

Mašan Bogdanovski

MONTENJEVO OŽIVLJAVANJE PIRONIZMA

APSTRAKT: U ovom tekstu su detaljno izloženi pironistički argumenti koje je Mišel de Montenj koristio u svom eseju Apologija za Rajmonda Sebonda. Tekst istražuje razloge koji su naveli Montenja da ove argumente koristi u naizgled paradoksalnom kontekstu katoličke apologetike. Usled uticaja koji je Montenjev esej izvršio, u ranoj modernoj filozofiji došlo je do velikog interesovanja za antički skepticizam, bez obzira na činjenicu što on kod Montenja nije uvek verno predstavljen.

KLJUČNE REČI: pironizam, skeptički argumenti, Montenj, hrišćanska vera, oživljavanje skepticizma

Montenjeva *Apologija za Rajmonda Sebonda* izbila je u prvi plan, kao najvažniji filozofski spis ovog autora, pod uticajem Popkinove analize u čuvenoj *Istoriji skepticizma od Erazma do Dekarta*.¹ I pored toga što je Popkin insistirao da se sa isticanjem važnosti *Apologije* za rani moderni skepticizam i uopšte, za istoriju skeptičke misli, nikako ne može preterati, mnogi interpretatori ne uviđaju šta je za nju specifično i najbitnije, kao i šta je izdvaja iz ranih modernih nadovezivanja na klasični pironizam. Jedan od retkih koji nisu potcenili značaj Montenja kao skeptika, pa ni njegov dug Sekstu Empiričaru, jeste i Benson Mejts (Mates).² Ovde bih želeo da ukažem na posebne aspekte *Apologije* koji je čine bogatim izvorom inspiracije ne samo za istoričare filozofije, već i za filozofe koji skepticizam shvataju veoma ozbiljno, a bave se filozofijom religije. Kada budem izložio glavne argumente *Apologije za Rajmonda Sebonda*, istražiću čvrste povezanosti između tog Montenjevog spisa i Sekstovih *Osnova Pironizma*, koje je prvi objavio Anri Etijen (Henry Estienne) 1562. godine na latinskom jeziku.³

U svom predgovoru za engleski prevod *Apologije za Rajmonda Sebonda*, M. A. Skrič (Schreech) razmatra dva glavna prigovora Sebondovoj *Prirodnoj teologiji ili*

1 *History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, New York, 1964, str. 44-66. Kasnije je ova knjiga doživela brojna proširenja i revizije, ali prvobitni Popkinov prikaz je trajno promenio način na koji je filozofska historiografija posmatrala ovaj Montenjev rad.

2 *The Skeptic Way, Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford, 1985, str. 4-6.

3 Benson Mejts tvrdi da su *Osnove Pironizma* prvi put izašle iz štampe 1572. godine, ali drugi istoričari se sa tim ne slažu.

knjizi stvorenja.⁴ Protiv prve optužbe Sebondovih kritičara, da on greši kad pokušava da hrišćansku veru podrži ljudskim razumom, Montenj odgovara da je Sebondo-vo razumevanje katolicizma, kao i odnosa vere i razuma, mnogo dublje od razumevanja njegovih kritičara. Montenj ne veruje da su čisto ljudska sredstva imalo sposobna da podrže religiozna verovanja isključivo razumom. Kada bi to bila, mnogi izuzetni umovi antike bili bi opremljeni prirodnim moćima da do religioznih istina dođu sopstvenim razumom. „Samo vera može snažno i sa izvesnošću shvatiti velike misterije naše religije“⁵

Ovaj citat deluje kao neki konvencionalni izraz srednjovekovnog fideizma, ali Montenj tome pridodaje izvesne ograde, koje odražavaju racionalističke elemente iz *Summae* Tome Akvinskog. Hrišćanska vera mora biti praćena „svim razumom koji posedujemo“, ali uz opreznost da ne pretpostavimo usput da naša vera zavisi od nas, niti da su pokušaji formulisanja dokaza dovoljno jaki da dođemo do „natprirodne i božanske nauke“⁶ Greška prirodnih teologa se, kako Montenj razume Sebonda, sastoji u jednom svojevrsnom hibrisu, u pretpostavci da je razum bez pomoći vere dovoljan da opravda verovanje da Bog postoji i ima ona svojstva koja mu tradicionalno pripisujemo.⁷

Čitalac koji bi preleteo preko prvih deset strana *Apologije* mogao bi pomisliti da je Montenj mislilac istog štofa kao što su bili Anselm ili Toma Akvinski. Na sreću, malo ozbiljnih čitalaca će odložiti Montenjevu knjigu pre nego što razmotri sve njene argumente. Posle temeljnog čitanja nestaće svako iskušenje da se Montenj makar i delimično posmatra kao racionalista u filozofiji religije. U tom kontekstu je u *Apologiji* dominantan Montenje-ov opširan odgovor na drugu optužbu protiv Sebonda, naime da su argumenti izneti u *Prirodnoj Teologiji* slabi argumenti.

