

TOMASZ KALIŃSKI
(Kraków)

SCEPTYCYZM, PRAWDA I BÓG
W *APOLOGII RAJMUNDA SEBONDA*
MICHELA DE MONTAIGNE'A

ZARYS PROBLEMU

W rozmowie Blaise'a Pascala z panem de Saci pojawia się krótka wzmianka na temat pojmowania przez Michela de Montaigne'a zagadnienia prawdy i religii. Pascal, przedstawiając swemu rozmówcy poglądy wspomnianego filozofa, oznajmia, że twierdził on, że prawda i Bóg współistnieją nierozdzielnie. Wiarygodność i istnienie jednego równoznaczne są z wiarygodnością i istnieniem drugiego; zakwestionowanie jednego stanowi zaprzeczenie drugiego¹. Zważywszy na fakt, że żyjący w XVI wieku filozof uznawany był za sceptyka, a według wielu wiara religijna leżała na marginesie jego życiowych zainteresowań, warto bliżej przyjrzeć się tej tezie².

Montaigne zostawił po sobie tylko jedno, aczkolwiek obfite w treść, filozoficzne dzieło zatytułowane *Próby (Les Essais)*. Napisał także *Dziennik podróży do Włoch przez Szwajcarię i Niemcy*, jednak jest to pozycja o niewielkiej wadze i trudno traktować ją jako pełnoprawną filozoficzną książkę³. Co warte podkreślenia, przekonania Montaigne'a dotyczące kwestii epistemologicznych pojawiają się w większości spisanych przez niego myśli. Niezależnie od tego, czy pisze

¹ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński i M. Tazbir, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1962, s. 89–90.

² J. Hen, *Ja, Michał z Montaigne...*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 117, 160.

³ Tamże, s. 190–193.

o sprawach codziennych, nawet najbardziej błahych, czy o sprawach wagi państwowej, przy prawie każdej refleksji pojawia się jakiś wręt odnoszący je do kwestii poznania – do miejsca danych spraw w rzeczywistości. Podobnie zresztą ma się rzecz z zagadnieniami o charakterze antropologicznym i egzystencjalnym. Jak we wstępie *Prób* informuje czytelnika filozof, książka jest przede wszystkim o nim samym⁴. A jako że w dużej mierze stanowi refleksję nad kondycją człowieka w świecie, nie tyle jest to próba przedstawienia obiektywnej rzeczywistości, ile wysiłek mający na celu ukazanie jej tak, jak jawiła się w konkretnym czasie i w różnych konkretnych kontekstach samemu autorowi⁵.

Forma, podobnie jak struktura dzieła, zważywszy na wspomniane wyżej inklinacje autora do pisania epistemologicznych dygresji, może stanowić dla niektórych mniej wnikliwych czytelników źródło problemów interpretacyjnych. Otóż pochodzący z Gaskonii filozof nie tylko rozmieszczał swe przekonania na jeden konkretny temat w różnych rozdziałach książki, co utrudnia ich lokalizację, ale nierzadko wyrażał przekonania ze sobą sprzeczne. Zresztą sam autor wcale tego faktu nie ukrywał i nie dążył do poprawiania sprzecznych treści. Nie było takiej potrzeby, albowiem sprzeczność rozumiana jako zmiana poglądów nie była niczym złym wedle jego filozofii. Można by rzec, że wpisywała się w jego sposób postrzegania świata, jako naturalny efekt autentycznego wyrażania myśli. A wynikało to w prostej linii z przeświadczenia, że ludzkie przekonania są uwarunkowane kontekstem poznawczym, w którym zasadniczą rolę odgrywają m.in. samopoczucie, sympatie i animozje⁶. Pojawiają się też sugestie, że owe sprzeczności stanowią narzędzie do walki z cenzurą, gdzie jedna z antynomii ma stanowić deskę ratunkową na wypadek, gdyby drugie przekonanie na dany temat okazało się niebezpieczne. Owa interpretacja odwołuje się do sytuacji historycznej, w której przyszło żyć francuskiemu filozofowi, a był to czas wojen religijnych⁷.

Abstrahując od powyższych trudności interpretacyjnych, Montaigne swe fundamentalne i usystematyzowane przekonania na temat człowieka i jego możliwości poznawczych zawarł w najdłuższym roz-

⁴ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 29. Wszystkie odwołania i cytaty w artykule odnoszą się do tego wydania.

⁵ Z. Gierczyński, *Montaigne* [w:] M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 37.

⁶ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 430–431.

⁷ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 24, 28–29.

dziale *Prób* zatytułowanym *Apologia Rajmunda Sebonda*. To przede wszystkim tam zarysował przytoczoną przez Pascala tezę o nierozzerwalności Boga i prawdy. Treść rozważanego rozdziału stanowi opis sceptycyzmu wraz z argumentami przemawiającymi za jego przyjęciem – jest pewnego rodzaju demonstracją, a należałoby nawet rzecz – apologią sceptycyzmu.

Zważywszy na zarysowane wyżej trudności i charakterystykę dzieła Montaigne'a, trudno o precyzję przy opisywaniu jego poglądów. O ile przedstawienie metody filozoficznej, którą się posługiwał, nie sprawia poważnych problemów interpretacyjnych, o tyle dokładne określenie jego poglądów w konkretnych sprawach może okazać się niemożliwe, co paradoksalnie wiąże się z obraną metoda. Wobec tego, chcąc spróbować zrozumieć, co Gaskończyk miał na myśli, pisząc o nierozdzielnym istnieniu Boga i prawdy, należy wcześniej poddać analizie epistemologiczny i egzystencjalny kontekst rozważanych słów.

THEOLOGIA NATURALIS RAJMUNDA SEBONDA

Apologia Rajmunda Sebonda stanowi bez wątpienia dosyć enigmatyczny tytuł dla rozdziału, mającego posłużyć do zarysowania sceptycznego *credo*. Rzecz tym bardziej budząca wątpliwości, że wspomniana w tytule osoba niewiele miała wspólnego ze sceptycyzmem. Rajmund Sebond był lekarzem pochodzącym z Hiszpanii – autorem książki *Theologia naturalis*, w której próbował za pomocą rozumu uzasadnić elementy doktryny chrześcijańskiej. Montaigne zaznajomił się z tym dziełem za sprawą swego ojca, który przyniósł mu je w celu przetłumaczenia z języka łacińskiego na francuski. Filozof spełnił tę wolę (przyczyniło się to do popularyzacji tego tytułu we Francji), co stanowiło dla niego niemały powód do dumy⁸. Być może właśnie ten fakt, jako pewna forma autopromocji, zdecydował o tytule i formie przedstawienia własnej myśli w rozdziale. Jednak już w tym momencie warto zadać pytanie, czy osadzanie przez Montaigne'a swych poglądów filozoficznych na diametralnie różnej myśli ma jakieś głębsze znaczenie, czy też tytuł i początek rozdziału mają jedynie charakter sentymentalny. Większość badaczy jest raczej zgodna, że *Apologia Rajmunda Sebonda* jest w gruncie rzeczy polemiką z rozumowaniem hiszpańskiego lekarza⁹. Zbigniew Gierczyński sugeruje, że powodem takiego postępowania filozofa była próba zachowania pozorów wier-

⁸ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 330–331.

