

Osmańska, Krystyna

Społeczny wymiar zła w pismach Montaigne'a

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 10 (182), 39-53

1987

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

Krystyna Osmańska

SPOŁECZNY WYMIAR ZŁA W PISMACH MONTAIGNE'A

Zarys treści. W artykule przedstawiona została sytuacja społeczno-polityczna we Francji w XVI w. Rekonstrukcja poglądów Montaigne'a dotyczy trzech dziedzin społecznego życia: polityki, religii, sądownictwa. Analiza prowadzi do ukazania źródeł społecznego zła oraz mechanizmów jego funkcjonowania.

„Nie masz nic równie niespołecznego i społecznego, jak człowiek: jedno przez swoje wady, drugie przez swą naturę”¹ — pisał Montaigne. Mówiąc innymi słowy: człowiek poza społeczeństwem żyć nie może, a w społeczeństwie żyć nie jest mu łatwo. Antynomiczność tej sytuacji była bardzo silnie odczuwana przez ludzi XVI w. Zadawano sobie pytania dotyczące sytuacji człowieka w świecie społecznych konieczności; pytano o rodzaj wartości, którymi ludzie mają się kierować, o rodzaj wolności, którą pragną osiągnąć, o stosunek jednostki do społeczeństwa. Związek pomiędzy organizacją życia społecznego a egzystencją poszczególnych jednostek stawał się dla historyków, polityków, filozofów coraz bardziej oczywisty. Świadomość ta była jednak świadomością porażki. Człowiek, twórca własnego świata, rozpętał siły, których nie był w stanie opanować. Podziw dla potęgi rozumu i wspaniałych dzieł ludzkich na płaszczyźnie życia społecznego przeradzał się w poczucie zagrożenia i lęku. Gwałtowności przemian społeczno-politycznych w XVI w. towarzyszyły coraz ostrzejsze walki; państwa europejskie, walcząc o dominację polityczną i gospodarczą w Nowym Świecie, wyniszczały miliony tubylców, a silne ruchy plebejskie i chłopskie wskazywały, że w mechanizmie społecznym nie wszystko funkcjonuje bez zarzutu.

Pragnienie naprawy życia społecznego, związane z hasłami religijnej odnowy, ujawniło się w rzeczywistości historycznej jako nietolerancja, fanatyzm i okrucieństwo wojen religijnych. We Francji wojna religijna

¹ M. de Montaigne, *Próby*, tł. T. Żeleński (Boy), t. 1, Warszawa 1957, s. 343.

miała szczególnie krawy przebieg; rzezie i stosy pochłaniały tysiące ofiar.

To nasilenie społecznego zła musiało budzić refleksję nad przyczynami i mechanizmami jego działania oraz pytanie: czy można uznać, że człowiek zdolny jest do rozumnego organizowania własnego świata.

Ówczesne poglądy na ten temat różnie się kształtowały. Nadal wielu zwolenników miało tradycyjny pogląd religijny, że ład wszechświata został wyznaczony przez Boga, a wyłamanie się z ram ustalonego porządku stanowi źródło społecznego zła.

Ważną skalą porównawczą dla oceny życia społecznego w XVI w. było odniesienie do starożytności grecko-rzymskiej, którą zgodnie uważano za „złoty wiek” nauki, sztuki, kultury. Czasy współczesne natomiast oceniano jako regres. Pogląd ten nie przetrwał jednak długo wobec rewolucjonizujących wynalazków i odkryć naukowych XVI w. Równocześnie w określeniu ideałów społecznych następuje odniesienie do przyszłości. *Utopia* Tomasza Morusa, a później *Państwo Słońca* Campanelli i *Nowa Atlantyda* Franciszka Bacona przedstawiały idealne warunki życia w państwie doskonale zorganizowanym, z którego wszelkie postacie zła gnębiącego ludzi zostały wyrugowane. Koncepcje te, jakkolwiek ponadhistoryczne i nie wskazujące konkretnych dróg naprawy, spełniały jednak ważną rolę w rozwoju myśli społecznej; podejmowały bowiem krytykę istniejącego zła społecznego, zwłaszcza u Tomasza Morusa. Porównanie rzeczywistego świata z idealnym państwem Utopian pozwalało na uświadomienie czytelnikowi, że zło w życiu społecznym nie jest czymś koniecznym i może zostać zniesione. Odniesienie do przeszłości lub do przyszłości ludzie Renesansu wiązali zawsze z teraźniejszością. Dla potrzeb chwili współczesnego społeczeństwa przeprowadzają swoje badania historycy: F. Giucciardini, N. Machiavelli, J. Bodin i inni. Giucciardini był chętnie czytany w ówczesnej Francji. Czytał go również Montaigne, twierdząc, że z dzieł tego pisarza można dowiedzieć się wiele o sprawach jego czasu. Nicolo Machiavelli stawia sobie praktyczne zadanie: badaczem historii ma kierować pożytek. Pozwala mu to odejść od metody kronikarskiej i badać przemiany polityczne w relacji z sytuacją społeczną. Swoje ogólne tezy historyczne dokumentował on szczegółowymi przykładami historycznymi. Machiavelli z doświadczenia wie, że ludzie są słabi, tchórzliwi i niewdzięczni, pełni kłamstwa, żądy bogactw i ambicji, nienasyчени w swych pragnieniach. Książę, aby osiągnąć zamierzone cele, musi się liczyć z tymi cechami ludzkimi, nie może ich ignorować. Jego działanie powinno wspierać się na sile oręża i umiejętności kierowania ludźmi. W tym celu wszystko jest dobre: zdrada, okrucieństwo, budzenie strachu. Dla utrzymania państwa trzeba działać wbrew wierności, miłosierdziu, ludzkości; cel uświęca środki. Punkt widzenia jednostki i państwa nie pokrywa się. W imię utworzenia w Italii państwa narodowego N. Machiavelli prze-

kreśla wolność jednostki. Zło społeczne zostało przezeń pokazane bez osłonek, w sposób jawny, jako konieczny element społecznego życia.