Apologija je objavljena 1580. godine i postala je najpoznatiji moderni pironistički tekst, kao i izvor velikog interesovanja za skepticizam u ranoj modernoj filozofiji. Esej je predstavio desetine skeptičkih argumenata, kao i mnoge standardne skeptičke primere široj čitalačkoj javnosti. O Montenjevim motivima je mnogo raspravljano. Mnogi su ga shvatali kao pisca koji podriva religiozna verovanja. Mnogi čitaoci Paskala imaju utisak da su *Misli* jedan oblik borbe protiv Montenje-ovog uticaja. Međutim, ako je ovakvo doživljavanje njegovih motiva ispravno, ono se sukobljava sa površinskim smislom onoga što Montenj kaže. Ovaj tekst prosto pretpostavlja da je Montenj mislio ono što je doslovno napisao, iako je takvo čitanje primereno samo ako pretpostavimo da je njegovo prihvatanje hrišćanstva, kako Popkin govori, „neuzbuđeno“ („unexcited“).⁸

Podrazumevaćemo da su motivi za pisanje ovako glomaznog i bezobličnog eseja delimično slični Erazmovim. Cilj je ponuditi intelektualni protivotrov za

4 Michel de Montaigne, *An Apology for Raymond Sebond*, preveo i predgovor napisao M. A. Screech, London, 1993, xvi-xxx.

5 *Essais de Montaigne*, priredio A. Thibaudet, Bruges, 1950, str. 484.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, str. 491-2.

8 *History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, New York, 1964, III poglavlje

nasilničko sektašenje, kako među protestantima, tako i među previše revnosnim progoniteljima protestanata u redovima francuskih katolika. Montenjev metod je mnogo radikalniji i neuporedivo filozofičniji od Erazmovog. Iako onda nije originalan filozof, Montenj sledi Seksta Empiričara u podrivanju poverenja u moć ljudskog razuma da dođe do istina u bilo kojoj sferi, ako koristimo samo razum. Njegove eksplicitne izjave koje imaju ovakvo značenje odvođe ga u opasnu blizinu negativnog dogmatizma, ali izbegavanje nekonzistentnosti uopšte nije njegova primarna briga. U stvari, stanovište koje Montenj usvaja ima dva nivoa, koja stoje u dubokom neskladu.

Nominalna struktura eseja se vrti oko pomenuta dva prigovora koja su kritičari postavili prirodnoj teologiji španskog mislioca iz XV veka, Rajmonda Sebonda. Montenj je preveo Sebonda na francuski na nagovor svog oca. Međutim, odbrana koju on nudi je u najmanju ruku čudna. Sebond je pokušao da pruži jedan od bezbrojnih racionalnih dokaza za ono što je smatrao najvažnijim hrišćanskim verovanjima. Montenj razmatra dva prigovora tom poduhvatu, koja su postavili Sebondovi kritičari. Kao što smo videli, u osnovi, prvi je da vera uopšte ne bi trebalo da bude zasnovana na razumu, ali to na kraju eseja i sam Montenj kaže. Ishod prvog odgovora bio je da razum može biti od velike koristi *unutar* vere, a to je upadljivo irelevantan odgovor. Drugi prigovor se, kao što smo videli, sastoji u optužbi da su sami Sebondovi argumenti slabi. Kao što ćemo videti, Montenj opširno odgovara, uz stalno oslanjanje na Seksta Empiričara, da ni najveći ljudski umovi nisu mogli da otkriju istinu o bilo kom predmetu, pa onda nema posebnog razloga da se uzrujavamo što argumenti koje poteže Sebond nisu ubedljivi, pošto su (ne)uspešni koliko i svi drugi.

Za sada, konstatujmo da se Sebond polako gubi iz našeg vidnog polja dok Montenj neumoljivo ređa argumente, jedan za drugim, u pironističkom maniru, da bi podrio naše poverenje u nauke, sopstvena čula, filozofiju i sve manifestacije ljudskog duha. Uticaj ove baterije pironističkih argumenata na tadašnju intelektualnu javnost bio je ogroman, uprkos njihovoj neoriginlnosti. Čak su i Dekart i Paskal, svaki na svoj način, apsolvirali i preradili mnogo toga što je Montenj pisao, prvi u svom odbacivanju čula kao mogućeg izvora istinskog znanja, a drugi u svom prikazivanju razuma kao nemoćnog da se izbori sa hroničnim nedoumicama u traganju za istinom o najbitnijim ljudskim brigama.

Sam Montenj je, međutim, izvukao dva drugačija naravoučenja. Prvo je eksplicitno katoličko, tradicionalističko i konformističko. Čovek, stavljen u istoriju kao pojedinac, nesposoban je da se uzdigne iznad relativnosti koje slede iz njegovog položaja i mora da prizna svoju nemoć, pa da se onda preda religioznim formama života i učenjima koja ga okružuju, a ne da ih arogantno potvrđuje ili poriče sa objektivne tačke gledišta, koja mu je nedostupna. Takva arogancija je ekvivalentna aroganciji dogmatičara koji pretpostavljaju da nam mogu reći šta stvari zaista jesu po sebi, bez obzira na činjenicu da imaju pristup samo pojavnim aspektu stvari, koji zavisi od fizičkog položaja i uslova koji vladaju u čulnim organima.