⁹ J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 162.

ności religii chrześcijańskiej, która została pokazana przez Gaskończyka w nieco innym świetle, niż było to w ówczesnym czasie powszechnie przyjęte. Jako że wspomniany brak ortodoksyjności w myśleniu mógł ze sobą nieść potencjalne niebezpieczeństwo utraty szacunku i mieć negatywny wpływ na relacje z innymi ludźmi, łącznie z izolacją społeczną autora *Prób*, interpretacja ta nie jest pozbawiona podstaw. Gierczyński argumentuje, że gra pozorów i kamuflowanie swych prawdziwych poglądów są charakterystyczne dla stylu francuskiego filozofa¹⁰. Zdaje się, że w jego opinii częste odnoszenie się do Boga przez Montaigne'a jest realizowane jedynie na poziomie leksykalnym – wyrażenia typu „jeśli dobry Bóg sprawi” nie posiadają konotacji religijnych, a stanowią jedynie pewnego rodzaju środek stylistyczny.

Nastawienie Montaigne'a do Boga i religii jest kwestią sporną. Niektóre interpretacje sugerują, że był chrześcijaninem, inne natomiast podkreślają silne wpływy pogańskie – w szczególności zaczerpnięte z kultury helleńskiej¹¹. Nie brakuje także głosów, że francuski filozof był ateistą uznającym wiarę za urojenie i niestroniącym od jej zakamuflowanej krytyki¹². Temat ten zostanie jeszcze podjęty w dalszej części tekstu, a w szczególności przy zagadnieniu rozumienia przez Montaigne'a kwestii religii i Boga.

Wracając do wprowadzenia rozważanego rozdziału *Prób*, Montaigne zaznacza, że *Theologia naturalis* Rajmunda Sebonda spotkała się z różnego rodzaju obiekcjami. Zarzuty wysuwane przeciwko argumentom hiszpańskiego myśliciela miały dwojaki charakter. Część osób rozpoczynało swą krytykę od podważenia samej idei dzieła, a mianowicie próby uzasadniania religii za pomocą rozumu¹³. Inni – atakujący Sebonda – byli zdania, że problem jego książki nie polega na błędnych zamiarach, lecz na mocy dowodów, a raczej jej braku, przez co niewielkim nakładem sił można było je obalić¹⁴.

W CIENIU WIARY

Odniesienie się Montaigne'a do pierwszego zarzutu wobec rozumowań Sebonda może wywołać u czytelnika pewnego rodzaju dezorienta-

¹⁰ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 24, 29.

¹¹ I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu – Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, VII, 2, Toruń 1958, s. 34.

¹² Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 68–72.

¹³ J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 161–162.

¹⁴ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 337.

cję. Filozof z jednej strony pochwała intencje i sposób wyrażania myśli przez hiszpańskiego lekarza, z drugiej zaś strony za uzasadnione uznaje racje jego adwersarzy.

Sądzę wszelako, iż w rzeczy tak wysokiej i boskiej, i tak o wiele przewyższającej ludzkie rozeznanie [...], bardzo potrzeba, aby nam Bóg użył jeszcze swej pomocy, iżbyśmy jakąś nadzwyczajną i uprzywilejowaną łaską zdołali tę rzecz pojąć i w sobie pomieścić. Nie sądzę, aby środki czysto ludzkie były do tego w jakikolwiek sposób zdolne. [...] To nie przeszkadza wszelako [...] przystosować prócz tego do użytku naszej wiary przyrodzone i ludzkie narzędzia dane nam przez Boga. Nie ma wątplenia, iż jest to najbardziej zaszczytny użytek, jaki moglibyśmy zrobić z naszego rozumu [...] ¹⁵.

Przebieg rozumowania w tym przypadku ma swój początek w stwierdzeniu, że zagadnienia związane z Bogiem znacznie przewyższają możliwości poznania rozumu ludzkiego. Zdolność pojmowania rzeczy boskich nie tyle ma swe źródło w rozumie, ile stanowi dar od Boga – jest dziełem łaski. Nie znaczy to bynajmniej, że rozum nie powinien podejmować się rozważania kwestii religijnych. Sedno sprawy zasadza się na ustaleniu hierarchii poznania, w której najpierw rodzi się wiara, by następnie kierowany nią rozum, w kontekście jej dogmatów, interpretował różne aspekty rzeczywistości ¹⁶.

Odnosząc się do powyższego, można zauważyć, że prawie zawsze z pojęciami łaski i wiary łączą się pewne problemy. Czy decyzja o przyjęciu łaski należy do człowieka, czy może ma się do czynienia z niezależnym od niego darem od Boga? Czy jest dana wszystkim, czy wybranym? Montaigne, baczny obserwator świata, w którym przyszło mu żyć, zauważa, że w otaczającym go społeczeństwie, wbrew deklarowaniu przez większość ludzi wiary, niezwykle trudno o znalezienie jej autentycznych przejawów. Wnioski swe wyciąga z faktu, że ludzie jedynie sporadycznie kierują się jej zaleceniami; bardziej obchodzą ich własne sprawy niż sprawy Boże. A co za tym idzie, bardziej powszechne jest podporządkowanie religii własnym interesom niż odwrotnie. Filozof nierzadko zaznaczał, że za jego życia, w wyniszczającym Francję konflikcie religijnym nie tyle chodziło o zagadnienia teologiczne co o własne korzyści. W wojnie, w której udział wzięło tysiące ludzi, tylko znikomy procent miał na względzie sprawę wiary ¹⁷. Zapewne niewielu było takich, którzy poznali przekrój społeczno-polityczny Francji tak dobrze jak Gaskończyk. Filozof rozmawiał z ludźmi

¹⁵ Tamże, s. 332.

¹⁶ Tamże, s. 332, 336.

¹⁷ Tamże, s. 333–334.

z najniższych warstw społecznych, ale także gościł u najważniejszych osób w państwie jako doradca, przyjaciel i autorytet¹⁸.

Niektórzy, m.in. Gierczyński, wyciągają z powyższego akapitu wnioski, że wspomniany wątek stanowi przyczynek do krytyki zjawiska religii. Pojawiają się sugestie, że filozof kwestionuje jej nadnaturalne pochodzenie. Wedle tej interpretacji filozof proponuje uznanie jej naturalnego pochodzenia – Bóg byłby jedynie wyidealizowanym obrazem człowieka, który został wymyślony, niekoniecznie świadomie, ze względu na jakieś praktyczne cele, a niemałą rolę odegrało tu przyzwyczajenie¹⁹.

Można powtórzyć za Montaigne'em, iż bywa, że owym praktycznym celem są władza, zaszczyty lub dobra materialne (czego najbardziej wiarygodne świadectwo stanowią wojny religijne), niemniej jednak największe znaczenie odgrywa tu pojmowanie religii jako walki ze strachem – w pierwszej kolejności lękiem przed śmiercią, w następnej zaś lękiem przed potencjalnymi mękami w ogniach piekielnych. Potwierdzić taki stan rzeczy może choćby to, że wiele osób, które w zdrowiu i młodości drwią ze spraw religii, nawraca się, gdy śmierć zaczyna zaglądać im w oczy²⁰. Gdyby jeszcze wiara formowała w ludziach postawy zgodne z jej treścią, czyli, jak wymienia filozof, dobroci, łagodności, umiarkowania. Niestety w praktyce jest odwrotnie. Jeśli już pojawia się ktoś przejawiający te cechy, to zwykle pochodzą one z jego własnej woli, a nie płyną z wiary²¹.

