

Michela de Montaigne’a filozofia człowieka

Michel de Montaigne’s Philosophy of Man

Marek Błaszczuk

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

e-mail: marek_blaszczuk@onet.eu

ORCID: 0000-0001-5518-0115

Abstract

The article aims to show the main aspects of Michel de Montaigne’s philosophy of man, exposing the existential themes presented in it. The paper presents Montaigne’s critique of speculative (academic) philosophy, his reluctance to construct a philosophical system, to describe and explain human life experience as a whole. The article emphasizes that the French philosopher appears as a defender of religious tolerance, a spokesman of dialogue and cultural relativism, and also – considering the existential themes of his work (the problem of loneliness, moral values or art of living) – that he may be considered a pioneer of existential philosophy.

Keywords

Human being, loneliness, art of living, philosophy of man, existentialism

W niniejszym artykule przyjrzymy się Michela de Montaigne’a filozofii człowieka, wyłuszczając obecne w niej wątki egzystencjalne. Zwrócimy uwagę na Montaigne’owską krytykę filozofii spekulatywnej (akademickiej), jego niechęć do konstruowania systemu filozoficznego, mającego opisać i wyjaśnić całość ludzkiego doświadczenia życiowego. Podkreślimy, że francuski pisarz i humanista, powszechnie – jako autor wydanych w 1580 roku *Prób (Essais)* – uważany za twórcę eseju jako gatunku literackiego, jawi się jako obrońca tolerancji religijnej, orędownik dialogu oraz relatywizmu kulturowego. A także, zważywszy na egzystencjalną doniosłość poruszanych przez niego tematów, że może on uchodzić za pioniera filozofii egzystencjalnej. Przede wszystkim więc interesować nas będzie

egzystencjalna problematyka jego twórczości, skoncentrowana wokół takich zagadnień, jak miejsce i rola człowieka w świecie, autokreacyjny potencjał jednostki, samotność czy sztuka szczęśliwego życia.

Człowiek konkretny

Montaigne uwagę swoją kieruje na człowieka i sprawy etyczno-praktyczne. Głosi, że nie istnieją niezmiennie, absolutne prawa moralne, przeto nie warto toczyć sporów na tle ideologicznym czy dogmatycznym. Będąc sceptykiem, kontestuje „ślepią wiarę” poprzedniej epoki jako krępującą wolność oraz twórcze zdolności jednostki¹. Montaigne, jak powiedzieliśmy, uchodzi za rzecznika światopoglądu zdroworozsądkowego – jest krytykiem filozofii spekulatywnej (filozofii akademickiej, „naukowej”), obrońcą tolerancji religijnej oraz prekursorem (antycypując poglądy Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego) relatywizmu w antropologii kulturowej. Autor *Prób* podkreśla zatem, że już samo sformułowanie „wojna religijna” zawiera w sobie sprzeczność, nie ma bowiem nic bardziej antyreligijnego niż właśnie jakakolwiek wojna. Dostrzega też, że „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”². Absolut, choć – z jednej strony – zdaje się być dla człowieka doskonałym punktem odniesienia, przedmiotem jego nieustannego dążenia (filozofowie życia oraz filozofowie egzystencji mówią tu o autotranscendencji bytu ludzkiego); z drugiej zaś – ceną owego dążenia jest najczęściej ucieczka od świata (i własnej samotności), zanegowanie swojego egzystencjalnego usytuowania w bycie. Ucieczka ta, powiada Montaigne, motywowana jest lękiem przed światem, niemożnością odnalezienia się w nim oraz jego afirmacji. Abstrakcja, do której jednostka dąży, daje jej pozorną pewność (na jej podstawie tworzy się później aksjologiczne dogmaty i metafizyczne systemy), poczucie bezpieczeństwa i ontycznego zakorzenienia, niwelując (oswajając) tym samym ów egzystencjalny lęk.

Niemniej jednak to właśnie zatracenie się w abstrakcjach, usilna wiara w istnienie „rzeczy w sobie”, zdaje się główną przyczyną ludzkiego zagubienia (w tym poczucia samotności). Możemy nawet pokusić się o stwierdzenie, że Montaigne wydaje się tu antycypować Sartre’owską koncepcję „złej wiary”, wedle której człowiek, szukając usprawiedliwienia dla swoich wyborów i czynów, fałszuje rzeczywistość, zasłaniając (lub modyfikując) prawdę o sobie i swoim istnieniu³.

¹ Por. Marek Błaszczuk, *Filozoficzne konteksty odrodzeniowej myśli humanistycznej*, „Amor Fati” 2016, nr 2 (6), s. 158–159. Szerzej na temat ontologicznych i epistemologicznych założeń sceptycyzmu Montaigne’a zob. Marek Sołtysiak, *Założenia ontologiczne i epistemologiczne sceptycyzmu Montaigne’a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2019, nr 4, s. 69–87.

