

## Próbowanie innych Michela de Montaigne

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1267>

 Jakub Dadlez, Uniwersytet Warszawski

W artykule rozważono historyczny przykład myślenia o tym, co inne. Są nim *Próby* Michela de Montaigne, które jako dzieło z wczesnej nowożytności stawia poważne problemy w interpretacji współczesności jako epoki nowoczesnej, czyli rzekomo bardziej otwartej, mniej dogmatycznej i mniej wrogiej obcym. Omówione zostają cztery figury inności, wobec których Montaigne już w XVI w. wykazywał szczególną otwartość: innowiercy, „dzikiego”, kobiety i zwierzęcia. Jak się okazuje, *Próby* skłaniają człowieka współczesnego do rewizji jego poczucia historycznej wyższości wobec ludzi z wcześniejszych epok, a zarazem pozwalają mu wypracować bardziej sprawiedliwą relację z innymi doby obecnej.

**Słowa kluczowe:** Michel de Montaigne, inny, obcy, heretyk, dziki, kobieta, zwierzę, nowoczesność

W XXI w. myślowe nurty poprzedniego stulecia są wciąż silne, nawet jeśli ich rozwinięciom daleko jest do oryginałów. Na przykład koncepcja Edmunda Husserla pozostaje żywa, albo raczej: półżywa, skoro szczególnie często wraca się do krytycznego momentu jego fenomenologii, czyli piątej medytacji kartezjańskiej (Husserl 2009). To tam Husserl mierzył się z fundamentalną trudnością swej teorii, mianowicie relacją subiektywności do innego, do drugiego podmiotu. Husserlowskie *ego* okazało się niedołączne bez własnego *alter ego* – prawda zjawiska wymaga także innej perspektywy. Namysł nad innością czy różnicą jako podstawową zasadą rzeczywistości, tyleż transcendentálną, co empiryczną, rozpowszechnił się w XX w. wraz z nowatorskimi rozwinięciami takich nurtów intelektualnych jak fenomenologia, strukturalizm, ale też psychoanaliza i marksizm. Ta rosnąca i trwająca do dziś, choćby w ramach tzw. posthumanistyki, popularność refleksji nad tym, co obce, z uwzględnieniem jego osobliwości, szła w parze z historycznymi zmaganiem europejskich społeczeństw z innością: od kolonializmów i faszystowskich reżimów po walki o prawa mniejszości, od reakcji po rewolucje, od antysemityzmu po włączającą politykę migracyjną, od

religii państwowej do sekularyzacji, od rasizmu po ideę poprawności politycznej, od globalnego kapitalizmu po silne uzwiązkowienie, od liberalizmu po etatyzm, od masowych, wielkoobszarowych hodowli po certyfikowane produkty ekologiczne. Innymi słowy od zabijania po afirmację wszelkiego rodzaju innych: Żydów, kobiet, homoseksualistów, Czarnych, niższych klas, ateistów, muzułmanów, mieszkańców Wschodu lub Południa, proletariatu, zwierząt, ludzi bez dokumentów itd.

Czy zatem współczesny świat, a dokładniej nowoczesny Zachód, zasadza się na zmianie stosunku do tego, co inne? Nie tylko na zaakceptowaniu, ale na włączeniu tych, których dotychczas odsuwano na margines ludzkich dziejów jako obcych? Taka teleologia zdaje się ciągle aktualna, można ją dosłyszeć w wezwaniach do ratowania postępowego kursu – ku mniejszemu dogmatyzmowi i większej sprawiedliwości – który rzekomo obraliśmy. Pojawia się tu jednak drugie pytanie: czy rzeczywiście przed nowoczesnością mieliśmy do czynienia z zamknięciem na innego? „Nienawiść wobec obcych była [we wczesnej nowożytności – aut.] tak powszechna, że można by się zastanawiać, czy zwykłym ludziom z tamtych czasów nie należy przypisać tak zwanej w psychologii «osobowości autorytarnej», czyli konstrukcji psychicznej łączącej w sobie posłuszeństwo wobec władzy z agresywnością w stosunku do ludzi spoza własnej grupy” (Burke 2009, 203). Czy uogólniając w ten sposób mentalności dawnych epok, nie dopuszczamy się zdrady własnego ideału? Historyczny inny, np. autor sprzed wieków, wrzucony w ramy przednowoczesności okazuje się kimś, kogo trzeba pokonać. Wyobrażenie o przeszłości stanowi punkt odbicia dla terażniejszej nadziei na nie tylko poznawczy, ale i moralny postęp. Tymczasem przekonanie, że kiedyś w pewien sposób nie dało się pomyśleć, przez co człowiek nie był zdolny do szacunku dla innego i przyznania mu równego statusu, może przynieść paradoksalny rezultat: nienawiści do terażniejszego innego. W ten sposób piewcy globalnej demokracji stają się, wbrew wyjściowym deklaracjom, siewcami strachu przed rzekomym zderzeniem cywilizacji. Należałoby zatem przemyśleć raz jeszcze historię, nasz stosunek do tradycji, do minionych tekstów i ich autorów, byśmy sami – jako ciągle znów różni – nauczyli się żyć z innymi.

Niniejsza próba ma na celu pokazanie, że możliwości myślenia otwartego na to, co obce i różne, niekępowanego dogmatyzmami przecinają w poprzek czas i przestrzeń, różne epoki i geografie. Każde terytorium ma swoją, by posłużyć się pojęciem Gilles’a Deleuze’a, linię ujścia, na której zawsze czyha jakiś odstępca, heretyk, dysydent – i wykracza poza obowiązujące schematy. Ciągle napędzane takimi drobnymi poruszeniami koło historii toczy się dalej. Można by też powiedzieć, odwołując się z kolei do Jacques’a Derridy, że każda epoka zawsze już się dekonstruuje: struktury mentalne (lub dyskursywne) rządzące ludzkimi umysłami

(wypowiedziami) rozspajają się w osobliwych punktach – w ideach i działaniach pewnych jednostek, w tekstach krytycznie nastawionych autorów. Krytyka uprawiana przez indywidualnych myślicieli nie jest czymś, co mogło zaistnieć dopiero w nowoczesności, czy to wraz z Kartezjańskim zwrotem ku subiektywności, czy później z Kantowską filozofią transcendentną, przy wsparciu korzystnych przemian społeczno-polityczno-gospodarczych. Zamierzając dowieść uniwersalności (jakkolwiek paradoksalnej) owej możliwości myślenia afirmującego inność, przyjrzymy się czasom sprzed wspomnianych cesur, czyli XVI stuleciu, w szczególności zaś myśli Michela de Montaigne.

\*

Pięćset lat temu w Europie dochodziło do licznych przemian, gwałtownych i na wielu płaszczyznach (cf. Delumeau 1987; Wójcik 1991). Po pierwsze dzięki ponownemu odkryciu wielu starożytnych pism upowszechniał się humanizm, czyli krytyczno-afirmatywne studia nad pogańskimi tekstami. Ten definiujący okres renesansu fenomen dokonał głębokich przewartościowań w dziedzinie pracy intelektualnej. Odwrót od scholastyki i nauk skupionych wokół problemów teologicznych współtowarzyszył stanowczym ruchom odnowy chrześcijaństwa, znanym jako reformacja. Kryzys władzy kościelnej szedł znów w parze z urbanizacją i wykształcaniem się nowych grup społecznych: ogólnie mieszczaństwa, które dzięki przyrastającemu gronu kupców i urzędników wywierało coraz silniejszy wpływ na rządzących książąt i królów. Populacje zwiększały się, wzrastała rola handlu międzynarodowego, poszukiwano nowych rynków wymiany – w rezultacie odkrywano nowe lądy, nieznane dotąd kontynenty. Atmosfera w europejskich społeczeństwach gęstniała, hierarchiczny ład, oparty na relacjach inności między podległymi i rządzącymi, z transcendentnym Innym, czyli Bogiem, na tronie został zaburzony przez zalew odmienności – innych idei i światopoglądów, wierzeń, stosunków władzy, obyczajów, podstaw legalności władzy, kultur, ludzi... Można by w tym momencie stwierdzić: właśnie, oto zbieg wydarzeń, dzięki któremu ludzkie umysły, po otrzeźwieniu, mogły, a wręcz musiały, wkroczyć na drogę nowoczesności, gdyż tak silnie doświadczyły różnorodności świata. Tak miałyby się narodzić antydogmatyzm. Wcześniej myśliciele nie byli w stanie, i tak naprawdę jeszcze przez kilka wieków nie będą, wyobrazić sobie, że inność nie wymaga zanegowania jej na rzecz prawdziwej, jedynej tożsamości – taka świadomość mogła się wyłonić, podążając za tą wizją, dopiero po pewnych dziejowych doświadczeniach.

