

Osmańska, Krystyna

Ludzki wymiar w "Próbach" Montaigne'a

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 6 (130), 119-131

1982

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Zakład Etyki INS

Krystyna Osmańska

LUDZKI WYMIAR W PRÓBACH MONTAIGNE'A

Człowiek nie może być czymś innym niż jest,
ani też wyobrażać sobie czegoś inaczej niż na
własną miarę.

(M. Montaigne, *Próby*)

Zarys treści. W artykule przedstawiony jest zarys myśli moralnej Montaigne'a. W myśli tej, która nie stanowi systemu, współwystępują wątki epikureizmu, sceptycyzmu i naturalizmu, a nade wszystko indywidualizm rozumiany jako prawda wewnętrzznego przeżycia.

Sceptycyzm Montaigne'a ujawnił zasadniczą prawdę o człowieku: jego myśl nie jest w stanie dotrzeć do rzeczywistości. Rozum, który jako narzędzie poznania ukazuje swoją nieprzydatność i bezwartościowość, stanowi jednocześnie władzę antagonistyczną wobec człowieka; oddziela go od natury i ukazuje mu świat oraz jego własny obraz w krzywym zwierciadle złudzeń. „Niezwykła oryginalność filozofii Montaigne'a polega właśnie na tym, że na tak, zdawawałoby się, kruchych podstawach jak sceptycyzm, potrafił on oprzeć swą metodę moralną i stać się wzorem mędrca”¹ pisze Zbigniew Gierczyński. Justus Lipsius nazywa Montaigne'a Talesem francuskim.

Montaigne nie stworzył jakiegos określonego systemu etycznego. Nie było to zresztą jego celem. *Próby* to książka jego życia, najbardziej osobista i własna, to wciąż ponawiane pytanie: *Que sais-je, moi, Michel de Montaigne?* Tadeusz Żeleński pisze: „Nie zapominajmy, że on przez całe życie nosi w sobie dzieło, którego treść, istota, polega właśnie na wyodrębnianiu ludzkiego »ja« z chaosu zjawisk”². Inni piszą o ideach, abstrakcjach, o istocie rzeczy. Montaigne pisze zawsze o człowieku. Poznanie samego siebie to jedyna mądrość, na której mu zależy. Sądzi, że tylko

¹ Z. Gierczyński, *Paradoksy myśli Montaigne'a*, Zeszyty Naukowe KUL, XI, 2 (42), 1963, s. 6.

² T. Żeleński, *Wstęp*, [w:] M. Montaigne, *Próby*, t. 2, tł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1957, s. 22.

wiedza o sobie może być realną podstawą szczęścia człowieka. Człowiek, który nie zna siebie, jest niewolnikiem złudzeń i nie może być szczęśliwy.

Montaigne nie widzi wokół siebie ludzi szczęśliwych. Świat, w którym żyje, jest pełen okrucieństwa, obłudy, pogardy, nienawiści. Moralność jego czasów ma podwójne oblicze: wszyscy głoszą wzniosłe zasady, lecz nikt nie stosuje się do nich. Pozory cnót uważane są za cnoty, a zbrodnie jako środki służące do osiągnięcia dobrych celów, też nabierają pozorów cnoty. Francis Jeanson pisze o Montaigne'u: „W jego oczach wszyscy błędzą: hugenoci, ponieważ są »reformatorami«, katolicy, ponieważ ich zachowanie daje powód do wprowadzania reform. A prawdziwa religia jest nieobecna w żadnym stronnictwie”³. Wojna religijna — twierdzi Montaigne — to określenie, którego sprzeczności nikt nie zauważa, a przecież nie istnieje nic bardziej sprzecznego z religią niż wojna. Ludzie głoszą ideały, które wymagają, aby zdradzać, kłamać, mordować.

Widzę jasno — pisze w *Apologii* Montaigne — iż chętnie użyjemy religii jeno tych usług, które schlebiają naszym namiętnościom. Nie masz tak doskonałej nienawiści, jak między chrześcijanami. Gorliwość nasza czyni cuda, gdy sekunduje popędom naszym do nienawiści, okrucieństwa, ambicji, chciwości, oszczerstwa i buntu [...]. Religiją naszą ustanowiono dla wykorzenia grzechów: owo przeciwnie, pokrywa je, hoduje, podnieca⁴.

Moralność, która upatruje swoje źródła w transcendencji, sama staje się źródłem zachowań niemoralnych. Abstrakcyjna prawda zamiast być źródłem cnoty, staje się usprawiedliwieniem występku: pozór, maska i ceremonia zakłamują jej istotę, a ona sama wyzwala najgorsze namiętności drzemiące w człowieku. Absolut w świecie wartości funkcjonuje jako idealny przedmiot nieustannego dążenia, „przekraczania siebie”. Z drugiej strony dążenie to jest warunkowane ucieczką od świata, na który człowiek nie wyraża zgody, którego nie może zaakceptować. Ucieczkę tę określa w sensie psychologicznym lęk przed światem, wyrażający się w braku jego afirmacji. Abstrakcja wytycza kierunek dążenia, który jednocześnie jest kierunkiem ucieczki. Pozornie abstrakcja wybawia od lęku, dając człowiekowi pewność; na niej wyrasta system i dogmat. I to właśnie człowieka gubi. Według Montaigne'a przekonanie pewności jest najdoskonalszym dowodem szaleństwa.