Montaigne jest zdecydowanie przeciwny koncepcji Machiavellego. Dla niego najważniejsza jest wolność jednostki, podkreśla jej autonomię, nie traktuje jej nigdy jako przedmiotu manipulacji, „uczciwie” stawia zawsze przed „użytecznym”. Przyjaciel Montaigne'a, Étienne de La Boétie, napisał rozprawę przeciwko tyranom *O dobrowolnej niewoli, czyli przeciw jednemu*, w której dowodził, że człowiek jest z natury wolny. Pozostawanie pod jarzmem tyrana jest więc czymś nienaturalnym i człowiek powinien to sobie uświadomić. Zależność od władzy tyrana zależy od woli samych ludzi; jeśli uznają jego władzę, ich zależność jest dobrowolna, jakkolwiek oni uznają ją za konieczną. Historycy doktryn politycznych oceniają tę niewielką książeczkę bardzo wysoko. Waldemar Voisé pisze:

La Boétie spełnia obowiązek uczonego, który walczy po drugiej stronie barykady: demaskuje metody, które pozwalają tyranom ujarzmić poddanych. Opisuje więc, w jaki sposób z całą świadomością kultywują oni serwilizm, nagradzają pochlebców, utrzymują poddanych w ciemnocie, podtrzymują ich żądę rozrywek i zabaw, organizują z całą perfidią hierarchię biurokratyczną oddanych sobie urzędników, a wreszcie wykorzystują w swoich interesach sztucznie podsycane konflikty pomiędzy poszczególnymi grupami społeczeństwa².

Przyjaciel Montaigne'a rozpatruje problem władzy nie ze stanowiska silniejszego, ze stanowiska władcy, ale ze stanowiska słabszego, tego, który władzy podlega. Pozwala mu to na ujęcie problemu władzy w szerszym wymiarze niż wąsko praktyczny sposób widzenia Machiavellego. La Boétie widzi przyczynę złego stanu politycznego państwa w pogłębiającej się sprzeczności pomiędzy praktyką polityczną a zasadami moralnymi. Montaigne, który jest bardziej moralistą niż politykiem, podziela całkowicie pogląd przyjaciela. Dla niego również moralność jest tym czynnikiem, który określa wartość polityki.

W bogatej literaturze poświęconej Montaigne'owi przeważa pogląd, że nie interesował się on polityką. Pogląd ten opiera się przede wszystkim na licznych wypowiedziach autora *Prób*, w których ze wstrętem i ostentacyjnie odzęgnywał się od polityki. Pierre Moreau³ określa Montaigne'a jako „obserwatora” patrzącego bezstronnie, gdy odgrywa się komedia polityczna, i oklaskującego aktorów.

W stosunku do Montaigne'a wszystkie klasyfikacje są łatwe i trudne zarazem, gdyż Montaigne ze swoim sposobem myślenia wymyka się właściwie wszelkim klasyfikacjom. Należy on do tych filozofów, którzy nie przystają do żadnej określonej miary, a żywość ich myśli tkwi właśnie w tej nieustannie objawiającej się dwuznaczności i sprzeczności. Montaigne

² W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 264.

³ P. Moreau, *Montaigne. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1953.

rzeczywiście był bardzo daleki od jakichkolwiek ambicji politycznych; powierzane mu funkcje wypełniał solidnie, lecz bez entuzjazmu. Będąc merem miasta Bordeaux w okresie najzaciętszych walk katolików z hugonotami potrafił zachować spokój i zdrowy rozsądek. Znajdował się przy tym w szczególnie trudnej sytuacji, gdyż, będąc formalnie katolikiem i rojalistą, nie wahał się okazywać jawnej sympatii przywódcy hugonotów, królowi Nawarry. Jest znany na dworze królewskim, a jego podróże, spotkania i korespondencje wskazują na to, że mógł spełniać jakieś tajne misje polityczne, jakkolwiek nie jest to sprawa dowiedziona. Forma zaangażowania Montaigne'a w sprawy polityczne jest mało zrozumiała zarówno dla jego współczesnych, jak i potomnych; jego dystans, postawa refleksyjna, brak ambicji osobistych, umiejętność odróżniania ludzi od członków stronnictwa, całkowity brak fanatyzmu i nietolerancji — wszystko to wywołało u współczesnych zarzuty o stronnictwość; u potomnych przeciwnie, o obojętność.

Jedno jest pewne — Montaigne nie pragnie być i naprawdę nie jest reformatorem społecznym. Ocenia ludzi przede wszystkim z moralnego punktu widzenia. Czy jednak nie tworzył rzeczywiście żadnych wizji lepszego społeczeństwa niż to, w którym przyszło mu żyć? Często można spotkać się z poglądem, że utopią jego była natura. Pisał przecież tak pięknie o Kanibalach, tych prostych, szczerych i szczęśliwych dzieciach natury, nie skażonych bogactwem ani ubóstwem, handlem ani znajomością nauk, posiadaniem władzy politycznej ani żadną służebnością. W *Apolożii Rajmunda Sebonda* przedstawia zwierzęta, które, jak sądzi, uważamy za nierozumne tylko dlatego, że sami ich nie rozumiemy. Dorównują one nam nie tylko inteligencją, ale przewyższają nas znacznie pod względem moralnym. Montaigne odwoływał się wprawdzie do natury, ale wątpił w możliwość odnalezienia pierwotnej zgodności z naturą. Jego opowieści o Kanibalach, o zwierzętach nie są projektami zmian realnych, ale stanowią raczej idealne zwierciadło dla czasów zamętu. Również jego westchnienia za minionym „złotym wiekiem” nie są równoznaczne z nadzieją na jego powrót. Montaigne odrzuca obydwie formy utopii — zarówno tych, co żyją przeszłością, jak i tych, co żyją przyszłością. Refleksja nad historią prowadzi Bodina, Budé'ego, Le Roya do wytworzenia pojęcia postępu. Montaigne gwałtownie zaprzecza idei postępu; nie uważa, żeby można było znaleźć jakieś wyższe racje, które kierują rozwojem wypadków; nie sądzi, iż od gorszego droga zawsze prowadzić musi ku lepszemu; nie uważa, żeby ludzie byli w stanie przewidywać skutki własnych działań. Punktem odniesienia dla rozważań Montaigne'a nad społeczeństwem nie jest ani Bóg, ani dogmaty religijne, ani jakiegokolwiek idee nadrzędne, lecz nieustannie zmieniająca się rzeczywistość, codzienne życie ludzi. Montaigne świadomie formułuje przedmiot swych badań jako „próbowanie” siebie; siebie

