

Mikołaj Domaradzki (Poznań)

Sceptyczna a Nietzscheańska krytyka poznania

Celem niniejszego artykułu jest omówienie pewnych analogii pomiędzy starożytną a Nietzscheańską krytyką poznania. Nie zamierzamy tutaj obstawać przy tym, iż sceptycyzm wywarł *bezpośredni* wpływ na filozofię Nietzschego, aczkolwiek nie wydaje nam się, ażeby można było w sposób jednoznaczny ewentualność taką wykluczyć. Pewne trudne do zakwestionowania analogie wydają nam się na tyle ciekawe, iż chcemy się nad nimi zatrzymać. Pragniemy przy tym podkreślić, iż nie rościmy sobie absurdalnych pretensji do wyczerpania tematu: świadomie koncentrujemy się jedynie na *wybranych* intuicjach, albowiem wyczerpujące omówienie oznaczałoby przepisywanie wszystkiego, co zachowało się do naszych czasów. Na wstępie musimy też poruszyć pewną kwestię natury *stricte* filologicznej. Otóż jakkolwiek chęć skonfrontowania refleksji Greków i Nietzschego zmusiła nas do sięgania *ad fontes*, to jednak nie wszystkie cytowane teksty przedstawiamy we własnym tłumaczeniu. Parokrotnie skorzystaliśmy z rozwiązań zaproponowanych przez innych tłumaczy, aczkolwiek czuliśmy się upoważnieni do swobodnego modyfikowania zastanych propozycji translatorskich. Modyfikacje te miały oczywiście na celu uwypuklenie analogii pomiędzy rzeczonymi krytykami. Czytelnikowi pozostawiamy ocenę, w jakim stopniu zamiar ten udało nam się zrealizować. Po tych uwagach wstępnych приступujemy do rozpatrzenia analogii pomiędzy sceptyczną krytyką wiedzy obiektywnej a nietzscheańskim odrzuceniem klasycznej epistemologii.

Zarówno starożytny sceptycyzm, jak i filozofia Nietzschego powstają w okresie głębokiego kryzysu tradycyjnych wartości. Szczególnym wyrazem

rzeczonego kryzysu jest niechęć do traktowania człowieka jako bytu w szczególny sposób wyróżnionego. W opozycji do charakterystycznego dla Greków antropocentryzmu sceptycyzm dokonuje swoistego rodzaju detronizacji człowieka, albowiem o ile sofisci, na przykład, wynoszą byt ludzki do rangi miary wszechrzeczy, o tyle refleksja Pyrrona nakazuje zwątpić w jakąkolwiek wartość idei człowieka. Znamiennym jest przeto, iż według przekazu Diogenesa Laertiosa Pyrron z aprobatą cytował znany wers z *Iliady* przyrównujący ludzi do „nietrwałych liści na drzewach”¹. Podobną niechęć do faworyzowania bytu ludzkiego znajdujemy u Nietzschego, który ironizuje, że komar szybuje w przestworzach z takim samym patosem jak człowiek, mniemając, iż „cały świat kręci się wokół niego”². Jakkolwiek oba projekty podają w wątpliwość wartość człowieka, to jednak sceptycy zdają się w ogóle przekreślać możliwość wypracowania przez człowieka nowego systemu wartości, podczas gdy Nietzscheański projekt przewartościowania wszystkich wartości taką wyraźnie zakłada. Tak więc obok przedstawienia najważniejszych analogii, kolejnym celem naszego artykułu musi być próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy sceptyczny ideał „zawieszenia wszelkich sądów” (ἐποχή) jest ideałem „nihilistycznym” (w Nietzscheańskim sensie tego słowa). Najpierw przyjrzyjmy się wszakże, w jaki sposób sceptycyzm i Nietzsche pozbawiają świat oczywistości.

Świat jako interpretacja: tropy a perspektywizm

Mogłoby się wydawać, iż sceptycyzm jest jedynie radykalizacją poglądów głoszonych wcześniej. Wszak już Demokryt nakazywał człowiekowi, by pojął, iż „odsunięty jest od rzeczywistości” (ἐτεῆς ἀπὴ λλακται)³. Cóż jest tedy oryginalnego w tym, iż Pyrron uznaje wszelkie poznanie za konstrukcję z gruntu arbitralną? Otóż naszym zdaniem największą zdobyczą refleksji sceptycznej jest wykazanie, iż „świat” jest jedynie interpretacją, a „rzeczywistość” – tylko pewną perspektywą. Jeśli dla sceptyka nic nie jest z natury (φύσει) dobre lub złe, jeśli nie istnieje dlań dowód (ἀπόδειξις), kryterium (κρίτηριον), przyczyna (αἷτιον) czy nauka (μάθησις)⁴, to nie istnieją one dlań w sensie absolutnym.

¹ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, vol. I–II, ed. M. Marcovich, Stuttgartiae et Lipsiae 1999, IX, 67 (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa, 1982). Dalej jako Diog. L. z podaniem numeru księgi i paginacji.

² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, t. 1–15, ed. G. Colli i M. Montinari, München–Berlin–New York, 1988, t. I, s. 875. Dalej jako SW z podaniem numerów tomu i strony.

³ Sextus Empiricus, *Opera* vol. I–III, ed. H. Mutschmann & J. Mau, Lipsiae 1955–1962, VII 137 (Sextus Empiricus, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbska, Warszawa, 1970) Dalej jako Sext., *Adv. math.* z podaniem numeru księgi i paginacji.

⁴ Diog. L., IX, 90.

W dalszej części artykułu spróbujemy wykazać, iż pojęcia takie jak „moralność” czy „przyczyna” sceptycy traktowali jak interpretacje, bez których rodzaj ludzki skazany byłby na zagładę. Jakkolwiek nie posługiwali się oni tymże określeniem, spróbujemy wykazać, iż Nietzscheańska perspektywiczność bytu jest tym samym, czym jego sceptyczna pozorność.

Jak sceptycyzm rozpatrywać należy jako reakcję na stoicyzm, tak filozofię Nietzschego jako reakcję na niemiecki idealizm. W obu przypadkach destrukcji ulega pewien dogmatyzm myślenia, zaś najważniejszym punktem stycznym jest to, iż zarówno sceptycy, jak i Nietzsche utrzymują, iż nie jest nam dostępna żadna natura rzeczy. Dogmatyczna dychotomia świata „pozornego” i „prawdziwego” pozbawiona zostaje tedy wszelkiego sensu. Jakkolwiek różne byłyby rzeczowe koncepcje filozoficzne, łączy je tedy niechęć żywiona wobec „filozofów”, „dogmatyków”, „metafizyków”, którzy właśnie przeciwstawienie świata „pozornego” „prawdziwemu” uczynili fundamentem swych rozważań, zapoznając przy tym, iż wszelki sposób odnoszenia się do rzeczywistości jest zawsze tylko jedną z możliwych interpretacji.

O ile sceptyk miał powstrzymać się od wydawania sądu, o tyle zrozumienie konieczności *ἐποχή* umożliwia mu tzw. *τρόποι*. Tropy to argumenty na rzecz przyjęcia postawy sceptycznej. Jako racje nakłaniające do zawieszenia sądów pełnią one funkcję *stricte* demistyfikującą: pokazują mianowicie, w jaki sposób rzeczywistość zewnętrzna i/lub struktura naszego umysłu (tudzież naszych organów zmysłowych) determinują nasze poznanie. Jak tropy obnażają niezależne od podmiotu czynniki i mechanizmy, które niemożliwym czynią poznanie „świata prawdziwego”, tak odnajdujemy sporo analogii pomiędzy sceptycznymi tropami a Nietzscheańskim perspektywizmem. Obie krytyki poznania odzwierciedlają mianowicie przekonanie, iż fizjologiczne i społeczne uwarunkowania bytu ludzkiego zgoła niemożliwym czynią uzyskanie wiedzy nieuwarunkowanej: wszelkie mówienie o tym, jaka rzeczywistość jest z natury, pozbawione jest sensu. Przyjrzyjmy się pokrótce najważniejszym ograniczeniom ludzkiego poznania, na jakie wskazują sceptycy i Nietzsche.

Istotą pierwszego tropu jest – jeśli można się tak wyrazić – deantropocentryzacja poznania. Refleksja sceptyczna spotyka się z refleksją Nietzschego w tym, iż oba projekty odrzucają wszelki antropocentryzm, zaś wspólne dla obu koncepcji zwątpienie w ideę człowieka manifestuje się niechęcią do faworyzowania ludzkiego oglądu świata. Pierwszy trop wykazuje tedy iluzoryczność przekonania o wyróżnionej pozycji poznawczej człowieka. Trop ów ufundowany jest na dwóch przesłankach. Po pierwsze, odwołuje się do faktu, iż różnice w budowie organów zmysłowych poszczególnych stworzeń wymuszają uznanie „różnorodności doznań” (*αἰσθήσει διαφέρει*) odpowiednich istot, o czym zaświadcza to, iż jednym stworzeniom dane wrażenie wyrządza szkodę, a innym przynosi pożytek. Już z tego względu należy powstrzymać się od mówienia, jaki byt jest

z natury (πρὸς τὴν φύσιν)⁵. Po drugie, trop ów nakazuje zarzucić wiarę w szczególnie uprzywilejowaną pozycję poznawczą człowieka, skoro sokół obdarzony jest bystrzejszym wzrokiem, a pies subtelniejszym węchem. Niechęć do faworyzowania ludzkiego oglądu jest szczególnie wyraźna w wersji przytoczonej przez Sekstusa Empiricusa, gdzie czytamy, iż nie możemy oceniać (ἐπικρίνειν) ani naszych, ani żadnych innych wyobrażeń (φαντασίας), gdyż sami jesteśmy stroną w sporze⁶. Podsumowaniem sceptycznego perspektywizmu może być wypowiedź przytoczona przez Sekstusa Empiricusa: „nie możemy przedkładać (προκρίνειν) naszych wyobrażeń nad wyobrażenia stworzeń nierozumnych (ἄλόγοις ζῷοις)”⁷.

Myśl sceptyków jest jasna: jak trudno sensownie obstawać przy tym, iż wszystkie rodzaje i gatunki zwierząt jednakowo odbierają te same jakości przedmiotów, tak niepodobna upierać się przy tym, iż człowiek uprawniony jest w swych roszczeniach do wyróżnionej pozycji poznawczej. Podobną myśl odnajdujemy w pismach Nietzschego.

W cytowanym już przez nas fragmencie swą manifestuje Nietzsche niechęć do antropocentryzmu ironicznym stwierdzeniem, iż również komar szybuje w przestworzach z takim samym patosem jak człowiek, mniemając, iż „cały świat kręci się wokół niego”⁸. Nieco dalej filozof wyjaśnia, iż owad lub ptak postrzegają zupełnie inny świat aniżeli człowiek, a pytanie, który z rzeczonych sposobów postrzegania świata jest prawdziwszy, jest o tyle nedorzeczne, iż zakłada nieistniejące „kryterium prawdziwego postrzegania” (*Maassstabe der richtigen Perception*)⁹.

Zarówno sceptycy, jak i Nietzsche podkopują niezachwianą wiarę w rozum ludzki: przekonanie o prymacie ludzkiej percepcji świata nad zwierzęcą jest wynikiem pychy. Jeśli użyteczność ludzkiego intelektu jest o tyle ograniczona, iż nie może się mierzyć z np. wzrokiem sokoła czy węchem psa, to prawda człowieka nie może być prawdą komara. Nierozumne zwierzęta mają swoje narzędzia przetrwania w świecie i zgoła nedorzecznym jest obstawać przy tym, iż nasze są prawdziwsze. Sądźmy, iż można tutaj mówić o sceptycznym perspektywizmie, w takim sensie tego słowa, z jakim spotykamy się u Nietzschego. Otóż istotą perspektywizmu jest założenie, iż „każde ognisko siły” (*jedes Kraftzentrum*) – bynajmniej nie tylko człowiek – „z siebie cały pozostały świat konstruuje” (*von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert*)¹⁰. Każdy organizm buduje

⁵ *Ibidem*, 79 i n. oraz Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa, 1998, I, 40 i n., 59 i n.). Dalej jako Sext., *Hypot.* z podaniem numeru księgi i paginacji.

