wiedzy starożytnych Greków, każe zwrócić się ku prawdziwej wiedzy, ku „słowu Chrystusa”, które jest jedynym kryterium prawdy³⁹. Również M. de Montaigne na początku *Apologii Rajmunda Sebonda* w eklezjastycznym tonie podważa wartość wiedzy jako źródła cnoty czy zbawienia. „Co mówi Prawda, kiedy nas upomina, byśmy unikali świeckiej filozofii? Kiedy nam wpaja tak często, iż mądrość nasza jest jeno szaleństwem w obliczu Boga; iż ze wszystkich marności największą marnością jest człowiek; iż człowiek rozumiejący wiele o swej wiedzy, nie rozumie zgoła nawet, co to wiedza”⁴⁰. P. Charron, wedle którego w obliczu ograniczenia ludzkiego rozumu i jałowości ludzkiej wiedzy jedynym rozwiązaniem jest odwołanie się prawd objawionych, uważa ponadto, że tego rodzaju sceptycyzm jest nie tylko doskonałym zabezpieczeniem przed popadnięciem w herezję, lecz mógłby również być pomocny w nawracaniu pogan: „Doskonałym sposobem na krzewienie i wpajanie chrześcijaństwa ludziom błądzącym i niewierzącym byłoby zacząć od twierdzeń i argumentów pokazujących, że cała ludzka wiedza jest jedynie marnością i fałszem [...] że Bóg stworzył człowieka tak, aby poznał prawdę, jednakże nie może on jej poznać sam z siebie za pomocą żadnego ludzkiego środka. Konieczne jest, ażeby sam Bóg, w którym

³⁶ Na temat związków nowożytnego sceptycyzmu z fideizmem, por. R.H. Popkin, *The History of Scepticism*, s. XIII-XVII; R.H. Popkin, *Introduction* [w:] R.H. Popkin, A. Vanderjagt (ed.), *Scepticism and Irreligion in The Seventeenth and Eighteenth Centuries*, s. 2-4; A.Ch. Kors, *Skepticism and the Problem of Atheism in Early-modern France* [w:] ibid.; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, s. 24-25. Por. również interesującą pracę T. Penelhumu, *God and Skepticism*, Dordrecht, 1983.

³⁷ Niektórzy komentatorzy postawę taką określają mianem „chrześcijańskiego sceptycyzmu”, por. np. J.-B. Sabri, *De L'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Alcan, Paris 1913, s. 291; R.H. Popkin, *History of Scepticism*, s. 83.

³⁸ Por. Erazm z Rotterdamu, *List do Marcina van Dorpa* [w:] Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 164. W innym miejscu Erazm pisze, że Chrystus „został zesłany z nieba, aby nas nauczył tego, czego nauczyć nie była zdolna mądrość filozofów” (*Zachęta do filozofii* [w:] Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, tłum. J. Domański, PAX, Warszawa 1960, s. 52 [podkreślenie – D.L.]).

³⁹ Por. Ch.B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico Della Mirandola and his critique of Aristotle*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967; E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, s. 181-183; E. Garin, *Zodiak życia*, tłum. W. Jekiel, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1997, s. 75, 81-82; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 91; F. Strowski, *Montaigne*, Paris 1931, s. 125-128. Gian Francesco Pico della Mirandola to jeden z nielicznych filozofów włoskiego renesansu, który – w przeciwieństwie choćby do swego stryja Giovanniego – był przekonany nie o „godności i chwale” człowieka, ale o jego bezgranicznej nędzy.

⁴⁰ M. de Montaigne, *Próby*, t. II, s. 136

zawiera się prawda [...] odkrył ją przed nim”⁴¹.

To połączenie sceptycyzmu i fideizmu nie było na gruncie tradycji chrześcijańskiej czymś nowym. Znajdujemy je już u Tertuliana, w pismach średniowiecznych nominalistów czy przedstawionej przez Mikołaja z Kuzy doktrynie osiągnięcia prawdy z pomocą „oświeconej niewiedzy”. Nowością z pewnością jest włączenie w ten schemat myślenia pirrońskich tropów zrekonstruowanych przez Sekstusa, które zaczęły funkcjonować w Europie dopiero w drugiej połowie XVI wieku. Specyficzne połączenie pirrońskiego sceptycyzmu i chrześcijańskiego fideizmu sprawiło, że z jednej strony odwołanie się do wiary i objawienia nie musiało przybierać charakteru dramatycznego (jak potem u Pascala czy Kierkegaarda), z drugiej zaś ów „konstruktywny” sceptycyzm połączony ze zdrowym rozsądkiem, nie prowadził do tak destrukcyjnych i pesymistycznych wniosków, jakie później niektórzy, np. o. Bourdin, wyprowadzili z dzieła Kartezjusza.