Innym argumentem, który może świadczyć o naturalistycznym rozumieniu wiary przez Montaigne'a, jest sposób przedstawienia przez niego roli przyzwyczajenia w ludzkim życiu. Nie sposób zaprzeczyć, że religia w dużej mierze przekazywana jest ludziom od najmłodszych lat, a jej treść warunkowana jest przez miejsce urodzenia, tradycję, groźby i obietnice. Czy jest tu przestrzeń na łaskę lub na bezpośrednią relację z Bogiem?²² Łatwiej w tym kontekście o interpretację, wedle której dane poglądy religijne kształtowane są jedynie przez zwykły przypadek.

Krytykę religii można poprowadzić nie tylko przez wykazanie jej niekonsekwencji praktycznej, ale także przez przedstawienie takich jej aspektów, które zdają się absurdalne, jeśli tylko wskaże się je w innych

¹⁸ J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 110, 236–237.

¹⁹ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 66–69.

²⁰ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 335–336.

²¹ Tamże, s. 334.

²² Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 66–68.

wierzeniach. Za przykład posłużyć może tu osoba Jezusa w chrześcijaństwie – pojmowanego zarazem jako Bóg i człowiek (posiadający dwie natury: boską i ludzką). Dla francuskiego filozofa czymś absurdalnym i niegodnym z rozumowego punktu widzenia jest przypisywanie człowiekowi cech boskich²³. Stwierdza on:

Ta pycha, aby chcieć odkryć Boga naszymi oczyma, sprawiła, iż jedna wielka osobistość naszej ery przypisuje Bogu postać cielesną. Ona również jest przyczyną tego, co nam się zdarza codziennie, iż przypisujemy wprost Bogu ważne i osobliwszego znaczenia wypadki²⁴.

Chrześcijanom, z racji przyzwyczajenia, ów pogląd nie jawi się jako dziwny i sprzeczny z rozumem, niemniej jednak, w mniemaniu Montaigne'a, stanie się taki, gdy przedstawi się go jako przeświadczenie osoby spoza chrześcijańskiego kręgu kulturowego. Podobnie ma się rzecz z opowieścią o wygnaniu z raju czy potopie. Na odrębne potraktowanie zasługuje koncepcja grzechu pierworodnego, która, zdaniem Gaskończyka, jest sprzeczna z powszechnym poczuciem sprawiedliwości. Czymś wielce niezrozumiałym jest karanie ludzi lub obwinianie ich za przewinienia popełnione przez inne osoby, na które oni sami nie mieli żadnego wpływu. Co więcej, skoro Bóg stworzył człowieka jako grzesznego, to nie powinien go za ową grzeszność karać²⁵.

Podsumowując wątek sugerujący negatywne nastawienie Gaskończyka do religii, można by rzec, że religia powstała, by realizować ziemskie interesy poszczególnych ludzi, i na skutek przyzwyczajenia, z pokolenia na pokolenie, odgrywała coraz większą rolę w społeczeństwie. Co więcej, to samo przyzwyczajenie, wraz z brakiem głębszej refleksji, sprawiało, że ludzie byli skłonni przyjmować na wiarę treści, które w innym kontekście uznałyby za absurdalne lub co najmniej niesprawiedliwe.

Czy wobec tego można w sposób jednoznaczny stwierdzić, że Montaigne prezentował postawę antyreligijną, gdzie przesłanką dla tego typu wniosków jest wykazywanie przez filozofa, iż wiara jest sprzeczna z rozumem? Argumentację za tym, iż stosunek Montaigne'a do religii nie jest tak oczywisty, można rozpocząć od przytoczenia faktu, że przyjaźnił się on z filozofem Pierre'em Charronem. Gaskończyk w swym testamencie zezwolił przyjacielowi posługiwać się swym her-

²³ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 70.

²⁴ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 401.

²⁵ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 70.

bem, ten zaś umierając, wsparł większą częścią swego majątku siostrę Montaigne'a – Leonorę de Camain²⁶. Charron, absolwent studiów teologicznych, był cenionym kaznodzieją i żarliwym katolikiem. Zostawił po sobie książkę zatytułowaną – *Mądrość (La Sagesse)* – w której starał się przedstawić myśl Montaigne'a w sposób bardziej systematyczny i uporządkowany, co zresztą przysporzyło mu wiele problemów, bowiem dzieło to krótko po wydaniu znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych. Myśl Charrona można pokrótce scharakteryzować jako sceptycyzm teoretyczny i praktyczny, według którego wątpliwe jest poznanie z jednej strony natury ludzkiej, z drugiej strony zaś norm i powinności. Niejako wbrew temu, filozofowi nie przeszkadza to w twierdzeniu, że człowiek powinien pokornie podporządkować się tzw. prawdzie objawionej i obyczajom kraju, w którym przyszło żyć danej osobie. Mądrość polega jednak na tym, by w swym postępowaniu nie przejawiać fanatyzmu – by być zdolnym do zrozumienia i uszanowania innych obyczajów, mimo że czasem są one odległe od własnego spojrzenia na świat²⁷.

Podobne stanowisko można znaleźć również u innych francuskich sceptyków czerpiących pełnymi garściami od Montaigne'a, m.in. u François de La Mothe Le Vayer. Istnieją przesłanki, że ten ostatni nie przejawiał tak głębokiej wiary jak Charron, gdyż ugruntowywał ją głównie na potrzebie realizowania posłuszeństwa obywatelskiego²⁸. Mimo wszystko warto zaznaczyć, że sugerował on, iż sceptycyzm przygotowuje człowieka na przyjęcie religii. Dzieje się tak poprzez nabranie krytycznego stosunku do możliwości poznania ludzkiego, co łączy się z nabyciem pewnego rodzaju pokory, dzięki której łatwiej zaakceptować treść prawd objawionych²⁹.

W podobnym tonie wypowiada się również Gaskończyk, gdy mówi o sceptycyzmie Pyrrona:

Ta nauka przedstawia człowieka nagim i czczym [...]; ogołoconym z ludzkiej wiedzy i o tyleż bardziej zdatnym pomieścić w sobie boską; depreczającym swój sąd, aby uczynić więcej miejsca wierze [...]³⁰.

W innym miejscu natomiast stwierdza:

²⁶ J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 284.

²⁷ I. Dąmbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 35–40.

²⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 123.

²⁹ I. Dąmbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 44.

³⁰ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 383.

Owo, przez poznanie tej mojej chwiejności, przypadkowo, wytworzyłem w sobie niejaka stałość mniemań [...]. Choćby bowiem nowości miała nie wiem jakie pozory, niełatwo coś odmieniam z obawy, bym nie stracił na zmianie. Skoro nie jestem zdolny wybrać, przyjmuję wybór cudzy i trzymam się tam, [...] by się nie toczył bez ustanku. Tak, dzięki łasce bożej, zachowałem się cały [...] w dawnych wierzeniach naszej religii [...] ³¹.

Zarysowana wyżej deklaracja stałości wiary, choć należy na nią spoglądać z pewnym dystansem, bez wątpienia wiąże się z konserwatywnymi poglądami społeczno-politycznymi autora. Filozof, podobnie jak La Mothe Le Vayer, był za zachowaniem zastanego porządku ³².

Wychodząc od powyższego, niektóre słowa Montaigne'a można interpretować nie jako krytykę religii w ogóle – w aspekcie praktycznym – lecz przede wszystkim jako ukazanie tego, w jaki sposób została ona przez ludzi wypaczona, jak daleka jest od swych pierwotnych założeń. Podobnie w teoretycznym ujęciu religii trudno doszukiwać się u Gaskończyka jednoznacznych i mocnych twierdzeń, że jest ona iluzją.