Wartości zakorzenione w abstrakcji nie łączą ludzi, ale dzielą, poprzez ustalone, sztywne hierarchie wartości. Hierarchia wytycza podziały i zależności; ludzie dzielą się między sobą na gorszych i lepszych, a stosunki ich wspierają się na zależności i dominacji. Powoduje to narastanie fałszu, nienawiści, pogardy, zawiści. Wojny, okrucieństwa, brak tolerancji, przemoc — tłumaczą swoje istnienie odwołaniem się do racji wyższych.

³ F. Jeanson, *Montaigne par lui même*, Paris 1954, s. 76.

⁴ M. Montaigne, op. cit., s. 14.

Życie człowieka zostaje usensowione za cenę umieszczenia go na planie abstrakcji jako przedmiotu w sensownej całości. Człowiek zostaje określony i zuniformizowany przez ogólność; staje się narzędziem, środkiem do realizacji idei, przestając być dla siebie celem. Człowiek rozumiany instrumentalnie zatracca siebie i swoją wolność. Jego czyny stają się automatyczne, mimowolne, poczucie odpowiedzialności ulega zniszczeniu.

Montaigne tym sztywnym, abstrakcyjnym systemom wartości przeciwstawia filozofię moralną, dla której punktem wyjścia nie jest lęk i ucieczka, ale przeciwnie, zaufanie do siebie i do świata związane z odwagą przyjęcia warunków własnej egzystencji: cierpienia, śmierci, nicości, niewiedzy, nierozumności, namiętności, zła, szaleństwa. Afirmacja świata staje się dla Montaigne'a podstawą do afirmacji samego siebie jako świadomej jednostki, podstawą odróżnienia, ale nie oddzielenia siebie od świata. Główną wartością, jaką wnosi afirmacja świata, nie jest nieświadome z nim zespolenie, ale autonomia jednostki, jej wolność.

Ci, którzy budują systemy, odrzucają rzeczywistość. Montaigne ją wielbi, nie wyrzekając się uczucia niepewności i niepokoju, które towarzyszą istnieniu. Świadome przeżycie i zaakceptowanie lęku czynią zbędnymi pogoń i ucieczkę, a dążenie do „przekraczania siebie” traci rację bytu. Filozofia Montaigne'a, to życie w obecności. Przeszłość i przyszłość nie interesują go. Filozofia ta we wszystkich płaszczyznach posiada cechę owego „zatrzymania się” w obecności; jego sąd nie dąży do uzyskania pewności, jest balansowaniem, chwianiem się; jego pragnienia tonowane są przez zasadę umiaru; jego działanie bliższe jest bierności niż nieokielznanej aktywności; jego metoda „próbowania” jest zatrzymaniem, uchwyceniem różnych punktów widzenia, widzeniem przedmiotu w różnych momentach jego trwania.

W filozofii Montaigne'a abstrakcji zostaje przeciwstawiony człowiek konkretny, żyjący, wrażliwy; człowiek ziemski, niedoskonały, cierpiący i śmiertelny. „Godzi się, by śmiertelny śmiertelne myśli rodził, nie zaś nieśmiertelne” powtarza za Epichremem Montaigne. Człowiek jest w świecie sam, zamknięty w granicach ludzkiego porządku. Montaigne odcina człowieka od źródeł metafizycznych, religijnych. To, co dawało człowiekowi poczucie bezpieczeństwa i pewności, rozwiewa się na kartach *Prób*. Człowiek poprzez akt odwagi i afirmacji osiąga samowiedzę własnej sytuacji w świecie: jest to świadomość własnej śmiertelności, niewiedzy i zmienności wszystkich rzeczy, świadomość, że prawdy naszego rozumu są złudzeniami. Myśl Montaigne'a zmierza do odkłamania wolności od złudzeń, jest rezygnacją z integracji w absolut. Człowiek, który uwolnił się od złudzeń, uwolnił się od lęku. Samoświadomość jest tu nieodłączna od wolności: wolność jest zasadą konstytuującą człowieka przez zwrot do

wewnętrzności. Człowiek wolny potrafi odróżnić się od tego wszystkiego, co jest wobec niego zewnętrzne.

Żadna wartość, żadna powinność nie może być narzucona z zewnątrz człowiekowi uwolnionemu od złudzeń; moralność pochodząca z innego świata niż ludzki, zostaje odrzucona. Tak kształtuje się świadomość moralna człowieka, który wie, że dobro ani zło nie leży poza nim, nie należy też do rzeczy, nie posiada bytu obiektywnego, ale tkwi w nim samym: „Wartość i treść człowieka leży w sercu i woli”⁵. Jest to świadomość, że świat wartości to świat człowieka: względny i zmienny, w którym nie ma nic stałego, a tylko ruch i przejście, zagubienie i niewiedza, słabość i śmierć.