Ovakvo stanovište je gotovo čisto pironističko. U jednom pasusu koji je čuven među čitaocima Montanja, on se ispoveda da je zbog saznanja o sopstvenoj proizvoljnosti slučajno stekao izvesnu postojanost svojih verovanja, tako da više ne menja ona koja je u početku imao i od kojih je krenuo u filozofsko istraživanje. Kakav god da je privid istine prisutan u novim idejama, ne treba lako da se menjamo jer možemo da izgubimo opkladu. Pošto ne može da bira, on preuzima izbore drugih ljudi i ostaje u položaju u koji ga je Bog stavio. Inače ne bi mogao da se spasi od beskonačnog predomišljanja. Na taj način je Montanj, bez velikih potresa i duhovne uznemirenosti, sačuvao svoje verovanje u stare hrišćanske istine, usred tolikih novih sekta i podvojenosti koje je proizvelo njegovo vreme.⁹

Druga poruka je opštija i u načelu je podjednako prihvatljiva protestanima i katolicima. Ona predstavlja jedan poznatiji i uticajniji oblik skeptičkog fideizma. Pošto ni čula ni razum nisu pouzdani vodiči ka stvarnosti, moramo priznati da su sopstveni, ljudski resursi neadekvatni da je shvatimo. Za nekoga ko je dovoljno ponizan da shvati svoja ograničenja i svoju nesposobnost da ih prevaziđe, pristup istini dolazi kroz božansku blagodat, kao dar. Čovek ne može da se izdigne iznad sebe i svoje ljudskosti. Izdićiće se ako mu Bog pruži ruku, ako se odrekne sopstvenih sredstava i prepusti se natprirodnoj pomoći.¹⁰

Izgleda da je centralna teza ove forme fideizma da, kada filozof ostane bez iluzija i napusti dogmatsku potragu za konačnim istinama, on ipak dolazi do istine jer božanska milost uskače u prazan prostor koji joj je oslobodio. Reči koje Montanj koristi nagoveštavaju da je taj čudesni prelaz obeležen svesnim prepuštanjem Bogu, i to potvrđivanjem konačnih istina od kojih je filozof prethodno odustao. Rezultat neće biti odsustvo verovanja, već verovanje. Dakle, dve pomenute poruke Montanjevovog spisa su međusobno nesaglasne i zaista je razumljivo iskušenje da Montanja čitamo kao da nagoveštava neko antireligiozno naravoučenje, ostavljajući nekonzistentnost na površini svog eseja. Ako želimo da mu damo neki koherentniji smisao, možda moramo da pretpostavimo da je hrišćanska vera kod Montanja mlaka, mlitava i bezvoljna, kako nam to Popkin sugerise.

Montanja možemo shvatiti tako da filozofsko napuštanje pretenzija razuma i opuštanje u nezainteresovanom konformizmu, teološki posmatrano, predstavlja neki providencijalni prelaz iz napetog traganja u spokojnu veru, prelaz iz bure nemirnog istraživanja u mirnu luku crkve. Ispovedanje vere takvog subjekta, kao i pravila koja on poštuje, biće u stvari ono što je Bog odredio za ljudsko spasenje. Njegova racionalna istraživanja ne mogu mu to pokazati, ali će ga upravo napuštanje potrage za istinom odvesti na pravi put, kao nekom silom providenja. Ako Montanja shvatimo na ovaj način, možda ćemo zakrpati veliku pukotinu koja razdvaja dve poruke njegovog eseja.

Međutim, ovde je neophodno da zapazimo dve stvari. Kao prvo, takva identifikacija konformističkog konzervativizma sa verom potpuno je strana ranom protestantizmu. Ona bi unutar tadašnjeg protestantizma mogla da proizvede veru

9 *Essais de Montaigne*, priredio A. Thibaudet, Bruges, 1950, str. 533.

10 *Ibid*, str. 569.

samo ako bismo namerno zapali u konformizam kao sredstvo da oklevanje zamенимо нечим sasvim drugačijim u psihološkom smislu, kao što je to Paskal kasnije predlagao. Drugo, neko priklanjanje kao takvo pretpostavlja i podrazumeva lako prepoznatljiv lokalni konsenzus iz kojeg je filozof bio privremeno istrgnut i u koji u principu može da se vrati. To jeste bila situacija u kojoj su se nalazili Montenjevi katolički savremenici i poštovaoci kada su se sučeljivali sa protestantima i to objašnjava način na koji su ga sledili drugi katolički pironisti, kao što je bio Šaron (Charron). Međutim, takav konsenzus je danas praktično nemoguć, a sličan odnos prema religioznoj tradiciji je krajnje redak. Vratimo se zato temeljnim pironističkim argumentima koji su obeležili Montenjevu *Apologiju* i nepovratno obnovili interesovanje za antički skepticizam.

Montenjevi odgovori kritičarima koji su smatrali da Sebond pruža samo slabe argumente za prirodnu religiju variraju od ozbiljnih do šaljivih i površnih. Sebondova knjiga je samo inspiracija, a Montenjeve sopstvene teze i argumenti idu daleko iza njenih okvira. Skrič, bez ikakvog pominjanja Sebonda, glavnu poentu Montenjevih skeptičkih argumenata rezimira na sledeći način. Ponos je greh nad grehovima; intelektualno, on vodi ka arogantnom prihvatanju običnog verovanja kao znanja. Služeći se rečima koje su bile sasvim uobičajene kod mnogih renesansnih pisaca, Montenj naglašava da je čovek okužen (ima „*peste*“) verovanjem da nešto zna.¹¹ Naravno, zabrinutost za preteranu gordost koja je u prirodi čoveka kod tadašnjih pisaca nije morala da vodi u optuživanje razuma. Na primer, u završnom delu Morove *Utopije*, koja je napisana 1516, gordost je najgori od sedam smrtnih grehova, ali najveća snaga stanovnika *Utopije* leži upravo u njihovoj racionalnosti.