² Krystyna Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1982, nr 6 (130), s. 120.

³ Por. Jean-Paul Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa i in., Kraków: Zielona Sowa 2007, s. 83–112.

Warto podkreślić, że owo poczucie usprawiedliwienia, swoistego „egzystencjalnego komfortu”, możliwe jest jedynie za cenę „umiłowania abstrakcji” (Montaigne) oraz utraty (zaprzeczenia) absolutnej wolności indywiduum jako bytu-dla-siebie (Sartre). A także – dodajmy – za cenę zanegowania projektującego charakteru ludzkiego istnienia, urzeczywistnienia autentycznej egzystencji.

Powolywanie się na abstrakcyjne systemy jako sensowne całości oraz umieszczenie na ich planie człowieka oznacza redukcję go do roli narzędzia, mającego realizować *a priori* określone idee czy postulaty. Byt ludzki zostaje tym samym określony przez to, co ogólne, zunifikowane, powszechne; zatracą się natomiast to, co w nim indywidualne, niepowtarzalne, jednostkowe. Staje się on jedynie środkiem, a nie celem samym w sobie. Wreszcie – poprzez automatyczne, bezrefleksyjne, mimowolne działania – zatracą on swoją wolność i poczucie odpowiedzialności. „Życie człowieka – celnie komentuje Krystyna Osmańska – 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 zatracą siebie i swoją wolność. Jego czyny stają się automatyczne, mimowolne, poczucie odpowiedzialności ulega zniszczeniu”⁴. Zauważmy, że powyższe przytoczenie, choć jest doskonałą ilustracją poglądów Montaigne'a, stanowić może zarazem swoistą interpretację Sartre'owskiego projektu „złej wiary”, co zdaje się wskazywać na myślową bliskość obu francuskich filozofów.

Na marginesie zaznaczmy, że ogólne systemy aksjologiczne nierzadko odzwierciedlają się od „egzystencjalnego kontekstu” poszczególnego ludzkiego istnienia. Tym samym nie tyle łączą ludzi (i społeczeństwa), co raczej przyczyniają się do powstawania podziałów i zależności między nimi. Także tych opartych na dominacji, nienawiści czy przemocy. Montaigne zauważa bowiem, że każdą pogardę, każdy brak tolerancji czy przejaw zawiści, a w konsekwencji – wojnę i wszelkie okrucieństwo, można wytłumaczyć czy też usprawiedliwić powoływaniem się na wyższe racy i abstrakcyjne hierarchie wartości. Fakt ten niewątpliwie generuje podziały na „lepsze” i „gorsze” jednostki, narody, kultury czy społeczeństwa (a przynajmniej przyzwala na nie). Autor *Prób*, odrzucając transcendentne (boskie) źródło norm moralnych oraz broniąc autonomicznej wartości każdego poszczególnego człowieka, jawi się tutaj jako pionier relatywizmu kulturowego. Jak słusznie konstataje Wojciech Burszta: „stanowisko Michela de Montaigne'a miało na celu całkowite zneutralizowanie europocentrycznego postrzegania, opisywania i tłumaczenia zjawisk kultur odrębnych przez pryzmat kultury własnej i w tym sensie było absolutnie prekursorskie. W dzisiejszej stylistyce można byłoby powiedzieć, iż chodziło o zanegowanie roszczeń Europy do dominacji moralnej poprzez odrzucenie, a przynajmniej podanie w wątpliwość, wywyższania własnego światopoglądu ponad światopoglądy inne oraz uwzględnienie – w pewnym zakresie – faktu, iż zachowania ludzi powinny być analizowane w kontekście kultury, w której mają określone znaczenie, a nie z perspektywy wobec nich zewnętrznej. Innymi słowy: podejście Montaigne'a antycypuje o trzy przeszłe wieki późniejsze stanowisko relatywizmu kulturowego w jego wersji odnoszącej się do moralności”⁵. W świetle

⁴ Krystyna Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne'a*, s. 121.

⁵ Wojciech Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 19.

powyższego możemy także dostrzec w filozofii Montaigne'a pewne załączki myśli dialogicznej, a dokładniej – swojego rodzaju antycypację fundamentalnego założenia współczesnej filozofii dialogu, jakim jest sprzeciw wobec zakorzenionego w tradycji intelektualnej Zachodu paradygmatu „totalności”, zwłaszcza zaś sprzeciw wobec reifikacji Innego⁶. Montaigne, krytykując wszelkie kulturowe uprzedzenia, fanatyzm religijny i narodowościowy, daje tu wyraz tolerancji dla szeroko pojętej inności. Jako rzecznik pokoju i orędownik dialogu podkreśla, że Inny nie znaczy „gorszy”, „podległy” czy „podwładny”. Jak sam pisze: „uważam wszystkich ludzi za swoich rodaków”⁷.