Tymczasem należy pamiętać, że historia jest zawsze opowieścią na miarę dostępnych źródeł (cf. Veyne 1985). Rzeczywiście próżno byłoby szukać, dajmy na to,

tekstów ateistycznych pochodzących ze średniowiecza. Ale nie dlatego, że innowierstwo i bezbożność były nie do pomyślenia – w każdym razie takiego wniosku nie można wyciągnąć z samego braku traktujących o tym wprost tekstów. Pisanie pełniło niegdyś inne funkcje, było podporządkowane innym celom, służąc wąskiemu gronu rządzących i podległych im intelektualistów. Tę sytuację zmienił XVI w., ale nie przez postęp ludzkiej świadomości, tylko – jeśli już kłaść silniejszy nacisk na jeden czynnik – przez wydarzenie technologiczne: wynalazek druku (do jego upowszechnienia doszło kilkadziesiąt lat po powstaniu) (cf. Eisenstein 2004). Gwałtowny wzrost produkcji tekstów zmienił funkcje pisma, wpłynął na autonomizację środowisk naukowych i poszerzenie się rynku czytelniczego. Kontrola nad dominującymi dyskursami i formowaniem ludzkich poglądów wymknęła się dotychczasowym monopolistom. Wyrażany publicznie stosunek otwartości wobec tego, co inne, jawne podważanie narzucanej powszechnie tożsamości stało się możliwe nie tyle do pomyślenia, ile do zapisania – i w rezultacie mogło dotrzeć do naszych czasów jako źródła. Stąd też w niniejszym tekście wybór tej, a nie innej epoki – jeszcze nie nowoczesności, choć jej progę, za to pierwszego okresu, w którym europejscy wolnomyśliciele mogli pisać o swej nieteologicznej afirmacji dla różnorodnego świata.

Kimś takim był Michel de Montaigne, znający już siłę książki, piszący na granicy akceptowalności mimo wciąż krępujących więzów dla wyrażania myśli i związanych z tym zagrożeń (włącznie ze splonięciem na stosie). Trzeba však pamiętać, że do pełnej wolności głoszenia poglądów – nie w sensie rozwinięcia się mentalności nowoczesnej, ale zapanowania nowoczesnych stosunków władzy<sup>1</sup> – było wciąż daleko. Jeszcze przez wieki w Europie będą brzmiały echa walk z reformacją, ostrej cenzury, prześladowań i morderstw na tle ideowym, kulturowym czy rasowym; prawno-obyczajowy ucisk w wielu względach rozluźni się dopiero w XIX–XX w., zaś kolonialna agresja Zachodu ustanie (przynajmniej oficjalnie) dopiero po drugiej wojnie światowej. We wczesnej nowożytności mieliśmy do czynienia z bardzo wyrazistymi figurami innego czy obcego względem dominujących tożsamości. Kobiety były podrzędne wobec mężczyzn, tak w domach rodzinnych, jak i na forum publicznym – były innym, gorszym człowiekiem. Różnowiercy lub bezbożnicy mogli w najlepszym razie żyć na marginesach chrześcijańskich wspólnot. Tak zwani dzicy nie zasługiwali na równe prawa z białymi kolonizatorami. Rzesze biedoty były dla elit poddanymi o niższej z istoty godności. Zwierzęta stanowiły według hierarchii bytów podrzędną kategorię stworzeń. W tej pełnej niuansów panoramie wykluczania tego, co obce lub odmienne, zjawiły się *Próby* Montaigne'a, w których odnajdujemy – wbrew

1 Jak pokazywał zwłaszcza Michel Foucault, otwarcie się społeczeństw i rządzących na różnice nie prowadzi jednoznacznie do osłabnięcia stosunków władzy, lecz wiąże się ze zmianą ich charakteru.

dominującym dyskursom czy poglądom – szczerą afirmację inności (Montaigne 1985a; 1985b; 1985c; 1985d). Montaigne traktował różnych i obcych jako równych sobie, sobie z natury zmiennemu i niejednorodnemu.

\*

Michel de Montaigne często pojawia się w gronie wielkich bohaterów europejskiej myśli. Jest przy tym bardzo wysoko ceniony przez literaturoznawców, ale już w historii filozofii występuje dużo rzadziej<sup>2</sup>. Dlaczego nie jest uwzględniany w tej tradycji historiograficznej, czemu jest innym powszechnej wizji rozwoju ludzkiej myśli? Być może dlatego, że owa wizja opiera się właśnie na rozwoju ku coraz mniejszemu dogmatyzmowi, na niemal heglowskim postępie rozumu ku lepszemu samopoznaniu. Zostawmy jednak tę kontrowersję na boku. Co do Montaigne’a polski kontekst jest tu wymowny. Nie doczekał się on wydania w „Bibliotece Klasyków Filozofii” ani monografii w serii „Myśli i Ludzie”. Jedyne współczesne polskie opracowania jego życia i twórczości napisali literaci Józef Hen (2009) i Stefan Bratkowski (2012)<sup>3</sup>. Co prawda kilka stron poświęcił mu w *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz, ale raczej w ramach wstępu do właściwej filozofii nowożytnej, nazywając go moralistą-psychologiem<sup>4</sup>. W opracowaniu francuskiej filozofii sceptycznej XVI i XVII w. Izidora Dąmbska pisała z kolei: „Montaigne nie był ani uczonym, ani może nawet filozofem w ścisłym tego słowa znaczeniu” (Dąmbska 1958, 24). O ścisłe znaczenie nie warto kruszyć kopii – dyskurs pod mianem „filozofia” zmieniał swoje oblicze i dziedzinę przedmiotową w ciągu dwóch i pół tysiąclecia. Z pewnością jednak w *Próbach* mamy do czynienia z konkretnymi myślami, z bogatą i złożoną refleksją, która znajdowała oddźwięk i która zawiera w sobie do dziś godne uwagi treści, w tym dotyczące kwestii poruszanych przez niebudzących kontrowersji „filozofów”.

Montaigne cytował i komentował Platona i Arystotelesa, Senekę, Plutarcha, Cyncerona, Sekstusa Empiryka i Lukrecjusza. Rozwijał wątki i poglądy stoickie, sceptyczne i epikurejskie. Krytykował teologię i dogmatyczną filozofię, która popadała w moralizatorstwo lub abstrakcyjne spekulacje. Cenił ostrożny racjonalizm i bliski

2 Studia nad Montaigne’em jako filozofem są raczej świeżym podejściem (cf. Maclean 1996). O rosnącym obecnie zainteresowaniu Montaigne’em wśród filozofów mówiła prof. Véronique Ferrer podczas seminarium „Montaigne, penseur de la première modernité”, Instytut Romanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 5–22 marca 2018, Warszawa.