Warto dodać, że w wielu wypadkach to wzajemne wspieranie się wiary i wątpienia stanowiło reakcję na wystąpienia teologów protestanckich, którzy, jak uważano, próbują samodzielnie – a więc w oparciu o własny rozum i intuicję – odpowiedzieć na pytania, na które właściwie odpowiedzieć może jedynie Biblia oraz tradycja. Erazm, krytykując w pierwszej połowie XVI w. dążenie do pewności, miał na myśli nie tylko scholastyczną teologię, próbującą stworzyć coś w rodzaju obiektywnej nauki zawartej w sądach ogólnych, ale również Lutra, pragnącego oprzeć wiedzę na subiektywnym doświadczeniu wewnętrznym, czymś w rodzaju quasi-augustiańskiej iluminacji⁴². Podobne zarzuty wobec Kalwina wypowiada Sebastian Castellion, który, niezależnie od własnej krytyki poznania zmysłowego, dochodzi ostatecznie do wniosku, że ostatecznie pozostają nam tylko one, wsparte tradycją i Objawieniem⁴³. Można by więc rzec, że mamy tu do czynienia z dwoma postawami: z jednej strony ograniczone zaufanie do zmysłów, poleganie na zdrowym rozsądku i tradycji – postawa, którą można by określić mianem konserwatywnej – z drugiej zaś, odwołanie się do doświadczenia wewnętrznego, iluminacji – postawa z pewnością w owym czasie rewolucyjna. Zderza się tu ze sobą wiedza niepewna, choć oparta na „obiektywnych” przesłankach, z wiedzą pewną, lecz wynikającą z subiektywnego

⁴¹ P. Charron, *De la Sagesse*, s. 299.

⁴² W argumentacji Lutra również można znaleźć elementy sceptyczne, zwłaszcza kiedy atakuje oficjalną „naukę” Kościoła, pokazując, że w żadnym razie nie jest on w posiadaniu wiedzy „pewnej”; kiedy jednak odpowiada na zarzuty Erazma zawarte w *De Libero Arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ*, dowodzi, że chrześcijanin nie może być sceptykiem i proponuje własną „metodę” dochodzenia do wiedzy pewnej. Por. R.H. Popkin, *The History of Scepticism*, s. 2-7. Erazm ze swej strony uważa, że podejście Lutra, domagającego się swobodnej „nieortodoksyjnej” interpretacji *Biblii*, prowadzi do czegoś gorszego niż sceptycyzm – do zanegowania jedynej wiedzy, jaką dysponujemy. Por. np. Erazm z Rotterdamu, *Zachęta do filozofii*, s. 50-51 i przyp. 26.

⁴³ Por. S. Castellion, *O sztuce wątpienia* [w:] S. Castellion, *O wierze, wątpliwości i tolerancji*, PWN, Warszawa 1963, s. 127-129, 135-142. Na temat Castelliona i jego sceptycyzmu zob. F. Buisson, *Sebastian Castellion. Sa vie et son oeuvre*, Hachette, Paris 1892; W. Vois, *Sebastian Castellion (1515-1563). Problem wolności sumienia i tolerancji w epoce humanizmu i reformacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963; R.H. Popkin, *The History of Scepticism*, s. 8-12; A. Nowicki, *Wstęp* [w:] *Filozofia francuskiego odrodzenia*, s. 37-38. Interesująca krytykę kalwinizmu przedstawił również F. Verron, jezuita (był profesorem teologii i filozofii w La Fleche w czasach gdy uczył się tam Kartezjusz), dowodząc, że w kwestiach wiary argumenty oparte na zmysłach czy rozumie są bezużyteczne. Por. R.H. Popkin, *The History of Scepticism*, s. 70-75.