⁶ Sext., *Hypot.*, I, 59.

⁷ *Ibidem*, I, 78.

⁸ SW I, s. 875.

⁹ *Ibidem*, s. 884.

¹⁰ SW XIII 14 [186], s. 373.

własną wizję świata, zaś tej niepodobna oceniać w kategoriach prawdy i fałszu z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, człowiek musiałby być stroną i sędzią w sporze, a po drugie, projekt oceny percepcji danego organizmu zakłada istnienie jakiegoś nadrzędnego kryterium. Jakkolwiek sceptycy nie posługują się słowem „interpretacja”, trop pierwszy zdaje się sugerować, iż każdy sposób odnoszenia się do rzeczywistości jest właśnie tylko jedną z wielu możliwych interpretacji zakorzenionych w ściśle określonej perspektywie.

Znakomitą ilustracją tezy pierwszego (i jak za chwilę zobaczymy drugiego) tropu jest następująca, często przywoływana wypowiedź Nietzschego: „Istnieje wiele oczu. I sfinks ma oczy: a zatem istnieje wiele »prawd«, a zatem nie istnieje prawda”¹¹.

Gdy Nietzsche stwierdza, iż nie istnieje prawda, to, w duchu iście sceptycznym odrzuca dogmatyczną wiarę w istnienie jednej prawdy dla wszystkich. Wszelka prawda jest zawsze uwarunkowana życiowymi potrzebami danego organizmu. Przytoczona wypowiedź podsumowuje zarówno pierwszy, jak i drugi trop. Trop drugi ufundowany jest mianowicie na różnicach (διαφορά) i osobliwościach (ιδιοσυγκρίσια), jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi ludźmi¹². Gdybyśmy nawet zgodzili się co tego, iż ludzkie poznanie jest w jakiś sposób prawdziwsze, to trzeba zapytać, jak w świetle rozbieżności między poszczególnymi jednostkami i całymi plemionami ustalić prawdziwość sądów. Jeśli te same przedmioty spotykają się u ludzi z tak odmiennymi reakcjami, to znowu zarzucić trzeba wiarę w możliwość dotarcia do rzeczy samych. Ponownie okazuje się tedy, iż trzeba zawiesić wszelkie sądy orzekające, jaka jest rzeczywistość z natury.

Niezwykłe ciekawych analogii pomiędzy Nietzscheańską a sceptyczną krytyką poznania dostarcza nam trop trzeci. Trop ów odczytać można jako manifest swoistego rodzaju konstruktywizmu, gdyż jakkolwiek wynika on „ze zróżnicowania organów zmysłowych” (ἀπὸ τῆς διαφορᾶς τῶν αἰσθησέων), to nie ogranicza się bynajmniej do trywialnej tezy, iż ta sama substancja (np. pachnidło) dla jednego zmysłu (powonienia) jest czymś miłym, dla drugiego (smaku) wręcz przeciwnie, w związku z czym nigdy nie będziemy mogli stwierdzić, jakie rzeczy są same w sobie. Sądzymy, iż warto zaryzykować tezę, że trop trzeci antycypuje – w jakimś przynajmniej stopniu – kantyzm. Trop ów stawia bowiem następujące problemy: jeżeli każde ze zjawisk ujmowanych za pomocą zmysłów jawi się nam rozmaicie, tak że np. jabłko ładnie pachnie, jest słodkie i złociste, to należy postawić następujące pytania: 1) czy każde zjawisko ma rzeczywiście jedynie te jakości, które są nam dostępne; 2) czy też mając jedynie jedną jakość, każde zjawisko różnorodnym się wydaje ze względu na „różnorodną budowę orga-

¹¹ *Ibidem*, XI 34 [230], s. 498.

¹² *Sext.*, *Hypot.*, I, 79 i n. oraz *Diog. L.*, IX, 81.

nów zmysłowych” (διάφορον κατασκευὴν τῶν αἰσθητηρίων); 3) i wreszcie czy każde zjawisko ma więcej jakości niż te, które nam się jawią, ale nie wszystkie z nich podpadają (ὑποπίπτουσί) pod nasze zmysły¹³.

Jeśli trop pierwszy wskazywał na różnice pomiędzy poszczególnymi organizmami, jeśli trop drugi zwracał uwagę na różnice pomiędzy poszczególnymi ludźmi, to trop trzeci unaocznia, iż różne zmysły jednego i tego samego organizmu ten sam przedmiot konstruować mogą inaczej. Manifestem rzeczzonego konstrukttywizmu jest znane stwierdzenie odnośnie do jakości jabłka: może ono być proste, a różnorodnym jawić się „za sprawą zróżnicowania organów zmysłowych” (παρὰ τὴν διαφορὰν τῶν αἰσθητηρίων). Jak jabłko może mieć więcej jakości niż te, które nam się jawią, tak ktoś, kto od urodzenia posiadałby zmysły dotyku, powonienia i smaku, nie posiadając wszakże zmysłów słuchu i wzroku, nie przypuści nawet, że coś może być widzialne tudzież słyszalne. Dla kogoś takiego „istnieć realnie” (ὑπάρχειν) będą tylko te trzy rodzaje jakości, które są mu dostępne. Jest tedy możliwe, iż my mając jedynie pięć zmysłów ujmujemy (ἀντιλαμβάνεσθαι) tylko te spośród jakości jabłka, które ujmować możemy, podczas gdy istnieją (ὑποκεῖσθαι) inne jakości, dostępne innym zmysłom, których my nie posiadamy, i z tego też względu rzeczonych jakości nie odbieramy¹⁴. W ostatecznym tedy rozrachunku nigdy nie dowiemy się, „jakie jest jabłko naprawdę” (ἄδηλον ἡμῖν ἔσται ὅποῖόν ἐστι τὸ μῆλον)¹⁵.

Na przykładzie tropu trzeciego widać chyba najwyraźniej, dlaczego sceptycy negują możliwość przedostania się przez zjawiska do leżącej u ich podstaw ukrytej rzeczywistości samej w sobie. Różnice w budowie poszczególnych narządów zmysłowych pociągają za sobą różnice w percepcji świata. W tym miejscu krytyka sceptyków rzuca poważne wyzwanie naiwnemu realizmowi, który zakłada poznawczą adekwatność spostrzeżeń zmysłowych względem rzeczywistości. Dla sceptyka niedorzecznym jest bowiem przyjmować, iż jakości odbierane za pośrednictwem naszych zmysłów w rzeczywistości są takimi, jakimi naszym zmysłom się jawią.

Wskazując na ograniczoną perspektywę naszych organów zmysłowych jako na niemożliwą do zakwestionowania ułomność naszego poznania, sceptycy ponownie spotykają się z Nietzschem. Nietzsche mówi wręcz o więzieniu (*Gefängniss*), w jakim zamykają nas zmysły: jak odległość, na którą oko widzi, jest horyzontem, którego niepodobna przekroczyć, tak w równie ciasnej przestrzeni zamykają nas ucho i dotyk. Podług tych widnokręgów, w których niczym w murach więziennych zamykają nas nasze zmysły, mierzymy świat, to zwąc bliskim, tamto dalekim, to wielkim, tamto małym, to twardym, tamto

¹³ Sext., *Hypot.*, I, 94.

¹⁴ *Ibidem*, I, 98.

¹⁵ *Ibidem*, I, 99.

miękkim. Podkreślając, że rzeczony mierzenie, zwane doznawaniem, jest o tyle błędem, iż gdyby wzrok nasz widział stokroć lepiej na bliską odległość, wtedy człowiek jawiłby się nam ogromnym, Nietzsche ponownie dochodzi do iście sceptycznych wniosków orzekając, że ze względu na „nawyki naszych zmysłów” (*die Gewohnheiten unserer Sinne*) nie mamy zgoła żadnego dostępu do świata prawdziwego¹⁶.

Powiedzieliśmy już, iż krytyka pierwszego tropu ufundowana była na różnicach percepcji poszczególnych organizmów, krytyka drugiego – na różnicach pomiędzy poszczególnymi ludźmi, a trzeciego na wewnętrznym zróżnicowaniu zmysłów w obrębie jednego i tego samego organizmu. Jak we wszystkich trzech przypadkach dostęp do rzeczywistości zagrażają rozumowi zmysły, tak wszystkie trzy aspekty rzeczony krytyki odnajdujemy w pismach Nietzschego. Filozof zgadza się ze sceptykami co do tego, iż konstytucja naszych zmysłów okazuje się nieprzezwyciężalną przeszkodą na drodze do świata prawdziwego: wszystkie organizmy skazane są na perspektywiczne „przekłamywanie” świata, zaś owo przekłamywanie oznacza takie konstruowanie rzeczywistości, w którym życiowe potrzeby odnośnego organizmu rzutowane zostają na świat.

Podstawowym założeniem Nietzscheańskiego perspektywizmu jest to, iż świat nie posiada jednego sensu, tylko ich niezliczoną ilość, a interpretują go nasze potrzeby i popędy, z których każdy posiada swoją perspektywę¹⁷. Jeśli zaś wszelkie istnienie pozostaje w związku z naszą optyką¹⁸, to prawda jest zawsze uzależniona od egzystencjalnego usytuowania, gdyż warunkuje ją życiowa perspektywa odnośnego organizmu. Tak więc to skuteczność w walce o przetrwanie jest tym, co rozstrzyga o wartości żywionych wyobrażeń: jeśli nasze perspektywiczne przekłamania rzeczywistości zwiększają nasze szanse na przetrwanie we wrogim nam świecie, to są „prawdziwe”, nigdy nie są jednak prawdziwe w tym sensie, iżby zachodziła jakaś korespondencja pomiędzy naszą percepcją a rzeczywistością od nas niezależną. Zmysły zamykają nas w więzieniu, przeto nigdy nie dowiemy się, jakie jest jabłko naprawdę. Jak niedorzecznym jest poszukiwać zgodności pomiędzy naszymi spostrzeżeniami zmysłowymi a rzeczywistością prawdziwą, tak zadowolić się trzeba percepcją, która najskuteczniej zapewnia nam szansę przetrwania.

Rozwijając myśl Kantowską, Nietzsche wyprowadza ostateczne konsekwencje z tropu trzeciego: nasze organy zmysłowe wymuszają na nas właśnie taki a nie inny sposób postrzegania świata. W rezultacie w rzeczach odnajdujemy jedynie to, cośmy w nie sami uprzednio włożyli (*hineingesteckt*)¹⁹: jak wszystkie nasze prawa mechaniczne pochodzą od nas, a nie od rzeczy, tak również „skutek

¹⁶ SW III [117], s. 110.

¹⁷ *Ibidem*, XII 7 [60], s. 315.

¹⁸ *Ibidem*, 9 [89], s. 382.

¹⁹ *Ibidem*, 2 [174], s. 154.

i przyczyna” są jedynie „uogólnieniem naszego czucia i sądzenia” (*Verallgemeinerung unseres Gefühls und Urtheils*)²⁰.