Umiłowanie losu

Montaigne'a, podobnie jak filozofów egzystencjalnych, interesuje przede wszystkim egzystencja poszczególnej jednostki. W centrum jego refleksji sytuuje się więc nie abstrakcyjny, zdepersonalizowany (zaświatowy) podmiot transcendentalny, lecz człowiek konkretny, „z krwi i kości”, żyjący, czujący, kochający, cierpiący, śmiertelny. Montaigne zdaje się tu wyprzedzać słynną konstatację Miguela de Unamuno⁸. „W filozofii Montaigne'a abstrakcji zostaje przeciwstawiony człowiek konkretny, żyjący, wrażliwy; człowiek ziemski, niedoskonały, cierpiący i śmiertelny”⁹. Francuski filozof postrzega jednostkę jako istotę w pełni wolną, oderwaną od źródeł metafizyczno-religijnych. Uwolnienie jej od złudzeń i abstrakcji, powiada, jest jednocześnie uwolnieniem jej od egzystencjalnego lęku, do wartościowaniem jej samoświadomości jako nieodłącznego komponentu wolności „bycia sobą”. Bycie wolnym, zdaniem Montaigne'a, oznacza bowiem bycie samoświadomym. Wolność tym samym zdaje się konstytutywną „zasadą” specyficznego ludzkiego sposobu istnienia. Stanowi też ona niezbędne tło „wysłuchiwania się” człowieka w swoją wewnętrżność, którego celem ma być dotarcie do tkwiących w niej źródeł wartości moralnych. Wypada zatem zgodzić się z twierdzeniem, że Montaigne „sztywnym, abstrakcyjnym systemom wartości przeciwstawia filozofię moralną, dla której punktem wyjścia nie są 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”¹⁰.

⁶ Por. Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002; Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: PAX 1992.

⁷ Cyt. za Krystyna Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne'a*, s. 125.

⁸ Por. Miguel de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. Henryk Woźniakowski, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie 1984, s. 5.

⁹ Krystyna Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne'a*, s. 121.

¹⁰ Ibidem.

Uwolnienie się od złudzeń (abstrakcji) oznacza odrzucenie czy też zanegowanie wszelkich wartości (w tym wartości moralnych), które jawią się jako zewnętrzne względem jednostki. Montaigne przekonuje bowiem, że żadne ogólne, powszechne systemy aksjologiczne nie mogą być człowiekowi arbitralnie narzucone jako bezwzględnie obowiązujące, ponieważ źródło moralności znajduje się w nim samym. Świadomość moralna tkwi więc wyłącznie w ludzkim wnętrzu („wartość i treść człowieka leży w sercu i woli”¹¹); nie sposób przeto szukać jej ugruntowania w obiektywnym świecie rzeczy (rzeczywistości zewnętrznej). Mówiąc inaczej, świat wartości jest światem człowieka, względnym, nieustannie „dziejącym się”, silnie zindywidualizowanym i zrelatywizowanym do jego egzystencjalnego doświadczenia. Zauważmy, że Montaigne zdaje się tu antycypować naczelną ideę Sartre’owskiego humanizmu – konstatację o ludzkim, a nie transcendentalnym czy boskim, źródle (pochodzeniu) ocen, nakazów i pryncypiów moralnych¹². Sartre bowiem, podobnie jak Montaigne, za jedyne, niekwestionowanego sprawcę czynów moralnych uznaje właśnie człowieka, uwypuklając projektujący charakter jego egzystencji oraz jego zdolność do samorozumienia. Jak widzimy, Montaigne’a wizja moralności stoi w wyraźnej opozycji do moralności chrześcijańskiej, skoncentrowanej wokół problematyki łaski, zbawienia i nieśmiertelności¹³.

Życie moralnie, podkreśla autor *Prób*, to żyć zgodnie z naturą, być w zgodzie z jej prawami. Tylko taki sposób życia, którego głównymi cnotami są rozważa, rozróżność, skromność oraz kierowanie się zasadą umiaru, prowadzi do życia szczęśliwego. Natura, choć jako taka jest dla Montaigne’a pojęciem niedefiniowalnym, jawi się tu jako przeciwieństwo kultury i generowanych przez nią wartości. Natura, dodaje filozof, jest bowiem wartością samą w sobie, i to wartością najwyższą. Oznacza prostotę, spokój, prawdę, egzystencjalną jedność ludzkich myśli i działań. Oznacza, jak zapewne powiedzieliby dwudziestowieczni egzystencjaliści, autentyczny *modus* istnienia. Natura jest więc zaprzeczeniem – charakterystycznej dla kultury – sztuczności, schematyczności życia, konwencjonalizacji i instytucjonalizacji praktyk społecznych. Jest zarazem antytezą ekspansywnego rozwoju cywilizacyjnego oraz uniformizacji jednostkowej egzystencji. Innymi słowy, natura zdaje się symbolizować autentyczny („naturalny” właśnie) sposób bycia człowieka, możliwy do urzeczywistnienia poprzez „bezpośrednie doświadczenie siebie”, nieustanne „wsluchiwanie się” w swoje wnętrze. Warto nadmienić, że afirmacja natury oznacza dla Montaigne’a umiłowanie losu – wszystkiego, co on ze sobą niesie lub może przynieść. *Amor fati* to więc umiejętność „dostrojenia się” do świata, to pochwała zarówno życia, jak i śmierci, rozkoszy, jak i cierpienia, dobra, jak i zła. „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”¹⁴. Owa afirmacja, dodajmy, dokonuje się w samotności.

