

Michela de Montaigne’a filozofia człowieka

Michel de Montaigne’s Philosophy of Man

Marek Błaszczyk

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

e-mail: marek_blaszczyk@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, wyłuszczać 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 „ślepą 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 Błaszczyk, *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 nicość. 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 umieszczanie na ich planie człowieka oznacza redukowanie go do roli narzędzia, mającego realizować *a priori* określone idee czy postulaty. Byt ludzki zostaje tym samym określony przez to, co ogólne, zunifikowane, powszechne; ztraca 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 – ztraca 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 ztraca 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 oderwane są 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 powolywaniem się na wyższe racje 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 konstatuje 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 przeszło 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 wewnętrzną, 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 Doka, 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 transcendentnym czy boskim, źródle (pochodzeniu) ocen, nakazów i pryncypiów moralnych¹². Sartre bowiem, podobnie jak Montaigne, za jedyne, niekwestionowane 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.

Życ moralnie, podkreśla autor *Prób*, to żyć zgodnie z naturą, być w zgodzie z jej prawami. Tylko taki sposób życia, którego głównymi cnotami są rozważa, roztropność, 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.