„Świat” jest tedy interpretacją uwarunkowaną budową naszych organów zmysłowych oraz naszymi potrzebami życiowymi. Jak „rzeczywistość” jest zbiorem naszych doznań, tak zarówno sceptycy, jak i Nietzsche wskazują na fakt, iż podmiot poznający nie jest w stanie wykroczyć poza swe władze poznawcze, ażeby ustalić prawdziwość swego poznania. Sceptycy zgadzają się z Nietzschem nie tylko co do tego, iż „jedyną wiedzą nam dostępną są nasze doznania” (μόνα τὰ πάθη γινώσκουμεν). Zgadzając się bowiem na to, że coś widzimy, czy myślimy, sceptyk neguje możliwość poznania, „jak widzimy, czy jak myślimy” (πὼς ὁρῶμεν ἢ πὼς νοοῦμεν ἀγνοοῦμεν)²¹. W obu aspektach sceptycyzm antycypuje nietzscheanizm. W pierwszym aspekcie świat zostaje zredukowany do zjawisk: jeśli bowiem całość naszego poznania daje się sprowadzić do fenomenów, to ucieczką przed dogmatyzmem okazuje się być w obu przypadkach radykalny fenomenalizm. W tym drugim aspekcie sceptyczna krytyka zasługuje o tyle na uwagę, iż odnaleźć w niej można załączek Nietzscheańskiej krytyki kantyzmu.

Myśl sceptyków jest jasna: jak niepodobna wątpić w to, iż dana rzecz jawi nam się jako taka a taka, tak niepodobna przesądzić, czy rzeczywiście jest ona taką, jaką nam się jawi. Gdy Sekstus powiada, iż umysł (διάνοια) „nie może osądzać rzeczy” (οὐ δύναται κρίνειν τὰ πράγματα), albowiem „nawet siebie samego nie widzi dokładnie” (μηδ’ ἐαυτὴν ἀκριβῶς ὁρᾷ)²², to antycypuje on pytanie Nietzschego, na ile prawdopodobnym jest, ażeby narzędzie mogło samo siebie skrytykować²³. Nietzsche odrzuca Kantowski projekt intelektu krytykującego samego siebie z dwóch podstawowych powodów: po pierwsze, intelekt nie jest w stanie porównać siebie z żadnym innym intelektem, a po drugie, aby móc krytykować intelekt, musielibyśmy być wyższymi istotami dysponującymi absolutnym poznaniem²⁴. Filozofia Nietzschego nie jest filozofią transcendentálną nie tylko z tej racji, iż odrzuca wszelkie próby uprzywilejowania racjonalności (czysty rozum jest z perspektywy Nietzschego czystą iluzją), ale także z tej, iż neguje możliwość jakiegokolwiek autoanalizy: aby zbadać warunki prawomocności poznania podmiot musiałby wykroczyć poza samego siebie. To samo powiada sceptyk, gdy mówi: „coś widzimy i o czymś myślimy, ale nie wiemy, jak widzimy czy jak myślimy”. Fundamentalna niezgoda pomiędzy Kantem z jednej strony a sceptykiem i Nietzschem z drugiej polega na tym, iż z drugiej z wymienionych perspektyw projekt filozofii transcendentálnej zakłada, że podmiot po-

²⁰ *Ibidem*, XI 25 [427], s. 125.

²¹ Diog. L. IX 103.

²² Sext. *Hypot.*, II 58.

²³ SW XII 2 [161], s. 143.

²⁴ *Ibidem*, 5 [11], s. 188.

znający przekracza granice swego umysłu, aby dokonać oceny prawdziwości swego poznania. Dla sceptyka i Nietzschego Kantowska filozofia transcendentna chce być filozofią bez mała transcendentną, albowiem zakłada perspektywę pozaludzką.

Z podobnym odbóstwieniem umysłu ludzkiego mamy do czynienia w przypadku czwartego tropu. Chociaż bowiem Grecy nie wypracowali świadomości w Kartezjańskim sensie tego słowa, to jednak czwarty trop wykazuje pewne analogie do Nietzscheańskiej krytyki *cogito*. Chodzi tutaj o swoistego rodzaju urealnienie czy też „uczasowienie” umysłu ludzkiego podatnego przecież na liczne wpływy zewnętrzne. Sceptycy wskazują mianowicie na fakt, iż umysł ludzki nie jest żadną czystą abstrakcją (by odwołać się do fundamentalnego założenia niemieckiego idealizmu klasycznego). Czwarty trop nawiązuje do stanów (*διαθέσεις*) czy też okoliczności (*περιστάσεις*) tak różnych, jak zdrowie – choroba, sen – jawa, nietrzeźwość – trzeźwość, młodość – starość, radość – smutek, nienawiść – miłość itd. „Rzeczy podpadające pod nasze zmysły jawią się tedy różnymi stosownie do odnośnych stanów” (*ἄλλοῖα οὖν φαίνεται τὰ προσπίπτοντα παρὰ τὰς ποιὰς διαθέσεις*)²⁵.

Trop czwarty nie odwołuje się przeto do różnic pomiędzy ludźmi tudzież ich narządami zmysłowymi, lecz wskazuje zróżnicowanie w obrębie jednego zmysłu. Wszak ta sama rzecz może wywoływać różne doznania w zależności od tego, w jakim stanie znajduje się dany organ zmysłowy oraz jakie towarzyszą mu okoliczności. Ten sam przedmiot jest inaczej percypowany w chorobie, inaczej w zdrowiu. Ta sama rzecz inną jawi się człowiekowi, gdy jest młody, inną, gdy stary, jeszcze inną, gdy po prostu nie jest trzeźwy. Stany i okoliczności towarzyszące okazują się być potężną determinantą poznania, gdyż mogą powodować powstanie w umyśle zgoła odmiennego postrzeżenia. Dany organ zmysłowy, umysł czy też *cogito* (jak powiedziałby Nietzsche uhistoryczniając Kartezjańską świadomość) nie zachowuje ciągłości z uwagi na różne stany: wszak co dla młodych jest przyjemne, dla starych może być szkodliwe, co dla dorosłych jest ważne, dla dzieci jest zgoła pozbawionym wszelkiego znaczenia, co głodnego porusza – sytego zgoła nie obchodzi itd. Te wszystkie okoliczności nazywa sceptyk stanami i argumentuje, że skoro „ludzie stają się innymi w różnych stanach czy też okolicznościach” (*ἄλλοτε ἄλλως ἐν ταῖς διαθέσεσι τῶν ἀνθρώπων γινόμενων*), to chociaż można prawić o tym, jakim każdy z przedmiotów rzeczywiście każdemu się wydaje, to jednak niepodobna orzec, jaki ten jest „naprawdę”. Każdy bowiem, kto chciałby rozstrzygnąć ową kwestię sam przecież w jednym z rzeczonych stanów się znajduje²⁶.

²⁵ *Ibidem*, 82 oraz Sext., *Hypot.*, I, 100.

²⁶ Sext., *Hypot.*, I, 112. Nieco dalej (*ibid.*, 115 i n.) czytamy, iż kto ocenia wyobrażenia musi oceniać podług jakiegoś kryterium, zaś to prowadzi „do błędnego koła” (*εἰς τὸν διάλληλον τῶν τρόπων*).

Również w tym aspekcie Nietzsche radykalizuje myśl sceptyków. *Ja* uznaje on bowiem za perspektywiczną iluzję²⁷. Podmiot jest fikcją, podług której wiele podobnych stanów, w jakich się znajdujemy, okazuje się być skutkiem jednego substratu, wszelako – jak zaznacza Nietzsche – to dopiero my tworzymy rzeczowne „podobieństwo” owych stanów²⁸. Filozof wskazuje tutaj na to, iż tradycyjne kategorie antropologiczne (*cogito, ego, świadomość, umysł, wola* itd.) są jedynie powierzchnią, pod którą skrywa się głębia nieuświadomianych popędów i instynktów, zaś rzeczowne kategorie (takie jak *świadomość* właśnie) są narzędziami, za pomocą których zwiększamy nasze szanse przetrwania w świecie. Tradycyjne pojęcie jednorodnej świadomości jest jedynie perspektywnym przekłamaniem: *Ja* jest tylko interpretacją, której funkcją jest okiełznanie zantagonizowanych ludzkich popędów i impulsów. Wskazując na zróżnicowanie stanów umysłu, Nietzscheańska krytyka podmiotu jako użytecznej fikcji umożliwiającej nam przetrwanie wskazuje co prawda przede wszystkim na popędy i instynkty, podczas gdy sceptycy mówią nie tylko o popędach (głód) i uczuciach (smutek, nienawiść), ale również o stanach (choroba, sen, starość), atoli w obu przypadkach mamy do czynienia z – jak to nazwalismy – urealnieniem umysłu tudzież narządów zmysłowych.

Piąty trop zwraca uwagę na – jakbyśmy to dzisiaj nazwali – kulturowe uwarunkowanie poznania. Otóż uwzględnić trzeba kulturowo regulowane procesy uspołeczniania czy też „wzorce wychowawcze” (*ἀγωγὰς*)²⁹, prawa (*νόμους*) i obyczaje (*ἔθη*), przekonania religijne czy też „wierzenia mityczne” (*μυθικὰς πίστεις*), „umowy między narodami” (*ἔθνικὰς συνθήκας*), światopoglądy czy też „założenia dogmatyczne” (*δογματικὰς ὑπολήψεις*), które to obejmują przekonania o tym, co piękne i brzydkie, prawdziwe i fałszywe, dobre i złe, o bogach, pochodzeniu i końcu wszystkich rzeczy postrzeganych. Jeżeli w zależności od obszaru kulturowego ta sama rzecz może być sprawiedliwa bądź niesprawiedliwa, dobra bądź zła, to należy powstrzymać się od wydawania sądów na temat prawdy³⁰.

Choć Sekstus Empiricus mówi o związku z etyką (*τὰ ἠθικά*), my odwołaliśmy się raczej do aksjologii z uwagi na to, iż idzie tutaj o wartościowania wchodzące nie tylko w zakres etyki, ale także estetyki, religii czy metafizyki (ta ostatnia jest dla Greków tożsama z nauką). W świetle „tak wielkiej nieprawidłowości rzeczy” (*τοσαύτης ἀνωμαλίας πραγμάτων*) nie będziemy mogli powie-

²⁷ SW XII 2 [91], s. 106.

²⁸ *Ibidem*, 10 [19], s. 465, por. też *ibidem*, 2 [87], s. 104 oraz 9 [91], s. 383.

²⁹ Krokiewicz oddaje *ἀγωγὰς* jako „dążności”, ponieważ kontekst wskazuje (Sext. I, 145), iż *ἀγωγή* oznacza „wybieranie życia” (*αἵρεσις βίου*), natomiast Krońska tłumaczy *ἀγωγὰς* jako „wychowania” (Diog. IX, 83). Naszym zdaniem tłumaczenia te są o tyle komplementarne, iż wychowanie, jako proces uspołeczniania, jest tożsamy z przygotowaniem kulturowo określonej drogi życiowej.

³⁰ Diog. L., IX, 83, Sext., *Hypot.*, I, 145 i n.

dzieć, jaka „rzeczywistość jest z natury” (τὸ ὑποκείμενον κατὰ τὴν φύσιν), a jedynie, jaką się wydaje z perspektywy określonego wzorca wychowawczego, z perspektywy określonego prawa, z perspektywy określonego obyczaju i każdej innej rzeczy³¹.