doświadczenia⁴⁴, przy czym zwolennicy tej ostatniej, protestanci, przekonani, że oto obalili stare mity i zdobyli nową, dobrą metodę dochodzenia do absolutnej prawdy, krytykują tych pierwszych za „pirronizm”⁴⁵, ci zaś, odpowiadając, zarzucają protestantom pychę i dążenie do niemożliwego do zrealizowania celu. Co ciekawe, kiedy w połowie XVII w. rozgorzała dyskusja wokół filozofii Kartezjusza, w podobny sposób krytykowali go nie tylko jezuici, ale również niektórzy teologowie protestanccy, tacy jak Voetius czy Schoock, co mogłoby świadczyć o tym, że reformacja w ciągu czasu, jaki upłynął od wystąpienia Lutra, nieco okrzepła i przynajmniej w niektórych wypadkach zaakceptowała umiarkowany sceptycyzm jako nieuchronną konsekwencję rezygnacji z poszukiwania wiedzy absolutnej⁴⁶. Słowem, okazuje się, że postawę religijną dużo łatwiej pogodzić było ze sceptycyzmem Pirrona niż ideałem *mathesis universalis*, zwłaszcza że sceptycyzm ten, w przeciwieństwie do Kartezjańskiego, stanowiącego uwerturę do odrodzenia nauk, nie prowadził do ateizmu i nihilizmu – a o to właśnie oskarżano autora *Medytacji*.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że owo połączenie sceptycyzmu i fideizmu, o ile potraktowane było konsekwentnie, mogło prowadzić do przywołania nowych argumentów przeciwko możliwości naukowej wiedzy o przyrodzie – i w ogóle jakiegokolwiek wiedzy formułującej pewne prawa pozwalające przewidywać. Rozwiązanie takie kazało bowiem powrócić do pytania o zakres woli Boga, o możliwość kształtowania przezeń praw natury – czy nawet praw logiki. Jeśli bowiem uznamy, że Bóg jest ostateczną instancją decydującą o kształcie świata, a jego wola nie ma żadnych granic, wówczas musimy przyjąć możliwość boskiej arbitralnej ingerencji w prawa przyrody. Kwestia ta nie stanowiła większości wypadków przedmiotu pogłębionej analizy – a w każdym razie nie roztrząsano jej tak precyzyjnie, jak czynili to wcześniejsi nominaliści – jednak przewijała się w dyskusjach i w istotny sposób powróciła później w trakcie rozważania propozycji Kartezjusza.

5. Podsumowanie.

Jak nietrudno dostrzec, sceptykom czasów renesansu i początków nowożytności przyświecały odmienne cele od tych, które postawił przed sobą np. Kartezjusz. Można by rzec, że dla nich wątpienie było punktem dojścia, dla niego – punktem wyjścia. Sceptycy, tacy jak Montaigne, Sanchez czy Charron badając, z jednej strony, sferę doświadczenia, z drugiej zaś sferę spekulacji i abstrakcji, dochodzili do wniosku, że nie jest możliwe osiągnięcie pewnej wiedzy: postawa sceptyczna

⁴⁴ Owo uwewnętrznienie kryterium prawdy traktowane było jako krok w stronę relatywizmu, stąd też wynikała jego ostra krytyka, sądzono bowiem, że w tej postaci jest dużo większym zagrożeniem niż sceptycyzm. Podobnie uważać będzie wielu krytyków Kartezjańskiej metody opartej na intuicyjnym kryterium „jasności i wyraźności”, które również uważano za nieuchronnie prowadzące do relatywizmu. Można zresztą powiedzieć, że w dziejach filozofii argumentacja przeciwko próbie opierania wiedzy na intuicyjnie rozumianym doświadczeniu wewnętrznym przebiegała zwykle w podobny sposób, przywołać tu można choćby zarzuty przeciw Maine de Biranowi czy Bachelardowską krytykę Bergsona.

⁴⁵ Np. pastor D. Boullier opublikował w 1761 r. list zatytułowany *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*.

⁴⁶ Por. np. T. Verbek, *From „Learned Ignorance” to Scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy* [w:] R.H. Popkin, A. Vanderjagt (ed.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*