3 Dobre wprowadzenie do filozofii Montaigne’a stanowi wstęp do polskiego wydania *Prób* (Gierczyński 1985).

4 „Pisał dla własnej przyjemności, po amatorsku, notując po prostu obserwacje nad życiem i ludźmi, a nie myśląc o teoriach i konstrukcjach naukowych. (...) [wywody Montaigne’a] były neutralne wobec zagadnień najbardziej poruszających filozofów” (Tatarkiewicz 1983, 14).

codziennym doświadczeniom empiryzm, szydził z odwołań do mocy pozaświatowych, do rzekomo niosących wiedzę pism i autorytetów, atakował zabobony i naiwną wiarę w przewidywania przyszłości, polemizował z ideą nieśmiertelności duszy i z odrzucaniem czy choćby umniejszaniem cielesności. Przedstawiał spójną wizję rzeczywistości, zwykle określanej przezeń pojęciem natury, jako dynamicznej różnorodności, wielości ciągłych zmian, od jednostkowej myśli w człowieku przez społeczności i relacje międzyludzkie po ogół bycia. Przy czym samo to przedstawienie na kartach *Prób* świadomie poddawał omawianym fluktuacjom, pozwalając nieraz na sprzeczności między różnymi fragmentami, na różnice między myślami w różnych momentach, zależnie od własnego stanu czy nastroju. Pisząc tekst, celowo unikał jednoznaczności, raczej nie przeprowadzał dedukcyjnych wywodów, lecz pozwalał sobie wędrować dygresjami wokół napoczętych tematów, albo opisywać jako równorzędne sprawy przyziemne z wzniosłymi; dawał się najść przez ulotne emocje lub przygodne skojarzenia. Zapraszał bezwiedne idee, by pochłaniały go, zagarniały jego świadomość – jak obcych gości w głowie autora, innych we mnie. *Próby* można zatem czytać jako dzieło otwarte i o otwartości na to, co inne. Otwartość ta bowiem, przemieszczająca się bezustannie i na różnych płaszczyznach różnica, była dla Montaigne'a paradoksalną zasadą jednej natury<sup>5</sup>.

Prześledźmy kilka jej konkretnych oblicz, uwzględniając zarysowany wyżej kontekst XVI w.

\*

W mrocznych czasach domowych wojen religijnych we Francji główny wróg był zarazem najbliższą osobą. Antagonizacja prowadząca do wzajemnych mordów, z apogeum w nocy świętego Bartłomieja w 1572 r., poucza, jak łatwo brat lub siostra może się przerodzić w radykalnie innego, którego należy zanegować. Francuski przypadek był oczywiście lokalną wersją ogólnoeuropejskiego zjawiska rozłamu na tle religijnym (cf. Delumeau 1987, 113–24). „Trudno powiedzieć, która ze stron była bardziej okrutna i w którym kraju wymyślono najbardziej wyrafinowane tortury (...) nietolerancja była podówczas regułą” (Delumeau 1986, 123). Innowierstwo było prześladowane przez całą historię chrześcijaństwa, które skądinąd u swych początków samo padało ofiarą analogicznych represji. W XVI w. ruchów heretyckich nie udawało się już stłumić, jak jeszcze 100 lat wcześniej husytyzm. Inny wkroczył na scenę i zaczął domagać się należnego mu miejsca – inny, który przecież był

<sup>5</sup> Znakomite ogólne omówienie *Prób* stanowi książka Michel de Montaigne. *Les Essais* Marie-Luce Demonet (1985).

jeszcze do niedawna swój. Montaigne wyraźnie nie mógł sobie poradzić z nowymi ruchami religijnymi – zwolennicy Kalwina czy Lutra budzili jego nieufność, drażnili go. Czy jednak świadczy to o zamknięciu Montaigne'a na innowierców, w mocnym sensie niezdolności do wyobrażenia sobie współżycia z ludźmi, którzy zachowywali się i myśleli inaczej w sprawach religii?

Odpowiedź na to pytanie jest oczywiście przecząca. Montaigne mówił wprost: „Nie dbam o to, jaką religię wyznają mój lekarz i adwokat” (Montaigne 1985b, 300). Obawiał się natomiast agresywnego w praktyce zastępowania tradycyjnych obyczajów przez nowy, rewolucyjny dogmat. Pamiętajmy, że reformatorzy, słusznie krytykujący Kościół katolicki za rozpasanie, politykierstwo i hipokryzję, byli nieraz ideowymi radykałami. Z drugiej strony wielu ich zwolenników wykorzystywało konflikty dla własnych interesów. Z perspektywy Montaigne'a, jak i wielu innych przeciętnych mieszkańców i mieszkanki XVI-wiecznej Francji, którzy żyli w realiach regularnych epidemii, życia o jedną trzecią krótszego niż na Zachodzie w XXI w., wysokiej śmiertelności dzieci i okresów niedożywienia, wojny w imię rzekomo bliższego prawdziemu dogmatu mogły się jawić jako pogłębiające niedolę wichrzycielstwo. Wichrzycielstwo, które przeradzało się w festiwal okrucieństwa, tak nieznośnego dla Montaigne'a. Nie krytykował on zatem głosicieli religijnej odnowy za bezbożność, lecz właśnie za zbyt silną wiarę, fanatyczną, głoszącą rzekomą prawdę i przekonaną do swej absolutnej racji: „wielkie to zarozumienie o sobie i pycha szacować swoje mniemania aż do tego stopnia, aby dla narzucenia ich ważyć się obalać spokój publiczny, wprowadzać tyle nieuniknionych nieszczęść, i owo tak straszliwe skażenie obyczajów, jakie przynoszą wojny domowe i odmiana porządku w rzeczach tak wielkiej wagi: wprowadzać to wszystko do własnego kraju!” (Montaigne 1985b, 237). Zgodnie z zasadą sceptycyzmu sam zawieszał sąd co do słuszności tradycji, w której żył – taka, jaka była, zapewniała względny spokój. Jego niechętna teoretycznym czy doktrynalnym nowinkom postawa wiązała się, co na pierwszy rzut oka może się wydać hipokryzją, z afirmacją różnorodności ludzkich postaw. Był to wyraz niezgody na ideologiczne podporządkowanie jednostek i głos broniący tych swobód, które można realizować, omijając rozpoznane już – bo występujące w znanych realiach – ograniczenia. Bronił zatem nie tradycję dla niej samej<sup>6</sup>, lecz wieloraką rzeczywistość, która bez rewolucji kulturowych przekształca się wbrew ludzkim wysiłkom „rządzenia, przepisywania i stanowienia o prawdzie” (Montaigne 1985c, 188, 334 i n.).

Omówmy dokładniej stosunek Montaigne'a do panującej tradycji. Montaigne z jednej strony dawał wyraz przekonaniu o relatywizmie kulturowym, o przygodności

6 „(...) co mnie mierzi, to ta osobliwa płochosć, z jaką dają się tak łatwo mamić i oslepiać powadze obecnego zwyczaju” (Montaigne 1985b, 383).

zwyczajów; afirmował wielość równych sobie stylów życia: „Różnice obyczajów między jednym a drugim narodem przyczyniają mi jeno rozkoszy odmiany. Każdy zwyczaj ma swoje racje” (Montaigne 1985d, 212). Z drugiej strony jednak sprzeciwiał się – przez co słynie jako konserwatysta – gwałtowi wobec obowiązującego prawa. Nagła zmiana wiąże się bowiem z reakcją, rodzi wzajemną przemoc, co skutkuje przywyknięciem ludzi do okrucieństw i zapanowaniem chaotycznej antywspólnoty krwawych konfliktów (Montaigne 1985b, 228; 1985d, 261)<sup>7</sup>. Wolność była dla Montaigne’a bez wątpienia jedną z najważniejszych stawek<sup>8</sup>, ale jej osiągnięcie nie może się dokonywać przez brutalne niszczenie ładu, w którym żyjemy, na rzecz wyobrażonych utopii: „Można żałować lepszych czasów, ale nie umykać przed dzisiejszymi” (Montaigne 1985d, 220). Mieszają się tu kwestie pychy, okrucieństwa, dogmatyzmu rewolucjonistów i opresji tyranii, siły przyzwyczajenia i niesionych przez nie zarówno uprzedzeń, jak i bezpieczeństwa. Poszanowanie tradycji wiąże się więc z obroną tych zakresów wolności, które gwarantuje dany ład społeczny, mimo wszystkich jego wad (Montaigne 1985b, 41–42)<sup>9</sup>. Nie ma (innych niż dogmatyczne) powodów do rewolucji, skoro prawo i obyczaje zmieniają się naturalnie wraz z pomniejszymi oporami jednostek, choćby samego Montaigne’a: „Gdziekolwiek chcę dojść, wszędzie trzeba mi zgwałcić jakąś zaporę obyczajów: tak starannie zagrodziły one wszelkie przystępy!” (Montaigne 1985b, 325), w toku „niepewności i zmienności rzeczy ludzkich, które całe nieznacznym poruszeniem odmieniają los z jednego stanu w zgoła inny” (Montaigne 1985b, 199).