Naszym zdaniem nie należy redukować tropu piątego do problematyki moralnej³², albowiem kulturowe uwarunkowanie poznania obejmuje także ontologię. Wszak jeśli spojrzymy na kulturę jako na światopogląd zbiorowy, to tak rozumiana kultura gwarantuje danej społeczności pojęcie świata obiektywnego. W tym sensie oczywistym okazuje się, iż wszelka ontologia zakłada jakąś aksjologię, zaś sceptycy antycypują powszechnie dzisiaj przyjmowany pogląd, iż warunkiem istnienia danego stanu jest jego powszechna akceptacja przez członków wspólnoty. Rozbieżności aksjologiczne (tyczące sądów z zakresu estetyki, moralności, religii, metafizyki itd.) implikują odmienne wzorce interpretacyjne. Wzorce te są kulturowo uwarunkowane, ponieważ regulują je systemy normatywne (zwłaszcza prawne i wychowawcze) danej *polis*. A zatem piąty trop unaocznia, iż również u sceptyków odnaleźć można taką świadomość interpretacji, z jaką spotykamy się u Nietzschego, który za li tylko interpretacje uznaje zarówno religię, jak i fizykę³³.

Ponieważ pozostałe tropy³⁴ wskazują na kontekst jako na źródło niemożności poznania, omówimy je *en gros*. Trop szósty wskazuje na zmieszania (μίξεις, ἐπιμιγνός) i związki (κοινωνίας), za sprawą których żadna rzecz nie ukazuje się „w czystej postaci” (εἰλικρινώς), tj. „sama w sobie” (καθ’ ἑαυτὸ). Idzie tutaj o to, iż żadna rzecz nie jest nam dana bezpośrednio, w abstrakcji od towarzyszących jej zjawisk, takich jak światło, ciepło czy ruch. Trop siódmy zasadza się na różnicach w odległościach (ἀποστάσεις, διαστήματα), położeniach (θέσεις) i miejscach (τόπους), od których zależy postrzeganie rzeczy, w wyniku czego „nie poznajemy ich prawdziwej natury” (ἀγνοεῖται ἡ φύσις αὐτῶν). Idzie tutaj o to, iż każde zjawisko postrzegane jest w jakimś środowisku, w jakimś położeniu i z jakiejś odległości, a te okoliczności towarzyszące tworzą zupełnie nowy obraz tego samego przedmiotu: wszak ten sam statek wydaje się mały i nieruchomy z daleka, a wielki i ruchomy z bliska. Trop ósmy wskazuje na wielkości (ποσότητας) i konstytucje (σκευασίας) rzeczy. Przykładem może być chociażby to, iż w małej ilości wino krzepi, w dużej – osłabia. I wreszcie trop dziesiąty wskazuje na „wzajemne odniesienia” (σύμβλησιν) oraz relacje (πρός τι).

³¹ Sext., *Hypot.*, I, 163.

³² Por. np. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa, 1972, s. 263.

³³ Oczywiście niepodobna wyliczać tu wszystkich *loci communes*. Porównaj np. SW III [353], s. 589 oraz V [14], s. 28.

³⁴ Diog. L., IX, 85 i n. oraz Sext., *Hypot.*, I, 118 i n. Z uwagi na rozbieżności chronologiczne, odnośne tropy przedstawiamy według porządku merytorycznego. Trop dziewiąty omówiony zostanie później.

Trzeba przy tym podkreślić, iż trop dziesiąty obejmuje i zarazem podsumowuje szósty, siódmy i ósmy. Wskazuje on bowiem na to, iż wszystkie rzeczy istnieją wyłącznie we wzajemnych relacjach, zaś sieć owych stosunków niemożliwym czyni przejrzenie na wskroś natury: wszak rzeczy poznajemy wyłącznie poprzez ich wzajemne odnoszenie ich do siebie, a o ile niepodobna poznać rzeczy nie porównując ich, o tyle takowe relacje oznaczają dodanie do samych rzeczy czegoś więcej, co właśnie niemożliwym czyni poznanie rzeczy samych w sobie. Mówiąc inaczej: z perspektywy dziesiątego tropu nie ma istoty, tylko relacje. Dany przedmiot może być przecież „duży” tylko dlatego, iż pozostaje w relacji do czegoś, co jest „małe”, a naturalnie ów „mały” przedmiot może być takowym tylko dlatego, iż pozostaje w stosunku do czegoś, co jest „duże”. Coś jest „dobre” tylko dlatego, iż istnieje „złe” itd.

W duchu podobnego sceptycyzmu odrzuca Nietzsche pojęcie rzeczy samej w sobie jako niedorzeczne, argumentując, iż gdyby abstrahować od wszystkich relacji i właściwości rzeczy, to nie ostałaby się żadna rzecz, albowiem rzeczowość (*Dingheit*) dopiero przez nas została spreparowana (*hinzufingirt*) z potrzeb logicznych³⁵. Filozof odrzuca *Welt „an sich”* na rzecz *Relations-Welt*. Podobnie w innym miejscu orzeka, iż rzecz rozkłada się na sumę relacji³⁶, a określone ciało stanowi tyle a tyle relacji³⁷.

Zarówno sceptycy, jak i Nietzsche pokazują, iż poznanie jest zawsze uwikłane w określony kontekst sytuacyjny, zaś ten nie pozostaje bez wpływu ani na przedmiot poznania, ani na podmiot poznania, ani wreszcie na samo poznanie. Niemożność poznania świata prawdziwego opierają sceptycy na zmieszaniu, związkach, wielkościach, różnicach w odległościach, położeniu i miejscu. Jak dla sceptyków wzajemne odniesienia oraz relacje powodują, iż miejsce istoty zajmuje relacyjność, tak dla Nietzschego właściwości jakiejś rzeczy są jedynie oddziaływaniami na inne „rzeczy”. Z perspektywy filozofa abstrahowanie od innych „rzeczy” pozbawiłoby rzecz wszelkich właściwości. Wniosek z tego jest dwojaki: po pierwsze, żadna rzecz nie istnieje bez innych rzeczy, a po drugie, w ogóle nie istnieje coś takiego jak „rzecz sama w sobie”³⁸.

To samo powiadają sceptycy utrzymując, iż żadna rzecz nie jest nam dostępna w czystej postaci, a żaden byt nie istnieje sam w sobie. Wszelkiej rzeczy towarzyszą różne zjawiska, od których należałoby abstrahować, by móc poznać rzecz samą w sobie. Jeśli wszelki byt zostaje ujęty w określonym kontekście sytuacyjnym, to ten nie może pozostawać bez wpływu na nasz obraz bytu. Inaczej mówiąc: niepodobna pomyśleć jakiejś rzeczy w pełnym oderwaniu od innych rzeczy, a to oznacza, iż przedmiot poznania ujmujemy wyłącznie jako pozostający

³⁵ SW XII 10 [202], s. 580 także 9 [106], s. 396.

³⁶ *Ibidem*, IX 13 [11], s. 620.

³⁷ *Ibidem*, VII 19 [242], s. 495.

³⁸ *Ibidem*, XII 2 [85], s. 104.

w określonym stosunku do innych przedmiotów. W ten sposób sieć wzajemnych relacji, w jakie uwikłany jest wszelki byt, niemożliwym czyni poznanie bytu prawdziwego: w tym sensie relacyjność zastępuje istotność. Sceptycy i Nietzsche zgadzają się co do tego, iż aby móc całkowicie polegać na naszych wrażeniach zmysłowych, musielibyśmy umieć wyabstrahować dany przedmiot z położenia, miejsca, odległości i innych relacji, a że to nie jest możliwe, musimy uznać, iż nie dotrzemy do rzeczy samej w sobie. Tak więc nie istnieje świat, w którym moglibyśmy abstrahować od naszych ludzkich warunków życiowych, a wszelki „byt” jest jedynie „pozorem” z uwagi na sieć relacji, w jakiej pozostaje.

Świat jako iluzja konieczna: chaos rzeczywistości

Ogólnym wnioskiem płynącym ze sceptycznej oraz Nietzscheańskiej krytyki poznania jest przekonanie, iż „świat” jest jedynie interpretacją. Odczarowując poznanie, tak sceptycy, jak i Nietzsche wskazują na iluzoryczność naszego przekonania o niepodważalności ludzkiej wiedzy. W obu przypadkach myśliciele nie tylko starają się wytłumaczyć genezę naszych sądów o świecie, ale także pokazują, w jaki sposób możliwe są sądy zgoła przeciwstawne, acz równie uprawnione. Sceptyczne *τρόποι* sceptyków zostały przez Krokiewicza przetłumaczone jako „hamulce”, a intuicja ta jest o tyle trafna, iż są one właśnie trudnościami, które „hamują” nasze zapędy poznawcze. Jeśli bowiem poznanie nasze jest uwarunkowane budową naszego umysłu oraz naszych organów zmysłowych, to odnośne uwarunkowania podmiotu, niedorzecznymi czynią wszelkie pretensje do poznania świata prawdziwego. Jeśli teraz wszystkie tropy dają się odczytać jako wezwanie do uznania interpretacyjnego charakteru nauki, to wnioski sceptyków (a także oczywiście Nietzschego) prowadzą do pewnej detronizacji nauki: przestaje ona być dyskursem szczególnie uprzywilejowanym (wiodącym ku Prawdzie), a staje się tylko jednym z wielu sposobów odnoszenia się do świata (równie „błędny” jak każdy inny). Niedorzeczne jest upieranie się przy prawdziwości wiedzy naukowej, albowiem, aby zweryfikować prawdziwość poznania, trzeba by wykroczyć poza samo poznanie. Tak z perspektywy sceptyków, jak i z perspektywy Nietzschego poznanie naukowe może być tedy beznadziejnie dogmatyczne, gdy bezkrytycznie przyjmuje realne istnienie takich kategorii jak prawda czy – jak zaraz zobaczymy – przyczyna.

Ważne jest, iż sceptyków i Nietzschego łączy niezgoda na przeciwstawianie zjawisk jakiejś mistycznej istocie. Ułuda rzeczywistości sceptyków oraz wola mocy Nietzschego nie zawierają odwołań do jakiejś rzeczywistości bezwarunkowej. Dla Pyrrona ludzkie poznanie nie jest ani szczególnie uprzywilejowane, ani tym bardziej adekwatne względem otaczającej nas rzeczywistości: ani zmysły, ani rozum nie są bowiem władne uchwycić bytu, który właśnie z tej racji określony zostaje jako *ἄκατάληπτον*. Sceptyk przeciwstawia tedy rzeczywistość „z natury” („samą w sobie”) rzeczywistości ukazującej się nam tylko po to,

by wykazać bezpodstawność wszelkich sądów o tej pierwszej. Idzie tutaj o to, iż nie ma niczego, co można by przeciwstawić „pozorowi” – Pyrron, na przykład, wyraźnie odrzuca wszelki niewidzialny substrat zjawisk (παρυφιστάμενα τοῖς φαινομένοις ἄδηλα)³⁹. Podobnie Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* deklaruje zniesienie świata pozornego razem z prawdziwym⁴⁰.

Właśnie owo odrzucenie tradycyjnej dychotomii świata „pozornego” i „prawdziwego” jest najważniejszym punktem stycznym pomiędzy epistemologią Nietzschego a sceptyków. W przypadku obu podejść odrzucenie „dogmatyzmu” jest zanegowaniem Platońskiego przepełnienia rzeczywistości na pozór i istotę. Trzeba tutaj podkreślić, iż z perspektywy niniejszego artykułu istotny jest jedynie sceptycyzm Pyrrona i Enezydema, albowiem kierunek ten w ogóle nie dopuszcza platońskiego dualizmu „istoty” i „zjawiska”. W toku niniejszego wywodu pomijamy tedy sceptycyzm Sekstusa Empiryka, jako że zgadzamy się z tymi badaczami, którzy przypisują Sekstusowi szczególny dualizm, prowadzący do faktycznego odejścia od sceptycyzmu. Przeciwwstawienie „pozoru” i „bytu samego w sobie” jest nie do przyjęcia tak dla Pyrrona, jak i dla Enezydema – dla obu byt *jest* pozorem: „Jakkolwiek bowiem rzeczy wydają się takie a takie, to jednak nie są takowymi w rzeczywistości, lecz jedynie się wydają (οἷα γὰρ φαίνεται τὰ πράγματα, μὴ τοιαῦτα εἶναι τῇ φύσει, ἀλλὰ μόνον φαίνεσθαι)⁴¹.