Człowiek odkrywa siebie jako źródło wartości moralnych. Źródło ocen, wartości i nakazów moralnych znajduje się w człowieku. Człowiek stanowi dla siebie najwyższą wartość moralną, wszystkie wartości są wartościami ludzkimi, człowiek jest zdolny własnym wysiłkiem osiągnąć doskonałość moralną. Moralność otrzymuje ludzki wymiar. Humanizm Montaigne'a odrzuca chrześcijańskie odniesienia moralności, całą problematykę odkupienia, łaski i nieśmiertelności. „Moralność Montaigne'a jest czysto pogańska”⁶ twierdzi P. Stapfer.

Wzór życia moralnego dla człowieka stanowi natura; życia bez cudu i przekraczania miary, życia prostego, zwykłego, nierozgłośnego, płynącego łagodnie z dnia na dzień, życia szczęśliwego. Czym jest natura, tego Montaigne nie podejmuje się określić. Powtarza za Platonem „iż natura nie jest niczym jak jeno tajemnicą i pełną zagadek poezją”⁷. Właściwie nikt nie wie co to jest natura, gdyż pomyliliśmy jej ślady ze sztucznymi. „Owo najwyższe dobro akademickie i perypatetyczne, które głosi: »żyć wedle niej«, staje się z tej przyczyny trudne do określenia i wytłumaczenia...”⁸. Wprawdzie ludzie przypisują naturze różne prawa, lecz są to tylko ludzkie prawa: „Iść wedle natury, znaczy dla nas jeno iść wedle naszego rozumienia”⁹. Dowodem istnienia praw naturalnych byłaby powszechnie występująca konieczność poddania się im, lecz nic takiego nie obserwujemy.

Na tle tych stwierdzeń na trudną do wyjaśnienia sprzeczność wygląda fakt, że Montaigne bezustannie odwołuje się do natury jako do wzoru życia moralnego. Odrzucając zdecydowanie istnienie praw naturalnych, odwołuje się do praw naturalnych jako źródła moralności. „Prawa, które daje nam natura, zawsze są szczęśliwsze niż te, które my sami sobie da-

⁵ Ibid., t. 1, s. 314.

⁶ P. Stapfer, *Montaigne*, Paris, b. r. w., s. 91.

⁷ M. Montaigne, op. cit., t. 3, s. 265.

⁸ Ibid., 439.

⁹ Ibid., t. 2, s. 250.

jemy”¹⁰. Jest to zresztą stały sposób posługiwania się tym pojęciem w *Próbach*, np.: natura nam przepisuje, natura wskazuje, natura się opiekuje. Większość kontekstów słowa „naturalny” odnosi się do sfery wartości: naturalna cnota, naturalna dobroć, naturalna rozkosz, naturalna wolność, naturalna równość. Można, jak sądzę, przyjąć, że w pojęciu natury (przy założeniu jej niedefiniowalności) mieści się zestaw wartości przyjętych przez Montaigne'a, a służących jako protest przeciwko tym wartościom życia, jakie niesie ze sobą kultura. Natura określa się w *Próbach* jako negatyw kultury: nieokiełznanym pragnieniom do „przekraczania siebie” — przeciwstawia powrót do siebie, zatrzymanie się, spokój i umiar; sztuczności wszelkich form społecznego życia, włącznie z przepisami moralności i prawa — szczęście zwykłego bytowania; coraz bardziej sztywniejącym schematom — różnorodność, ulotność, zmienność życia; narastającemu skomplikowaniu — prostotę; zakłamaniu — prawdę; różnicującym podziałom — jedność wszystkiego, co żyje. Pojęcie natury funkcjonuje w *Próbach* jako manifest tej skali wartości, którą Montaigne moralista ma do przekazania swoim współczesnym. Natura, o której mówi Montaigne, to naturalny sposób bycia: myślenia, odczuwania, wartościowania. Metodą powrotu do natury jest doświadczanie siebie i świata w sposób bezpośredni, „wsluchanie się” w siebie, doświadczanie siebie w terażniejszości. Natura oznacza u Montaigne'a wartość najwyższą, szczęście i dobro, ale także śmierć, cierpienie, słabość, niewiedzę, znikomość, ulotność, zmienność nieustanną. Afirmacja natury to zgoda nie tylko na życie, ale i na śmierć, nie tylko na rozkosz, ale i na cierpienie, nie tylko na dobro, ale i na zło. Taka całościowa zgoda na warunki własnego życia jest jednak dla człowieka bardzo trudna. Zakłamuje więc własną egzystencję, negując warunki, w jakich przyszło mu żyć. Widzi się więc panem świata wyższym nad inne stworzenia, mądrym, silnym i nieśmiertelnym. Człowiek pełen pychy i lęku, uciekający od tego, co nieuniknione zaprzecza sobie i światu, pogrążając się w fałszu i złudzeniach.