bada jednak nie w izolacji, lecz zawsze w relacjach społecznych, historycznych, geograficznych, psychologicznych. Inni ludzie są dla niego nieodłączną częścią własnego życia. Montaigne nie stawia sobie celów politycznych, nie zamierza niczego zmieniać, reformować w mechanizmie społecznym. Ogranicza się do doświadczenia, opisu i refleksji nad sprawami ludzkimi, ale dzięki temu ograniczeniu uzyskuje taką perspektywę w spojrzeniu na problemy społecznego życia, która i dziś może okazać się ważna i interesująca. Opisując różne formy społecznego życia, Montaigne nie poprzestaje na prostym ich zestawieniu; stosując metodę maieutyczną Sokratesa, wydobywa spod warstwy złudzeń nieświadome, lecz stale obecne treści ludzkiego życia, owe „tajemne sprężyny”, które ludźmi poruszają.

W dalszym ciągu niniejszej pracy pragnę zrekonstruować poglądy Montaigne'a dotyczące trzech dziedzin społecznego życia: polityki, religii i sądownictwa.

„Mierzi mnie wszelkie władztwo czynne i bierne”⁴. W tym zdaniu Montaigne przedstawia najkrócej swój stosunek do problemu władzy politycznej. Sprawowanie władzy jest uciążliwe zarówno dla poddanych, jak i dla władców wyizolowanych ze społeczeństwa i ogłuszanych wciąż jednakim poklaskiem. Władza jest przemocą i nieustannym konfliktem na linii władca—poddani; rodzi nienawiść, okrucieństwo, zazdrość, wyzwała niezdrowe ambicje. Istnienie jej jest jednak konieczne — władza jest złem, ale złem nieuchronnym i dlatego niewartym zmiany. Montaigne uważa, że dla każdego narodu najlepsza jest ta forma rządu, która wynika z tradycji; poszukiwanie nowych form rządzenia pociąga za sobą zamęt i niepotrzebne okrucieństwa. Konieczność podporządkowania się istniejącej władzy nie wspiera się więc na tym, że jest ona mądra i sprawiedliwa, ale że jest władzą. To rozgraniczenie pozbawia władzę całej jej ważności i majestatu. Montaigne zdaje sobie sprawę, że „Obraża prawo rozkazodawcy, kto jest powolny z uznania, a nie z uległości”⁵. O d r ó ż n i e n i e to pozwala jednostce zachować wolność wewnętrzną; jest to dziedzina, gdzie żadna władza nie sięga. Na zewnątrz należy jednak stosować się do przyjętych obyczajów i form rządzenia. Montaigne powołuje się na przykład Sokratesa:

Tak ów wielki i zacny Sokrates nie zgodził się na ocalenie swego życia za cenę nieposłuszeństwa władzy, mimo że bardzo niesprawiedliwej i niegodnej: jest to bowiem reguła wszystkich reguł i prawo wszystkich praw, aby każdy poddał się tym, które obowiązują w danym miejscu⁶.

Uznanie oznacza więc u Montaigne'a zupełnie co innego niż uległość.

⁴ M. de Montaigne, op. cit., t. 3, s. 176.

⁵ Ibid., t. 1, s. 134.

⁶ Ibid., s. 192.

Jest on przeciwny wszelkiej uległości; swojemu królowi oddaje należną mu cześć, zgina przed nim kolano, ale nigdy nie ugina własnej myśli. Dlatego właśnie zwyczajowe już niemal określanie go jako konserwatysty wydaje się zupełnie nie na miejscu: uznanie złego rządu z konieczności nie może być jego obroną, a jeśli miałoby nią być, to byłaby to obrona najgorsza z możliwych. Władza łączy się zawsze z korzyścią osobistą, sięganiem po godności i zaszczyty, z zaspokajaniem ambicji i chciwości — twierdzi Montaigne. Uznanie dla istniejącej formy rządu ma więc źródła negatywne; wynika z niewiary, że za pomocą gwałtownych środków można odnaleźć lepszą formę rządzenia; wynika również z niewiary, że owa forma rządu jest w ogóle osiągalna. „Kto by znalazł sposób — pisał Montaigne — by można sądzić według sprawiedliwości i wybierać według rozumu, stworzyłby tym jednym najdoskonalszą formę społeczności”⁷. Według Montaigne’a społeczeństwo ludzkie nie tworzy się na podstawie racjonalnych zasad. Budowla społeczna kształtuje się niezależnie od naszych świadomych zamiarów. Żyjemy w społeczeństwie, gdyż jakaś atawistyczna siła pcha nas ku temu w sposób nieodwołalny. Montaigne przedstawia obrazowo sposób tworzenia się społeczeństwa:

...społeczeństwo ludzi za jaką bądź cenę dąży do tego, aby się trzymać i kleić. W jakimkolwiek kształcie by ich ułożył, gromadzą się i ładną ruszając i przetrzaszając: jak ciała o nieregularnym kształcie, gdy się je zgarnie bez porządku do kieszeni, znajdują same z siebie sposób łączenia się i mieszczenia, jedne pomiędzy drugie, często lepiej, niżby się je sztuką zdołało ułożyć⁸.