Nie można tedy sensownie mówić o tym, iż miód jest (ἐστὶ) słodki, gdyż wszystko, co można orzec to, że się takowy wydaje (φαίνεται)⁴². Nie ma tedy dla sceptycyzmu w wersji pyrronńskiej czegoś takiego jak „miód w ogóle”, gdyż zjawisko jest wszystkim, czym dysponujemy. „Zjawisko” nie odsyła tutaj do żadnej „istoty miodu”, albowiem dla Pyrrona rozpatrywanie miodu jako bytu samego w sobie jest niedorzecznością: wszelki dualizm „prawdziwej istoty” i „łudzącego pozoru” jest dlań niemożliwym do zaakceptowania dogmatyzmem. Nie istnieje pozór miodu, gdyż nie istnieje miód jako substancja. Jeżeli pustymi pojęciami są byt i prawda, to miód nie może być bytem i nie jest możliwa żadna prawda o nim – ostaje się jedynie zjawisko miodu, o którym nie można orzekać żadnej pozorności, przeciwstawianej prawdziwości. Gdy Pyrron orzeka, iż nic nie jest ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe, to orzeka niemożność stwierdzenia ani prawdziwości, ani pozorności żadnej rzeczy, skoro żadna nie jest bardziej (οὐ μᾶλλον) aniżeli jakakolwiek inna⁴³.

³⁹ Diog. L., IX, 105.

⁴⁰ SW VI, s. 81.

⁴¹ Diog. L. IX 77.

⁴² *Ibidem*, 105.

⁴³ Podobne informacje przekazuje nam Focjusz: *Bibliothèque*, vol. 1–9, ed. R. Henry, Paris 1959–1991 (*Biblioteka*, t. II, przeł. O. Jurewicz, Warszawa, 1988). Według świadectwa Focjusza (*Bibl.* 212, 170a) sceptycy głosili, iż wszystko jest tak niepoznawalne (ἀκατάληπτα) jak i poznawalne (κατάληπτα), żadna rzecz nie jest bardziej taka niż inna, nic nie jest bardziej prawdą niż fałszem (οὐ μᾶλλον ἀληθές ἢ ψεῦδος), bytem niż niebytem (ὄν ἢ οὐκ ὄν), ponieważ w ogóle

Nie inaczej Nietzsche. Filozof krytykuje rozdział na „świat prawdziwy i pozorny”, orzekając, iż pozorność przynależy do rzeczywistości, gdyż jest sposobem jej istnienia⁴⁴. W innym miejscu odrzuca pojęcie zjawiska, uznając pozór (*Schein*) za rzeczywistą i jedyną realność rzeczy⁴⁵ oraz wyrokując, iż perspektywiczny i zwodniczy charakter przynależy do istnienia⁴⁶. Określenia takie jak „pozór”, „perspektywiczność” czy „zwodniczość” mają na celu uświadomienie nam, iż byt jest nam dostępny wyłącznie w procesie interpretacji, dlatego Nietzsche mówi o interpretacyjnym charakterze wszelkiego wydarzenia (*interpretative Charakter alles Geschehen*) zastrzegając, iż nie ma wydarzeń samych w sobie⁴⁷.

Tak więc sceptycy i Nietzsche ukazują świat jako iluzję konieczną. Ponieważ nie interesuje ich rzeczywistość poza procesem poznania, mówienie o „naturze rzeczy” pozbawione jest dla nich sensu: można przyjąć, że coś się jawi, ale upierać się, iż jest „naprawdę” takie, jakowym się jawi, to popadać w jałowy dogmatyzm. Mamy tutaj do czynienia ze swoistego rodzaju rehabilitacją pozoru: rzeczywistość zostaje zredukowana do zjawisk, a zarzucanie zjawiskom „pozorności” nie jest niczym innym aniżeli zwykłym nonsensem. Zjawisko staje się jedynym kryterium, albowiem niepodobna przejść od zjawiska do bytu samego w sobie, skoro byt jest zjawiskiem i poza nim nie ma niczego więcej.

Wyjaśnić trzeba jeszcze jedną kwestię: jeśli z perspektywy Pyrrona cała rzeczywistość jest pozorna (*μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ*)⁴⁸, to nie jest tak w tym sensie, iż uzyskana zostaje negatywna pewność odnośnie do bytu i prawdy, gdyż te w ogóle nie istnieją. Pozorność rzeczy oznacza zgodę na to, iż żaden stan nie może zostać określony w sposób absolutny: niepodobna kategorycznie stwierdzić ani fałszywości ani prawdziwości. „Wydaje się” znaczy: może być tak, a może być inaczej – nigdy nie będziemy wiedzieć na pewno. Sądzymy, iż to samo ma na myśli Nietzsche, gdy w swoim słynnym § 22 *Poza dobrem i złem* stwierdza, iż owa prawidłowość przyrody, o której fizycy tak dumnie prawią, istnieje jedynie dzięki ich interpretacji (*Ausdeutung*) i nie jest żadnym stanem faktycznym tudzież żadnym „Tekstem”. Podkreśliwszy, iż wizja świata oferowana przez fizyków jest interpretacją a nie tekstem, Nietzsche pyta odnośnie do swych tez: „Zalóżmy, iż to także jest jedynie interpretacja (*auch dies nur Interpretation ist*) – a wy będziecie wystarczająco gorliwi, by zarzut ten poczynić? – no cóż, tym lepiej – ”⁴⁹.

nie ma ani prawdy ani fałszu (*οὐδ' ἀληθινὸν οὐδὲ ψεῦδος*), ani bytu i niebytu (*οὐδ' ὄν οὐδὲ μὴ ὄν*). W dalszej części niniejszego artykułu będziemy się starali pokazać, iż sceptycyzm może być odczytany jako refleksja o nastawieniu pluralistycznym.

⁴⁴ SW XIII 14 [93], s. 270 i n.

⁴⁵ *Ibidem*, XI 40 [53], s. 654.

⁴⁶ *Ibidem*, 34 [120], s. 460, por. też 43 [2], s. 701.

⁴⁷ *Ibidem*, XII 1 [115], s. 38.

⁴⁸ Diog. L., IX, 61.

⁴⁹ SW V [22], s. 37.

Zarówno sceptykom, jak i Nietzsche idzie o uświadomienie względności wszystkich odniesień do świata: odrzucone tutaj zostają zarówno wszelkie roszczenia absolutystyczne, jak i cały paradygmat zachodniej metafizyki, który zgłaszanie takowych pretensji umożliwia. Niezgoda na przeciwstawienie bytu pozorowi jest zakwestionowaniem Platońskiego dualizmu dzielącego świat na prawdziwą istotę, którą przesłaniają fałszywe zjawiska.

Jeśli zaś byt okazuje się być tożsamym z pozorem, to jest tak z tej racji, iż nie istnieje żaden niewzruszony fundament rzeczywistości, na którym można by oprzeć poznanie. Dlatego też Enezydem nalega, iż: „niczego pewnego nie można osiągnąć w poznaniu” (οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν) ani poprzez zmysły (αἰσθήσεως) ani poprzez poznanie umysłowe (νοήσεως)⁵⁰.

Zarówno sceptycy, jak i Nietzsche adaptują dla swych potrzeb naukę Heraklita, dla którego rzeczywistość określa stawanie się. Wyrazem tejże adaptacji jest iście heraklitejskie założenie Nietzscheańskiej epistemologii, iż poznanie i stawanie wzajemnie się wykluczają⁵¹. Zarzucając filozofom nienawiść do samego wyobrażenia stawania się, której konsekwencją jest przekształcanie rzeczy w „pojęciowe mumie” (*Begriffs-Mumien*), Nietzsche z szacunkiem wymienia Heraklita, który „na wieki zachowa rację w tym, iż byt jest czystą fikcją”⁵². Szacunek ten wynika stąd, iż zarówno heraklitejska, sceptyczna, jak i Nietzscheańska ontologia postulują sprzeczność bytu znajdującego się w nieustannym procesie stawania się.

Jak wiadomo, Heraklit przyrównywał zjawisko stawania się i zmiany do wojny: będąc ojcem (πατήρ) i królem (βασιλεύς) wszystkiego⁵³, jest wojna czymś powszechnym (ξυνόν)⁵⁴, gdyż powszechna jest walka przeciwieństw. Ponieważ zmiana polega na przechodzeniu jednego stanu w swe przeciwieństwo, a wojna przeciwieństw panuje powszechnie, dwa razy niepodobna wejść do tej samej rzeki. Rzeka jest w tym sensie „ciągle sprzeczna”, iż nieustannie się zmienia. Naturalnie Nietzsche nie zgadza się z Heraklitem co do tego, iż mądrość polega na zrozumieniu, że rzeczywistością rządzi jedno powszechne prawo, podług którego wszystko ma swe źródło w jednym. Z perspektywy Nietzschego bowiem wszelka metafizyka, dążąca do odkrycia absolutnego prawa rządzącego światem, jest wyrazem dekadencji. Wszelako Nietzscheański opis świata jako permanentnej walki wydaje się być echem heraklitejskiego ujęcia rzeczywistości jako wojny. Tak tedy Nietzsche orzeka na przykład, iż każde ciało dąży do panowania nad całą przestrzenią⁵⁵, iż życie jest jedynie wolą akumu-

⁵⁰ Focj., *Bibl.* 212, 169b.

⁵¹ SW XII 9 [89], s. 382.

⁵² *Ibidem*, VI [1–2], s. 74 i n.

⁵³ Fr. 53 według Thomas M. Robinson, *Heraclitus, Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto, 1987. Dalej wyłącznie z podaniem numeru fragmentu.

⁵⁴ Fr. 80.

⁵⁵ SW XIII 14 [186], s. 373.

lacji siły⁵⁶, iż mamy do czynienia jedynie z walką⁵⁷, iż ten świat jest jeno ogromem siły i niczym innym jak wolą mocy⁵⁸.

Podstawową różnicą pozostaje jednak to, iż jakkolwiek dla Heraklita świat jest wojną przeciwieństw, to jednak pozostaje kosmosem, w sensie panującego w nim ładu. Bez przeciwieństw życie nie byłoby możliwe: choroba sprawia, że wiemy, czym jest zdrowie, głód umożliwia nasycenie, znój – odpoczynek (νοῦσος ὑγιαίνειν ἐποίησεν ἥδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν)⁵⁹. Ale przeciwieństwa nie tylko zapewniają nam bogactwo doświadczeń. Z drugiej bowiem strony zakładają się wzajemnie, czyniąc całą rzeczywistość, jakiej doświadczamy, sprzeczną. Ponieważ zaś przeciwieństwa zakładają się wzajemnie (nie znając choroby, nie wiedzielibyśmy, czym jest zdrowie), przechodzą one w siebie (chory zdrowieje) i będąc w jakimś stopniu tożsame, tworzą jedność. Dlatego też Heraklit powiada: „ze wszystkiego jedno i z jednego wszystko” (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα)⁶⁰.