¹¹ Cyt. za ibidem, s. 122.

¹² Por. Jean-Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. Janusz Krajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza 1998, s. 27–30.

¹³ Por. Paul Stapfer, *Montaigne*, Paris: Hachette 1913, s. 90–95.

¹⁴ Krystyna Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, s. 123. Por. Paul Stapfer, *Montaigne*, s. 68–70.

Wartość samotności

„Wsluchiwanie się” w siebie („bezpośrednie doświadczenie siebie”), zaznacza Montaigne, możliwe jest wyłącznie w samotności. W samotności człowiek pozostaje bowiem całkowicie na sobie zdany, najbardziej doświadcza siebie jako siebie. Jednocześnie uświadamia sobie, że należy jedynie do siebie, że jest bytem w pełni wolnym: „największa rzecz na świecie to umieć należeć do siebie”¹⁵. W innym miejscu, głosząc „pochwałę samotności”, francuski filozof nadmienia: „trzeba sobie zachować jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę i uczynili zeń najmilszą naszą samotnię i ustron. Tam trzeba się chronić na rozmowy z sobą samym, częste i stałe, i tak poufne, aby żadne zbliżenia ani wpływy nie miały do nich przystępu”¹⁶. Prawdziwa samotność, dając wyzwolenie od wszelkich zewnętrznych więzów, abstrakcji i pozorów wartości, jest więc warunkiem autentycznej wolności jednostki, jej świadomej – podyktowanej aktem woli – afirmacji świata.

Więcej jeszcze: to właśnie w samotności, będącej – jak powiedzieliśmy – ucieczką przed schematycznością, konwencjonalizacją praktyk społecznych oraz standaryzacją, uniformizacją ludzkiej egzystencji (antycypacja Rousseau’owskiej krytyki postępu techniczno-cywilizacyjnego¹⁷), człowiek, dokonując autorefleksji, może „wniknąć” w głąb siebie, dotrzeć do najintymniejszych pokładów samorozumienia. Może wreszcie przemyśleć swoje egzystencjalne usytuowanie w świecie, podjąć próbę moralnej odnowy swojego życia (*metanoja*). Jak trafnie zauważa Piotr Domeracki, jeden z najwybitniejszych polskich badaczy problematyki samotności: „prawdziwa samotność rozgrywa się w ludzkim wnętrzu, w najtajniejszych zakamarkach duszy, gdzie człowiek pozostaje sam na sam ze sobą; ze sobą takim, jakim jest on w rzeczywistości. W tej wewnętrznej samotni, na drodze autorefleksji człowiek nabiera dystansu do siebie, do świata, do swojego miejsca i roli w tym świecie. Z tej perspektywy ostrzej widzi siebie wraz ze wszystkimi niedoskonałościami swojej duszy. To go mobilizuje do uruchomienia procesu moralnej metamorfozy”¹⁸. Warto podkreślić, że umiejętność przebywania samego (bycia w samotności) jest oznaką życiowej mądrości: „umieć przebywać we własnym towarzystwie, smakować chwile samotności ze sobą, oto prawdziwa mądrość”¹⁹.

Wartość samotności, zdaniem Montaigne’a, polega więc na tym, że uświadamia ona człowiekowi jego ontyczną niepowtarzalność, niezależność, samowystarczalność. Uwyrażnia, że jako byt rozumiejąco odnoszący się do własnej egzystencji jest on powołany do „bycia sobą”, do porzucenia ogólnych i schematyzujących struktur świata zewnętrznego. „Skoro zatem postanawiamy żyć w samotności i obchodzić się bez towarzystwa, starajmy się, aby nasze zadowolenie zależało od

¹⁵ Michel de Montaigne, *Próby*, t. 1, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa: PIW 1985, s. 339.

¹⁶ Ibidem, s. 338.

¹⁷ Por. Jan Jakub Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. Ewa Rządowska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1983.

¹⁸ Piotr Domeracki, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków: Nomos 2016, s. 143.

¹⁹ Georges Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. Wanda Klenczon, Warszawa: Aletheia 2018, s. 220.

nas; wyzwólmy się z wszelkich więzów, które wiążą nas do kogoś drugiego; zdobądźmy to na sobie, abyśmy mogli z pełnego rozmysłu żyć sami, i żyć z przyjemnością²⁰. Samotność, jak widzimy, nie jest dla filozofa czymś przerażającym, czymś, co wywołuje w jednostce uczucie niepokoju czy lęku. Przeciwnie, jest raczej czymś, co pozwala jej głębiej skoncentrować się na swoim życiu.