Społeczeństwo kształtuje się i trwa nie tylko pomimo, ale często wbrew szlachetnym zasadom. Dlatego też teorie państwa stworzone przez Platona czy Arystotelesa wydają się Montaigne’owi śmieszne i nieprzystosowane do żadnej rzeczywistości. Montaigne uważa wszelkie spory o najlepszą formę społeczeństwa za nieistotne, gdyż zawsze mamy do czynienia ze światem już ukształtowanym, który nie daje się zmieniać według dowolnych reguł. Nawet najgorsza forma społeczeństwa ma niezwykłą trwałość. Współczesność dostarcza Montaigne’owi w tym względzie najbardziej negatywnych przykładów. „Owo rzućmy oczyma po widnokręgu; wszystko wali się dokoła nas”⁹. Obserwuje on, że nawet wówczas najdziksze, najbardziej okrutne obyczaje przybierają kształt prawa i utrzymują społeczeństwo w pewnym zdrowiu; najcięższa choroba społeczna może być źródłem samooczyszczenia, mechanizmem samoregulującym, który pozwala nadal ludziom „kleić się” i gromadzić w społeczności.

Stanowisko, które zajmuje Montaigne, odrzuca wszelkie racjonalne wizje społeczne zarówno w ich genezie, jak i w prognozowaniu lepszej

⁷ Ibid., t. 3, s. 196.

⁸ Ibid., s. 226.

⁹ Ibid., s. 232.

przyszłości; ludzie nie są zdolni do kształtowania racjonalnego życia społecznego. Ich działania nie wywodzą się bowiem z rozumu, lecz raczej ze zwyczaju i przykładu; ich źródłem są namiętności, interesy, działanie przypadkowych okoliczności. Życie ludzi w świecie społecznym dalekie jest od jakiegokolwiek racjonalnego wzorca; istnienie instytucji społecznych, urzędów, godności sprzyja potęgowaniu złudzeń społecznego życia. Wartość ludzi oceniana jest według oznak czysto zewnętrznych: dostojęstwa, ceremonii, kostiumu. Powoduje to sytuacje, w których ludzie ztracają poczucie autentyczności, stając się podatni na blask zewnętrznych form społecznego życia; przestają myśleć krytycznie, dzięki czemu poddają się z łatwością „gromadnym omamieniom”.

Świat szesnastowiecznego społeczeństwa, którego obraz wyłania się z kart *Prób*, jest bliski Erazmiańskiej wizji „królestwa głupoty”. Życie ludzkie w tym teatrze złudzeń jest komedią, w której każdy występuje w masce, odgrywając przystojnie swoją rolę: królowie w koronie i w purpurze, papieże pełni zewnętrznej godności, lecz bezbożni i okrutni, kaznodzieje puszający się pustą retoryką, książęta chciwi i nikczemni. Kostium, ceremonia i tytuł mają w tym świecie większą wagę niż poczciwość i mądrość. Mądrość w świecie, w którym rządzi głupota, staje się nieprzydatna i niebezpieczna, staje się szaleństwem. Erazm pisze:

Jeśliby ktoś spróbował pozrywać aktorom maski i pokazać widzom prawdziwe i ich własne twarze, to czy by nie zniweczył całego przedstawienia i nie zasłużył na to, żeby go wszyscy przepędzili z teatru jak wariata? [...] Bo usunąć tamtą iluzję, to znaczy zepsuć cały teatr¹⁰.

Erazm i Montaigne są zgodni: cały świat gra komedię. Szaleństwo szesnastowiecznego świata eksplodowało w wojnach religijnych. Grozę wojny domowej przeżył Montaigne osobiście, widział z bliska jej straszliwe skutki, była ona najgłębiej przeżytym złem w jego życiu. Przerazenie wojną nie wynikało u Montaigne'a z lęku o własne bezpieczeństwo; jego dom, jak pisał, jedyny w całej Francji nie był warowny, ufność całkowita stanowiła jego obronę. Najbardziej przerazało go i wciąż na nowo zdumiewało okrucieństwo. Długie lata wojny nie zniszczyły w pisarzu wrażliwości na cudze cierpienie; okrucieństwo jest dlań czymś tak strasznym, że nawet myśleć o nim nie może spokojnie. W całej historii starożytnej nie znajduje straszliwszych przykładów ponad te, których rzeczywistość dostarcza mu codziennie: ludzie mordują się dla samej rozkoszy mordu, wymyślają wciąż nowe rodzaje mąk, bez nienawiści i bez pożytku, aby tylko nasycić się widokiem krwawych strzępków i żałośliwym jękiem umierających. „Oto najwyższy punkt, jakiego okrucieństwo może osiągnąć: aby człowiek zabijał człowieka bez gniewu, bez trwogi, aby tylko na to pa-

¹⁰ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, s. 54.

trzeć”¹¹ — powtórzy Montaigne za Seneką. W czasach okrutnych okrucieństwo staje się w końcu zwykłą normą zachowania. Długie znoszenie podłości wytwarza obyczaj, zgodę, naśladowanie — powie Montaigne. W czasach okrucieństwa i przemocy nawet samo pomyślenie cnoty staje się trudne, traci ona bowiem swoją treść, stając się szkolnym liczmanem; wszyscy o niej mówią, ale już nikt nie rozumie, co to takiego. Ludzie mylnie nazywają cnotą to, co wypływa z chęci zysku, z pragnienia chwały, z obawy czy z nawyku. Montaigne konkluduje: „Nasze sądy są chore i idą w ślad za skażeniem obyczajów”¹². Cnota, moralność stają się dziećmi swego czasu; złe czasy nie mogą być podstawą dobrej moralności. Na przykładzie własnego życia Montaigne ukazał, że nie wszyscy w czasach okrutnych muszą przemieniać się w bestie, ukazał, jak można ocalić własne człowieczeństwo. Nie dał się unieść fali entuzjazmu, złudzeń i fanatyzmu; potrafił zobaczyć rozgrywane się obok wydarzenia z pewnego dystansu, starał się rozumieć ich mechanizm i skutki. Ta postawa sprawiła, że stał się sumieniem swej epoki. Nie należąc właściwie do żadnego z walczących obozów, mógł pozwolić sobie na niezależny sąd obserwatora stojącego z boku, ale przecież nie obojętnego. W II i III księdze *Prób* znajdujemy całe pamflety polityczne, pisane z namiętnością i pasją człowieka, dla którego los jego kraju nie jest sprawą bez znaczenia.