Samego Montaigne’a często uznaje się za człowieka szczerze wyznającego chrześcijańską wiarę, nawet jeśli krytycznego wobec instytucji Kościoła. Uchodzi przy tym za fideistę, gdyż nie dawał nigdzie wyrazu szczególnej pobożności ani nie opowiadał z pokorą o rytuałach (cf. Busson 1954; Popkin 2003, 56; Kruszyńska 2011). Do modłów wstawienniczych odnosił się krytycznie, podobnie jak do teologii, o ile ta rościła sobie pretensje do ludzkiej wiedzy pewnej o tym, co boskie (Montaigne 1985b, 200, 404; 1985c, 128 i n.). Co więcej, w instytucji religii widział przede wszystkim moc rządzenia ludźmi: „Wszelkie mniemanie dość ma siły, aby się mogło człowiekowi stać droższe nad własne życie. (...) Nie ma religii, która by nie mogła dostarczyć takich przykładów” (Montaigne 1985b, 178); próbę ugruntowania

7 Przy czym nie jest to klasyczny (i słaby) argument etyczny o równi pochyłej, lecz opis doświadczenia realiów wojny domowej, w których żył Montaigne.

8 „Trzeba sobie znaleźć jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę” (Montaigne 1985b, 338); „Prawdziwa wolność to móc wszystko ze sobą uczynić” (Montaigne 1985a, 1022; 1985b, 264 – przekład zmodyfikowany: *pouvoir toute chose sur soy* przetłumaczono jako „móc wszystko osiągnąć po sobie”). Zauważmy też, że nieprzypadkowo jego najlepszym przyjacielem był autor traktatu *O dobrowolnej niewoli*.

9 Montaigne nie był bezkrytyczny wobec monarchii (cf. Montaigne 1985b, 35 i n.). Relacja między jego pragmatycznym monarchizmem a pochwałą republikanizmu wymagałaby osobnego omówienia.



moralności: „Religię naszą ustanowiono dla wykorzenienia występków” (Montaigne 1985b, 133 – przekład zmodyfikowany, *vices* przetłumaczono jako „grzech”); fundament lęku przed śmiercią: „Toż i religii naszej najpewniejszą ludzką podstawą jest pogarda życia” (Montaigne 1985b, 211); a wreszcie jej społeczno-polityczną funkcję: „Religia chrześcijańska posiada wszystkie cechy najwyższej sprawiedliwości i użyteczności, ale w niczym nie odbija się to jaśniej niż w zaleceniu posłuchu dla urzędów i podtrzymywania władzy” (Montaigne 1985b, 237–38). W poganach widział ludzi nieraz przewyższających szczerością najwierniejszych chrześcijan, w uchodzącej za wyznanie wiary *Apologii Rajmunda Sebonda*, jak i w całym dziele, cytował przede wszystkim pogańskich twórców. Wyżej nawet cenił – co było wówczas szczególnie odważną sugestią – ateistę, który jest szczerzy z samym sobą i z innymi, niż wierzącego, który próbuje mamicić otoczenie rzekomą pobożnością (Montaigne 1985b, 400)<sup>10</sup>. Nie wahał się przytoczyć obrazoburczej genealogii religii: „Inne znowuż rzeczy [niż wizje pierwszych przyczyny, jak atomy, idee czy liczby – aut.] napisali [filozofowie starożytni – J.D.] dla potrzeb społeczności” (Montaigne 1985c, 194). W końcu chrześcijaństwo Montaigne’a można podać w wątpliwość, skoro narracja działalności Boga była dla niego teologiczną interpretacją świeckich pojęć fortuny, losu czy przypadku (Montaigne 1985b, 404)<sup>11</sup>. Krytykował doszukiwanie się w człowieku boskości, które miałyby go wywyższać nad resztę świata, jak też jednych ludzi nad drugich – zgodnie z tym najbardziej wiarygodny był dlań sens Boga jako „potęgi niepojętej, pierwotnej i utrzymującej wszelki rzeczy” (Montaigne 1985c, 195), przez całe *Próby* określanej krótko jako „natura”.

Różnice religii nie miały dla Montaigne’a charakteru zasadniczego: „bierzemy naszą religię jedynie na swój sposób i swymi rękami, jak przyjmuje się inne religie. Urodziliśmy się w kraju, gdzie była w użyciu; albo też baczmy jej dawność, albo powagę tych, co ją ustanowili; albo lękamy się gróźb, jakimi ściga niedowiarków, albo idziemy za jej obietnicami. (...) Jesteśmy chrześcijanami z tego samego tytułu, jak jesteśmy Perygordczykami lub Niemcami” (Montaigne 1985c, 134). Zatem

10 Ustęp zawierający krytykę ateizmu jako, wydawałoby się, wyraz poglądu Montaigne’a jest rozwinięcie stanowiska Platona, które Montaigne przytacza w ramach krytyki hipokryzji ateistów, którzy gdy przychodzi chwila próby, bez wahania wracają do pobożności: „Ucieszna wiara, która w to, w co wierzy, wierzy jeno dlatego, iż nie ma odwagi niewierzenia. (...) Widziało się dosyć takich, którzy przez próżność i przez pychę wyznawania zasad niepospolitych i reformujących świat udawali dla pozorów takie mniemania; wszelako chociaż są dość szaleni, nie są dość mocni, aby je utrwalić w swoim sumieniu. Pchnijcie ich tylko dobrze szpadą w pierś; w tej chwili nie omieszkają wyciągnąć ręki ku niebu” (Montaigne 1985c, 134). Dodajmy tu nieco prowokacyjnie, że według Montaigne’a „[t]rzeba dopuścić w sobie nieco szaleństwa, kto nie chce popaść w tyleż i więcej głupoty” (Montaigne 1985d, 221).

11 Zaraz po tym zestawieniu napotykamy przykład autocenzury pod postacią wyjaśnienia: „Podaję wymysły ludzkie i swoje własne, ot jeno jako ludzkie wymysły i doraźne roztrząsania”. Oddzielenie mowy świeckiej od boskiej pozwalało mu sprowadzić odniesienie do transcendencji do wymiaru codziennego życia w świecie, zarazem unikając gróźby prześladowań ze strony inkwizycji.

różnowierca jako taki, przedstawiciel innych obyczajów religijnych, był dla Montaigne'a przyczynkiem dla ciekawości międzykulturowej, a nie powodem do strachu, który miałyby skłaniać do sięgnięcia po miecz. Chyba że ów inny napadał go z wrogością, by w imię tworów wyobraźni narzucić swoją wolę i stłumić odmienne życie, czyli ogólniej: by zaburzyć naturalną różnorodność w jej przepływach. „Żałosna to choroba, tak mocno zawierzać samemu sobie, aby wmówić w siebie, iż nikt nie może wierzyć w coś przeciwnego!” (Montaigne 1985b, 401 – przekład zmodyfikowany: *se croire* przetłumaczono jako „mniemać o swym rozumie”; cf. Montaigne 1985a, 305).