Montaigne, afirmując samotność, afirmuje zarazem wolność ludzkiego bytu, jego zdolność do realizowania indywidualnych celów i zamierzeń. Autor *Prób*, pragnąc uczynić człowieka „panem siebie” i swojego istnienia (w tym uniezależnić go od innych ludzi, gdyż nadmierne przywiązanie się do nich może być przyczyną ogromnego cierpienia, np. wówczas, gdy nagle odejdą), mógłby więc zgodzić się z głośną konstatacją Fryderyka Nietzschego: „żyć wedle swych chęci lub wcale nie żyć – tego pragnę”²¹. W tym sensie zdaje się on także wyprzedzać – utrzymane w podobnym duchu – wypowiedzi współczesnych filozofów egzystencjalnych, zwłaszcza Jeana-Paula Sartre’a i Alberta Camusa. Warto jednak dodać, że samotność nie jest ostatnim słowem Montaigne’owskiego filozofowania. Jak bowiem przekonuje Tzvetan Todorov, jest ona raczej pewnym etapem na drodze ku towarzyskości: „stanowisko Montaigne’a jest jasne: w ostatecznym rozrachunku nie ucieka on przed społecznością ludzką w ogóle, lecz przed **poddaństwem i zobowiązaniem**; to, co mu drogie, to nie samotność jako taka, lecz fakt, że umożliwia ona koncentrację i, koniec końców, lepsze komunikowanie z innymi. [...] Samotność jest sposobem, a nie celem; w wypadku Montaigne’a rodzi ona większą towarzyskość”²².

Samotność zdaje się dla Montaigne’owskiego człowieka być sposobem osiągnięcia samowiedzy, swoistego egzystencjalnego rozeznania w świecie. Owo samopoznanie, odnotujemy, dokonuje się na drodze introspekcji, odczuwania, a nie racjonalnej samowykładni. Poprzez wniknięcie w głąb siebie (doświadczenie siebie) urzeczywistnia się jedność człowieka i natury. Rozpoznaje on wówczas w sobie to, co „aksjologicznie naturalne”, to, co „naturalnie” dobre i złe. Filozof zarazem powiada, że dobro (natura) jest bezpośrednio odczuwane we wnętrzu jednostki (dobrem jest już samo życie), nie trzeba go więc uzasadniać czy logicznie dowodzić. Rozum jest tu nawet przeszkodą, wskazuje bowiem na wartości iluzoryczne, fikcyjne, pozorne, utrudniając czy wręcz uniemożliwiając akt bezpośredniego przeżycia dobra. Rozum, w czym również widzi Montaigne pewne niebezpieczeństwo, w każdej chwili może zostać wykorzystany przez człowieka czysto instrumentalnie, stając się wyspecjalizowanym narzędziem służącym do promowania niegodziwych racji, argumentowania na rzecz abstrakcji, zawiści, chciwości czy kłamstwa. Rozum, nadmierne się doń odwoływanie, może tym samym przyczynić się do ograniczenia szczęścia, które jest pierwszorzędnym celem ludzkiego życia: „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”²³.

²⁰ Michel de Montaigne, *Próby*, t. 1, s. 338.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waclaw Berent, Kęty: Antyk 2004, s. 195.

²² Tzvetan Todorov, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. Hanna Abramowicz, Jan Maria Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik 2003, s. 133.

²³ Krystyna Osmańska, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne’a*, s. 127.

Życie jako wędrówka

Filozofia człowieka Michela de Montaigne'a, której zręby nakreśliliśmy wyżej, zdaje się szczególnie ważna i inspirująca dla rozwoju myśli egzystencjalnej. Nie tylko bowiem zawiera ona bardziej lub mniej wyraźne motywy egzystencjalistyczne (jak np. samotność, zagadnienie wartości moralnych, problem życia szczęśliwego), lecz także – jak staraliśmy się pokazać – w pewnych swoich punktach wprost antycypuje rozważania współczesnych egzystencjalistów, zwłaszcza Sartre'a i Camusa. Zanim – w ramach podsumowania – przypomnimy jej najważniejsze akcenty, podkreślimy w tym miejscu, że Montaigne'owskie *Próby* – podobnie jak *Wyznania* św. Augustyna czy *Wyznania* Jeana-Jacquesa Rousseau – stanowią literacki zapis introspekcji, wnikliwej autoanalizy (autowywiadu) francuskiego humanisty. „*Próby* Montaigne'a, których sam tytuł sugeruje raczej poszukiwawcze, próbne eksperymenty niż ustalone dogmaty, są zapisem drogi odkrywania samego siebie oraz niezwykle przenikliwych obserwacji na temat ludzkiej kondycji”²⁴.