Cilj poslednjih dve stotine strana *Apologije* je da dokumentuje i ismeje neosnovani ponos ljudskih bića, ponos koji je prenatlažen čovekovim ubeđenjem da, kao racionalno biće, predstavlja vrhunac Božijeg stvaranja. Da bi dokumentovao pretpostavku da je ponos naš prvobitni i prirodni greh, Montenj opisuje čoveka kao izolovanog, razoružanog, kao biće kojem nedostaje milost, ali i poznavanje Boga, koji mu zapravo jedini može dati svo dostojanstvo i moć.¹² Ima i previše svedočanstva da se čovek nalazi u jadnom stanju. On je pion spoljašnjih uticaja, kao što je uticaj zvezda. Smatra da je superioran u odnosu na životinje, ali nema stvarnih argumenata za to. „Kada se igram sa svojom mačkom, ko zna da li ona ubija vreme samnom više nego što ja ubijam vreme sa njom?“¹³ U nevolji smo kada pokušavamo da odredimo šta ljudska bića izdvaja u odnosu na životinje. Sposobni smo da komuniciramo? Pa i životinje mogu da komuniciraju. Mi smo društvena i stvaralačka bića? Pa ptice i insekti ispoljavaju socijalno ponašanje i stvaralaštvo koje može da se poredi sa našim. Moć svog razuma uzdižemo u nebesa, dok ignorišemo „zaključivanje“ neuglednog psa koji rastavlja i spaja sudove da bi odlučio kojim će od tri puta krenuti kući. Bilo da pseća odluka proističe iz zaključivanja ili iz nekog

11 Michel de Montaigne, *An Apology for Raymond Sebond*, preveo i predgovor napisao M. A. Screech, London, 1993, str. xxii.

12 *Essais de Montaigne*, priredio A. Thibaudet, Bruges, 1950, str. 494.

13 *Ibid*, str. 498.

drugog „principa“, ne možemo da napravimo neku čvrstu distinkciju između ljudske racionalnosti i prirodnih sposobnosti životinja.¹⁴

Upadljiva je sličnost između ovih naivnih Montenjejevih upozorenja i sličnih, mada nešto sofisticiranijih Hjumovih tirada. Bilo da hvale životinje zbog toga zaključuju ili kritikuju ljudska bića zbog toga što ne uviđaju da ono što smatraju zaključivanjem u stvari ne predstavlja ništa više od ponašanja koje je posledica navike, ova dva skeptika se susreću u zajedničkom misaonom jezgru. Ono je izraženo u Hjumovoj *Rapravi o ljudskoj prirodi*, gde ništa ne pokazuje u većoj meri snagu navike da nas uskladi sa nekim fenomenom od navodne činjenice da se ljudi ne dive funkcionisanju svog razuma, dok se u isto vreme oduševljavaju instiktom kod životinja. Prema Hjumu, da bismo ispravno sagledali ovo pitanje, moramo uvideti da razum nije ništa drugo nego neshvatljivi instikt u našoj duši koji nas nosi duž izvesnog sleđa ideja.¹⁵

Čak i da je tačno da ljudi razmišljaju a životinje ne, Montenj veruje da nas razum uznemirava. U stvari, on je glavni uzrok nevolja koje nas spopadaju: greha, bolesti, neodlučnosti, zbunjenosti i očajanja. Treba samo da se ponovo prisetimo renesansne humanističke tradicije i njenog slavljenja ljudske prirode i inteligencije, da bismo uvideli koliko se Montenj udaljio od „službene“ verzije onoga što ljudska bića izdvaja od drugih zemaljskih stvorenja. Montenj ističe (i tu se on distancira od humanističkog oduševljenja ljudskim dostojanstvom) da se čovek se povinuje istim prirodnim zakonima i da je predmet iste ćudljivosti sudbine i sreće kao i sve druge životinje pod zvezdama.¹⁶ Međutim, beda razuma ima različite i mnogobrojne forme. Zbog toga Montenj, ponavljajući sklonost ka primitivnom, ispoljenu u svom eseju *O kanibalima*, piše da su naši „civilizovani“ ekscesi i preterivanja ugasili ono što je prirodno i dovoljno za kratak boravak na površini ove planete. Stvaranje novih potreba je obležje ljudske lakomisenosti, a ne racionalnosti. Mi odstupamo od saveta prirode i na kraju sebe kvarimo nastojanjima da zadovoljimo želje koje su protivne našem blagostanju.¹⁷

Nadovezujući se način mišljenja koji je bio popularan još od Erazmova *Pohvale ludosti*, napisane 1508. godine, Montenj tvrdi da razum (aktivno realizovan kao želja za znanjem) ugrožava sreću i ne može predstavljati njen izvor. On se ispoveda da je tokom svog života sreo mnoge zanatlije i stotine fizičkih radnika koji su bili mudriji i srećniji od rektora univerziteta, te želi da bude sličniji njima.¹⁸ Žudi za jednostavnim zadovoljstvima, a ne za specijalističkom mudrošću naučnika, kao što Erazmo sa nostalgijom govori o zlatnom dobu kada su jednostavni ljudi živeli u blagostanju, bez oklopa nauka, pod isključivim rukovodstvom prirode i

14 *Ibid*, str. 498-511.