\*

Jak można już było dostrzec, relatywizm w odniesieniu do religii jest u Montaigne'a bezpośrednio związany z relatywizmem w odniesieniu do kultur różnych społeczeństw. „Jestem przekonany, że nie jest zdolna imaginacja ludzka wymyślić tak dziwacznej chimery, która by nie istniała w rzeczywistości jako jakiś obyczaj, i której by ten sam rozum nasz nie uznał i nie utrwalił” (Montaigne 1985b, 229). Obcokrajowiec, człowiek mówiący w innym języku, inaczej wyglądający, z innymi nawykami, stylem życia, poglądami niósł dla Montaigne'a raczej możliwość zyskania nowej nauki niż niebezpieczeństwo. „Przestrzegam w swoich podróżach tej praktyki, aby się zawsze nauczyć czegoś z obcowania z drugimi [*communication d'autrui*] (co jest jedną z najlepszych szkół, jakie istnieją)” (Montaigne 1985a, 71; 1985b, 194). Zresztą właśnie na otwartości na drugiego człowieka, w tym na konflikt, byle toczył się on z wzajemną szczerością i uczciwością, chciałby Montaigne oprzeć wychowanie dzieci: „W owej szkole obcowania z ludźmi często zauważyłem tę wadę, iż miast starać się poznać drugiego [*autrui*], silimy się tylko, aby dać poznać siebie (...). Niech [uczeń – aut.] unika (...) ambicji podawania się za lepszego, dlatego że jest inny [*pour estre autre*]” (Montaigne 1985a, 153; 1985b, 266). Cały proces edukacji człowieka polega na napotykaniu tego, co różne, rolę zaś nauczyciela ma być pomoc – bez prostego wykładania surowej wiedzy – w zadaniu, które będzie ponawiane aż do śmierci: „odkryć samego siebie: może będę inny [*autre*] jutro, jeśli nowe jakie doświadczenia [*apprentissage*] mnie odmienią” (Montaigne 1985a, 147; 1985b, 261). Właśnie kontakt z innymi, równorzędnymi kulturami, „obcowanie z ludźmi i zwiedzanie cudzoziemskich krajów: (...) aby w nich sobie przyswoić głównie mniemania narodów i ich obyczaje i aby pocierać jakoby i szlifować własną mózgownicę [*cervelle*] o cudzą” (Montaigne 1985a, 152; 1985b, 265), jest sednem wychowania. Montaigne sugeruje więc edukację człowieka pokornie przyjmującego inność, skoro ów zawsze już sam jest i będzie różny wobec siebie. Inny człowiek,

gość z zewnątrz lub gospodarz za granicą, jest potencjalnym nauczycielem, który ukazuje nam prawdy i fałszywe własnej praktyki życiowej.

W tym duchu Montaigne przedstawiał swoje podróże po Europie – jako nie tyle wzbogacające o jałową wiedzę o faktach, lecz jako wystawiające podmiotowość na ciągłe próby (Montaigne 1985d, 178–81). Zgodnie z tą perspektywą jego krytycyzm wobec kolonialnych poczynań Europejczyków był wyjątkowo ostry. Szukając człowieka jak najbardziej naturalnego, nieuwikłanego w oczekiwania dworskiego życia publicznego i obojętnego na rzekomą uczoność, Montaigne afirmował prostą codzienność francuskiej biedoty (Montaigne 1985d, 259). Podobny był jego stosunek do „dzikich” mieszkańców Nowego Kontynentu. Nie ludził się przy tym, że ludzie ci byli istotowo prawdziwsi, pełniejsi – byli jednak mniej zakłamanymi, mniej pochłonięci staraniami o publiczne uznanie i sławę, bliżsi przyziemnej egzystencji<sup>12</sup>. Była to różnica stopnia, z czym wiązało się przekonanie o równości między spotkanymi ludźmi a Europejczykami co do ogólnej natury: w racjonalności, w cnotach i namiętnościach, w ciekawości i szukaniu rozkoszy, w odwadze i zmaganiu się z przeciwnościami, w życiu i śmierci (Montaigne 1985d, 146–152). Na tym gruncie Montaigne, zwłaszcza w słynnym rozdziale *O pojazdach*, otwarcie i bezkompromisowo krytykował przemoc zadawaną rdzennymi Amerykanom: „Tyle miast zrównanych z ziemią, tyle narodów wytraconych, tyle świata spustoszonego od handlu perłami i pieprzem? Handlarskie to zwycięstwo!” (Montaigne 1985d, 148); „aż do zupełnego zniweczenia nazwisk i śladów dawnych siedzib posunięto się w okrucieństwie podboju, niesłychanym zaiste i bezprzykładnym!” (Montaigne 1985c, 333). „Nie tyle oburzają mnie dzikie ludy, które pieką i zjadają ciała umarłych, ile ci, którzy dręczą i prześladują ludzi jeszcze żywych” (Montaigne 1985c, 123).

Pod względem mądrości „dzicy” okazują się nawet bardziej trzeźwi w swych osądach i w podejściu do życia (cf. Montaigne 1985b, 315). Nie wikłają się w jałowe spekulacje, religijne fanatyzmy, miraż o postępie cywilizacji i uczynieniu sobie Ziemi – z wszystkimi zamieszkującymi ją innymi – poddaną. Umieją troszczyć się o życie jako takie, nie zaś o próżne zaszczyty, bogactwa czy oderwaną od rzeczywistości wiedzę teoretyczną: „wedle tego, co mi powiadano, nie ma nic barbarzyńskiego ani dzikiego w tamtym ludzie, chyba że każdy zechce mienić barbarzyństwem to, co różni się od jego obyczaju. (...) Oni są dzicy tak samo jak dzikimi nazywamy owoce, które natura wydała z siebie i naturalnego rozwoju; gdy w istocie raczej winni byśmy nazwać dzikimi te, które myśmy skazili swymi wymysłami i odwrócili od przyrodzonego porządku [*l'ordre commun*]. W owych mieszczą się w pełnej żywości

12 Wyższa wartość życia prostego względem dworskiego czy uczonego pojawia się w próbie *O sławie* [*De la gloire*] (Montaigne 1985c, 291 i n.). George Hoffman przekonująco omawia związek krytyki kanibalizmu z niejawną, poddaną autocenzurze krytyką hipokryzji europejskich religii (cf. Hoffmann 2002).

i krzepocie prawdziwe, użyteczne i przyrodzone cnoty i właściwości; w naszych zbę-karciliśmy je, stosując do potrzeb naszego zepsutego smaku” (Montaigne 1985a, 203; 1985b, 311). Nie są tak skrupowani zwyczajami i nawykami ani wolą poznania świata w jego rzekomej absolutnej jedności, lecz żyją w zgodzie z własnymi namiętnościami i pragnieniami, z różnorodnością i zmiennością przyrody.

W niewątpliwie ogromnych różnicach, jakie dzielią style życia czy funkcjonowanie społeczeństw, ujawnia się wielość możliwości, na jakie otwarta jest ludzka egzystencja. Otwarcie to może jednak zrealizować się wówczas, gdy nie poddało się fantazmatom stałości. Współczesne Montaigne’owi życie publiczne Europy było przesycone udawaniem i troską o dobre imię, pustosłowną retoryką, scholastycznym mędrkowaniem, moralizatorstwem, przekonaniem o jednoznaczności wiedzy. Ztracono sens naturalnego współżycia, ludzie nie potrafili już patrzeć na obcych jako równych sobie w różnorodności. Montaigne, podobnie jak później Jean-Jacques Rousseau czy Claude Lévi-Strauss, nie nawoływał jednak do powrotu do stanu natury – konkretna natura jednostek zamieszkujących Stary Kontynent była już bowiem uformowana w taki, a nie inny sposób, jako „cywilizowana”, z wszystkimi tego wadami i zaletami. Nie mamy tu do czynienia z wizją rdzennej substancji, lecz ze względnie trwałymi tożsamościami, z których jedne – proste/„dzikie” – są bliższe światu w jego codziennym przemijaniu, drugie zaś – dworskie, elitarne/europejskie – opierają się na prawie że maniackalnym zwodzeniu i maskowaniu siebie przed sobą, przed innymi, przed sobą jako innym. Jedni potrafią przedstawiać się w sposób uczciwy, drudzy zaś, jako ofiary przygodnej kultury politycznej i intelektualnej rozwiniętych krajów Europy, pokazują swój jak najlepszy wizerunek i bronią go z zacietrzewieniem, aż sami weń uwierzą. „Rozsądek ludzki jest to barwiczka, domieszana mniej więcej w jednakowej wadze do wszystkich naszych mniemań i obyczajów, jakiej bądź byłyby one postaci; a są one nieskończone w materii, nieskończone w różnorodności” (Montaigne 1985b, 230). Spotkanie z innymi kulturami nie było dla Montaigne’a tylko możliwością wypróbowania samego siebie, własnych granic i uprzedzeń, ale wręcz nieuchronną sytuacją relacji z innością, koniecznością tych prób. Drugi człowiek, z perspektywy dominujących gdzie indziej zwyczajów szalony czy prymitywny, jest raczej obrazem naszych potencji, dzięki któremu – właściwie używając rozsądku, nie poddając się mu, lecz uwzględniając swe namiętności i wolę – możemy lepiej namalować samych siebie<sup>13</sup>. Lepiej, czyli większą ilością barw, adekwatniej oddając nasze własne ciągle przemiany. „Rzekłem to wszystko, aby stwierdzić owo podobieństwo, jakie istnieje

13 Metafora malowania siebie, obok podróžowania lub szacowania własnej wartości, ekonomii siebie, powtórza się przez całe *Próby*, od apostrofy do czytelnika: „Chcę, aby mnie widziano w mim prostym, przyrodzonym [*naturelle*] i pospolitym obyczaju, bez wymuszenia i sztuki [*artifice*]; siebie bowiem maluję tutaj” (Montaigne 1985a, 2; 1985b, 139).

w ludzkich rzeczach, i aby porównać nas i mieszać z powszechnością. Nie jesteśmy ani o tyle wyżej, ani o tyle niżej od reszty. (...) Jest niejaka odmienność, są rangi i stopnie; ale pod wspólną postacią tej samej przyrody” (Montaigne 1985c, 146).