Zwracamy na to uwagę, gdyż niechęć do konstruowania traktatów filozoficznych (rozbudowanych systemów teoretycznych) będzie także charakterystyczna dla twórców egzystencjalnych, choćby Blaise'a Pascala, Sørena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, Lwa Szestowa, Gabriela Marcela oraz wspomnianych już Jeana-Paula Sartre'a i Alberta Camusa. Kontestując założenia „filozofii naukowej”, podobnie jak Montaigne myśli swoje najczęściej wyrażać oni będą w formie literackiej (esejów, opowiadań, powieści czy dzienników), która – jako alternatywny sposób filozoficznej wypowiedzi – sprzyja artykułowaniu osobistych doświadczeń egzystencjalnych. Dość przypomnieć, odwołując się jedynie do egzystencjalistów dwudziestowiecznych, że młody Sartre wprost traktował swoje piarstwo jako swoisty rodzaj egzystencjalnej autoanalizy²⁵. Za pewną formę autoanalizy bez wątplenia uznać można również prozę Camusa²⁶.

Człowiek, zdaniem Montaigne'a, jest bytem, który stale zmienia swoją kondycję, który egzystencjalnie nie „jest”, lecz „się staje”, dookreślając siebie i swoje życie. Natury ludzkiej niepodobna zatem wyznaczyć, jednostka pozostaje niejako obca samej sobie. Niemniej – co może wydawać się paradoksalne – jest zarazem całkowicie na siebie zdana, w czym upatruje Montaigne (podobnie jak

²⁴ Martin Jay, *Pieśni doświadczenia*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, Kraków: Universitas 2008, s. 44.

²⁵ Por. Hanna Puszko, *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 1993, s. 31. Warto w tym kontekście przywołać psychoanalityczne spostrzeżenia samego Sartre'a, który w autobiograficznej książce zatytułowanej *Słowa* napisał między innymi: „pisząc istniałem, wymyślałem się dorosłym; ale istniałem tylko po to, żeby pisać, jeśli więc mówiłem: ja, znaczyło to: ja, który piszę”. Jean-Paul Sartre, *Słowa*, przeł. Julian Rogoziński, Warszawa: PIW 1968, s. 121.

²⁶ Albert Camus, *Pierwszy człowiek*, przeł. Joanna Guze, Kraków: Zielona Sowa 2003. Badacze twórczości Camusa uważają *Pierwszego człowieka* za jego „najbardziej osobistą pracę”. Robert Zaretsky, *Albert Camus. Elements of a Life*, Ithaca, New York: Cornell University Press 2010, s. 7. Por. Debra Kelly, *'Le Premier Homme' and the Literature of Loss*, w: *The Cambridge Companion to Camus*, red. Edward J. Hughes, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 191–202.

później Sartre) jej szczęście²⁷. Autor *Prób* zapewne zgodziłby się tutaj ze słowami Camusa łączącego szczęście z życiem samotnym: „człowiek jest sam tylko szczęśliwy”²⁸.

W świetle powyższego człowiek Montaigne'a jawi się jako „był w sytuacji”. Życie ludzkie natomiast – jako nieustanna wędrówka²⁹. Filozof podkreśla tutaj, że o mądrości życiowej jednostki stanowi jej umiejętność „dostrojenia się” do różnorodności i zmiennych warunków wewnątrzświatowego istnienia. Negatywnie postrzega zaś wszelkie próby internalizacji zewnętrznych wartości, podporządkowania swojej egzystencji sztywnym, ogólnym zasadom czy regułom. Życie jest bowiem dla Montaigne'a czymś na wskroś zindywidualizowanym, bezforemnym (niczym heraklitejski „strumień życia”); czymś, co wymyka się schematyzującej, naukowej conceptualizacji. Afirmując świat, autor *Prób* afirmuje zarazem własne bycie-w-świecie, zalecając życie skromne, „łagodne”, pełne rozważli, taktu i umiaru. Wystrzegając się podejrzliwości, obłudy i wszelkich form fanatyizmu (religijnego, narodowościowego, kulturowego), proponuje postawę otwartą, życzliwą i tolerancyjną wobec Innego. Nie sposób też nie przypomnieć, że etyczne poglądy Montaigne'a wyprzedzają o kilka wieków rozważania filozofów egzystencjalnych (zwłaszcza Sartre'a i Camusa). Podobnie bowiem jak Montaigne, egzystencjaliści wskazywać będą na fakt, że człowiek – odnajdując w swoim wnętrzu źródło wartości moralnych – nie może uciec od kreowania, projektowania swojego istnienia, jak również nie może uchylić się od samotności, odpowiedzialności za własne wybory i uczynki. Nie istnieje więc działanie, powiedzą za Montaigne'em egzystencjaliści, które nie zostanie *ex post* postawione przed trybunałem jednostkowego ludzkiego sumienia.