O ile dla Nietzschego świat nie jest żadnym ładem w sensie greckiego κόσμος, lecz chaosem, o tyle jego ontologia spotyka się z ontologią sceptyków. Jak znacznie później Nietzsche, także pyrronizm – przynajmniej w interpretacji Enezydema – zakładał bowiem, iż rzeczywistość jest chaotyczna. Enezydem mówił tedy o nieprawidłowości (ἁνωμαλία) oraz o nieładzie (ταραχή) bytu⁶¹. Podstawową zbieżnością pomiędzy Nietzscheańską a sceptyczną ontologią jest tedy takie przekształcenie heraklityzmu, które zachowuje metaforę wojny przeciwieństw, ale rezygnuje z poszukiwania jakiegoś prawidła, podług którego wojna owa miałaby się toczyć. W opozycji do Heraklita, sceptycy i Nietzsche nie wierzą w istnienia jakiejś ostatecznej podstawy rzeczywistości. W tym miejscu pojawia się następujący problem: jeśli rzeczywistość jest konfliktem wzajemnie ścierających się sił, dążących do zawładnięcia i zawłaszczenia wszystkiego, co stawia opór, i jeśli świat istnieje jedynie jako nieustanny antagonizm, to w jaki sposób można przetrwać w tak nieprzyjazywnym świecie?

Odpowiedź jest następująca: świat jest niepoznawalnym chaosem, ale my zmuszeni jesteśmy czynić go poznawalnym kosmosem, aby móc w nim przetrwać. Tak więc wszelki porządek i wszelkie regularności w świecie (czyli właśnie rzeczony κόσμος) pochodzą od nas, albowiem dzięki nim świat staje się bardziej prosty, zrozumiały, przewidywalny, obliczalny itd. Sceptycy i Nietzsche pokazują zaś, iż ponieważ wszelki porządek, jaki odnajdujemy w świecie, sami weń uprzednio wkładamy, niepodobna upierać się przy tym, iż porządek takowy

⁵⁶ *Ibidem*, [82], s. 262, także wcześniej [81], s. 261.

⁵⁷ *Ibidem*, [95], s. 273.

⁵⁸ *Ibidem*, XI, 38 [12], 610 i n.

⁵⁹ Fr. 88.

⁶⁰ Fr. 10.

⁶¹ Diog. L., IX, 78.

rzeczywiście w świecie panuje. Znakomitą ilustrację tego, w jaki sposób z chaotycznego świata konstruujemy kosmos, w którym łatwiej jest nam żyć, stanowi sceptyczna krytyka przyczynowości.

Po pierwsze, podkreślmy, iż sceptycy łączą tezę o „nieistnieniu przyczyny” (οὐκ ἔστι αἰτίον) z przekonaniem o bezpodstawności przyjmowania istnienia „zasad wszechświata” (τῶν ὅλων ἀρχάς)⁶². Po drugie, wykazują, że prawo przyczynowości jest konstrukcją z gruntu arbitralną. Z wnikliwej krytyki, jakiej Enezydem poddał pojęcie przyczyny, przytoczymy tylko dwa przykłady: trop drugi wskazuje mianowicie na to, iż często niezwykle bogactwo dopuszczalnych wyjaśnień przyczynowych zostaje roztrwonione poprzez redukcję do jednej tylko przyczyny, natomiast trop szósty wskazuje na skłonność do wynajdowywania przyczyn podług własnych założeń i odrzucania przeciwnych acz równie wiarygodnych⁶³. Pierwszy z przytoczonych tropów unaocznia, iż niepodobna upierać się przy tym, iż jedna i tylko jedna rzecz jest bezpośrednią przyczyną innej, albowiem zawsze mamy do czynienia raczej z zbiorem czynników, których dopiero wzajemne oddziaływanie wytwarza jakiś skutek. Z tej też racji nie jest możliwa redukcja wszystkich czynników do jednej jedynej przyczyny, skoro w innych warunkach ta sama rzecz nie prowadzi do takiego skutku. Drugi wskazuje na aksjologicznie uwarunkowaną arbitralność dobierania przyczyn.

Naszym zdaniem oba przywołane tropy odczytać można jako sugestię, iż przyczyna jest czymś, co dopiero człowiek „wkłada” w rzeczy. Pierwszy z przytoczonych argumentów sugeruje, iż jakkolwiek dopuszczalne są różne (nierazko wzajemnie się wykluczające) sposoby wyjaśniania tych samych zjawisk, dogmatycy faworyzują jedno wyjaśnienie, zapoznając doniosłość pozostałych. Drugi z przytoczonych argumentów unaocznia, iż bogactwo dopuszczalnych wyjaśnień przyczynowych musi zostać zredukowane do ściśle określonej aksjologii badacza. W zasadzie oba przytoczone tutaj argumenty przeciwko pojęciu przyczyny dają się sprowadzić do tej samej trudności: indywidualna aksjologia dogmatyka całkowicie warunkuje jego etiologię. W praktyce badawczej oznacza to, iż dogmatyk uwzględnia w swej teorii tylko to, co obejmuje *jego* teoria. Z perspektywy sceptyka oznacza to, iż wszystko, co tylko nie zgadza się z daną teorią dogmatyka, jest równoznaczne z jej obaleniem: jeśli bowiem dana teoria nie jest w stanie wyjaśnić absolutnie wszystkiego, to jest błędna jako próba całościowego wyjaśnienia rzeczywistości (a przecież właśnie z takowymi próbami mamy do czynienia od presokratyków po nowożytność). Można by tedy rzeczzone rozumowanie podsumować w sposób następujący: metafizyka przyczyny jest zawsze subiektywna z tej racji, iż każda etiologia ma za swą niezbywalną przesłankę określoną aksjologię etiologa.

⁶² *Ibidem*, 99.

⁶³ Sext., *Hypot.*, I, 181 i n. Bardziej wyczerpującą analizę znaleźć można w R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, 1998, s. 269 i n.

Przyczyna (αἰτίον) jest kategorią relacji (πρός τι), zaś relacja może być jedynie wyobrażana, lecz „nie istnieje realnie” (οὐχ ὑπάρχει)⁶⁴. Idzie tutaj o to, iż przyczyna jest czymś względnym w stosunku do skutku, a to, co względne, jest jedynie wyobrażane i bynajmniej nie istnieje realnie⁶⁵. O względności przyczyny decyduje tedy jej relacyjność. Niepodobna pomyśleć przyczynę zanim pojmię się skutek (ἀποτέλεσμα) i odwrotnie: niepodobna pojąć skutku, jeśli nie pojmiemy przyczyny. O ile bowiem oba pojęcia istnieją tylko we wzajemnym odniesieniu, o tyle poszukiwanie któregośkolwiek prowadzi do „tropu błędnego koła” (διάλληλος τῆς ἀπορίας τρόπος)⁶⁶.

Argumentacja sceptyków jest następująca: przyczyna i skutek są pojęciami istniejącymi tylko we wzajemnej relacji, o ile zaś zakładają siebie wzajemnie, o tyle niepodobna ich poznać ani pojedynczo (albowiem wtedy jeden człon relacji musiałby zostać poznany *przed* drugim, jakkolwiek oba istnieją tylko dzięki relacji wzajemności), ani razem (albowiem wtedy oba pojęcia utraciłyby swoje znaczenie, właśnie z uwagi na ich jednoczesne występowanie). W ten sposób relacyjność pojęć przyczyny i skutku czyni rzeczzone pojęcia zgoła niepoznawalnymi. Przypomnijmy, iż według tropu dziesiątego wszystkie rzeczy istnieją jedynie dzięki wzajemnym relacjom, a sieć tychże relacji zgoła niemożliwym czyni poznanie natury rzeczy. Jeśli podług tropu dziesiątego żadna rzecz nie istnieje tedy sama w sobie, albowiem każdej towarzyszą różne zjawiska, od których trzeba by abstrahować, by móc poznać rzecz samą w sobie, to krytyka tego tropu rozwija argumentację zbliżoną do zaprezentowanej wyżej krytyki przyczynowości: jeśli każda rzecz (w tym również przyczyna i skutek) istnieje jedynie dzięki sieci wzajemnych relacji, to nie można poznać rzeczy nie porównując ich. Jak dany przedmiot może być „duży” tylko dlatego, iż pozostaje w relacji do czegoś, co jest „małe”, jak coś jest „dobre” tylko dlatego, iż istnieje „złe”, tak również przyczyna i skutek zakładają siebie nawzajem. Jak już powiedziano nie można tedy poznać ich pojedynczo (gdyż wtedy jeden człon relacji musiałby wtedy zostać poznany przed drugim) ani razem (gdyż wtedy oba pojęcia utraciłyby swoje znaczenie). Jak żadnej rzeczy nie można pomyśleć w zupełnym oderwaniu od innych rzeczy, tak i przyczyny nie można pomyśleć bez skutku, a skutku bez przyczyny. Jeśli wszelki przedmiot poznania pozostaje w sieci różnych relacji, to nie jest możliwe poznanie bytu prawdziwego. Aby móc poznać byt, w tym również skutek i przyczynę, musielibyśmy umieć abstrahować od wszelkich relacji, a że to nie jest możliwe, musimy uznać, iż nie poznamy ani bytu, ani przyczyny czy skutku.

⁶⁴ Sext., *Adv. math.* IX 207 i n. Fragment ten pochodzi z książki niestety nie przetłumaczonej na język polski.

⁶⁵ Diog. L., IX, 97.

⁶⁶ Sext., *Hypot.*, III, 20 i n.

Jeśli relacyjność pojęć przyczyny i skutku czyni rzeczzone pojęcia zgoła niepoznawalnymi, ponieważ relacji nie można znać, nie znając obu jej członów (do poznania przyczyny konieczna okazuje się znajomość skutku), to przyczyna nie istnieje realnie w świecie zewnętrznym, lecz jest wyłącznie naszym dodatkiem doń. Na pytanie, czemu służy taki nie istniejący realnie dodatek, odpowiedź brzmi, iż prawo przyczynowości jest jednym z najużyteczniejszych przekłamań rzeczywistości. Jeśli świat jest niepoznawalnym chaosem, to przyczyna umożliwia jego skuteczne oswojenie: konstrukcje, takie jak przyczynowość, są narzędziem umożliwiającym nam przetrwanie. Jakkolwiek dla Nietzschego i sceptyków relacja skutku i przyczyny pochodzi od nas, nie od rzeczy, to jednak pewną różnicą pomiędzy sceptyczną a Nietzscheańską krytyką przyczynowości jest to, iż podczas gdy sceptycy zalecają powstrzymanie się od orzekania w kwestiach takich jak przyczynowość, Nietzsche uznaje przyczynowość za błąd, bez którego gatunek ludzki nie byłby w stanie przetrwać⁶⁷. Tak dla sceptyków, jak i dla Nietzschego naiwnym jest tedy ocenianie przyczynowości w kategoriach prawdy i fałszu, atoli Nietzsche bliższy jest tutaj Protagorasowi: nie prawdziwość, ale użyteczność tej fikcji, jaką jest relacja przyczynowości, zmusza nas do korzystania z niej. Z perspektywy Nietzschego sceptycyzm doprowadziłby do wytopienia rodzaju ludzkiego. Dlatego filozof uznaje konieczność naszego uciekania się do perspektywicznych przekłamań rzeczywistości, przestrzegając jedynie przed ich absolutyzowaniem, albowiem to, że prawo przyczynowości jest jednym z warunków ludzkiego istnienia, nie dowodzi bynajmniej, iż istnieje coś takiego jak przyczyna⁶⁸.