Ze wszystkich ludzkich i starożytnych mniemań dotyczących religii najczęściej prawdopodobne i usprawiedliwione zdaje mi się to, które uznawało Boga jako potęgę niepojętą, pierwotną i utrzymującą wszelakie rzeczy, jako samą dobroć, doskonałość, przyjmującą łaskawie i chętnie cześć i uszanowanie, jakie ludzie jej oddają pod jakim bądź obliczem, jakim bądź imieniem i w jakikolwiek sposób to się dzieje [...]. Ze wszystkich wier, jakie święty Paweł znalazł we czci w Atenach, ta, którą święcili „Bóstwu ukrytemu i nieznanemu” najbardziej mu się jeszcze zdała niewinna i godną usprawiedliwienia ³³.

Powyższy cytat może sugerować, tak jak wskazywali choćby Fortunat Strowski i Boy-Żeleński, że Montaigne przejawiał myślenie religijne, z tym że prawdopodobnie pojmował religię na własny sposób, w pewnym stopniu inspirowany chrześcijaństwem, w pewnym zaś myślą starożytną ³⁴. Na uwagę zasługuje przedstawiony w tym cytatcie fragment dotyczący religii w innych kulturach. Widoczne jest tu podobieństwo do uniwersalistycznego pojmowania kultury i religii przez Charrona. Niemniej jednak najbardziej znaczącym wątkiem tego fragmentu jest wyróżnienie niepoznawalności Boga. Niepoznawalności nie w sensie kwestionowania Jego istnienia, lecz raczej w sensie podkreślania Jego transcendencji. Można założyć, że Montaigne poj-

³¹ Tamże, s. 435.

³² Z. Kazimierczak, *Michel de Montaigne i Jan od Krzyża – dwaj sceptycy początku ery nowożytnej*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIX, 2007, s. 41–42.

³³ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 388.

³⁴ I. Dąbbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 34.

mował Boga w sposób osobowy (Bóg jako chętnie przyjmujący cześć i uszanowanie), przy czym jedno jest pewne – nawet gdyby założyć, że czuł się chrześcijaninem, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że odrzucał pewne prawdy tejże wiary. Zdradzają to choćby jego przekonania odnoszące się do życia po śmierci. Abstrahując od tego, że zawierają przeświadczenie, iż śmierć jest kresem wszelkiej egzystencji, to przede wszystkim należy podkreślić, że śmierć jest w nich rozpatrywana w kontekście pozareligijnym³⁵.

Odnosząc się do zagadnień religii i moralności oraz ateizmu i naturalizmu Montaigne'a, warto wspomnieć o tym, że filozof w swym podejściu do wiary wyraźnie wyróżnia dwa typy wierzących: tych, którzy dostąpili żywej wiary poprzez łaskę od Boga, oraz resztę ludzi, którzy jej nie dostąpili. Wiara tych drugich sprowadza się do powtarzania rytuałów charakterystycznych dla danej społeczności. Wyznacznikiem tego, do jakiej grupy zalicza się dany człowiek, jest jego życie, a konkretnie zgodność tego życia z wyznawanymi przezeń treściami religijnymi. Warto nadmienić, że człowiek autentycznie wierzący nie prowadzi życia politycznego, które zwykle związane jest z walką i krzywdą zadaną drugiemu człowiekowi; jego aktywność społeczna wyraża się przez pomoc drugiemu człowiekowi, a samotność wypełniona jest modlitwą. Przypadkiem skrajnym i najwięcej mówiącym o wierze danej osoby jest jej gotowość na oddanie własnego życia za wiarę³⁶.

Myśl Montaigne'a, chociaż istnieją podstawy, by potraktować jako wyraz antyreligijnego nastawienia filozofa, jak czyni to Gierczyński, to gdy spojrzeć się na nią z szerszej perspektywy, jest to zbyt daleko idący wniosek. W odniesieniu do czasów, w których żył Gaskończyk, w kontekście poglądów religijnych jego przyjaciół (jak Charron czy Étienne de La Boétie, któremu został poświęcony odrębny rozdział *Prób – O przyjaźni*³⁷), jak i wspomnianych wcześniej fragmentów *Prób*, zdaje się, że trafniej byłoby odczytać ten tekst jako radykalne przeciwstawienie się wojnom religijnym. Można by nawet rzec, że filozof pokazuje, że mają one niewiele wspólnego z religią rozumianą jako relacja człowieka do Boga.

Warto jeszcze zaznaczyć, w kwestii interpretacji tekstu i rozstrzygnięcia na temat stosunku Montaigne'a do religii, że z przesłanki, iż treści religijne całkowicie umykają uzasadnieniu rozumowemu – jak

³⁵ J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 294–295.

³⁶ B. Fontana, *Montaigne's Politics: Authority And Governance In The Essays*, Princeton University Press, Princeton, NJ – Oxford 2008, s. 95–96.

³⁷ J. Hen, *Ja, Michał...*, dz. cyt., s. 81, 84–85.

wskazywał filozof – nie wynika, że są one błędne. Tym bardziej że podkreślał on, iż już samo podejmowanie takiego wysiłku w oderwaniu od wiary jest pozbawione jakiegokolwiek sensu³⁸.

Podsumowując, można by rzec, że nawet zakładając ateizm Montaigne'a (i że pojmował on religię np. jako „najwyższy wysiłek naszej wyobraźni ku doskonałości”³⁹), trudno oczekiwać, by on sam uznawał owo przeświadczenie za wniosek płynący z rozumu. Ot, byłaby to dla niego po prostu jedna z możliwych interpretacji świata – nie bardziej i nie mniej prawdziwa od przeciwnej. Montaigne za najwyższą i w zasadzie jedyną mądrość uznawał świadomość własnej niewiedzy – „jeśli człowiek sądzi, że coś wie, to znaczy, że nie wie, co to jest wiedzieć”⁴⁰. W tym sensie przypisywanie Montaigne'owi postawy antyreligijnej czy silnie ateistycznej będzie wynikało z tendencyjnego interpretowania jego tekstu. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy jest przypuszczalnie utożsamianie sceptycyzmu z gloryfikacją rozumu i założenie, że ten implikuje naturalizm. Jest to interpretowanie myśli Montaigne'a z perspektywy filozofii oświeceniowej.

W CIENIU ROZUMU

Obok poruszanego w „apologii” tematu wiary kolejnym istotnym, jeśli nie najważniejszym zagadnieniem, jest kwestia rozumu. Podobnie jak miało to miejsce wcześniej, Montaigne zaczyna swe rozważania od analizy zarzutów kierowanych pod adresem myśli zawartych w *Theologia naturalis* Sebonda. Jak zostało już wspomniane, w pracy hiszpańskiego lekarza obiekcje budziły nie tylko metoda (uzasadnianie wiary rozumem), ale także dowody, które, zdaniem przeciwników, można było łatwo podważyć.

Montaigne początkowo nie szczędzi komplementów wywodom Sebonda (ich szczerość, w kontekście treści apologii, jest wątpliwa), jednak zauważa, że istnieje pewien typ ludzi, dla których „wszystkie pisma zdają się trącić niedowiarstwem”⁴¹. Oznajmia, że „[...] zdaje się im, iż zyskują łatwiejsze pole, gdy im się da swobodę zwalczania bronią czysto ludzką naszej religii, której nie odważyliby się zaciepić w jej majestacie pełnym powagi i mocy”⁴². Istotny jest tutaj fakt, że filozof

³⁸ B. Fontana, *Montaigne's Politics...*, dz. cyt., s. 95.