Sztuka życia

Filozofia człowieka Montaigne'a ogniskuje się wokół problemu „sztuki życia”³⁰. Owa sztuka, według francuskiego humanisty, to umiejętność (sztuka właśnie) życia szczęśliwego, bez trosk i zmartwień dnia powszedniego; to – jakby powiedzieli stoicy – zdolność do pogodzenia się ze wszystkim, co niesie ziemskie bytowanie; to afirmowanie zarówno radości, jak i smutków. To wreszcie umiłowanie życia dla samego życia, życia jako takiego (*amor fati*). Montaigne, antycypując egzystencjalną myśl Nietzschego oraz Camusa, zdaje się konstatować: „żyj więc

²⁷ Por. Władysław Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa: PWN 1985, s. 238.

²⁸ Albert Camus, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW 1978, s. 173.

²⁹ Motyw wędrówki jako metafory życia charakterystyczny będzie także dla filozofii Gabriela Marcela, współczesnego francuskiego egzystencjalisty chrześcijańskiego. Stanowisko Montaigne'a różni się jednak od myśli Marcela tym, że wedle autora *Homo viator* – ogólnie biorąc – celem ludzkiej wędrówki jest zjednoczenie się z osobowym, transcendentnym Bogiem. Por. Gabriel Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. Piotr Lubicz, Warszawa: PAX 1984.

³⁰ Por. Marek Błaszczuk, *Filozoficzne konteksty odrodzeniowej myśli humanistycznej*, s. 159–161. Zob. także Jean Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986, s. 362–369.

nie dla spodziewanego efektu, ale dla samej radości działania; żyj nie po to, żeby być szczęśliwym, ale po to, żeby żyć. To jedyne prawdziwe szczęście: szczęście jako czynność, czynność jako szczęście³¹. Życie jawi się jako najwyższa ludzka wartość, jako to, co samo w sobie jest „szczęśliwe”. Filozof przy tym nadmienia, że nie istnieją żadne idee (ani wyższe racje), w imię których przeciwstawienie się życiu (np. zabójstwo czy samobójstwo) może zostać moralnie usprawiedliwione. Pogląd ten, przypomnijmy, podzielać będzie także Camus³².

Montaigne dowodzi, że „życie nie jest ani dobre, ani złe, jest tylko miejscem dobra albo zła, zależnie od tego, czy zrobicie w nim miejsce dla dobra czy zła”³³. Życie ludzkie przedstawia się więc jako swoiste miejsce wyboru – opowiedzenia się za cnotą lub grzechem – miejsce, którego konstytucję stanowią wartości powzięte przez jednostkę w wolnym akcie decyzyjnym. Żyć, podkreśla dalej filozof, to być niezależnym od wszystkiego, co zewnętrzne, to wyzbyć się słabości i namiętności, uniezależniając się od popędliwej sfery własnej natury. Możemy powiedzieć, że podobnie jak epikurejczycy Montaigne pragnie – w imię tematyzyzacji kultu życia – „oswoić” śmierć³⁴. Wyjście z sidła Tanatosa uważa on bowiem za kwestię fundamentalną, gdyż – jak sądzi, antycypując w pewnym sensie myśl Martina Heideggera (Heideggerowski projekt bycia-ku-śmierci³⁵) – refleksja o śmierci wysubtelnia duchowo ludzką egzystencję: „chwile nabierają wartości, gdy się wie, że mogą być ostatnie. Jednakże jeszcze lepiej niż o śmierci jest myśleć o życiu, które jest jedyną rzeczywistością”³⁶.

Nie sposób nie odnotować, że Montaigne już sam fakt ludzkiego istnienia – przede wszystkim zaś istnienia zgodnego z naturą (przyrodą), wolnego od wpływu cywilizacyjnych wytworów i „narzuconego” przez społeczeństwo porządku aksjologicznego – uznaje za przyjemność i niewysłowione szczęście. Francuski humanista zaznacza przy tym, że najwyższym wyrazem godności człowieka jest zarówno jego umiejętność życia w samotności (przebywania samemu), jak i umiejętność trafnego namysłu nad swoją sytuacją egzystencjalną, nad sposobem moralnego działania w konkretnym położeniu bycia-w-świecie³⁷. Cechujący się

³¹ Waleria Szydłowska, *Camus*, Warszawa: Wiedza Powszechna 2002, s. 53. Warto wszak zaznaczyć, że – mimo ewidentnego prekursorstwa – myśl Montaigne’a nie jest bynajmniej całkowicie zbieżna z filozofią Camusa. Jak zauważa Vernon Bourke: „różnicą między nimi jest to, iż Montaigne wierzył, że może przyzwoicie, po ludzku żyć, podczas gdy Camus nigdy nie był tego całkiem pewien”. Vernon Bourke, *Historia etyki*, przeł. Aleksander Białek, Warszawa: Krupski i S-ka 1994, s. 130.