była, wedle nich, jedynym uprawnionym stanowiskiem w epistemologii. Z punktu widzenia Kartezjusza zarzuty przeciwko wiedzy pewnej byłyby zasadne o tyle o ile świadczyły o tym, że wiedzy takiej z pewnością nie zdobędziemy nie posiadając właściwej metody, tej zaś, w jego mniemaniu, nie posiadali nie tylko sceptycy – nie posiadali jej przede wszystkim ci, którzy twierdzili, że wiedzę pewną zdobyli. Kartezjusz mógł więc po części wykorzystać sceptyczne argumenty przeciwko poznaniu zmysłowemu czy wiedzy naukowej, jednakże nie po to, aby podać w wątpliwość wszelką wiedzę i naukę, lecz jedynie dotychczasowy sposób jej uprawiania. Dzięki temu oczyszczał pole i przedstawiał – jako lekarstwo – własną propozycję, własną metodę. W pewnym sensie jego reakcja na sceptycyzm przypominała reakcję Kanta na wątpliwości Hume’a, który, wedle słów autora *Krytyki czystego rozumu*, „chcąc swojemu okrętowi zapewnić bezpieczeństwo, osadził go na mieliźnie (sceptycyzmu), gdzie może sobie leżeć i gnić; mnie zaś, przeciwnie, chodzi o danie mu sternika, który by według niezawodnych zasad sztuki sterowania [...] mógł go pewnie poprowadzić”⁴⁷. W obu wypadkach reakcją na sceptycyzm była próba przebudowania teorii poznania i nowego rozwiązania kluczowych zagadnień takich, jak kwestia źródeł poznania, jego obiektywności, relacji między umysłem a zmysłami etc. Nie trzeba tu dodawać, że w obu wypadkach sceptycyzm nie został bynajmniej przezwyciężony a zaproponowane rozwiązania – wbrew intencjom autorów – dostarczyły sceptykom nowych argumentów.

Większość renesansowych sceptyków próbowała łagodzić pesymistyczne wnioski płynące z dociekań nad ludzkim poznaniem przez odwołanie się do religii, która, ich zdaniem, dostarczała jedynej prawdziwej wiedzy. To, czego człowiek nie jest w stanie osiągnąć własnymi siłami, z uwagi na ograniczenia rozumu i zmysłów, może otrzymać od Boga – to rozwiązanie, jak widzieliśmy, w istotny sposób różniło sceptycyzm epoki Odrodzenia od sceptycyzmu starożytnego, zarówno akademickiego, jak i pirrońskiego, i zbliżało go do niektórych doktryn średniowiecznych. U Kartezjusza, jak wiadomo, odwołanie się do Boga również odegrało istotną rolę, jednakże – biorąc pod uwagę wprowadzony wcześniej argument „demonia zwodziciela” – nie tylko nie wyeliminowało pesymizmu wynikającego z argumentacji sceptycznej, ale zrodziło nowe trudności.

Model sceptycyzmu zaproponowany przez renesansowych myślicieli bynajmniej nie został zarzucony po wystąpieniu Kartezjusza. Podobną postawę jak Montaigne czy Charron znajdujemy u wielu myślicieli XVII wieku, takich jak Daniel Huet czy François La Mothe La Vayer, choć, trzeba przyznać, są to raczej postacie drugoplanowe na ówczesnej scenie filozoficznej. Bliżsi literaturze i moralistyce, powtarzają raczej, nie zaś rozwijają pomysły poprzedników, nie podejmując przy tym poważniejszej dyskusji z kartezjanizmem. Bardziej interesujące rozwinięcie modelu renesansowego sceptycyzmu odnajdujemy u teologów, zarówno katolickich i protestanckich, choć dużo większą rolę odegrał tu wpływ myśli średniowiecznej i augustynizmu, na których zresztą ten pierwszy się po części opierał. To właśnie oni przede wszystkim pokazywali, że projekt kartezjański nie tylko nie prowadził do odrzucenia sceptycyzmu, lecz wręcz stanowił jego istotne pogłębienie. Wynikało to

⁴⁷ I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, PWN, Warszawa 1993, s. 13-14.

przede wszystkim z nadmiernego zaufania do rozumu i metody, od czego, zdaniem niektórych teologów, uchronić mógłby nas właśnie sceptycyzm umiarkowany i zaprawiony zdrowym rozsądkiem, podobny do tego, jaki proponowali Montaigne czy Charron.

SUMMARY

Between Doubt and Faith. Account to Characteristic of Renaissance Skepticism

The subject of the article is an interesting form of scepticism which appeared in 15 and 16 centuries. My goal is to describe main features of this unique sceptical current and point out the aspects which distinguish it from the Antique (Pyrronian and Academic) scepticism. In discussing the views of Erasmus of Rotterdam, Michel de Montaigne, Pierre Charron and Francisco Sanchez, I attempt to demonstrate that specific feature of Renaissance scepticism was some kind of fideism. I also show that this current is not as naive, nor as insignificant, as many of historians have been arguing. On the contrary, I indicate that Renaissance scepticism was very important stream of thought and that it exerted a significant influence on modern thought.