³⁹ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 389.

⁴⁰ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 47.

⁴¹ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 337.

⁴² Tamże.

nie kwestionuje zasadności polemiki z Sebondem na poziomie czysto rozumowym, a można nawet odnieść wrażenie, że potwierdza jej zasadność. Paradoksalnie, nie przepuszcza jednak okazji do stwierdzenia, że czuje odrazę do pychy i dumi, jaka kieruje ludźmi wyrażającymi tego typu przekonania. Reakcja na ten problem, w kontekście obrony Sebonda, jest zaskakująca. Otóż okazuje się, że aby obronić jego rozumowe dowody na prawdziwość religii, należy zaatakować źródło pychy ich adwersarzy, a mianowicie sam rozum. Jak powiada Montaigne: „[...] oni chcą być wychłostani własną różgą i nie cierpią, aby zwalczać ich rozum inaczej jak nim samym”⁴³. A wobec tego odpowiedź na zarzuty sformułowane przeciw Sebondowi jest następująca: aby tezy przeciwnika pozbawić rozumowych podstaw, należy także pozbawić rozumowych podstaw tezy, których samemu chce się bronić.

Takie odniesienie się do sprawy można potraktować jako sugestię, że siła i zasadność argumentacji hiszpańskiego lekarza są żadne, a same tezy – irracjonalne. Niemniej jednak byłyby to zbyt daleko idące wnioski. Filozof bowiem nie odnosi się krytycznie do tez, lecz do wniosku, a konkretnie do narzędzia wniosku, czyli rozumu. Jeśli chodzi o tezy jednej i drugiej strony, to choć co do celu argumentacji Sebonda nie ma wątpliwości (chce on udowodnić istnienie Boga), zamiary jego oponentów nie są już tak jednoznaczne. Na początku tekstu są oni przedstawiani jako ci, którzy wskazują na niekonkluzyjność wniosku, gdy jednak Gaskończyk podejmuje z nimi polemikę, opisuje ich jako ludzi „zwalczających bronią czysto ludzką naszą religię”. Jest to o tyle istotne, że filozof zdaje się reprezentować pierwszych, a zarazem przeciwstawiać się drugim. A zatem potwierdza niekonkluzyjność tez Sebonda, lecz jednocześnie dystansuje się wobec postawy zwalczającej religię. W tej sytuacji należy rozróżnić tezy (chrześcijański Bóg istnieje; chrześcijański Bóg nie istnieje) oraz argumentację za tymi tezami, w której Montaigne deklaruje wykazać, że nie sposób udowodnić żadnej z tez, co wynika z niedoskonałości narzędzia argumentacji.

Trudno rozstrzygnąć, czy podejmowanie przez Montaigne’a tematu wiary stanowi tylko pretekst do rozważań o rozumie, czy idą za tym jakieś szczere chęci. Nie ma jednak wątpliwości, że *Apologia Rajmunda Sebonda* w rzeczy samej jest apologią, lecz nie rozumowań Sebonda (które podważa), a sceptycyzmu. W ten oto sposób zagadnienie dowodów na istnienie Boga staje się dla Montaigne’a przyczyn-

⁴³ Tamże, s. 338.

kiem do przedstawienia racji za słabością ludzkiego rozumu. Co warte podkreślenia – jest przyczynkiem, lecz nie źródłem owej krytyki.

Pojęcie sceptycyzmu może być rozumiane w różny sposób: może charakteryzować postawę negacji – przeczenia danym przekonaniom – czy postawę chwiejności i braku stanowczości⁴⁴. Bywa również, że mianem sceptyków określa się ludzi niewierzących i wrogo nastawionych do religii, a sceptycyzm stanowi synonim pojęcia ateizmu⁴⁵. W ujęciu klasycznym sceptycyzm jest natomiast wyrazem radykalnego wątplenia i zawieszenia sądów⁴⁶.

Myśli Montaigne'a najbardziej odpowiada ostatnia definicja. Wydaje się, że dobrze scharakteryzował ją Pascal w następującym fragmencie dotyczącym Gaskończyka:

Obejmuje wszystko wątpleniem powszechnym i tak dalece ogólnym, że to wątplenie obraca wniwecz samo siebie, innymi słowy wątpi o tym, czy wątpi [...], przecząc zarówno tym, co twierdzą, że wszystko jest niepewne, jak i tym, co utrzymują, że nie wszystko jest wątpliwe; on bowiem nic nie chce twierdzić. To właśnie wątplenie [...], ta niewiedza, będąca niewiedzą w kwestii niewiedzy, którą on nazywa najwłaściwszą formą, stanowi istotę jego nauki, której nie może wyrazić żadnym zdaniem twierdzącym. [...] Nie chcąc tedy rzec „nie wiem”, powiada: „cóż ja wiem?” [...]. Obala przy tym niepostrzeżenie wszystko, co w oczach ludzi uchodzi za pewne, nie po to jednak, by czegoś dowieść z pewnością, jakiej jest jedyną rzeczą, której się przeciwstawia, lecz jedynie po to, by wykazać, że skoro pozory przemawiają równie mocno za różnymi możliwościami, nie ma na czym budować mocnego przekonania⁴⁷.

Przy tak zarysowanym rozumieniu sceptycyzmu można mieć obawy, czy wysiłek jego uzasadnienia nie będzie stanowił pewnego rodzaju paradoksu. Czy można bowiem uzasadniać tezę, wedle której we wszelkie przekonania można wątpić, a wobec tego i w samą tę tezę? Czy uzasadnienie w takim wypadku ma jakikolwiek sens? To nie jedyny problem, gdyż przytoczony cytat może także prowadzić do wniosku, że w gruncie rzeczy Montaigne nie posiada poglądów na różne sprawy, z którymi mógłby się identyfikować.

Wobec takich pytań i wątpliwości ważnym wątkiem poruszonym w rozważanym cytacie jest ujęcie sceptycyzmu jako otwartego na afirmację. Sceptycyzm nie sprowadza się do odrzucania różnego rodzaju sądów jako nieudowodnionych. Jedną z racji wstrzymania się od sądów

⁴⁴ I. Dąmbska, *Sceptycyzm...*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁵ R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 24.

⁴⁶ Tamże, s. 21.

⁴⁷ B. Pascal, *Rozprawy...*, dz. cyt., s. 86–87.

jest spostrzeżenie, że ponieważ istnieje wiele, zdawałoby się, wiarygodnych, acz wykluczających się przekonań na dany temat, zatem trudno wybrać jako prawdziwe jedno z nich. W tym kontekście za przejaw sceptycyzmu można uznać zarówno wskazanie, że pewne twierdzenia są niemożliwe do udowodnienia (a przesłanki, na których się opierają, są źródłem paradoksów), jak i ukazanie wielości możliwych interpretacji świata przy jednoczesnym podkreśleniu niemożliwości wyróżnienia lub udowodnienia prawdziwości jednej z nich. W takim ujęciu sceptycyzm nie zakłada braku poglądów, lecz stanowi jeden ze sposobów interpretacji świata. Co więcej, dopuszcza możliwość wyrażania różnych przekonań, jednak wstrzymuje się od jednoznacznego orzekania o ich prawdziwości. Dlatego też nieuzasadnione byłoby twierdzenie, że Montaigne nie ma własnych poglądów, i myślenie, że pojmuje on sceptycyzm w sposób dogmatyczny – tj. uważa, że sceptycyzm jest jedyną słuszną filozofią⁴⁸.