Zasada, podług której wszystko, co się dzieje, ma swą przyczynę, jest tak głęboko zakorzeniona w mentalności człowieka, iż bez niej nie potrafiłby zrozumieć otaczającego go świata. Wszelako zarówno sceptycy, jak i Nietzsche argumentują, iż to, że człowiek w każde zjawisko wkłada przyczynę, nie dowodzi bynajmniej, że coś takiego jak przyczyna faktycznie istnieje. W tym miejscu warto przywołać dotychczas pomijany trop dziewiąty. Trop ten unaocznia wagę ciągłości (ἐνδελεχές), niezwykłości (ξέρον) i rzadkości (σπάνιον) zjawisk. Krytyka tego tropu wskazuje, iż trzęsienia ziemi mogą zdumiewać w równie niewielkim stopniu jak słońce, pod warunkiem że zdarzają się odpowiednio często: słońce nie zdumiewa nas tylko dlatego, iż widzimy je codziennie⁶⁹. Jakkolwiek trop ten nie wspomina o przyczynie, jasnym jest, iż również do prawa przyczynowości odnosi się jego krytyka. Jeśli bowiem zjawiska zależą od częstotliwości, z jaką występują, to jak uczą Hume i Nietzsche, również prawo przyczynowości jest kwestią nawyku i przyzwyczajenia. Właśnie dlatego w *Wiedzy radosnej* Nie-

⁶⁷ SW XI 34 [253], s. 506.

⁶⁸ *Ibidem*, 26 [74], s. 168.

⁶⁹ Diog. L., IX, 87, Sext., *Hypot.*, I, 141.

tzsche zaznacza, iż wedle wszelkiego prawdopodobieństwa przyczyna i skutek nie istnieją, gdyż w rzeczywistości mamy do czynienia z pewnym *continuum*, z którego wyodrębniamy parę części⁷⁰.

W rzeczywistości nie istnieje tedy nic takiego jak przyczyna, ale prawo przyczynowości pozostaje jednym z najskuteczniejszych narzędzi kontrolowania otaczającej nas rzeczywistości. W tym właśnie sensie Nietzsche twierdzi, iż wiedza jest osławianiem, a „po-znany” (*erkannt*) znaczy tyle, co „znany” (*bekannt*)⁷¹. Filozof staje tutaj na stanowisku, iż pęd do poznania ma swoje źródło w potrzebie pewności, zaś tę uzyskać można najłatwiej sprowadzając, to co obce, do czegoś znanego. Tak więc w pismach Nietzschego odnajdujemy psychologiczne wyjaśnienie dążenia do prawdy: świat nieuporządkowany, zmienny i nieprzewidywalny napawa nas przerażeniem, zaś rzeczywistość jakoś uschematyzowana staje się swojska, znośna – przeto „prawdziwa”. „Prawdziwy” o świecie znaczy tedy przewidywalny i poddający się naszej kontroli, a więc taki, w którym czujemy się bezpiecznie i jesteśmy wolni od cierpienia: „człowiek poszukuje »prawdy«: świata, który sobie nie zaprzecza, nie zwodzi, nie zmienia się, świata *prawdziwego* – świata, w którym nie zaznaje cierpień”⁷².

Podobną myśl wypowiada Nietzsche o przyczynie w *Zmierzchu bożyszcz*: o ile sprowadzenie czegoś nieznanego do czegoś znanego przynosi ulgę, o tyle instynkt przyczynowości (*Ursachen-Trieb*) warunkowany jest strachem⁷³.

Tak więc nasz obraz świata jest rezultatem naszych potrzeb. Z uwagi na konieczność osławiania chaosu rzeczywistości przyczynę uznać należy za niezwykle efektywne narzędzie kontrolowania rzeczywistości. Jakkolwiek sceptycy i Nietzsche zgadzają się, iż przyczyna jest konieczną iluzją, którą wkładamy w rzeczy, gdyż bez takiego perspektywicznego przekłamywania rzeczywistości nie przetrwalibyśmy w świecie, jakkolwiek zgadzają się oni co do tego, iż wszelkie poznanie jest raczej osławianiem chaotycznej rzeczywistości i zdobywaniem coraz większej kontroli nad światem aniżeli odkrywaniem Prawdy, to jednak nietzscheańska krytyka wydaje się być znacznie bardziej złożona. Nietzsche stwierdza bowiem, iż nie tylko przyczyna jest projekcją nas samych w świat. Podobnymi konstrukcjami umożliwiającymi nasze przetrwanie są: „byt”, „prawda”, „logika”, „prawa natury”, „Ja”, „ego”, „podmiot”, „substrat”, „substancja”, „wola” itd. – jak wszystkie te kategorie są jedynie narzędziami, dzięki którym możemy lepiej przetrwać w nieprzyjnym nam świecie, tak niedorzeczne jest poszukiwanie jakiejś adekwatności pomiędzy rzeczonymi pojęciami a rzeczywistością samą w sobie. Z racji tego, iż interpretowanie świata jest jednoznaczne ze zdo-

⁷⁰ SW III [112], s. 473.

⁷¹ *Ibidem*, [355], s. 594.

⁷² *Ibidem*, XII 9 [60], s. 364.

⁷³ *Ibidem*, VI [5], s. 93.

bywaniem nad nim pewnej kontroli, Nietzsche podkreśla, iż interpretacja jest środkiem do zapanowania nad czymś⁷⁴, a wszystkie „prawdy” są jedynie „założeniami aż do odwołania” (*Annahmen bis auf Weiters*). Przedstawiając rozumowanie zbliżone do dziewiątego tropu sceptyków Nietzsche orzeka, iż prawo przyczynowości jest jedynie doskonale wyćwiczonym nawykiem, bez którego gatunek ludzki zginąłby. Wszelako niedorzeczne jest argumentowanie na rzecz prawdziwości rzeczonego prawa poprzez wskazywanie na trwanie człowieka jako gatunku⁷⁵. Tylko korzyść, jaką organizm czerpie z danego mniemania, może być racją na rzecz odnośnego mniemania, ale nie ma sensu obstawać przy jego prawdziwości. Z perspektywy Nietzschego wszystkie naczelné kategorie filozoficzne: prawda, substancja, *cogito*, podmiot, przedmiot, przyczyna, skutek, rzeczywistość, pozór są jedynie użytecznymi metaforami, a głównym grzechem filozofii jest właśnie zapoznanie tejże metaforyczności. Złożoność krytyki Nietzschego widać doskonale na przykładzie jego krytyki pojęcia jedności: „Potrzebujemy jedności, by móc liczyć, z tego powodu nie należy jednak wnosić, iż takie jedności istnieją. Pojęcie jedności przejęliśmy od naszego pojęcia »Ja«, – naszego najstarszego artykułu wiary⁷⁶.”

Ustanawianie jedności tak jak ustanawianie podmiotu (*Ja*) tudzież przyczyny jest próbą okiełznania nieustannie stającej i zmieniającej się rzeczywistości. „Jedność” jest tylko narzędziem, którego funkcją jest okiełznanie chaosu rzeczywistości. Również *Ja* jest tylko narzędziem, którego funkcją jest okiełznanie zantagonizowanych popędów. Ale ani „jedność”, ani *Ja* nie mogą być niczym więcej aniżeli tylko interpretacjami, za pomocą których zwiększamy nasze szanse przetrwania.

Podsumujmy. Sceptycyzm, podobnie jak filozofia Fryderyka Nietzschego, jest reakcją na rozkwit filozofii dogmatycznej. Argumenty podawane przez sceptyków i Nietzschego różnią się z całą pewnością co do swej siły, wszelako łączą je to, iż przymuszają do krytycznej refleksji, przed którą to tak zaciekle broni się wszelki dogmatyzm. O ile bowiem przekonanie o absolutnej prawdziwości określonych narzędzi oznacza stagnację i postępujące ubożenie kultury, o tyle właśnie przeciwko takiemu petryfikującemu fundamentalizmowi prawd absolutnych występują zarówno sceptycy, jak i Nietzsche. Z perspektywy sceptyków i Nietzschego zastane kryteria prawdy są o tyle nie do przyjęcia, iż uniemożliwiają ludziom ciągle poszukiwanie prawdy, ponieważ utrwalają mylny („dogmatyczny”) przesąd jakoby prawda została odkryta raz na zawsze. Na zakończenie spróbujmy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy sceptyczny ideał zawieszenia wszelkich sądów jest ideałem „nihilistycznym” (w Nietzscheańskim sensie tego słowa).

⁷⁴ *Ibidem*, XII 2 [148], s. 140.

⁷⁵ *Ibidem*, XI 26 [12], s. 152 i n.

⁷⁶ *Ibidem*, XIII 14 [79], s. 258.

Dwa ujęcia sceptycyzmu

Z racji tego, iż nic nie jest z natury dobre czy złe, sceptycy postulują izostenię (ἰσοσθένεια). Postulat równości siły czy też po prostu równowartości argumentów wynika z przekonania, iż skoro niepodobna rozstrzygnąć (διακρίνειν) sądów, dobro samo w sobie jest niepoznawalne (ἄγνωστον)⁷⁷. W świetle niepoznawalności (ἀκαταληψία) rzeczy ideałem stają się tedy nieorzekanie (ἀφασία) i wstrzymanie się od wszelkich sądów (ἐποχή). Zasada izostenii głosi, iż z racji tego, że każdej racji można przeciwstawić równie silną, należy wstrzymać się od wyrokowania, co prowadzi do bezstronności (ἀρρεψία) i ataraksji (ἀταραξία)⁷⁸. Enezydem wyjaśnia przy tym, iż kto w ten sposób uprawia filozofię, zażywa „prawdziwego szczęścia” (εὐδαιμονεῖ) już z tego względu, iż jest mądry i wie najlepiej, że w kwestii poznania trzeba mu zrezygnować z wszelkiej pewności⁷⁹.

Z przytoczonych wypowiedzi jasno wynika, iż w opozycji do nowożytnego sceptycyzm starożytny jest metodą określającą jak żyć, a nie – jak poznawać. Sceptycyzm Pyrronński jest przede wszystkim postawą egzystencjalną, a nie stanowiskiem epistemologicznym w tym sensie, iż świadomość nieobecności prawdy absolutnej oraz zgoda na brak pewności dają, wedle Pyrrona, wolność, niezależność, niezmacony spokój i co za tym idzie szczęście. Sceptyczna krytyka poznania nie przesądza, iż nie istnieje kryterium prawdy, gdyż takowy rezultat badań, jakkolwiek negatywny, byłby z gruntu dogmatyczny (δογματικόν)⁸⁰. Sceptycyzm jest tedy stanowiskiem, które nie głosi, iż prawdy nie ma, lecz nieustannie jej poszukuje, powstrzymując się od kategorycznego wyrokowania. O ile sceptycy poszukują (ζητοῦσι)⁸¹, o tyle możemy się pokusić o co najmniej dwie interpretacje refleksji sceptycznej. Podług pierwszej – „negatywnej” – sceptycyzm będzie doktryną z gruntu nihilistyczną. Podług drugiej – „pozytywnej” – sceptycyzm będzie refleksją otwartego i nieustannie poszukującego pluralizmu.

Za negatywnym ujęciem sceptycyzmu przemawiałoby przede wszystkim to, iż jego totalna destrukcja poznania wyczerpuje się w burzeniu. Przykładem takiego zdecydowanie negatywnego ujęcia sceptycyzmu może być nawiązująca do V. Brocharda wypowiedź L. Joachimowicza, który stwierdza, iż: „sofistyka jest przejawem prężności, wigoru i młodości geniuszu greckiego, podczas gdy apatyczny Pyrronizm – martwoty i starości”⁸².

⁷⁷ Diog. L., IX 101.

⁷⁸ Sext., *Hypot.*, I, 8, 190, II 103, 130, III 65.

⁷⁹ Focj., *Bibl.* 212, 169b.

⁸⁰ Sext., *Hypot.*, II 79.

⁸¹ *Ibidem*, I 1.

⁸² L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa, 1972, s. 26 i n.