\*

W XVI-wiecznej Europie mieliśmy do czynienia z powszechnym wykluczeniem innowierstwa i poniżaniem nowo poznanych ludów, których skutkiem były prześladowania, wyzysk i mordy. W schemat ten wpisują się również losy kobiet, uzależnionych od woli rodzin i mężów, a czasem uznawanych przez inkwizytorów za czarownice i palonych na stosach w całej Europie. Jakkolwiek straszny wydaje się sam pomysł, by figurą inności miała być kobieta – takie niestety były realia wczesnej nowożytności. Tożsamość dominująca tak politycznie, jak i społecznie była męska: „był to świat, którego struktura organizacyjna i publiczna tożsamość dotyczyły wyłącznie mężczyzn” (Davies 2011, 49; cf. Delumeau 1987, 335–39, 462). Na tym tle znów wyróżniają się *Próby* Michela de Montaigne. I w tym przypadku mamy do czynienia ze spisanyymi doświadczeniami różnicy czy inności, która nie zostaje ani stłumiona, ani uprzedmiotowiona.

Co do polowania na domniemane czarownice opinia Montaigne’a była jednoznaczna: „Czarownice w mojej okolicy popadają w niebezpieczeństwo życia za przyczyną każdego nowego autora, który używa ciała ich majakom. (...) Aby zabijać ludzi, trzeba mieć na to oczywiste i jasne światło: życie nasze jest zbyt realną i istotną rzeczą, aby na nim szukać rękojmi takich nadnaturalnych i fantastycznych wydarzeń” (Montaigne 1985d, 251–52)<sup>14</sup>. Mimo krytyki niesłusznego okrucieństwa wobec kobiet, czytając *Próby* w całości, na pierwszy rzut oka mamy jednak do czynienia z typową mizoginią. Czy można Montaigne’a wybronić ze stwierdzeń, które pokazują jednoznacznie, wartościującą różnicę między płciami? Nie jest to, jak sądzę, kwestia obrony, lecz opisanie kolejnego wątku Montaigne’owskiej ekonomii inności. Przytoczmy kilka zdań: „kobieta z natury swej nie jest zazwyczaj zdatną odpowiedzieć takiemu obcowaniu i spójni [przyjaźni – aut.] (...); dusza ich zda się nie dość mocna, aby wytrzymać ucisk więzów tak ciasnych i trwałych”; „kobiety nie są zgola zdadne do traktowania materii teologalnych”; „[t]en sam niesforny smak i chore zechcenie, jakie mają w swej brzemienności, też same mieszkają ustawicznie w ich duszy”; „[c]zegóż im [dobrze urodzonym kobietom – aut.]<sup>15</sup> trzeba więcej niż żyć w miłości

14 Nie kryje się tu przyzwolenie na karę śmierci, gdyż niemożliwe jest takie „oczywiste i jasne światło”.

15 Tłumaczenie Boya-Zeleńskiego zwozdi polskiego czytelnika, ponieważ *bien-nées* przekłada on jako „dusze niewieście z urodzenia dobrze ukształtowane” (Montaigne 1985a, 800; 1985d, 69).

i we czci?"; „ich [kobiet – aut.] powab, stroje, nauka, słowa, całe i ich wychowanie spoziera jeno ku temu celowi [rzemiosłu miłości – aut.]” (Montaigne 1985b, 295, 405; 1985c, 98; 1985d, 69, 99). O ile zatem w przypadku odmiennych religii i kultur mieliśmy do czynienia z różnicą przekonań i wierzeń, tradycji i stylów życia, o tyle między kobietami a mężczyznami Montaigne wskazuje na różnicę duszy czy natury. Z pozoru więc zostaje tu przyjęta substancjalna różnica na niekorzyść płci żeńskiej, mniej pojętej, ograniczonej emocjonalnie, kłamliwej i przebiegłej.

Dogmatycznie substancjalny charakter sugerują pojęcia natury czy duszy. Te jednak u Montaigne'a mają znaczenie dalekie od stałej esencji. Montaigne przyznaje, że „widział ludzi, mężczyzn, kobiety i dzieci, tak włożonych od urodzenia, iż (...) pod razami ani nie pisną, ani brwi nie zmarszczą”, „jest to bowiem najczęstszy błąd (...) wszystkich ludzi, iż wzrok swój i krok stosują do porządku, w jakim się urodzili” (Montaigne 1985b, 265, 382–83). Porządek ten, owo „włożenie” w formę, uformowanie przez panujące zwyczaje – oto względna trwałość życiowej postawy człowieka. Zarazem Montaigne stwierdza: „zważywszy wszelako przyrodzoną niestałość obyczajów i mniemań, zdawało mi się często, iż nawet dobrzy pisarze błędzą, upierając się przy tym, aby nas ukształtować w jakąś trwałą i mocną budowę” (Montaigne 1985c, 43). Niestalałość ta wynika z napięcia między skłonnościami, duszą, naturą a narzucanymi od urodzenia schematami kulturowymi. Dusza, owa *forme maîtrise*, ma właściwą sobie dynamikę i nieraz wszystko to, czym próbuje się ją wypełnić lub okryć, ulega przewartościowaniom. Natura jednostki w toku życia doznaje nieprzewidywalnych zmian, wbrew staraniom rządzących i uczonych w cnotach filozoficznych lub religijnych, czy to wraz z wiekiem, czy to w wyniku codziennych wydarzeń, nastrojów i chorób (Montaigne 1985c, 229). Toteż ani urobione od najmłodszych lat, konwencjonalne zwyczaje i schematy myślowe (kultura), ani codzienne namiętności i żądze przeciwne skłonnościom jednostki (fortuna) nie determinują nigdy w pełni natury. „Wychowanie wspiera i umacnia [albo neguje – J.D.] naturalne skłonności; ale nie zmienia ich i nie przewycięża. (...) Nie wydziera człowieka onych pierwotnych właściwości [*qualitez originelles*], jeno odziewa je i kryje” (Montaigne 1985a, 788; 1985d, 59 – przekład zmodyfikowany: *inclinations naturelles* przetłumaczono jako „wrodzone skłonności”).