Montaigne ma własny pogląd na rozwój wypadków. Gdy „nowinki” Lutra zaczęły zdobywać sobie zwolenników, pospólstwo nie posiadające umiejętności sądenia rzeczy w ich istocie dało się pociągnąć pozorom, depcząc dawne obyczaje. Jednym chodzi o reformę wiary, innym o jej obronę w tradycyjnej wersji. Cóż to znaczy? O jaką wiarę właściwie tu chodzi, pyta filozof. Wszyscy wokół mówią o wierze, nie wiedząc właściwie, co to znaczy wierzyć. Ich wiara, stwierdza Montaigne, to pusty dźwięk, za to czyni krwiożercze i niesprawiedliwe: w tym jednym przynajmniej stronnictwa są zgodne. Te sprzeczności, które w biegu wydarzeń dla walczących stron są trudno zauważalne, bo maskowane hasłami religijnej odnowy, dla Montaigne’a stanowią problem, do którego powraca w sposób obsesyjny: religia jest celem, czy tylko środkiem do osiągnięcia innych celów? Jak uwierzyć w tę różnorodność mniemań, która rzekomo jest przyczyną wojny, w sytuacji, gdy obydwie stronnictwa nie ustępują sobie w okrucieństwach. Montaigne sam jest daleki od religijnych sporów epoki: jego indyferentyzm religijny i sceptycyzm pozwalały mu na tolerancję i dystans wobec spraw wiary. Jest przy tym na tyle bystrym obserwatorem, aby dostrzec, że dla innych nie kwestie wiary są pierwszoplanowe, lecz że stanowią one tylko wygodne alibi dla interesów osobistych. Jakkolwiek

¹¹ M. de Montaigne, op. cit., t. 2, s. 128.

¹² Ibid., t. 1, s. 334.

religia służy w rzeczywistości za narzędzie osobistych korzyści, nie znajdzie się nawet jeden człowiek tak upośledzony na rozumie, który by uwierzył, że „idzie ku reformacji przez najostatniejszą dyformację, że dąży do zbawienia drogami, które wiodą prosto ku potępieniu”¹³. Niestety polega na tym, że probierzem prawdy staje się mnogość wierzących. Oto typowy przejaw „gromadnych omamień” — tłum szalonych obrońcą mądrości. Opornych „przekonuje się” siłą, za pomocą ognia i miecza. „Kto narzuca swoje wywody gwałtem i przymusem, okazuje, że racja ich jest wątpliwa”¹⁴, powie sceptyk, lecz i tym razem nikt go nie słucha; łatwiej jest bowiem człowieka upiec życiem niż zastanowić się nad zasadnością racji, dla której to się czyni.

Zbigniew Gierczyński uważa, że filozofia sceptyczna Montaigne'a była potężnym współczynnikiem w wypadkach politycznych epoki:

Apologia była wielką machiną propagandową przeznaczoną dla dokonania rewolucji duchowej obu wrogich partii. Nie było przypadkiem, że ona właśnie rozpoczęła długą listę protestów przeciwko ekscesom i zbrodniom w czasie wojen religijnych¹⁵.

Montaigne zdawał sobie sprawę, że łatwiej jest własnym szaleństwem podtrzymać szaleństwo świata, w którym się żyje, niż „podtrzymać swój sąd przeciw powszechnym mniemaniom”¹⁶. Przekonanie to zostało wsparte jeszcze jednym rodzajem doświadczenia życiowego autora *Prób*. Urząd radcy sądowego stawiał go często w trudnych i dwuznacznych sytuacjach, których na pewno wolałby uniknąć. Toteż gdy po śmierci ojca nadarzyła się okazja, aby porzucić ten urząd, uczynił to natychmiast. W *Próbach* pozostał jednak ślad straszliwego obrazu sprawiedliwości, którą realizowało ówczesne sądownictwo. Niedowiedzione winy, tortury, zdrada, fałszerstwo wyroków, stronnictwo, szafowanie karą śmierci mogło obrzydzić nawet mniej wrażliwemu radcy jego urząd. Instytucja wymiaru sprawiedliwości jest potrzebna dla funkcjonowania społeczeństwa, lecz przez to nie budzi ona jeszcze sympatii. Pisze on:

...tak samo w każdym urządzaniu państwa istnieją potrzebne urzędy nie tylko ohydne, ale i naganne; przywary ludzkie znajdują w nich swoje miejsce i przyczyniają się do spojenia społeczności, jak trucizny do utrzymania zdrowia; jeśli można je uniewinnić tym, że są nam potrzebne, jeśli warunki dobra ogółu zacierają tę ich prawdziwą cechę, to jednak trzeba zostawić tę praktykę obywatelom z bardziej grubego kruszcu, mniej wybrednym, którzy dla dobra kraju poświęcają honor i sumienie, jak inni poświęcają życie. My, słabsi, bierzmy łatwiejsze i mniej

¹³ Ibid., t. 3, s. 341.

¹⁴ Ibid., s. 326.

¹⁵ Z. Gierczyński, *La science de l'ignorance de Montaigne*, Roczniki Humanistyczne 1967, s. 32.

¹⁶ M. de Montaigne, op. cit., t. 3, s. 322.

niebezpieczne role. Dobro publiczne wymaga, aby zdradzać, kłamać i mordować: zostawmyż te obowiązki ludziom bardziej posłusznym i giętkim¹⁷.

Niesprawiedliwość wymiaru sprawiedliwości jest w życiu maskowana na wiele różnych sposobów. Sprawiedliwość, którą realizuje ówczesne sądownictwo, jest często gorsza niż zło, które ściga. Sprawiedliwość, z którą Montaigne potyka się na co dzień jest dostosowana do potrzeb czasu: wielu zbrodni dokonuje się na podstawie uchwał. Wyroki sądowe są bezduszne, a prawa utrzymują się w mocy nie dlatego, że są sprawiedliwe, ale że są prawami: podstawa ich jest czysto formalna. Litera prawa stanowi często alibi dla osobistych interesów i namiętności. Sytuacja ta nie jest jednak uświadamiana przez ludzi, których Montaigne określa jako ludzi „dwoistych”, ludzi w masce. Ohydę własnych zbrodni kryją oni pod pozorami cnoty:

Nawet skończeni niegodziwcy, wyciągnawszy korzyść ze szpetnego czynu, radzi są później z wszelkim bezpieczeństwem okrasić go jakowymś rysem dobroci i sprawiedliwości, jakoby przez zadośćuczynienie i potrzebę sumienia¹⁸.