Za takim ujęciem sceptycyzmu przemawiałyby deklaracje samych sceptyków. Oto na przykład afazja – czy też, jak to zgrabnie oddał Krokiewicz, „nieorzekanie” – polega na powstrzymaniu się od formułowania tak pozytywnych, jak i negatywnych twierdzeń odnośnie do natury rzeczy⁸³. W innym zaś miejscu czytamy, iż pyrronista niczego nie rozstrzyga, nawet tego, że niczego niepodobna rozstrzygnąć⁸⁴. Można by tedy wysnuć wniosek, iż jakkolwiek sceptycy, podobnie jak Nietzsche, oczyszczają jednostkę z filozoficznych dogmatów, to jednak sceptycyzm pozostaje swoistego rodzaju nihilistyczną ascezą. Zawieszenie sądu oraz obojętność wobec rzeczy nie mogą być ideałem Nietzschego, który domaga się afirmatywnego konstruowania świata. Sam Nietzsche orzeka tedy, iż Pyrron jest *ein griechischer Buddhist*⁸⁵, a sceptycyzm – *eine Folge der décadence*⁸⁶. Podobnie ἀδιόφορα, to, z perspektywy Nietzschego nihilizm⁸⁷.

Powstrzymując się w tym miejscu od dokładnej eksplikacji kluczowych kategorii ataraksji i apatii, musimy zapytać, na ile zawieszenie sądów, umożliwiające osiągnięcie rzeczonych stanów, miałyby oznaczać powstrzymanie się od wszelkiego interpretowania. Jako próba powstrzymania się od oceniania zjawisk, sceptyczna ucieczka przed wartościowaniem byłaby projektem nie tylko utopijnym, ale i nihilistycznym. Wyraźnie widać to w przypadku Arkezylaosa, którego Sextus chwali za to, iż ten zawsze wstrzymuje się od wydawania sądów (περὶ πάντων ἐπέχει)⁸⁸. Jak wielkie byłyby różnice pomiędzy poszczególnymi wersjami sceptycyzmu, na przykładzie Arkezylaosa widać wyraźnie niebezpieczeństwo, jakie grozi sceptycyzmowi: ze stanowiska praktycznego może się on stać stanowiskiem coraz bardziej spekulatywnym i dogmatycznym, gdyż zorientowanym wyłącznie na zniszczenie filozofii stoickiej. Z perspektywy Nietzschego taki sceptycyzm manifestowałby znużenie życiem. Sceptyczne ideały beznamietności (apatii), obojętności (adiafory) i niezmaconego spokoju duszy (ataraksji) oznaczałyby rezygnację z twórczego odnoszenia się do świata i przerodziłyby się w iście buddyjską negację świata. Skrajnie negatywne ujęcie sceptycyzmu jako doktryny nihilistycznej przybiera tedy następującą postać: o przeciwstawności sceptycznego nastawienia do świata z jednej strony i Nietzscheańskiego z drugiej decyduje przede wszystkim afirmatywny charakter tego drugiego. Niepodobna bardziej oddalić się od filozofii Nietzschego aniżeli poprzez wzywanie do powstrzymania się od wydawania sądów. Z perspektywy autora *Woli mocy* sceptyczny ideał zawieszenia sądów jest z gruntu nihilistyczny, gdyż „sceptycyzm” Nietzschego – jeżeli o takowym w ogóle może być mowa – jest wezwana-

⁸³ Sext., *Hypot.*, I, 192.

⁸⁴ Focj., *Bibl.* 212, 170a.

⁸⁵ SW XIII 14 [85], s. 264.

⁸⁶ *Ibidem*, [86], s. 264.

⁸⁷ *Ibidem*, [94], s. 272.

⁸⁸ Sext., *Hypot.*, I, 232.

niem do ciągłego ponawiania wysiłku tworzenia nowych perspektyw⁸⁹. Natomiast sceptycyzm starożytny, przejmując wyłącznie teoretyczne zdobycze refleksji myślicieli takich jak Demokryt, Protagoras czy Gorgiasz, zapoznaje ich praktyczną orientację przez co popada w buddyzm, kwiatyzm i defetyzm. Jako szczęście i cel życia abstrakcyjne wątplenie oznacza nihilizm.

Ale jest możliwe inne ujęcie sceptycyzmu. Również można go bowiem potraktować jako wezwanie do ciągłego poszukiwania. Pozytywna interpretacja sceptycyzmu sprowadzałaby się do tezy, iż sceptycy głosząc, iż wszystko jest tak niepoznawalne, jak i poznawalne, iż żadna rzecz nie jest bardziej taka niż inna, iż nie ma ani prawdy, ani fałszu, iż nie ma ani bytu, ani niebytu⁹⁰, propagowali pluralizm. Nie istnieje ani byt, ani prawda, jeśli pojęcia te miałyby być rozumiane w sposób ostateczny i absolutny. Prawdziwa mądrość tkwi w uświadomieniu sobie, iż wszelka wiedza podlega rewizji w świetle nowych danych empirycznych, a zgoda na nieobecność Bytu i Prawdy oznacza uznanie wielości bytów i prawd.

Gdy Pyrron uznaje, iż poznania nie można oprzeć ani na bycie, ani na prawdzie, ani wreszcie na człowieku, to zaleca porzucenie nadziei na jakikolwiek niezachwiany fundament poznania. Sądzymy, iż Pyrrońska idea zawieszenia czy też powstrzymania się od wszelkich sądów może być odczytana jako zgoda na przygodność, ograniczoność i kruchość ludzkiej wiedzy. Niewykluczone też, iż z dzisiejszej perspektywy atak, jaki Arkezylaos i Karneades przypuścili na szkołę stoicką, mógłby zostać ujęty jako walka z roszczeniem do posiadania wyłączności w zakresie prawdy. Sugestia taka nadałaby być może ich projektowi wymiar o tyle pozytywny, iż Arkezylaosowi i Karneadesowi przyświecałoby dążenie do uświadomienia stoikom, iż ich filozofia jest tylko jedną z wielu możliwych interpretacji. Nie ma miejsca na apodyktyczność przy interpretowaniu sceptyków i nie chcemy twierdzić kategorycznie, że sceptyczny ideał zawieszenia sądów jest wyrazem niechęci wobec skostniałego przywiązania do jednego sposobu widzenia świata. Sądzymy jedynie, iż interpretacja taka wydaje się możliwa. Naszym zdaniem warto zaryzykować tezę, iż sceptycy mieli świadomość tego, że wszelkie odnoszenie się do świata jest tylko interpretacją, a podjęta przez nich destrukcja prawdy była wyrazem ich pluralistycznego podejścia do rzeczywistości. W tym właśnie sensie nic nie jest dla pyrronisty bardziej poznawalne niż niepoznawalne. Tak jak Protagoras utrzymywał, iż o każdej rzeczy istnieją dwa przeciwstawne sądy, tak jak Nietzsche orzeka, iż ten sam tekst dopuszcza niezliczoną ilość interpretacji i nie ma czegoś takiego, jak jedna „prawidłowa” wykładnia⁹¹, tak sceptyczny ideał izostenii głosi, iż jeśli każdej racji

⁸⁹ Taką interpretację filozofii Nietzschego odnajdujemy np. w R. H. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin–New York 1977 oraz A. D. Schiffrin, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York–London 1990.

⁹⁰ Focj., *Bibl.* 212, 170a.

⁹¹ SW XII 1 [120], s. 39.

można przeciwstawić równie silną, to należy wstrzymać się od wyrokowania *absolutyzującego*.

Głównym wnioskiem płynącym z niniejszej próby syntetycznego zestawienia wybranych analogii pomiędzy sceptyczną a Nietzscheańską krytyką poznania jest, iż rzeczonych krytyk nie należy traktować jako rozważań jałowych, nieproduktywnych czy wręcz czysto destruktywnych. Podnosząc problem konstruowania świata, obie krytyki zwiększyły bowiem naszą samoświadomość interpretacji. Jeśli zaś sceptycy i Nietzsche zgadzają się w tym, iż dostępne nam są jedynie perspektywiczne przekłamania rzeczywistości, a nie „prawdziwa rzeczywistość”, to oba projekty łączy gruntowna krytyka naiwnego realizmu. Na zakończenie pragniemy podkreślić – wbrew wielokrotnie wygłaszanym sądom, podług których sceptycyzm był przejawem upadku greckiej myśli – iż naszym zdaniem sceptycyzm jest jednym z najważniejszych wydarzeń nie tylko w historii filozofii starożytnej, ale w dziejach historii filozofii w ogóle. Jest on bowiem pierwszą na taką skalę przeprowadzoną, systematyczną próbą zakwestionowania wszelkich roszczeń do posiadania prawdy absolutnej. Co sofistyka rozpoczęła, w sceptycyzmie osiągnęło swą *ἀκμή*, a wedle perspektywy proponowanej w niniejszym artykule otwiera się możliwość spojrzenia na sceptyków jako na myślicieli, którzy występując przeciwko absolutnej prawdzie dogmatyków, przygotowali grunt pod myślenia pluralistyczne.

Mikołaj Domaradzki

Skeptical and Nietzschean Critique of Cognition

Summary

The article aims to confront the skeptical critique of cognition with Nietzsche's refutation of classical epistemology. Irrespective of some striking analogies, it does not purport that skepticism exerted direct impact on Nietzsche's philosophy. Nevertheless, both critiques reject such a type of philosophy that endeavors to discover the very nature of things and both repudiate the dogmatic dichotomy of the 'apparent' and the 'true' world that since Plato has become an integral part of nearly every metaphysical project. The ancient skeptics and Nietzsche demonstrate that every cognition is determined by various physiological, social and cultural contexts and, consequently, the Greek thinkers seem to agree with the German philosopher that concepts such as 'reality' or 'world' are but interpretations conditioned by the very structure of the human sense organs and basic human needs. In the light of the contingent and situational character of our knowledge, the skeptics and Nietzsche dethrone the discourse of science and philosophy by showing not only the genesis of our propositions but also the possibility of opposite, yet equally justified, propositions. Thus, 'world' transpires to be a necessary illusion and every attempt at explaining it is relegated to the position of just one of the manifold perspectives attaining

inable. In the final analysis, the article offers a reevaluation of the skeptical project, as it advances a thesis that the ancient and Nietzschean skepticisms show the insurmountable limitations of every cognition, protest against any endeavor to establish an absolute account of reality and, thereby, opt for a continuous striving for new interpretations and perspectives.

Bibliografia

- Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, vol. I–II, ed. M. Marcovich, Stuttgartiae et Lipsiae 1999
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa, 1982
- Focjusz, *Bibliothèque*, vol. 1–9, ed. R. Henry, Paris 1959–1991
- Focjusz, *Biblioteka*, t. II, przeł. O. Jurewicz, Warszawa, 1988
- Ruediger Hermann Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin–New York, 1977
- R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, 1998
- Leon Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa, 1972
- G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa, 1999
- Adam Krokiewicz, *Dzieła*, t. VI, Warszawa, 2002
- Jan Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa, 1986
- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, t. 1–15, ed. G. Colli i M. Montinari, München–Berlin–New York, 1988
- Fryderyk Nietzsche, *Dzieła*, t. I–XII, ed. J. Mortkowicz, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, S. Frycz, L. Staff i S. Wyrzykowski, Warszawa, 1907–1912
- Fryderyk Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków, 2001
- Fryderyk Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków, 2000
- Fryderyk Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków, 1993
- Fryderyk Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków, 1994
- Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III–IV, przeł. E. I. Zieliński, Lublin, 1999
- Thomas M. Robinson, *Heraclitus, Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto, 1987
- Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York–London, 1990
- Sextus Empiricus, *Opera* vol. I–III, ed. H. Mutschmann & J. Mau, Lipsiae 1955–1962
- Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa, 1998
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa, 1970