Według Montaigne'a „nie ma człowieka, by, zajrzawszy do swego wnętrza, nie odkrył tam sobie tylko właściwej i głównej formy [*forme maistraille*], która walczy przeciw wychowaniu i przeciw burzy przeciwnych jej namiętności” (Montaigne 1985d, 60). Mamy więc pewne skłonności od urodzenia, np. ogólne cechy kobiece. One również ulegają jednak zmianom, choć najoporniej, nawet wówczas gdy są negowane albo wzmacniane przez kulturę i przez różne bodźce. Mimo że naturalna forma

tkwi tak głęboko, można ją przekroczyć, choć – inaczej niż obyczaje czy żądze – na zasadzie uświadomienia i jak gdyby reorientacji przez nowe uzupełnienie, nowe myśli i doświadczenia. Jak pokazuje np. rozdział *O wychowaniu dzieci*, przemijająca ludzka jednostka ulega wielu istotnym procesom. Jej naturalne skłonności mogą być tłumione (lub wzmacniane), ale też całkowicie przemieszczone, dusza bowiem nie jest ponadcielesną, nieśmiertelną i jednolitą *haecceitas*. Montaigne nawoływał do formowania tożsamości otwartych, zgodnych z rzeczywistością różnic i zmian: „kto sobie uprzytomni, jakoby w malowidle, wielki obraz matki natury w całym jej majestacie, wyczyta w jej twarzy ową powszechną i stałą różnorodność [*generale et constante varieté*]; kto ujrzy w niej siebie, ba, nie tylko siebie, ale całe królestwa, jakoby punkcik, nakłuty bardzo delikatnym ostrzem, ten bliski jest widzenia rzeczy wedle słusznych proporcji” (Montaigne 1985a, 157; 1985b 269). Jednostkowa główna forma byłaby rzeczywiście trwała, ale nie niezmienna, w wymiarze historycznym zależy bowiem od wielu czynników: „jeśli natura w granicach swego zwyczajnego postępu zamyka wraz z innymi rzeczami także wiary, sądy i mniemania ludzi; jeśli one mają swój obrót, swoje pory, narodziny i śmierć, jak nie przymierzając kapusta; jeśli niebo porusza nimi i obraca je swoim szlakiem, jakąż zwierchnią i niezłomną powagę możemy im przypisywać? Z doświadczenia widzimy jak na dłoni, iż kształt naszej istoty [*forme de nostre estre*] zależy od aury, klimatu i gleby” (Montaigne 1985c, 252). Natura, dusza, matryca ludzkich działań i myśli stanowiłaby więc możliwość i ograniczenie: gwarantuje ramy działań i względną swobodę ich wypełnienia lub okrywania czymś innym, a przez to być może modyfikacji również jej samej, czyli w efekcie myślenia i życia zupełnie inaczej. „Najpiękniejsze dusze są te, które mają najwięcej różnorodności i giętkości. (...) Życie to ruch, nierówny, nieregularny i **przyjmujący wiele form** [wyróżnienie moje – J.D.]” (Montaigne 1985d, 66 – przekład zmodyfikowany: *irregulier et multiforme* przetłumaczono jako „nieprawidłowy i różnorodny”; cf. Montaigne 1985a, 796)<sup>16</sup>.

Po tym objaśnieniu wróćmy do kwestii inności kobiet. Jedną z fundamentalnych instytucji nowożytnej Europy było małżeństwo. Obowiązek wychodzenia za mąż, nieraz wbrew woli, bez miłości ani przyjaźni, i zajmowania się niechcianym partnerem był zmorą kobiet, z drugiej strony małżeństwo gwarantowało im pozycję społeczną i bezpieczeństwo<sup>17</sup>. Jak jednak zauważał Montaigne, „jest to pakt pełen

16 Wyjaśnijmy tu, że afirmowana przez Montaigne'a naturalność „dzikich” polegała właśnie na podążaniu za skłonnościami bez wysiłków zwalczania ani ich przygodności (dogmatyzmy), ani względnej trwałości (nowinki, czcze mody); a w związku z tym bez konieczności wypracowania omówionej wyżej ekonomii skłonności, przyzwyczajzeń i nagłych pragnień, niezbędnej dla nieszczerych, ludzących się co do siły rozumu i sfrustrowanych Europejczyków (w tym Montaigne'a).

17 Jako przykład warto tu przywołać historię Bertrande de Rols (Davies 2011).

tylu przetrudnych okoliczności, iż prawie nie sposób, aby chęci kobiety wytrzymały w nim długo” (Montaigne 1985c, 394). Dlatego też „[k]obiety nie rozumują zgoła krzywo, kiedy odrzucają prawidła życia, jakie rozsiadły się w świecie; ile że sami mężczyźni ustanowili je, nie pytając o zdanie”. Małżeństwo to układ przymusowy, nakazujący wierność, oparty na wyuczony miłości, której efektem jest zazdrość – i o tyle kobieta z mężem nie mogą się zaprzyjaźnić (Montaigne 1985b, 295; 1985d 111–13). Przypisywana duszy niezdolność do zawierania specyficznej relacji przyjaźni wiązała się z długą historią społecznej opresji, czyli wychowywania kobiet na cnotliwe żony: „Kształtujemy [*dressons*] kobiety od dzieciństwa do rzemiosła miłości” (Montaigne 1985a, 834; 1985d, 99). Montaigne, rozpoznając różnice między płciami, tak jak między przedstawicielami różnych wyznań i światopoglądów czy między kolonizatorami a podbijanymi ludami, zarazem podkreślał, że pewne istotne cechy zostały w kobietach utrwalone mocą dawnego zwyczaju, który w tej szerokości geograficznej i epoce przybrał już postać stałych skłonności. Podobnie jest z wiedzą teologiczną i naukami w ogóle: „Nie wystarczy jeno przyczepiać wiadomości do duszy, trzeba je w nią wcielać [a więc wpływać na samą naturę na duszę poprzez ćwiczenia ciała – J.D.]” (Montaigne 1985b, 254–55)<sup>18</sup>. Z powodu tej odmienności przygodnych, tylko względnie trwałych natur, a nie w związku z rzekomym przekonaniem o uniwersalnej głupocie płci żeńskiej, Montaigne odradzał kobietom zainteresowanie naukami. Ale i dlatego, że sama erudycja była według niego rzeczą jałową, liczyła się zaś praktyczna mądrość<sup>19</sup>. „Kiedy je widzę zaprzątnięte retoryką, prawoznawstwem, logiką, podobnym bakalarstwem, tak czcym i bezpożytecznym dla ich potrzeby, obawiam się mocno, iż ludzie, którzy je k'temu popychają, czynią to, aby móc burmistrzować im z tego tytułu” (Montaigne 1985d, 69). Pamiętajmy też, że był to świat, w którym nauka była zajęciem męskim, tymczasem Montaigne zachęcał kobiety do zajmowania się historią, poezją lub filozofią moralną (Montaigne 1985d, 70), które cenił znacznie wyżej niż teologię, prawoznawstwo czy medycynę.

Zamiast więc dążyć do zrównania z mężczyznami w wiedzy teoretycznej, kobiety powinny dbać o własną wolność, być asertywne, nie poddawać się biernie skłonnościom, a tym bardziej zwyczajom i pragnieniom. Tak jak Marie de Gournay, późniejsza redaktorka trzeciego, pośmiertnego wydania *Prób*, którą Montaigne uważał za szczególnie bliską mu duszę. Pisał o niej bez ogródek: „dusza ta będzie

18 Dalej czytamy: „Może to jest przyczyna, iż my sami i również teologia nie żądamy wiele nauki od kobiet. Franciszek Pierwszy, książę Bretanii, (...) kiedy mu wspomniano o małżeństwie z Izabelą, księżniczką szkocką, z uwagą, iż wychowano ją po prostu i bez wszelkiego ćwiczenia w naukach, odparł, iż woli ją taką i że biała głowa dosyć jest uczona, jeśli potrafi odróżnić męzowską koszulę od kaftana”.

19 Między innymi wychwalał Sokratesa za to, że „sprowadził mądrość ludzką z nieba, gdzie traciła jeno czas, aby ją oddać człowiekowi, gdzie jest jej najsprawiedliwsze, najbardziej czynne i użyteczne zatrudnienie” (Montaigne 1985d, 257).



zdatną do najpiękniejszych rzeczy; między innymi zdatną do doskonałości w świętym uczuciu przyjaźni, do której nie czytaliśmy jeszcze, aby jej płęć wzbić się potrafiła” (Montaigne 1985c, 329)<sup>20</sup>. Rzeczywistość mogłaby mieć inną historię, ruch ogólnej natury mógłby utrwalić inne rodzaje natur jednostkowych, odmienne stosunki między różnymi innymi. Podległa rola kobiet w XVI w. jest według Montaigne’a związana z dziejami kultury, nie zaś z jakąś absolutną substancją – współcześnie takie ujęcie różnicy płciowej określilibyśmy mianem *gender*. Gdyby nie przypadek, zbieg różnych okoliczności i sił, sytuacja kobiet mogłaby wyglądać inaczej, co widać wyraźnie w skądinąd niekontrowersyjnym dla samego Montaigne’a przykładzie Amazonek: „Aby uniknąć panowania samców, członkinie owej republiki niewieściej okaleczały im w dzieciństwie ręce, nogi i inne członki dające przewagę nad samczkami i posługiwały się mężczyzną tylko do tego, do czego my posługujemy się kobietą gdzie indziej [w Europie – J.D.]” (Montaigne 1985d, 254). Jak zatem widać, również w przypadku różnicy płci inność nie jest różnicą jednolitych substancji ani czymś stałym, nawet gdy sięga najgłębszych sfer natury. Albowiem natura jest wielością możliwości, która aktualizuje się w ciągle nowych, innych kształtach.