Afirmacja natury to manifest odwagi i miłości, umiejętność wyrażania zgody na wszystko, co przynosi ze sobą życie. Oznacza to umiejętność dostrojenia się do powszechnego biegu świata, który zaczyna się wciąż na nowo; umiejętność współbrzmienia ze wszystkim, co nas otacza. Agresję inteligencji, która usiłuje podporządkować sobie świat, należy zastąpić rodzajem synergii, współdziałania i współodczuwania, żyć w świecie ujawniającym się jako siła aktywna, jako życie. Natura nie domaga się absolutu ani formuły; w sposób bezpośredni wynikają z niej działania ważne dla życia; jej praw nie trzeba znać, wystarczy je czuć i poddać się im jak najprościej. Pierwszym nakazem natury i podstawową wartością,

¹⁰ Ibid., t. 3, s. 371.

jaką człowiek może z niej wyczytać, jest miłość. Jest to miłość, która niczego nie wyklucza, obejmując ludzi, zwierzęta i rośliny. Odczucie związku ze wszystkim, co żyje, a nawet z tym, co pozornie nieożywione, wyzwala u Montaigne'a poczucie solidarności, które nie pozwala mu umieszczać się „ani poniżej, ani powyżej reszty”. Poczucie jedności z całą przyrodą przełamuje fałszywy antropocentryzm, który wypacza ludzką skalę wartości. Miłość Montaigne'a to ziemia. Ten ziemski punkt widzenia ujawnia równość wszystkich istot żywych, uczestników wspólnego losu. Równość i wolność to dary natury; ludzie rodzą się równi i wolni, potem sami nakładają sobie pęta i czynią między sobą podziały. Montaigne najbardziej nienawidzi okrucieństwa i przemocy. W dziele swoim wciąż występuje w czyjejs obronie: rozdział *O wychowaniu dzieci* jest obroną dzieci, rozdział *O Kanibalach* obroną Indian amerykańskich, rozdział *O wierszach Wergilego* obroną kobiet. W społeczeństwie jest tym rysem emocjonalnym, który nadaje szczególnego ciepła postawie moralnej Montaigne'a. Nienawidzi, jak pisze, wszelkiej władzy, lecz równocześnie współczuje smutnej doli władców pozbawionych zwykłego kontaktu z innymi ludźmi. Również los poddanych wzbudza w nim litość. Wszelką władzę uważa za szkodliwą dla człowieka: „Wyższość i niższość, władztwo i poddaństwo, złączone są z naturalnym uczuciem zazdrości i oporu, z konieczności muszą ścierać się nieustannie”¹¹. Za najsprawiedliwsze uważa te społeczeństwa, w których najmniej cierpi się nierówność między panem a sługą. Ćwiczy się nieustannie w rozumieniu ludzi postawionych na różnych szczeblach drabiny społecznej; jest przyjacielem Henryka z Nawarry, lecz i chłopci w jego okolicy są mu bliscy; porównuje swoje życie z życiem żebraka, który puka do jego drzwi, i nie czuje się od niego wyższy ani bardziej szczęśliwy; nie uważa, aby „lada jaka przewaga fortuny” miała go wynosić nad innego człowieka. Ludzie proszą się zawsze najbliżsi jego sercu:

Najmniej lekceważenia godnym rodzajem ludzi zda mi się ów, który przez swą prostotę zajmuje ostatnie miejsce. Obcowanie takich ludzi ma swoje niemałe korzyści. Uważam, że obyczaje i rozmowy wieśniaków częściej są zgodne z przepisami prawdziwej filozofii, niż gwara naszych filozofów¹².

Montaigne czci także swoich wielkich bohaterów pomnikowej moralności: to Homer, Aleksander Wielki, Epaminondas, Juliusz Cezar, Katon Młodszy. Podziwiał ich i czcił, lecz nie zamierzał ich naśladować; bliższa mu była zawsze cnota codzienna niż odświętna. Bierze w obronę ludzi torturowanych i palonych na stosach, czarownice i heretyków. Walczy przeciwko wojnom, torturom, karze śmierci. Człowiek nie może uciec od odpowiedzialności za własne czyny; nie ma według Mon-

¹¹ Ibid., t. 2, s. 177.

¹² Ibid., s. 434.

taigne'a takiej zbrodni, która znalazłaby wytłumaczenie przed trybunałem własnego sumienia, żadne racje nie mogą usprawiedliwić zbrodni.

Z przekonaniem o równości wszystkich istot żyjących na ziemi skorelowane są w *Próbach* takie wartości, jak miłość, wolność, solidarność, współodczuwanie z innymi w ich radościach i smutkach, osobisty, bezpośredni stosunek do innych ludzi, który unie możliwia traktowanie ich jak abstrakcji, albo jak rzeczy. Uznanie wolności innych jest podstawą tolerancji. Jednym z najpospolitszych błędów ludzi, twierdzi Montaigne, jest to, że nie mogą oni ścierpieć żadnego innego kształtu, jak tylko własny. Jest to najgłupszy sposób sądzenia rzeczy, a w pewnym sensie także najniebezpieczniejszy. Tolerancja pozwala przezwyciężyć opory w poznaniu rzeczy, ale także opory we współżyciu ludzi. Montaigne pisze:

Nie popełniam tego pospolitego błędu, abym miał sądzić drugich wedle samego siebie: łatwo mi pojąć rzeczy odmiennego niż mój pokroju. Ze sam wzrosłem w pewnym obyczajaju, nie zmuszam przez to doń całego świata, jak zwykle czynią; dopuszczam i pojmuję tysiąc odmiennych sposobów życia i na wspak większości ludzi łacniej przyjmuję różnice niż podobieństwa ¹³.