15 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch, Oxford, 1978, 178-9.

16 *Essais de Montaigne*, priredio A. Thibaudet, Bruges, 1950, str. 506.

17 *Ibid*, str. 520-1.

18 *Ibid*, str. 540.

prirodnih instikata.¹⁹ Zbog toga je hrišćanska religija toliko preporučivala neznanje kao kvalitet primeren veri i poslušnosti.²⁰ Na tragu nečega što više liči na epikurejsku nego na pironističku tradiciju, Montenj insistira da je, usled naših ograničenja, odsustvo bola najviše što možemo da postignemo u životu. Ako neznanje i jednostavnost mogu da dovedu do odsustva bola, onda nas oni dovode u jedno veoma srećno stanje, s obzirom na uslove u kojima se nalazi čovek. Da bi pružio „dokaze“ za svoju tezu, Montenj nas podseća koliko je često i na koliko različitih načina filozofija bila primorana da prizna poraz u nastojanjima da obezbedi sreću za kojom težimo. Možemo da zaključimo da, ako treba da budemo srećni, i to srećniji od onih koji vode život bez bola, moramo da bacimo pogled preko granice naših skromnih sposobnosti.²¹

Kada je ovako postavio pozornicu za dugotrajan napad na razum i njegove manifestacije, Montenj se okreće Sekstu Empiričaru. Montenjevo polazište je Sekstova podela filozofa na tri kategorije. Dogmatičari tvrde da su pronašli ono za čim tragaju, dok akademičari kažu da ono za čim tragaju ne može da bude pronađeno. Skeptici nastavljaju sa traganjem. Paradoksalno je to da svi imaju nešto zajedničko, a to je upravo namera da dostignu istinu, izvesnost i pravu nauku.²² Montenj svoje razumevanje skeptika više pozajmljuje iz Lukrecijevog spisa *De rerum natura* nego iz Seksta samog. U skladu s tim, kaže da se pristup pironovskog skeptika sastoji iz rušenja ubedenja, sumnjanja i istraživanja kojem nije cilj da nešto potvrdi ili porekne, a sve to bi na kraju pironistu trebalo da dovede do ataraksije, stanja života koje se sastoji u spokoju, miru i odsustvu zabrinutosti. Montenj daje i objašnjenje načina na koji skeptik upotrebljava razum u istraživanju i načina na koji uzdržavanje od suda (*epoche*) služi njegovim ciljevima: on upotrebljava svoj razum za istraživanje i raspravljanje, ali ne da bi donosio odluke ili pravio izbore. Samo neko ko može da zamisli beskonačno priznavanje neznanja i sud bez tendencije ili sklonosti ka verovanju, može da shvati šta je pironizam.²³

Na kraju, Montenj dodaje da pironista, kada se uzdržao od svih sudova, živi u skladu sa običajima i zakonima sopstvenog vremena i okruženja. Ovakav život predstavlja izvor mira i utehe, a ne investiciju u neko ubedenje. Pironista ne mora da se dogmatski ili intelektualno preda zakonima i konvencijama da bi ih poštovao.²⁴ Međutim, razumevanje poruke i taktike pironiste nije dovoljno. Vidimo da Montenj Sekstove teme razvija u smeru radikalnog konformizma, da bi poslužile njegovom cilju – trijumfu kontrareformacijskog katolicizma nad pobunjenicima u redovima protestanata. Na taj način, jedan od stubova novog, preobraženog katolicizma, postaje poštovanje običaja i načina ponašanja koji su dugo dobro

19 Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly and Other Writings*, tr. and ed. R. M. Adams, New York, 1989, str. 33.

20 *Essais de Montaigne*, priredio A. Thibaudet, Bruges, 1950, str. 506

21 *Ibid*, str. 547-554.

22 *Ibid*, str. 558.

23 *Ibid*, str. 559-562.

24 *Ibid*, str. 562-3.

služili očuvanju univerzalne crkve.²⁵ Montenj stimuliše obnavljanje interesovanja za pironizam zbog toga što, kako i sam priznaje, nijedan od njegovih filozofskih konkurenata nije korisniji za prikazivanje čoveka kao golog i bosog, praznog i svesnog svojih ogromnih prirodnih nedostataka, i na taj način podesnog da primi pomoć odozgo.²⁶ Ovakva preterivanja u interpretaciji pironizma u kontekstu *Apologije* mogu da posluže samo za konformističku verziju kantovske priče o čoveku koji se odriče svakog poverenja u sopstveni intelekt (ili poriče svaku mogućnost znanja) da bi otvorio prostor za veru.