Szukają oni pięknego szyldu dla swych kręctw i zbrodni, dowodząc uczciwości czynu jego użytecznością. I tu właśnie, w tym utożsamieniu, kiedy użyteczne nazywamy uczciwym, tkwi, według Montaigne'a, zasadniczy błąd. Montaigne próbuje przybliżyć swoim czytelnikom świadomość, że zło, jeśli nawet jest pożyteczne i potrzebne, nie staje się przez to dobrem. Żaden cel, nawet najwznioślejszy, nie może usprawiedliwić zbrodni, kłamstwa i zdrady. Tak więc przepisy moralności i prawa stają się rzeczywistym źródłem zła moralnego, gdy tłumaczą złe uczynki jako zgodne z prawem, a dobre jako skierowane przeciwko prawu.

Montaigne widzi wokół siebie świat szalony i okrutny, pijany krwią i złudzeniami, świat zdrady, zakłamania, mordu. Ten obraz nie powstał w jego wyobraźni; maluje go na podstawie własnych obserwacji, bezpośredniego, empirycznego kontaktu z otaczającą go rzeczywistością. Różne formy społecznego zła: nadużycia władzy, wojna, okrucieństwo, niesprawiedliwość, przybierają w życiu społecznym ludzi kostium cnoty, dobra, sprawiedliwości. To, co stanowi rzeczywiste zło społecznego życia, nie jest odróżniane od dobra: „Prawda i kłamstwo mają jednakie oblicza; podobny krok, obyczaj i zachowanie...”¹⁹ — pisze Montaigne. Tak jak kłamstwo bierzemy za prawdę, a zło za dobro, tak złudzenie bierzemy za rzeczywistość. Nie bronimy się przy tym wcale przed pomieszaniem tych podstawowych kategorii naszego życia. Montaigne jako świetny psycholog zaobserwował już w XVI w. istnienie owej społecznej ucieczki od rze-

¹⁷ Ibid., s. 7.

¹⁸ Ibid., s. 17.

¹⁹ Ibid., s. 320.

czywistości w świat złudzeń, gdzie znika niepewność, niepokój i odpowiedzialność jednostkowa za własne czyny. „Uważam — pisał — że nie tylko jesteście miętcy w tym, by się bronić od omamienia, ale wręcz staraliśmy się o to, aby mu się dać omotać”²⁰. W czasach „gromadnych omamień” Montaigne zachowuje krytycyzm i niezależny sąd, co pozwala mu na ukazanie życia swej epoki w sposób wolny od mistyfikacji ideologicznych i moralnych. Cały wysiłek jego myśli skierowany jest na ukazanie ludziom złudzeń będących wynikiem zbiorowej egzystencji.

Zło społeczne, niezależnie od wielorakich postaci, w jakich się ujawnia, ma według Montaigne'a jeden rys wspólny: jest nim zakłamanie. Ideały polityczne, religijne, prawne okazują na gruncie empirycznym niezgodność z rzeczywistymi działaniami ludzi. Uświadomienie tego faktu napotyka, jednak na ogromne trudności, które wynikają z powszechnie przyjętego założenia, że działania ludzi mają źródła racjonalne. Przekonanie, że człowiek kieruje się rozumem, stanowi dogmat powszechnej wiary. Związek myślenia i działania przyjmuje się jako oczywistość nie podlegającą wątpieniu. Obraz społecznego zła każe Montaigne'owi odrzucić przekonanie o roli myśli racjonalnej w działaniu: pomiędzy abstrakcyjną myślą a działaniami ludzi istnieje przepaść maskowana przez złudzenia. Jednak życie w swej różnorodności, zmienności, cielesności, nie tylko nie poddaje się wzniosłym przepisom i nakazom filozofii, religii, prawa, ale rzeczywiście podporządkowuje je sobie. Relacja zostaje odwrócona: racjonalna idea nie jest źródłem działań, ale środkiem służącym do ich tłumaczenia. Sytuacja ta jednak nie może zostać uświadomiona, gdyż wówczas człowiek musiałby zrezygnować z przekonania o własnej rozumności. Przekonanie, że człowiek kieruje się rozumem, że istnieje jedność myśli i działań, zostaje uratowana dzięki pozorowi. Pozór jest działaniem skierowanym na zewnątrz, na pokaz; jest to troska o to, jakim się jest w oczach innych. Mówienie o cnocie, podziwianie cnoty wydaje się ludziom tym samym, co praktykowanie cnoty; pozór cnoty wystarcza im za cnotę. Również wartość oceniana jest według pozorów. Dla ludzi nie jest ważne osiągnięcie wartości, ale kształtowanie pozorów według powszechnego mniemania. Nie istota rzeczy jest ważna, ale słowa, gest, mina, suknie, ceremonie, znak, tytuł. Nie jest ważna realizacja ideału, ale pozór tej realizacji, przejawiający się w działaniu pozornym, magicznym, w znaku widzialnym, sugerującym istnienie tego, co niewidzialne i ukryte. Taki jest sens obrzędów religijnych i świeckich.

Wyrzekamy się rzeczy istotnie nam użytecznych, aby kształtować pozory według powszechnego mniemania. Nie tyle dbamy o to, jak nam się dzieje w nas samych i w rzeczywistości, ile jak to się przedstawia świadomości publicznej²¹

²⁰ Ibid., s. 320.

²¹ Ibid., s. 224.