Sceptycyzm, według Gaskończyka, ma swoje podstawy w uświadomieniu sobie ludzkiej marności. Należałoby nawet rzec, że jest tego odzwierciedleniem. Owa marność może mieć charakter egzystencjalno-praktyczny. W tej perspektywie, człowiek nie ma wpływu na to, gdzie i jaki się urodził⁴⁹, podobnie jak bezradny jest wobec nieuchronności własnej śmierci⁵⁰. Autor *Prób* zauważa też, że istota ludzka żyje w świecie, który ją przerasta swym ogromem i niepojętością⁵¹. Co więcej, zniewolona jest własnymi namiętnościami, takimi jak: ambicja, smutek, chciwość, zawiść, zazdrość i wyuzdanie. To one omamiają jej umysł i go sobie podporządkowują⁵².

W pojmowaniu człowieka jako marnego zdecydowanie ważniejszą rolę niż względy praktyczne odgrywają kwestie o charakterze teoretycznym, przy czym trzeba zaznaczyć, że nie sposób całkowicie rozdzielić tych dwóch porządków. Przyczyną tego jest choćby fakt, że słabość ludzka w sferze egzystencjalno-praktycznej rzutuje na wiarygodność poznania w sferze rozumowej. Montaigne dobrze ilustruje to za pomocą stwierdzenia, że sądy człowieka zależą od jego stanu fizycznego i emocjonalnego. Inaczej funkcjonuje człowiek zdrowy, a inaczej chory. Wedle tej zasady inaczej wyglądają sądy wygłaszane w trakcie jakiegoś poruszenia, a inaczej wypowiedane w spokoju ducha; inaczej

⁴⁸ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 435.

⁴⁹ Tamże, s. 412.

⁵⁰ Tamże, s. 464.

⁵¹ Tamże, s. 339–340.

⁵² Tamże, s. 367.

interpretowany jest świat, gdy do głosu dochodzi lęk, a inaczej, gdy przewagę zyskują zarozumiałość i pewność siebie. Gdy jeszcze dodamy, że psychika ludzka jest bardzo niestabilna i czasem najbardziej nawet błahe zdarzenie wywiera na nią ogromny wpływ, to wtedy jej wiarygodność jako narzędzia poznawczego tym bardziej zostaje podważona. Warte wspomnienia jest też to, że na ocenę różnych sytuacji niebagatelne znaczenie ma uczucie sympatii. Mówiąc wprost, człowiek zwykł oceniać ludzi wedle podwójnych standardów. Jeśli kogoś lubi, zwykle go faworyzuje względem pozostałych, a nierzadko traktuje w sposób ulgowy. Na domiar złego owa sympatia często rzutowana jest na czyjeś przedmioty, poglądy, czyny i zdarzenia, które dzięki temu zyskują przychylność i akceptację. Skutkiem tego zasadne jest pytanie, czy w ogóle możliwe jest myślenie oderwane od wzburzeń emocjonalnych? Skąd wiadomo, że wyznawany pogląd nie jest jedynie pochodną radości lub smutku, entuzjazmu lub lęku?⁵³

Jednak choć odwoływanie się do sfery emocjonalnej może być przydatne, to nie jest niezbędne do pokazania słabości rozumu, ponieważ to przede wszystkim on sam jest dla siebie źródłem kłopotów. Rozum dąży do znalezienia pewności. Montaigne zauważa, że pewność nie jest tożsama z prawdziwością. Powołuje się przy tym na przykłady z własnego życia, kiedy, mimo że nie dopuszczał do siebie możliwości błędu, to jednak ostatecznie się mylił⁵⁴. Aby jednak nie ograniczać się jedynie do własnych doświadczeń, pokazuje, że błędzenie to rzecz powszechna u najznamienitszych myślicieli. Świadczyć o tym może choćby przemijalność dominujących teorii naukowych. Filozof posługuje się tu przykładem koncepcji astronomicznych – podczas gdy w przeszłości uważano, że Ziemia jest nieruchoma, w okresie, w którym przyszło żyć Gaskończykowi, naukę zdominowała przeciwna temu myśl Kopernika. I jak powiada autor *Prób* – w przyszłość zapewne ona także okaże się daleka od stanu faktycznego⁵⁵.

Nie inaczej ma się rzecz z poglądami o charakterze światopoglądowym (etycznym) czy filozoficznym. Jak zostało już wcześniej wspomniane, to miejsce urodzenia, specyficzne wychowanie i przyzwyczajenie powodują, że pewne obyczaje wydają się zasadne, inne natomiast sprawiają wrażenie absurdalnych; jedne rzeczy jawią się jako piękne, inne natomiast budzą odrazę. Dobrze owo przekonanie ilustruje następujący cytat: „Dzieciobójstwo, ojcobójstwo, wspólność kobiet, handel

⁵³ Tamże, s. 430–434.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 435.

kradzionym, swawola we wszelkiej rozkoszy, nie masz, słowem, nie tak ostatecznego, co by się nie okazało kędyś uświęcone obyczajem jakiegoś narodu”⁵⁶. Zdaniem Montaigne’a problem braku wiarygodności filozofii ma jednak nieco inne podstawy, albowiem uwidacznia się nie tyle w różnicach kulturowych, co w mnogości myśli formułowanych przez wybitnych filozofów. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy przedmiotem dociekań staje się kwestia, zdawałoby się najbardziej podstawowa, a mianowicie dotycząca istoty człowieka. Co filozof, to inne ujęcie osoby ludzkiej. A jeśli człowiek nie wie nic na swój temat, jeśli nie zna istoty bytu wydającego sądy, to na jakiej podstawie może twierdzić, że przedstawiają one prawdę?⁵⁷

O indolencji rozumu może świadczyć także fakt, że wszelkie informacje przez niego analizowane mają swe źródło w zmysłach. Warto przy tym od razu dodać, że ludzie, w porównaniu ze zwierzętami, mają te zmysły najprawdopodobniej uboższe. Filozof opiera ten sąd na obserwacji, że niektóre zwierzęta potrafią doskonale sobie radzić bez zmysłu wzroku czy słuchu, które dla człowieka są podstawowym źródłem wiedzy. Już sam ten mankament implikuje twierdzenie, że nasze poznanie jest niepełne. Stąd, tak jak zmysł wzroku może mieć niebagatelny wpływ na postrzeganie danych dostarczanych przez zmysł słuchu lub dotyku, tak też nie sposób zakwestionować tezy, że możliwe, acz nieznanne człowiekowi zmysły mogłyby mieć duży wpływ na dane płynące z pozostałych zmysłów. A zatem posiadanie jednego zmysłu więcej mogłoby całkowicie zmienić ludzki sposób postrzegania świata. Należy również wspomnieć o hipotetycznej sytuacji, w której treść przekazywana przez zmysły, niezależnie od ich ilości, nie ma nic wspólnego z rzeczywistością. W takim wypadku niemożliwe byłoby jakiegokolwiek poznanie świata. Montaigne jednak zdaje się stronić od tak radykalnych poglądów⁵⁸. Mimo że dostrzega relatywność poznania zmysłowego⁵⁹ i wyraża przeświadczenie, że dane zmysłowe nie odzwierciedlają w pełni przedmiotów, a stanowią tylko specyficzną ich interpretację, nie odrzuca ich wiarygodności całkowicie, lecz skłania się ku przekonaniom Lukrecjusza, które podsumowuje słowami:

Owa rozpacзлиwa i tak mało filozoficzna rada dowodzi nie co innego, jeno iż ludzka wiedza nie może utrzymać się inaczej, jak tylko rozumem nierozumnym, szalonym

⁵⁶ Tamże, s. 443.