³² Por. Albert Camus, *Mit Syzyfa*, w: idem, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW 1971, s. 91–97.

³³ Cyt. za Władysław Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa: PWN 1968, s. 17.

³⁴ Por. Jean Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, s. 120–127.

³⁵ Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, s. 313–350.

³⁶ Władysław Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 17.

³⁷ Namysł nad egzystencjalnym usytuowaniem człowieka w świecie, w tym nad sensem ludzkiej egzystencji, ściśle wiąże się z problematyką *phronesis* (mądrością praktyczną, roztropnością), fundamentalną dla myśli hermeneutycznej. Szerzej na temat mądrości fronetycznej (*phronesis*) jako swoistej racjonalności hermeneutycznej zob. Michał Januszkiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2016, s. 9–32; idem, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii” 2016, nr 25, s. 81–94; David Hoy, *The Critical Circle. Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press 1978, s. 58.

mądrością praktyczną (roztropnością) człowiek Montaigne'a, dążąc do pełniejszego samorozumienia, jest także zdolny do pokonywania własnych słabości i ograniczeń. Jak pisze filozof: „trzeba mi zbadać wreszcie, czy jest w mocy człowieka znaleźć to, czego szuka; i czy to szukanie, jakim się mozoli od tyłu wieków, wzbogaciło go jakąś nową siłą i jakąś silną prawdą. Owóż jeśli ma mówić wedle sumienia, przyzna mi, jak sądzę, iż cała zdobycz, jaką wyniósł z tak długiego pościgu, jest to, iż nauczył się rozumieć własną słabość. Niewiedzę, która była w nas z natury, potwierdziliśmy i ujawniliśmy za pomocą długiej nauki”³⁸. Mądrość, zapiszmy tytułem konkluzji, jest tu rozumiana jako to, czym winien kierować się człowiek, by jego życie – *ex definitione* ujmowane jako szczęście – było jednocześnie dobre.

References

- Błaszczuk Marek, *Filozoficzne konteksty odrodzeniowej myśli humanistycznej*, „Amor Fati” 2016, nr 2 (6), s. 151–163.
- Bourke Vernon, *Historia etyki*, przeł. Aleksander Białek, Warszawa: Krupski i S-ka 1994.
- Buber Martin, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: PAX 1992.
- Burszta Wojciech, *Antropologia kultury*, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Camus Albert, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW 1978.
- Camus Albert, *Mit Syzyfa*, w: idem, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW 1971.
- Camus Albert, *Pierwszy człowiek*, przeł. Joanna Guze, Kraków: Zielona Sowa 2003.
- Domeracki Piotr, *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*, Kraków: Nomos 2016.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Hoy David, *The Critical Circle. Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press 1978.
- Januszkiewicz Michał, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna*, „Przestrzenie Teorii” 2016, nr 25, s. 81–94.
- Januszkiewicz Michał, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2016.
- Jay Martin, *Pieśni doświadczenia*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, Kraków: Universitas 2008.
- Kelly Debra, 'Le Premier Homme' and the Literature of Loss, w: *The Cambridge Companion to Camus*, red. Edward J. Hughes, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 191–202.
- Lévinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Marcel Gabriel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. Piotr Lubicz, Warszawa: PAX 1984.
- Minois Georges, *Historia samotności i samotników*, przeł. Wanda Klenczon, Warszawa: Aletheia 2018.
- Montaigne Michel de, *Próby*, t. 1–2, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa: PIW 1985.
- Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Kęty: Antyk 2004.
- Osmańska Krystyna, *Ludzki wymiar w „Próbach” Montaigne'a*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1982, nr 6(130), s. 119–131.
- Puszko Hanna, *Sartre. Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 1993.
- Rousseau Jan Jakub, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. Ewa Rzadzewska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1983.

³⁸ Michel de Montaigne, *Próby*, t. 2, s. 184.

- Sartre Jean-Paul, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kielbaso i in., Kraków: Zielona Sowa 2007.
- Sartre Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. Janusz Krajewski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza 1998.
- Sartre Jean-Paul, *Słowa*, przeł. Julian Rogoziński, Warszawa: PIW 1968.
- Sołtysiak Marek, *Założenia ontologiczne i epistemologiczne sceptycyzmu Montaigne'a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2019, nr 4, s. 69–87.
- Stapfer Paul, *Montaigne*, Paris: Hachette 1913.
- Starobinski Jean, *Montaigne. Denken und Existenz*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986.
- Szydłowska Waleria, *Camus*, Warszawa: Wiedza Powszechna 2002.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa: PWN 1968.
- Tatarkiewicz Władysław, *O szczęściu*, Warszawa: PWN 1985.
- Todorov Tzvetan, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. Hanna Abramowicz, Jan Maria Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik 2003.
- Unamuno Miguel de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. Henryk Woźniakowski, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie 1984.
- Zaretsky Robert, *Albert Camus. Elements of a Life*, Ithaca, New York: Cornell University Press 2010.