— powie Montaigne. Ocena człowieka w społeczeństwie rzadko dotyczy jego prawdziwej wartości: ocenia się go poprzez to, co na zewnątrz niego o, a nie w nim, nie tyle według piękności duszy, ile według piękności przyrodziewy, wielkości dworu, bogactw, szerokich wpływów. Autentyczne istnienie człowieka jest maskowane przez sam fakt życia w społeczeństwie. Fałsz, który zdominował ludzkie istnienie, staje się fałszem świata, w którym człowiek żyje. Świat społeczny, świat ludzki nie jest rozumiany i przyswajany w sposób bezpośredni, ale poprzez fałszywe wyobrażenia, które sprawiają, że kontakt człowieka ze światem staje się zafałszowany i nieprawdziwy. Montaigne wielokrotnie podkreśla, że działanie nie świadczy o wartości w świecie, gdzie liczy się tylko pozór; jeśli ktoś piastuje wysoką godność, nie znaczy to, że jest najlepszy; jeśli ktoś jest potępiony, nie znaczy to, że jest najgorszy. Oceny moralne nie dotyczą bowiem rzeczywistej wartości czynów, lecz opierają się na zgodności z pozorem. Pozór przejawia się jako kłamstwo na płaszczyźnie języka. Słowo nie tylko zastępuje ludziom rzeczywistość, ale i maskuje ją. Montaigne ze szczególnym naciskiem akcentuje problem kłamstwa:

Ponieważ wzajemne porozumienie nasze dokonywa się jedynie drogą słowa, ten, który je fałszuje, zdradza społeczność publiczną. [...] Jeśli ono nam chybia, nie czujemy już związku, nie rozpoznajemy się między sobą; jeśli nas zwodzi, niweczy wszelkie nasze stosunki i rozluźnia wszystkie węzły społeczności²².

Brak prawdy w życiu społecznym jest zawsze widowym znakiem upadku obyczajów oraz stanowi realną groźbę wyobcowania poszczególnych jednostek ze społeczeństwa. Prawdę swego czasu Montaigne określa jako to, co się wmawia drugiemu, a nie to, co jest. Żaden objaw zła społecznego nie wywołuje w nim takiego potępienia, jak kłamstwo.

Życie w społeczeństwie niesie ze sobą nieustanną groźbę zatracenia siebie, utraty własnej indywidualności. Życie „dla innych” staje się życiem obliczonym na pokaz i uznanie otoczenia. W praktyce okazuje się często — zauważa Montaigne — że tak zwana „służba społeczna” nie jest niczym innym, jak sięganiem po zaszczyty, godności, władzę i pieniądze, co z kolei wyzwała i utrwała takie cechy, jak ambicja, nienawiść, chciwość — którym ideały życia społecznego miały się przeciwstawiać. Jest to sprzeczność zawarta w samej strukturze życia społecznego: działania, które mają służyć społeczeństwu, wyzwalają cechy, które rozkładają od wewnątrz każde społeczeństwo. Nie ma rzeczy bardziej przez ludzi pożądaney, twierdzi Montaigne, jak pragnienie chwały, poklasku drugich, a równocześnie nie ma rzeczy bardziej niebezpiecznej. To pragnienie uznania ze strony innych zatruwa zarówno życie władców, jak i maluczkich — jest ono u wszystkich jednakowo silne. Jednostka czerpie swoje poczucie

²² Ibid., t. 2, s. 440.

wartości poprzez utożsamianie siebie z urzędem, z rolą społeczną, z wykonywaną funkcją. W gwałtownym zespoleniu z tym, co jest wobec człowieka zewnętrzne, zatracą on poczucie siebie, z cudzego czyni własne, z maski i pozorów rzeczywiście istotę. Albert Thibaudet określa to obrazowo:

...człowiek buduje wokół siebie muszlę, jak mięczak, z opinii innych i to jest tragiczne. Jest to konstrukcja inteligencji niedostrzegalna i obronna. Życ dla innych to umrzeć dla siebie²³.

Tragizm tej sytuacji ujawnia się przede wszystkim na gruncie moralnym. Poczucie tożsamości, zespolenia z celami społecznymi ma dla jednostki negatywne konsekwencje; zatracą ona świadomość własnej odrębności, to znaczy wolności. Jej sąd staje się jednostronny i uprzedzony, działania mimowolne, automatyczne i przymusowe. Jej myśli i czyny zostają w szczególny sposób określone przez owe cele nadrzędne; jej własne namiętności, pragnienia, ambicje znajdują wytłumaczenie, zostają usensownione przez owe cele zewnętrzne. W tej sytuacji człowiek przestaje odróżniać ambicje osobiste od zaangażowania społecznego, maskę od własnej twarzy, zbrodnię i okrucieństwo od realizacji społecznych celów. W tej sytuacji człowiek nie może uświadomić sobie, że zabicie drugiego człowieka jest zbrodnią, gdyż przyjęty system wartości tłumaczy to jako cnotę. Człowiek nieświadomie zaczyna traktować siebie jako narzędzie, instrument, rzecz wobec idei nadrzędnej; swoje własne myślenie i działanie odnosi on do abstrakcji i wieczności: nie ma takiej zbrodni, okrucieństwa, przemocy, których abstrakcja nie mogłaby wytłumaczyć. Jednostka, która czuje się tylko narzędziem wobec tego, co ją przerasta, uwalnia się automatycznie od odpowiedzialności za własne czyny. W rezultacie poddawanie się bezkrytyczne wartościom, które społeczeństwo uznaje za nadrzędne, powoduje skutki negatywne właśnie ze społecznego punktu widzenia. Pozwala to na dokonywanie czynów złych bez świadomości zła. Racje służą ludziom do zabijania, ludzie jednak sądzą, że zabijają, aby uczynić zadość racjom. Ludzie sądzą, że walczą ze złem, które znajduje się na zewnątrz nich, nie uświadamiają sobie jednak, że tkwi ono w nich samych. Stąd walka ze złem przynosi często skutki gorsze niż samo zło, lekarstwo staje się gorsze od samej choroby.