Štaviše, Montenj je veoma ratoboran prema filozofima koji se navodno pretvaraju da su pronašli istinu ili koji gaje upadljivi entuzijazam da tragaju za njom. Nije poštdeo nikoga, pa ni Sokrata ni Platona, kao ni kasnije „dogmatičare“. U jednom napadu pragmatizma, on naglašava ispraznost naših očekivanja – beda našeg položaja sastoji se u tome što kao istinito predstavljamo ono o čemu maštamo, a što ima najmanje koristi za svrhu sopstvenog života.²⁷ Međutim, ono što zatim sledi je zapravo najbitnije za Montenjevku kritiku dogmatičara jer pokazuje njenu vezu sa pironističkom tezom o jednakoj snazi suprotstavljenih stanovišta u filozofiji. Da bi nam predstavio bankrot svih sukobljenih filozofija, Montenj, nalik Sekstu Empiričaru, pravi detaljnu listu međusobno suprotnih gledišta koja antičke filozofije i paganske religije zauzimaju o prirodi Boga, o smrti i životu posle smrti, o poreklu i selidbi duša, o stvaranju tela.²⁸ Dosadan niz detalja ovih gledišta daleko je manje značajan od onoga što nam ona govore o razumu. Prema Montenju, ako filozofi uopšte poseduju nešto uz čiju pomoć bi napredovali, razum je njihov temelj, ali to je temelj pun lažnosti, grešaka i zabluda. Ako ne možemo da se oslonimo na razum kada o njemu govorimo, kako možemo da koristimo razum da bismo sudili o bilo čemu izvan njega?²⁹

Obradivši slabost razuma, razum životinja i bedu skoro svake filozofije koja je bila poznata renesansi, u poslednjoj četvrtini *Apologije* Montenj pruža argumente za granice razuma i čula. Njegovi primeri jasno ukazuju na temeljno čitanje *Osnova pironizma* Seksta Empiričara. Ono što je kod njega moderno jeste stalna pejorativna karakterizacija „razuma“, uvek kada je potrebno da nas podseti na našu slabost. Razum bi trebalo da bude sposobnost koja nas izdiže sa nivoa bića kojima on nedostaje, ali on je „privid racionalnosti“ koji svako od nas kreira za sebe. Možemo ga rastezati, kriviti i prilagođavati svakom obliku i predrasudi.³⁰ Pametni ljudi mogu da preobrazu razum tako da služi raznolikim potrebama, ali on ih ne može odvesti do znanja i onoga za šta se pretpostavlja da će ih učiniti srećnim. Njihovo mišljenje izobličeno je strastima, lošim zdravljem i osećanjima. Ono što danas

25 Za dobar opis ovih karakteristika kontrareformacijske misli, videti Owen Chadwick, *The Reformation*, rev. ed, Harmondsworth, 1972, str. 251-362.

26 *Essais de Montaigne*, priredio A. Thibaudet, Bruges, 1950, str. 563.

27 *Ibid*, str. 571

28 *Ibid*, str. 573-624.

29 *Ibid*, str. 607.

30 *Ibid*. str. 635.

znaju jeste ono o čemu će sutra sumnjati. Svi težimo za izvesnošću, ali da li ćemo je dostići? Na ovo retorsko pitanje Montenj čak i odgovara, tvrdeći da od onoga što je tako nemirno i nestabilno kao duša ne možemo očekivati nikakvu ivesnost. Duša je stalni predmet žestokih potresa, ali i ne može se drugačije pokrenuti, nego silom.³¹

Čak ni sudije koje su rešene da donesu pravednu presudu nisu ništa bolje od nas ostalih. I one su pod uticajem sopstvenih sklonosti, rođaka i prijatelja, ili želje za osvetom. Kao i svako drugi, i one mogu biti zavedene prolaznim impulsima koji ih navode da donose izbore u svetlu sopstvenih simpatija i netrpeljivosti.³² Beskonačnu litaniju faktora koji razum čine „pionom istine“, a ne njenim sudijom, među koje spadaju i vremenske prilike i raspoloženja koja one izazivaju, Montenj prekida filozofski zanimljivim činocima, kao što je pozivanje na sukobljene hipoteze³³, čija je nerazrešivost tako poznata i draga pironistima. Pironisti su koristili svoj razum da bi otkrili da nemamo nikakvo opravdanje za iskustvene sudove, pa čak ni onda kada nam izgleda da ih iskustvo čini verovatnim. Montenj se slaže da smo daleko od toga da razum ima konstruktivnu ulogu – on samo širi sumnju u ubeđenja koja zasnivamo na iskustvu.

U tekstu je upadljivo da Montenj teži da bude empirista, bar onoliko koliko teži da bude skeptik. Čula su naši gospodari. Znanje počinje od njih i svedeno je na njih.³⁴ Oslanjajući se na Tomu Akvinskog, on anticipira filozofski manje naivne zaključke Gasendija i Loka. Svi se oni slažu u tome da je na rođenju ljudski duh nalik praznoj tabli na kojoj ništa nije ispisano. Naravno, na primeru skeptički orijentisanih empirista kao što je Hjum znamo da Montenj može da bude empirista i da istovremeno ne brani određene teze empirizma koje bi trebalo da obezbede istinu. Montenj se u tom smislu poziva na Cicerona, koji je još u antičko doba bio svestan činjenice da u našim nereflektivnim trenucima osećamo izvesnost u pogledu onoga što nam čula isporučuju, dok u filozofskim momentima otkrivamo da su čula inherentno pogrešiva.³⁵

Šta Montenj vidi kao probleme koje naša čula generišu i ostavljaju nerešenim? Prvo, kako znamo da imamo dovoljno čula da bismo sagledali sve činjenice koje bi trebalo da služe kao osnova saznanja? Kako možemo da znamo da nam ne nedostaju neka druga čula, pošto nijedno čulo ne otkriva drugo čulo, a razum nas ne može uveriti da posedujemo sva moguća čula? Drugo, čovek koji je rođen slep nikada neće saznati kvalitete stvari koje saznajemo vizuelnim opažanjem. Možda smo svi mi, sa svojih pet čula, u odnosu na životinje ono što je slep čovek u odnosu na nas. Kako možemo da znamo da teškoće na koje nailazimo u našem istraživanju prirode nisu posledica defektnih ili nedovoljnih čula? Koliko samo ima sposobnosti životinja koje daleko prevazilaze ljudske sposobnosti i posledica su njihovog

31 *Ibid*, str. 639

32 *Ibid*, str. 635-6.