Tolerancja znajduje najważniejsze swoje uzasadnienie w postawie sceptycznej Montaigne'a; skoro żaden sąd nie jest pewny, fanatyzm staje się absurdalny. W czasach zaciekłego fanatyzmu walczących stron w wojnach religijnych, Montaigne potrafił zachować postawę pełną dystansu i tolerancji, stając się rzecznikiem pokoju. „Inny” nie znaczy dla Montaigne'a „gorszy”, daleki jest od niechęci wyrosłych na podłożu różnic narodowościowych, wyższy nad jakiegokolwiek uprzedzenia: „...uważam wszystkich ludzi za swoich rodaków; tulę do serca Polaka, tak samo jak Francuza, niżej stawiając w tym spójność narodową od powszechnej i ogólnej” ¹⁴.

Wolność wyklucza kłamstwo: „...rzeczą niewolników jest kłamać, wolnych ludzi zasię mówić prawdę. To pierwsza i podstawowa budowla cnoty; trzeba ją miłować dla niej samej” ¹⁵. Zadawanie łgarstwa, to — według Montaigne'a — największa zniewaga, jaką człowiek może wyrządzić człowiekowi. Żadna ludzka przywara nie budzi w nim równie silnych sprzeciwów, niczego nie tępi z większą stanowczością, jak kłamstwa. Kłamstwo jest zaprzeczeniem ludzkiej wolności, tchórzostwem i nikczemnością serca, zdradą wobec siebie i innych, zerwaniem wszelkich więzi społecznych, przyczyną obcości i niezrozumienia między ludźmi. „Pierwszy znak skażenia obyczajów to wygnanie prawdy [...]. Nasza dzi-

¹³ Ibid., t. 1, s. 332.

¹⁴ Ibid., t. 3, 248.

¹⁵ Ibid., t. 2, s. 415.

siejsza prawda to nie to, co jest, ale to, co się wmawia drugiemu..."¹⁶ Bez prawdy sypie się w gruzy ład społeczny, bez prawdy nie może być mowy o moralności jednostek. Prawda to zasadniczy postulat życia moralnego. Nie jest to jednak prawda epistemologiczna wraz z jej kryterium obiektywności i niesprzeczności, lecz prawda moralna, której jedynym kryterium jest szczerłość. Niedocenianie roli prawdy rodzi ludzi „dwoistych”, ludzi w maskach, którzy do tego stopnia podlegają kłamstwu, że sami nie mają świadomości swego rozdwojenia, biorąc cudze za własne, złe za dobre, użyteczne za uczciwe, pozór za rzeczywistość. Ludzie „dwoiści” zadają gwałt sumieniu nie tylko dla korzyści publicznej, ale i prywatnej, a nie znając lub nie chcąc ujawniać rzeczywistych pobudek swych działań, mordują, kradną, zdradzają, zachowując udaną i sztuczną swobodę.

Realizowanie nakazu bezwzględnej szczerości w życiu publicznym i prywatnym stanowi podstawę świadomości moralnej człowieka. To spotkanie ze sobą, rozpoznanie siebie w świecie może dokonać się tylko w samotności. Podkreślając nieustannie wartość samotności, Montaigne nie ma na myśli samotnictwa niechętnego światu, lecz samotność, która stanowi warunek świadomej afirmacji świata. Niełatwo jest osiągnąć prawdziwą samotność; może ją osiągnąć tylko człowiek wolny. W samotności można odłożyć maskę, gdyż pozór i fałszywe wartości liczą się tylko w świecie zewnętrznym. Samotność daje człowiekowi szczęście i radość, ale przedtem musi on wyzwolić się z wszelkich więzów. Samotność jest nagrodą wolności: „Cofnijcie się w siebie, ale przygotujcie się wprzód na swoje przyjęcie; szaleństwem byłoby zawierzyć samemu sobie, jeśli nie umiecie się rządzić. Można tak samo błędzić w samotni, jako i w ciżbie świata”¹⁷. Umiejętność przeżycia własnej wolności staje się podstawą prawdziwej miłości do świata, do innych ludzi, bo jak mówi Seneka w cytowanym przez Montaigne'a fragmencie: „Kto jest swym własnym przyjacielem, wiedz, że jest przyjacielem wszystkich”¹⁸. Człowiek odnajduje w sobie źródło prawdy, autentyczności, swoją ludzką wartość, która jest wartością zgodną z naturą.

Prawdziwa wartość ujawnia się według Montaigne'a na drodze odczucia, a nie na drodze rozumu. Związek człowieka z naturą pojmuje on jako wniknięcie w siebie, dotarcie do siebie, jako potwierdzenie siebie w akcie wolności wewnętrznej. To potwierdzenie siebie jest rozpoznaniem siebie, takim, jakim się jest, bez chęci bycia innym. Człowiek wystarcza sobie sam; poznając siebie, poznaje w sobie naturę. Jest to podstawa rozpoznania, co jest dobre, a co złe. Dobra nie trzeba uzasadniać, argumentować, bo jest ono odczuwane bezpośrednio. Rozum stanowi tylko

¹⁶ Ibid., s. 439.

¹⁷ Ibid., s. 355.