⁵⁷ Tamże, s. 412–414.

⁵⁸ Tamże, s. 450–453.

⁵⁹ Tamże, s. 457.

i obłądnym; ale lepiej jeszcze jest człowiekowi posługiwać się w potrzebie nim, lub jakimkolwiek innym najbardziej fantastycznym lekarstwem, niż musieć przyznać swą nieuchronną głupotę: prawdę tak bardzo dlań dotkliwą⁶⁰.

Zmierzając ku końcowi tego wątku, należałoby stwierdzić, że Montaigne za główny cel swoich rozważań obiera opisanie otaczającej go rzeczywistości (ze szczególnym uwzględnieniem człowieka) jedynie w kategoriach rozumowych. Niestety, ta władza umysłu jest bezradna wobec wytyczonego jej celu, gdyż poważne problemy napotyka już na początku swej poznawczej wędrówki. Nieprzekraczalną barierą dla rozumu okazuje się pytanie o istotę człowieka – pytanie o to, kim samemu się jest. Człowiek chce ogarnąć swym umysłem świat, choć nie zna pierwszych zasad⁶¹. Czy wobec tego należy odrzucić rozum, a co za tym idzie, zignorować wiedzę? Nic bardziej mylnego. Francuski filozof już na wstępie zaznacza, że „Ci, którzy nią gardzą, dostatecznie jawią swą głupotę”⁶².

Wnioski płynące z refleksji nad rozumem są podobne do tych będących podsumowaniem rozważań nad wiarą. Znajdująca się w *Apologii Rajmunda Sebonda* myśl krytyczna nie jest skierowana przeciwko rozumowi i wiedzy, lecz przeciw dogmatyzmowi, przy czym ów dogmatyzm może przyjąć formę pozytywną lub negatywną. Montaigne wyróżnia trzy typy postaw wobec wiedzy: przekonanie, że już się posiadało wiedzę, przekonanie, że wiedza jest niemożliwa do poznania, oraz przekonanie, że wciąż poszukuje się wiedzy. Myśl filozofa odzwierciedla ostatnia spośród wymienionych postaw (poznawać, wątpić i nigdy nie zatrzymywać się w swoich poszukiwaniach – to rzecz najbardziej godna filozofa), a pozostałe odpowiadają wspomnianym, negatywnie ocenianym formom dogmatyzmu⁶³.

Podsumowując, można by rzec, że sceptycyzm Montaigne’a wyraża ciekawość świata połączoną z pogodzeniem się z własną niewiedzą. W ten sposób *Apologia Rajmunda Sebonda* jest w gruncie rzeczy apologią niewiedzy – nie tej, która poprzedza elementarne poznanie, lecz będącej owocem długich rozważań – niewiedzy oświeconej⁶⁴. Jak filozof stwierdza w jednym z fragmentów *Prób*: „otóż świadomość własnej niewiedzy jest jednym z najpiękniejszych i najpewniejszych

⁶⁰ Tamże, s. 452.

⁶¹ Tamże, s. 411.

⁶² Tamże, s. 330.

⁶³ Tamże, s. 380–381.

⁶⁴ Tamże, s. 243.

świadczeń słusznego sądu, jakie znam”⁶⁵. Rozum i wiedza, choć pełnią istotną funkcję w życiu człowieka, nie stanowią źródła szczęścia⁶⁶. Inaczej owa światła niewiedza – zawieszenie sądów (sceptyczna ataraksja) prowadzące do spokoju, zbliżenia do natury i dające ulgę w niepokoju, który jest nieodłączną częścią przywiązania do jakichś konkretnych przekonań⁶⁷.

WIARA, ROZUM A BÓG

Z poruszonych wyżej wątków wyłania się obraz Montaigne’a jako filozofa, który we wszystko, łącznie z rozumem i religią, wątpi. Rozum wraz ze zmysłami jest głównym źródłem poznania świata, ale mimo tej własności podważa wiarygodność samego siebie. Nie inaczej ma się rzecz z religijnością, która choć z założenia nakierowana jest na służbę Bogu, nierzadko Go ignoruje i stanowi narzędzie do realizacji ludzkich, partykularnych interesów. Wobec powyższego można by rzec, że rozum i odpowiadająca religii wiara posiadają pewien wspólny mianownik, a jest nim jakiś brak. W przypadku rozumu jest to brak bezpośredniego dostępu do prawdy; w przypadku wiary – brak bezpośredniego dostępu do Boga. A czym jest prawda w rozumieniu Montaigne’a?

Filozof przyjmuje korespondencyjną koncepcję prawdy i konfrontuje ją z najrozmaitszymi poglądami filozoficznymi. Zauważa, że myśliciele, zderzając się z jakimś trudnym zagadnieniem, zwykle swe tezy podpierają autorytetem rozumu, ale jak już wcześniej wspomniano, ów rozum prowadzi ich w różnych kierunkach. By wyrazić tę kwestię dosadniej, można by nawet stwierdzić, że filozofowie zwykli wymyślać najróżniejsze teorie i argumentować za nimi w arbitralny sposób⁶⁸.

[...] prawdziwy bowiem i pierwotny rozum, któremu kradniemy imię dla fałszywego użytku, mieści się w łonie Boga. Tam jego siedziba i mieszkanie; stamtąd wychodzi, kiedy spodoba się Bogu ukazać nam zeń jaki promień [...]⁶⁹.

„Prawdziwy i pierwotny rozum” w tym kontekście to nic innego jak zdolność do poznania prawdy. Jeśli uznać, że z definicji jedynym narzędziem umożliwiającym poznanie prawdy jest rozum, to człowiek posiada jedynie jego imitację lub namiastkę. W praktyce bowiem je-

⁶⁵ Tamże, s. 311.

⁶⁶ Tamże, s. 368.

⁶⁷ Z. Gierczyński, *Montaigne*, dz. cyt., s. 36.

⁶⁸ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 412.

⁶⁹ Tamże.

dyną sytuacją uzasadniającą tak pozytywne i optymistyczne traktowanie rozumu jest przypisanie go Bogu i tylko Bogu. Montaigne w jednym miejscu stwierdza, że Bóg zna prawdę, zna samego siebie, a i zło Go nie dotyczy⁷⁰. W innym miejscu zaś zaznacza, że wszelkie ludzkie wyobrażenia o Bogu to fantazje (w aspekcie esencjalnym, a nie egzystencjalnym). W tym sensie ludzkie wyobrażenia o Bogu stanowią pewnego rodzaju projekcje⁷¹.

Widoczny jest tu wewnętrzny konflikt filozofa w sposobie ujmowania Boga – z jednej strony przypisuje Mu najwspanialsze cechy, z drugiej strony zaś, w innym miejscu, wskazuje na całkowitą niewspółmierność owych określeń. W jednym ujęciu zarysowuje, choć niejasno, obraz wszechwiedzącego Boga, w drugim natomiast przedstawia Boga jako niedostępnego ludzkiemu poznaniu, i mimo że Gaskończyk tego wprost nie mówi, można mieć wątpliwość co do Jego istnienia. Ten paradoks, choć trudny do przezwyciężenia, doskonale ukazuje myśl przewodnią francuskiego myśliciela.