33 *Ibid*, str. 641-2.

34 *Ibid*, str. 633.

35 *Ibid*, str. 663-4.

posedovanja čula koje nama nedostaje. Montenj čak ide toliko daleko da dopušta da neke od životinja, zahvaljujući takvim sredstvima, žive „ispunjeniji“ i „potpuniji“ život nego što je naš.³⁶

Osim pukih deklaracija o pogrešivosti čula, Montenj poteže i neke argumente koji su dobro poznati i ljudima koji ne studiraju epistemologiju. Odjeci nas primoravaju da poverujemo da zvuk ne dolazi iz izvora koji ga zapravo proizvodi. Vid nadjačava refleksiju kada nas primorava da se plašimo visine koje nema potrebe da se plašimo. Za bolesnog čoveka čak i blistava svetlost dana može da postane mračna i neprozirna. Naša čula nisu samo izmenjena, nego su potpuno pomračena duševnim patnjama.³⁷ U jednoj poznatoj rečenici, Montenj nagoveštava kartezijanski skeptički argument na osnovu sna, kada tvrdi da postoje mnogi razlozi da intenzivni i živi san pobrkamo sa iskustvom koje smo imali u budnom stanju. „Zašto ne bismo posumnjali da naše mišljenje, naše delanje, nisu samo još jedan san, a da je buđenje samo još jedna vrsta sna?“³⁸

Slični problemi se javljaju čak i ako argument na osnovu sna ostavimo po strani. Očigledno se pozivajući na Enesidemove trope, Montenj tvrdi da ljudima sa upalom očiju stvari izgledaju crveno, pa po svoj prilici i životinje, čije su oči često različite od naših, ne vide ono što mi vidimo čak i kada posmatraju isti objekat. U još jednom neizbežnom primeru, ljudima koji imaju žuticu sve izgleda žuto.³⁹ Montenj je, kao i njegovi antički uzori, očigledno pogrešno razumeo prirodu i posledice pomenutih bolesti. Međutim, kao večno pitanje ipak ostaje problem da li postoji način da utvrdimo verodostojnost percepcije osoba koje imaju *normalan* vid, što je problem koji Montenj ipak nije opisao sasvim naivno i trivijalno. Slični argumenti važe i za opažanje dece, odraslih i veoma starih ljudi. Paralelno sa žuticom i upalom očiju, Montenj nam objašnjava da u različitom životnom dobu različito vidimo stvari i one imaju različit ukus. Za njega je zapravo pravo pitanje da li postoji način da određeno doba života i njegove percepcije odredimo kao merodavne kada istražujemo mogućnost percepcije objekata kakvi oni stvarno jesu, a ne kako nam izgledaju.

Montenj na to pitanje odgovara tako što kaže da se sa objektima susrećemo *kao opaženim*. Za nas ne može biti izvesno da je nešto *po sebi* onakvo kao što nam izgleda kada je propušteno kroz filter naših čula. Bez ulaženja u epistemološke suptilnosti antičkih mislilaca, on zaključuje da nemamo neposredan kontakt sa spoljašnjim stvarima i da ih opažamo samo putem „intervencije“ čula, tako da, ko god rasuđuje na osnovu pojavnosti, donosi sudove na osnovu nečega što je drugačije od samih objekata.⁴⁰ Međutim, očigledno inspirisan Sekstom Empiričarem, u

36 *Ibid*, str. 665-6. Montenj je je izgleda smatrao da je ovim zabio nož u leđa Aristotelu i aristotelovcima koji su poricali da životinje mogu da žive srećan život. Videti na primer Nikomahovu etiku, 1178b, 24-8.

37 *Ibid*, str. 673.

38 *Ibid*, str. 674, prevod autora

39 *Ibid*, str. 675.

40 *Ibid*, str. 679.

produžetku pokazuje da nema načina da se pozovemo na neki privilegovani standard da bismo odlučili koja svojstva neka stvar zaista poseduje. Već je priznao da čula ne mogu da idu izvan sebe samih ka stvari kakva je po sebi, a razum ne može na osnovu čulnog iskustva da donosi zaključke o onome što ni razum ni čula ne mogu da shvate. Štaviše, svaki pokušaj da se pozovemo na neki nečulni standard osuđen je na neuspeh. Ako se okrenemo ka razumu da bismo odlučili šta je istinska priroda stvari, moraćemo da opravdamo svoje razloge. Međutim, moraćemo opet da se pozovemo na neke razloge, što nas vodi u beskonačni regres. Na ovaj način, tek na kraju balade, Montenj *ex abrupto* uvodi motive iz Agripinih pet tropa.