¹⁸ Ibid., t. 3, s. 293.

przeszkodę w tym akcie bezpośredniego doznania dobra, wskazując wartości fałszywe. Rozum prowadzi ludzi na manowce, wskazując na „dobra urojone i fantastyczne, dobra przyszłe i odległe”, co prowadzi do wyzwalania nadmiernych ambicji, chciwości, zawiści, kłamstwa. „Gdyby człowiek był mądry, brałby każdą rzecz wedle jej prawdziwej wartości, wedle tego, jak mu jest najbardziej użyteczna i sposobna do życia”¹⁹. Człowiek nie jest mądry, czego najlepszym dowodem jest to, że nie jest szczęśliwy.

A przecież szczęście to cel ludzkiego życia. Szczęścia nie można jednak osiągnąć na drodze rozumu. Jakość szczęścia określa Montaigne po epikurejsku: jako spokój duszy i bezbolesność ciała. Szczęśliwy, znaczy dla Montaigne'a tyle samo, co naturalny. Z afirmacji świata wynika naturalne odczucie radości życia, które jest szczęściem immanentnym, zawartym w samym akcie afirmacji: szczęściem jest po prostu żyć. Radość życia stanowi tło emocjonalne myśli moralnej Montaigne'a „Co do mnie, kocham życie...”²⁰ głosi filozof w końcowym rozdziale *Prób*, w czasie, gdy dobre i złe doświadczenia miał już poza sobą. Określenie „kocham życie” nie jest w tej filozofii ozdobnikiem ani pustą deklaracją. Nastrój radości życia emanuje z tej książki, w której równocześnie spotkać się możemy z potępieniem smutku, powagi, ponuractwa i sztuczności.

Z afirmacją życia łączy się u Montaigne'a pochwała przyjemności. Przyjemność jest prawdziwym dobrem naturalnym; nie musi wspierać się na jakichkolwiek racjach czy prawach. Równocześnie jest dobrem wrodzonym i powszechnym. Wszystkie nasze dobra mogą być urojone, lecz „przyjemność to nasza główna i najpewniejsza korzyść”²¹. Przyjemność nie łączy się z żadną trudnością, wysiłkiem ani grzechem. Jej cechy to bliskość, łatwość, słodycz. Wszystko, co przyjemne, jest dobre. Przyjemność poprzestaje na sobie samej; nie jest szczeblem do przyszłego szczęścia ani do osiągnięcia dóbr wyższych. Przyjemność to czysta radość życia, która nie wymaga ani wysiłku, ani pogoni. Być może, dlatego, że nie sięga swymi korzeniami w transcendencję, popadła w taką wzdargę, że nie tylko religie, ale także filozofie traktują ją jako coś podejrzanego i lekceważą to doczesne szczęście. Wiele obelg musiał znieść Epikur, który odważył się uznać ją w swojej filozofii za wartość. Z rozkoszami Wenery, twierdzi Montaigne, nic nie może się równać, lecz jednocześnie ludzie mają je w pogardzie, gdyż „Rozkosz jest to właściwość nader małego ambitu: mniema się być bogatą sama z siebie, bez przydatku ludzkiego uznania; lepiej zgoła czuje się w cieniu”²². Przyjemność trzeba rozważać w sobie, smakować i przetrawiać, rozpamiętywać i zapuszczać się w głąb, zmu-

¹⁹ Ibid., t. 2, s. 198.

²⁰ Ibid., t. 3, s. 438.

²¹ Ibid., s. 403.

²² Ibid., t. 3, s. 75.

się zgryźliwy i cierpki rozum, aby ją przygarnął. Do pełnego przeżycia przyjemności konieczna jest świadomość jej przeżywania, gdyż wszystkie ziemskie rozkosze mają naturę nie tylko zmysłową, lecz duchowo-zmysłową i zmysłowo-duchową. Świadome przeżycie przyjemności jest wsparte na działaniu świadomej myśli oraz działaniu wyobraźni, w której mieszczą się nasze największe szczęście i niedole.

W zakończeniu *Prób* Montaigne pisze:

Kiedy patrzę na ludzi, którzy tak miętko i niedbale przyjmują własne szczęście, myślę, że tacy istotnie „spędzają” jeno czas. Mijają i zaniedbują obecność i to, co posiadają, goniąc za czczą nadzieją, ścigając cienie i zwodnicze obrazy, jakie wyobraźnia nasuwa im przed oczy²³.

Natrafiamy więc znów na sprzeczność: z jednej strony przyjemność ma być bezpośrednim doznaniem obecności, z drugiej strony spotykamy się z poglądem, że największe rozkosze człowieka mieszczą się w wyobraźni; szczęście wyobrażone i nieszczęście wyobrażone wywołują najsilniejsze przeżycia. Jednocześnie wyobraźnia prowadzi człowieka na manowce, każąc mu ścigać zwodnicze obrazy i niedościgłe abstrakcje, nie pozwalając mu na doznanie tego, co jest bezpośrednio dane. Sprzeczność tę można rozumieć w kontekście całego dzieła w ten sposób: człowiek jest stworzeniem obdarzonym wyobraźnią, która jest podłożem jego doznań świadomych, jednak zbyt „rozpasanie”, jak to wielokrotnie podkreśla Montaigne, sprowadza na człowieka wiele nieszczęść, a przede wszystkim jest przyczyną nadmiernego antropocentryzmu. Dlatego też Montaigne stara się lokować przyjemność na skali doznań bezpośrednich i w czasie teraźniejszym, a nie przyszłym.