Dla ukarania to naszej pychy i pouczenia naszej nędzy i niezdarstwa stworzył Bóg konfuzję i zamieszanie owej dawnej wieży Babel. Wszystko, co podejmujemy bez jego pomocy, wszystko, co widzimy bez światła jego łaski, jest jeno próżnością i szaleństwem⁷².

Montaigne kilkakrotnie powtarza, że prawda jest dostępna człowiekowi, ale tylko dzięki łasce – gdy Bóg mu ją objawi. Filozof oznajmia, że łaska może stać się udziałem wszystkich ludzi, ale za pośrednictwem wybranych. Należy jednak dodać, że owymi wybranymi nie są filozofowie, lecz zwykłe ludzie prości i słabo wykształceni⁷³. Naturalnie owo stwierdzenie może być zinterpretowane jako wskazanie, że religia jest domeną ludzi bezrozumnych – mrzonką nie wartą większej uwagi – jednak ze względu na stosunek filozofa do kwestii rozumu może skłaniać także ku przeciwnemu sądowi. W tym drugim przypadku ujawniałoby się przekonanie, że sceptycyzm robi miejsce dla wiary. Religia nie jest bowiem dziełem rozumu, lecz „prostym darem cudzej hojności”⁷⁴. Zdaje się zresztą, że próba oceny religii w kategoriach rozumowych jest czymś wielce odległym od przekonań filozofa. Dużo ważniejszym zagadnieniem jest dla niego sytuacja człowieka wobec

⁷⁰ Tamże, s. 378.

⁷¹ Tamże, s. 401.

⁷² Tamże, s. 422.

⁷³ Tamże, s. 378.

⁷⁴ Tamże.

problemu łaski, a zasadnicze pytanie dotyczące tej kwestii brzmi: czy i jak można rozpoznać osobę, która ją otrzymała? Czy istnieją w ogóle tacy ludzie? I tu, w zależności od tego, czy uzna się Montaigne'a za teistę, czy za ateistę, można wyróżnić co najmniej dwa szczegółowe modele interpretacyjne jego stanowiska⁷⁵, z zastrzeżeniem, że nic nie stoi nic na przeszkodzie, by połączyć je w jeden ogólny model – najpewniej najbliższy przekonaniom francuskiego filozofa.

Przy założeniu, że Gaskończyk był przeświadczony o nieistnieniu Boga, jego myśl można odczytać jako radykalne zakwestionowanie możliwości poznania prawdy. W tym sensie wiedza w sposób czysto ludzki jest niemożliwa do osiągnięcia, bo przez rozum poznać jej nie można. Jako że byty nadnaturalne, które mogłyby człowieka z nią zaznajomić, nie istnieją, człowiek nie ma dostępu do prawdy.

Jeśli potraktować Montaigne'a jako wierzącego w istnienie Boga, kluczem do zrozumienia jego myśli jest dosłowne potraktowanie jego słów. A zatem zakładając, że Bóg zna prawdę, człowiek może ją poznać tylko wtedy, gdy Bóg mu ją objawi. Bóg nie objawia jej wszystkim, lecz wybranym, a tych można rozpoznać poprzez ich praktykę życiową. Osoba, której została udzielona łaska, to osoba autentycznie wierząca, a zatem podporządkowująca całe życie Bogu i gotowa dla Niego umrzeć. Zwykle są to osoby proste i niewykształcone, co nie jest przypadkowe, albowiem nie idą one za rozumem, za pomocą którego prawdy nie sposób odnaleźć.

Uogólnienie tych dwóch linii interpretacyjnych może dokonać się jedynie poprzez wzięcie ich w nawias i uznanie, że filozof dopuszczał obie możliwości. Na tak zarysowanej płaszczyźnie interpretacyjnej można by pojmować Montaigne'a jako człowieka pesymistycznie nastawionego do możliwości poznania prawdy. On sam jest przekonany, że jej nie posiadał, ani nawet nie jest sobie w stanie wyobrazić, że mógłby kiedyś dostąpić tego zaszczytu. Ot, filozof głosząc swój sceptycyzm, notorycznie podkreśla, że wiedza jest poza jego zasięgiem. Nie znaczy to jednak, że uważa, że prawda jest również nieosiągalna dla innych. Rozważane fragmenty *Apologii Rajmunda Sebonda* nie są bowiem niczym innym, jak przedstawieniem tego, jak hipotetycznie może być poznawana prawda.

Pojawia się pytanie, czy Montaigne dopuszczał inny sposób poznania prawdy niż poprzez Boga? Według Pascala – zgodnie z jego interpretacją przytoczoną w pierwszym akapicie tego tekstu, według której

⁷⁵ Szczegółowe w sensie: zasadzające się na konkretnych tezach.

dla Gaskończyka prawda jest nierozzerwalnie związana z Bogiem – odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Jeśli nie ma Boga, nie ma nawet cienia szansy na poznanie prawdy, co nie znaczy, że istnienia Boga nie można kwestionować. Otóż można to zrobić, choć nigdy nie będzie to wiedza w znaczeniu *episteme*, bo jedynym gwarantem jej możliwości jest właśnie Bóg i paradoksalne objawienie przez Niego człowiekowi braku swojego istnienia.

Podsumowując, teza o nierozłącznym współistnieniu prawdy i Boga nie tylko nie jest wyrazem gorliwości religijnej filozofa, lecz również nie stanowi redukcji Boga do prawdy czy prawdy do Boga. Wydaje się, że główne jej przesłanie wyraża się w podkreślaniu ogromnego dystansu, jaki dzieli człowieka zarówno od prawdy, jak i od Boga. Dystansu, którego człowiek o własnych siłach nie jest zdolny pokonać. Należy przy tym zaznaczyć, że powodem tak radykalnego rozdzielenia rozumu i wiary jest nie to, że opowieści i inne treści religijne często sprawiają wrażenie nielogicznych, lecz w głównej mierze słabość rozumu. W myśli francuskiego filozofa głównym przedmiotem krytyki jest dogmatyzm, a nie przekonanie o istnieniu Boga. Dogmatyzm rozumiany nie wąsko, w sensie religijnym, lecz w sensie epistemologicznym⁷⁶.

SKEPTICISM, TRUTH, AND GOD IN MICHEL DE MONTAIGNE'S "APOLOGY FOR RAYMOND SEBOND"

Summary

The principal aim of the article is to present Michel de Montaigne's attitude towards God and religion. Since the French philosopher was closer to classical skepticism, his opinions and reflections are of two kinds. On the one hand, he gives many arguments for the negative aspects of religion and even criticizes some of its important elements. On the other hand, he suggests that there are rational reasons to ignore them. It is essential to point out that for Montaigne religious issues have not only personal, but also epistemological value. They constitute general capacities for reliable cognition. He claims that human nature generates the requirement that "knowledge", understood as full cognition, is impossible to achieve under normal conditions. It simply exceeds the capacities of human cognition. This situation can be changed only by divine intervention. However, in Montaigne's perception of the world, this is a great paradox, since this view can also be put in doubt.

Tomasz Kaliński

⁷⁶ M. de Montaigne, *Próby*, dz. cyt., s. 378–380.