Svoju *Apologiju* Montenj završava onim što Popkin naziva „simfonijom sumnje“. Ništa manje ne bismo očekivali od jednog sledbenika Seksta Empiričara. Međutim, problematika se naglo menja i cela stvar dobija poetske, pa čak i heraklitovske razmere. U našem postojanju, niti u postojanju objekata nema nikakve stalnosti, nikakve konstante. I mi, i naši sudovi, i svi propadljivi objekti, sve teče i beskonačno se kreće. Nalik skeptiku iz Dekartove *Prve meditacije*, Montenj smatra da je nemoguće ustanoviti bilo šta izvesno o nama ili objektima koje želimo da saznamo, ali su razlozi sasvim drugačiji. Oni počivaju u neprestanoj promenljivosti onoga o čemu donosimo sudove.⁴¹

Pokušao sam da u ovaj rad prenesem očigledno zadovoljstvo koje je Montenj osećao u proizvođenju i beskrajnom nizanju skeptičkih argumenata. Sličan fenomen upadljiv je i u pisanju samog Seksta Empiričara. Međutim, i to je bio razlog zbog čega je Montenj često optuživan za neiskrenost u svom ispovedanju vere. Čitalac mora da se zapita da li bi se neko ko je potpuno napustio ideju o racionalnoj potrazi za istinom, i ko je utočište našao pod okriljem hrišćanske vere, sa takvim entuzijazmom ponovo posvećivao ovim raspravama. Ako treba da izbegavamo ovakvo filozofiranje, ne bi trebalo da provodimo svoj kratki život brižljivo ga doterujući. Svakako, odgovor bi morao da bude da je prolazak kroz purgatorijum skepticizma dobar za svakog hrišćanina. Uzmimo samo vernika koji smatra da napuštanje pretenzija prirodne teologije predstavlja put ka veri. U njegovom slučaju, stalno vraćanje na pironističke rezerve nikako ne bismo posmatrali kao neiskreno, bez obzira na činjenicu da te rezerve moraju imati i antiteološke konsekvence.

Montenj je bio snažno motivisan da zažmuri pred očiglednim i fundamentalnim antagonizmima između skepticizma i hrišćanskih verovanja. Njegove baterije pironističkih skeptičkih argumenata paradoksalno su zamišljene kao propedeutika i kao apologetika tih religioznih verovanja. Videli smo kakvi su bili, možemo slobodno reći, politički motivi za tako nešto. Najhitniji problem bilo je ublažavanje verskih podela i fanatizovanja unutar zajednice. Međutim, razmatranja sa početka ovog teksta ne treba da nam skrenu pažnju sa perenijskih motiva ove nekonsekventne apologetike. Montenju zapravo nije bilo stalo do naših standarda filozofske konsekventnosti. Koristeći sve što je razumeo iz Sekstovih skeptičkih tropa, želeo je da nam pokaže da do zadovoljenja univerzalne težnje za srećom, helenističke ili moderne, može da dođe jedino ako nas Bog spasi od siromaštva

41 *Ibid.*

sopstvene prirode.⁴² To znači da je naš razum, naš karakteristično ljudski dar, potpuno nepodesan da zadovolji našu karakteristično ljudsku potrebu. Kakva god da intelektualna interesovanja imamo kada prilazimo Montenjevoj *Apologiji za Rajmonda Sebonda*, lako nam može promaći jedna njena važna, jednostavna, radikalna, mračno filozofska i dosledno hrišćanska poenta: ne možemo biti srećni dokle god smo ljudi.

Mašan Bogdanovski
Filozofski fakultet, Beograd

Bibliografija

- Owen Chadwick, *The Reformation*, rev. ed, Harmondsworth, 1972.
 Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly and Other Writings*, tr. and ed. R. M. Adams, New York, 1989.
 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch, Oxford, 1978.
 Benson Mates, *The Skeptic Way, Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford, 1985.
 Michel de Montaigne, *An Apology for Raymond Sebond*, ed. by M. A. Screech, London, 1993.
 Michel de Montaigne, *Essais de Montaigne*, A. Thibaudet, ed, Bruges, 1950.
 Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, Dordrecht, 1983.
 Richard Popkin, *History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, 2003.
 M. A. Screech, *Montaigne and Melancholy: The Wisdom of the Essays*, 2nd ed, London, 1991.
 Bruce Silver, „Montaigne, An Apology for Raymond Sebond, Happiness and the Poverty of Reason“, *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 2002.
 Pavle Stojanović (priredio), *Skeptički priručnik I – Antički skepticizam*, Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i Plato, Beograd, 2007.

42 Skričova rasprava o Montenjevom shvatanju ljudske prirode i njegovoj povezanosti sa religijom nalazi se u knjizi *Montaigne and Melancholy: The Wisdom of the Essays*, 2nd ed, London, 1991, str. 46-51, 95-9, 138-45.

Mašan Bogdanovski

Montaigne's Revival of Pyrrhonism

(Summary)

The Pyrrhonian arguments used by Michel de Montaigne in his essay *An Apology for Raymond Sebond* are presented in detail in this paper. The paper explores the reasons that have induced Montaigne to utilize them in an apparently paradoxical context of Catholic apologetics. As a consequence of the influence this essay had exerted in the Early Modern philosophy, a considerable interest has been developed for the Ancient Skepticism, notwithstanding the fact that the Skeptical arguments were not always correctly interpreted in Montaigne's work

KEYWORDS: Pyrrhonism, Skeptical arguments, Montaigne, Christian faith, Skeptic revival