Pojęcie umiaru jest tym regulatorem, który ludzkim pragnieniom ma nadawać właściwy wymiar. „Wielkość duszy — pisze Montaigne — nie tyle polega na tym, aby iść ku górze i naprzód, co aby umieć umiarkować się i ograniczyć”²⁴. Umiar ma być regulatorem, a nie przeciwnikiem rozkoszy: nie należy rozkoszy gonić, ani też im umykać, „Trzeba biec ze złem, a przysiąść z dobrem”²⁵. Cierpienia należy brać z konieczności, rozkosz z pragnienia, ale nie aż do pijaństwa. Odrzucanie rozkoszy w imię cnoty uważa Montaigne za nieporozumienie; chodzi tylko o to, aby używać ich właściwie, to znaczy w miarę. Bieg naszych pragnień powinien być określony i ograniczony do najbardziej bezpośrednich pożytków. Pragnienia powinny oscylować z owym szczególnym zagięciem do wewnątrz, to znaczy, kończyć się w nas samych. Pozwoliłoby to określić granice rzeczom, które uważamy za dobre, zwalniając nas od nie-

²³ Ibid., s. 437.

²⁴ Ibid., s. 434.

²⁵ Ibid., s. 435.

ustannej pogoni. Umiar nie oznacza u Montaigne'a nieczułości, którą zarzuca zarówno stoikom, jak Epikurowi. Przeciwnie, ceni wrażliwość, uważając ją za dar natury. Zasadę umiaru uznaje Montaigne za najważniejszy mechanizm regulujący zachowania moralne człowieka.

Wszyscy jesteśmy obdarzeni naturalnymi bogactwami, lecz nie potrafimy tego spostrzec: „Jesteśmy, ogółem biorąc, bogatsi niż sami myślimy; ale uczą nas żyć pożyczką i żebractwem, dają nam posługiwać się bardziej cudzym niż własnym”²⁶. W tych bogactwach naturalnych mieści się treść doznań przyjemnych, są to dary dotykalne i bliskie, takie jak: pokój, bezpieczeństwo, wywczas, uczciwość, prawdomówność, wyrozumiałość, łagodność. Są to przymioty tak spokojne i nierozgłośne, że nie przemawiają do nikogo, są po prostu niezauważalne dla ludzi przyzwyczajonych do pokazu i pozoru, krzątaniny i ambicji. Natura darzy nas spokojem, lecz my pędzeni niepokojem, usiłujemy pochwycić to, co nieosiągalne. Dobra bezpośrednio, dotykalne i bliskie pochodzą od natury, te „które uciekają przed nami i których kresu nie możemy doścignąć, są nasze”²⁷.

Wynikiem tych ustaleń teoretycznych są praktyczne wskazówki dotyczące trybu życia. Ten tryb życia można określić jako pełen lekkości, spontaniczności, zmienności. Montaigne odrzuca namaszczonej powagę, którą uznaje za namaszczonej głupotę, a także rozum, który nikomu szczęścia nie przyniósł, odrzuca również „zakatarzoną cnotę”, która każe wyrzekać się naturalnych przyjemności. „Życie to ruch nierówny, nieprzewidywalny i różnorodny. Nie znaczy być przyjacielem siebie, a tym mniej jeszcze panem, ale znaczy być niewolnikiem siebie, gdy się musi dążyć za sobą nieustannie, i jest się tak spętany w swych skłonnościach, aby nie można było uchylić się od nich, ani też ich nagiąć”²⁸. Główna mądrość życiowa polega na dostrojeniu się do tej zmienności i różnorodności życia. Największą głupotą jest narzucanie własnemu życiu sztywnych i niezmiennych reguł. Aby nie popaść w przykre dla siebie i otoczenia nawyki, trzeba „skapać się często w jakim wybryku”²⁹. Sokrates tańczący i grający na instrumentach jest dla Montaigne'a przykładem mędrca, którego najbardziej zdoła swawola.

Rozkosz, zabawa i miłe spędzanie czasu to cel główny życia; każdy inny jest błędnym. Oto cel życiowy, który Montaigne sobie stawia: „Żyję sobie z dnia na dzień i, z przeproszeniem wszystkich, żyję jeno dla siebie; na tym kończą się moje plany”³⁰.

Radość życia najłatwiej mącą drobiazgi: a to sprzeczka z sąsiadem,

²⁶ Ibid., s. 334.

²⁷ Ibid., s. 296.

²⁸ Ibid., s. 43.

²⁹ Ibid., s. 395.

³⁰ Ibid., s. 58.

a to zatrudnienia gospodarskie, a to znów gdy „jakaś sprężynka idzie krzywo”. Montaigne w podróży widzi lekarstwo na dokuczliwe troski codzienności. Do podróży skłania go nie tylko pragnienie wyrwania się z miejsca codziennych zatrudnień, trosk i kłopotów, ale także owo „usposobienie chciwe rzeczy nowych i nieznanych”. Najchętniej wędruje na koniu, chłonec nowe powietrze, nowe widoki, a zwłaszcza nowe obyczaje. Podróż jest dla Montaigne’a symbolem życia; w podróży, tak jak w życiu nie stawia sobie żadnych celów, w życiu, jak w podróży „każdy dzień jest sam dla siebie kresem”³¹. Niepokój, pragnienie zmiany i różnorodności ujawniają się tak samo w życiu, jak w podróży. Tak jak cel podróży ujawnia się w podróżowaniu, tak cel życia w samym życiu. Podróż jest dla Montaigne’a symbolem wolności, lekkomyślności, niefrasobliwości.