Konstytutywną część świadomości moralnej Montaigne'a stanowi świadomość zła. Zło, którego nie nazywa się złem, które się zakłamuje i nazywa dobrem, głębiej zapuszcza swoje korzenie przez to, że zostaje nie rozpoznane. Przyjęcie do wiadomości twierdzenia, że zło istnieje, nie jest jednak u Montaigne'a tożsame z zachętą czynienia zła. Wprost przeciwnie — przyjęcie tej świadomości pozwala na widzenie w świecie realnie występujących związków, oddala od nas codzienne niebezpieczeństwo

²³ A. Thibaudet, *Montaigne*, Paris 1963, s. 234.

samozakłamania, gdy złu nadajemy miano dobrej woli, dobrych intencji, wzniosłych ideałów, gdy w imię dobra potępiamy i skazujemy na śmierć innych ludzi, gdy nie zauważamy, jak dobro zamienia się w zło. Świadomość ta nie pozwala na nakładanie obłudnych masek stróżów moralności. Należy sobie uświadomić, że zło nie staje się dobrem przez to, że nie jest uświadamiane jako zło. Świadomość zła społecznego oznacza na gruncie myśli Montaigne'a rozerwanie pozornego związku pomiędzy ideałem a rzeczywistością, jest ukazaniem niewspółmierności, nieprzystawania ideału i rzeczywistości.

Dla Montaigne'a wartość życia społecznego może realizować się tylko na płaszczyźnie życia moralnego poszczególnych jednostek. Życie w społeczeństwie staje się jednak źródłem moralności pozornej, utraty autentyczności jednostek i ich wolności. Zamiast poczucia wspólnoty życie społeczne realizuje więź pozorną, w rzeczywistości dzieląc ludzi; kłamstwo niszczy bowiem możliwość porozumienia oraz zaufanie wzajemne ludzi. Mimo to Montaigne nie przeciwstawia jednostki społeczeństwu, nie oddziela poszczególnego człowieka od innych ludzi. Podkreśla równość wszystkich, w losie jednostkowym widzi odbicie wspólnego losu. Człowiek żyjący w społeczeństwie musi się według niego do społeczeństwa dostosować, ale powinien zachować świadomość własnej odrębności. Aby nie ulegać powszechnym mitom, wiarom i omamieniom, powinien on odróżniać siebie od społecznego świata pozorów, własne działanie od abstrakcyjnych celów, do których ono pozornie się odnosi; pozór od rzeczywistości, człowieka od maski i kostiumu. Nie utożsamianie ze światem pozorów, lecz świadomy związek z ludźmi stanowi według Montaigne'a właściwą relację społecznego współżycia. Oddzielenie złudzeń od rzeczywistości jest na gruncie tej filozofii pierwszym warunkiem uwolnienia się jednostki od nacisku społecznego zła.

Montaigne nie jest burzycielem dawnych wartości. Jego ideał społecznego współżycia to ideał prawdy i szczerości. Ludzie powinni, według niego, nauczyć się ponosić odpowiedzialność moralną za swoje czyny. Oznacza to, że powinni osiągnąć świadomość zła; świadomość, że nie wszystko, co robią, jest zawsze dobre, nie poszukiwać wzniosłych usprawiedliwień dla swoich zwykłych działań.

Minęło czterysta lat, a problem pozostał; mechanizmy społecznego zła ujawniają się z nową siłą. Wiek XX, podobnie jak XVI, jest wiekiem „gromadnych omamień” i ucieczki od wolności. Erich Fromm, analizując zjawisko faszyzmu, opisuje współczesne mechanizmy „ucieczki od wolności”, wskazując, podobnie jak Montaigne, na realne niebezpieczeństwo zatraty własnej indywidualności w nadrzędnych wobec siebie ideach i autorytetach zewnętrznych²⁴. Minęło czterysta lat i znów Francuz, filozof

²⁴ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978.

i moralista, Albert Camus, pisze *Essais*. Doświadczenia drugiej wojny światowej stają się podstawą do filozoficznej zadumy współczesnego moralisty.

Stara ufność człowieka, który wierzył, że można wywołać w drugim człowieku reakcje ludzkie, gdy mówi się z nim ludzkim językiem, została naruszona. Kłamano, upadłano, zabijano, wywożono i torturowano na naszych oczach i nigdy się nie udało przekonać tych, którzy to robili, żeby tego nie robili; [...] Odwieczny dialog ludzi ustał [...]. Dużymy się wśród ludzi, którzy sądzą, że mają absolutną rację, czy dotyczy to ich maszyn czy idei. Dla wszystkich, co mogą żyć tylko w dialogu i przyjaźni, to milczenie jest końcem świata²⁸.

Dla Montaigne'a „koniec świata” nastąpił dużo wcześniej. On również zetknął się z okrucieństwem, podłością i zdradą, z ludźmi, którzy byli pewni swego i nie dali się przekonać. Camus wiedział, że nie można przekonać abstrakcji, i Montaigne wiedział, że nie znajdzie się człowiek tak upośledzony na rozumie, który by mu uwierzył.

DAS GESELLSCHAFTLICHE AUSMAß DES ÜBELS IN DEN SCHRIFTEN VON MONTAIGNE

(Zusammenfassung)

Das Leben des Menschen in der Gesellschaft zeigt Montaigne in den „Versuchen” als eine dramatische Konfliktsituation. Der Mensch kann außer der Gesellschaft nicht leben, doch das Gesellschaftsleben übt auf ihn einen negativen Druck aus — der Mensch wird auf verschiedene Formen des gesellschaftlichen Übels empfänglich, die von ihm als politische, gesetzliche, religiöse Ideale und dgl. empfunden werden. Montaigne zeigt, daß der Zusammenhang zwischen diesen Ideen und dem Alltagsleben der Menschen gar nicht darauf beruht, daß sich die Menschen von ihnen im Leben leiten lassen, aber — gerade umgekehrt — daß diese Ideen den Menschen zur Rechtfertigung, Entschuldigung ihrer Handlungen, die aus irrationalen Quellen stammen, dienen. Am stärksten tritt diese Antinomie des Denkens und Handelns im Bereich der Sittlichkeit zum Vorschein. Montaigne beschreibt die Welt des Gesellschaftlichen Übels, der Täuschung, Verlogenheit, des Scheins, der Maske und Heuchelei, des Mangels an Freiheit, Echtheit und Fähigkeit, kritisch zu denken. Das gesellschaftliche Übel beruht vor allem auf der Unterwerfung den Täuschungen, die die Menschen für Realitäten annehmen.

²⁸ A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1964, s. 259.