Montaigne pragnie przeżyć życie łagodnie, cieniście, raczej według siebie niż według innych; bez wielkich ambicji, raczej prywatnie niż publicznie. To jest ideał. A tak naprawdę — trzeba negocjować i ustępować, wymijać, przyciskać łokcie i zbaczać z prostej drogi, gdy się idzie w ścisku. „Trzeba mu żyć nie tyle wedle siebie, ile wedle drugiego: nie wedle tego, co on sobie zakreśli, ale co jemu zakreślą; wedle czasu, ludzi, spraw”³². O ile jest to jednak ograniczenie świadome, można zachować wolny osąd i niezależność, nie poddawać się zbiorowym omamieniom, nie pozwolić się zagarniać i porywać czemukolwiek. Żyjąc w świecie trzeba żyć według świata, ale nie można zapominać, że podstawowym obowiązkiem każdego jest zachowanie wolności własnej duszy, umiejętność odróżnienia siebie od świata. Tak więc trzeba żyć według świata, ale również według siebie, „zażywając szczerze swego istnienia”, z ufnością i umiarem korzystać z darów natury.

W obcowaniu wzajemnym Montaigne zaleca zachowanie pełne taktu, umiaru i skromności, zwłaszcza wobec ludzi stojących z różnych względów niżej, a także poczucie godności i niezależności osobistej wobec króla i wielkich tego świata. Zamiast podejrzliwości zaleca ufność, która pozwala przypuszczać w innych raczej dobro niż zło. Za najwyższą formę współżycia uznaje Montaigne miłość i przyjaźń.

Myśl moralna Montaigne’a wychodzi od afirmacji świata i warunków własnego życia w świecie; nie odrzuca niczego, do niczego nie dąży. Dążeniu do ciągłego „przekraczania siebie” przeciwstawia „życie w obecności”. Człowiek ziemski, śmiertelny i wrażliwy, wiąże swój los z losem wszystkich istot żywych, nie czując się „poniżej ani powyżej reszty”. Łącząc się z naturą w akcie afirmacji, odnajduje w sobie wartości, które nie dzielą, lecz łączą ludzi: równość, wolność, miłość, spokój, prawdę,

³¹ Ibid., s. 254.

³² Ibid., s. 274.

szczęście. Wartości te nie prowadzą do antagonizmów między ludźmi, wszyscy mogą w nich uczestniczyć w równym stopniu; są one powszechnie dostępne, a osiągnięcie ich nie jest wynikiem „dążenia i osiągnięcia”, lecz umiejętnością ich przeżywania. Wrażliwość i współodczuwanie ze wszystkim co żyje, jest warunkiem przeżycia szczęścia rozumianego po epikurejsku jako kult życia.

Jest to etyka skromności i umiaru, czystej radości życia i prostoty tak prostej, że trudnej do wyrażenia.

Myśl moralna Montaigne'a stanowi wyzwanie nie tylko dla religii z jej nadprzyrodzonym punktem widzenia, ale także dla filozofii z jej abstrakcjami, a także dla polityki z jej kryterium użyteczności i chęcią podporządkowania sobie jednostek. Jej charakter jest czysto indywidualistyczny. Nie istnieje nic, co by jednostkę określało z góry; prawdziwe wartości każdy musi odnaleźć w sobie sam. Są to wartości wewnętrzne i naturalne, nie zależą one od zewnętrżności i działania. Człowiek, który potrafi odrzucić negatywne nawarstwienia kultury, odkrywa wartości naturalne, które nie wywodzą się z rozumu i którym żadne racje rozumu nie mogą zaprzeczyć. Są to wartości odczute i przeżyte, a nie wyrozumowane.

Sceptycyzm i naturalizm stanowią w filozofii Montaigne'a dwa bieguny myślowe, które nie pozostają w sprzeczności, lecz spotykają się w uwielbieniu dla świata, którego nie można zrozumieć, ale można pokochać.

UNE ATTITUDE HUMAINE DANS LES ESSAIS DE MONTAIGNE

Résumé

Une esquisse de la pensée morale de Montaigne est présentée dans cet article. Cette pensée ne constitue pas un système, mais elle présente un ensemble de principes se concentrant sur la notion de la nature. Comme dans tous les sujets, que Montaigne analyse, dans ses Essais, nous y trouvons une double approche au problème où Montaigne oppose les valeurs qui sont de l'ordre de la nature à celles de l'ordre de la culture. L'affirmation du monde est nécessaire pour que l'homme puisse se retrouver dans le monde où les valeurs de la nature dominent. Cette existence (cette action de se retrouver) est un effet de l'effort individuel grâce auquel l'homme découvre sa propre liberté, son identité et son bonheur.

Les conceptions de l'épicurisme, du scepticisme, du naturalisme coexistent dans la pensée morale de Montaigne et surtout de l'individualisme compris comme la vérité (du sentiment de l'individu).