\*

Ostatnią rozważaną tu figurą tego, co inne, jest zwierzę (cf. Giocanti 2010). Przemieszczamy się zatem w obszar jeszcze ogólniejszej różnicy: między istotami rozumnymi a nierozumnymi. W tym kontekście Montaigne był nie mniej jednoznaczny niż w przypadku nowo odkrytych ludów. Z jednej strony oczywiście dostrzegał odmienność między człowiekiem a zwierzęciem – pod względem ludzkiego typu rozumności, która jednak nie była dla Montaigne’a powodem do uznania hierarchicznego porządku bytów. Bez wątplenia Montaigne cenił rozum, jednak tylko wówczas, gdy był dobrze wykorzystywany, a więc nie do tłumienia naturalnych skłonności w imię wykoncypowanych dogmatów, nie do manipulacji, lecz dla trafnego sądu rzeczy, krytyki zabobonów, próżności i uprzedzeń: „abyśmy, mając w imaginacji tę ciągłą odmienność rzeczy ludzkich, nabrali o nich bardziej roztropnego i statecznego sądu” (Montaigne 1985b, 382–83). Montaigne sprzeciwiał się tyranii rozumu, którą grozi tendencja, by poddawać mu wolę i pragnienia, by wyobrażenia i teorie traktować jako jedyne drogowskazy dla powszedniego życia. Charakterystyczne dla człowieka uogólnianie i rozważanie zjawisk z użyciem języka (cf. Montaigne 1985b, 366 i n.) nie jest złem *per se*, nieprzypadkowo jednak doprowadziło do przeczących

<sup>20</sup> Montaigne oczywiście dość krytycznie wyrażał się o prawdach zawartych w książkach, jako rzekomo wyczerpujących obraz rzeczywistości (Montaigne 1985c, 104 i n.).

doświadczanemu światu efektów, między innymi odrzucenia cielesności, nadziei na nieśmiertelność, wiary w cuda, wróżby, czarną magię czy astrologię.

Prostota natury została przykryta chaosem pozornie racjonalnych mniemań, które – jako, mimo wszystko, część ogólnej dynamiki – same ulegając zmianom, próbują dokonywać kolejnych rewolucji i ustanowienia nowego, ścisłego i niewzruszonego ładu. Rozumność zatem, będąc elementem ogólnego ruchu wszechrzeczy, desperacko próbuje go powstrzymać – niesłusznie, bowiem „[s]tałość nawet nie jest niczym innym, jak bardziej powolnym chwianiem” (Montaigne 1985d, 54). Nie powinno więc dziwić stwierdzenie Montaigne’a:

Pięknie jest patrzeć, jak owi mędracy, pełni tylu pięknych wiadomości, muszą brać za wzór nieuczzone prostactwo, i to w naśladowaniu pierwszych zasad cnoty. Mądrość nasza czerpie od zwierząt samych najpożyteczniejsze nauki w największych i najpotrzebniejszych sprawach: jak trzeba nam żyć i umierać, gospodarować swoim dobrem, kochać i wychowywać dzieci, przestrzegać sprawiedliwości. Osobliwe świadectwo ludzkiej choroby! Ten rozum, którym się posługujemy wedle naszej woli, który zawsze wynajduje coś nowego i odmiennego, snadź nie zostawia w nas żadnego śladu natury. Ludzie (...) skazili ją tyloma racjami i argumentami z zewnątrz (...), iż trzeba nam szukać dłań świadectwa zwierząt, niepodległego uprzedzeniom, zepsuciu ani różności mniemań (Montaigne 1985d, 268)<sup>21</sup>.

Montaigne idzie jeszcze dalej w otwarciu na zwierzęcą inność. W słynnej *Apologii Raymonda Sebonda*, sceptycznym manifestie, w którym autor dosadnie pisze o ułomnościach rozumu i nierozstrzygalności ludzkich prawd, niemało miejsca poświęcił właśnie zwierzętom. Rozważał je nie jako bezmyślne maszyny, którą to wizję sto lat później ugruntował Kartezjusz, lecz jako istoty być może myślące w sposób niedostępny dla człowieka. Zwracał uwagę na przepaść komunikacyjną, która nie pozwala nam poznać tej obcości, przez co umniejszamy ją i traktujemy jako punkt wyjścia dla naszej ontologicznej wyższości. Tymczasem: „widzimy to bardzo jasno, iż między nimi samymi istnieje doskonale i pełne porozumienie (...), i to (...) w odmiennych rodzajach (...). U zwierząt nawet, które nie mają głosu, (...) możemy przypuścić łatwo inny jakiś sposób porozumienia (...). Tak samo dobrze, jak u nas niemowy dysputują, argumentują i opowiadają historie znakami” (Montaigne 1985c, 141 – przekład zmodyfikowany: *voix* przetłumaczono jako „dźwięk”). Jak zgodnie z tym zauważa Montaigne: „Trzeba nam zważyć równość [*remarquer la parité*], jaka istnieje między nami: mamy niejaki przymierne rozu-

21 „Nowość i odmienność”, „różność”, wielość „racji i argumentów” byłyby zgodne z naturą, jednakże owe efekty rozumu są nakierowane, każde na swój oryginalny, rzekomo prawdziwszy i definitywny sposób, na osiągnięcie absolutnej jedności.

mienie ich zmysłów, tak samo i zwierzęta naszych”. Nie mamy żadnych podstaw, by wykluczyć, że przez ów defekt porozumienia „równie dobrze one by mogły uważać za bezrozumnych [*bestes*] nas, jak my je [uważamy – aut.]” (Montaigne 1985c, 141)<sup>22</sup>. Dalej Montaigne zwraca uwagę na inne, rzekomo specyficznie ludzkie cechy u zwierząt, jak zdolność do łączenia się we wspólnoty, nawet lepsze niż nasze, kreatywność i zaradność czy wreszcie stosunek do śmierci (Montaigne 1985b, 179, 223). Różnice w formach przyznanych różnym stworzeniom przez naturę nie pozwalają stwierdzić żadnej wyższości jednych nad drugimi (Montaigne 1985c, 142–43). To nie zwierzęta powinniśmy zatem sprowadzać do porządku ludzkiego, lecz człowieka do porządku natury, niezdradzanej przez pozbawione skazy rozumu istoty żywe (cf. Montaigne 1985b, 306).

Temu niedogmatycznemu behawioryzmowi Montaigne’a towarzyszy krytyka licznych przejawów wyższościowego stosunku człowieka do zwierząt. Zagorzały przeciwnik okrucieństwa, nie umiał „patrzeć bez przykrości nawet na pościg i zabójstwo zwierzęcia niewinnego, i bez obrony, które w niczym nas nie obraziło” (Montaigne 1985c, 125). Sam zaś, choć nie wypierał się satysfakcji z polowań, podkreślał, jak gdyby usprawiedliwiająco: „Rzadko zdarza mi się pochwycić żywego zwierza, bym go z powrotem nie wypuścił w pole” (Montaigne 1985c, 122, 125). Niepokoiło go powszechne zobojętnienie na cierpienie zwierząt, które z łatwością przechodzi w analogiczny stosunek do ludzi – wystarczy tylko uznać ich za innych. Zarazem nie dziwiły go przejawy szacunku dla zwierząt w różnych kulturach, których przytoczeniem zamknął rozdział *O okrucieństwie* (Montaigne 1985c, 126–28). Montaigne zauważał bowiem możliwość wielu różnorodnych sposobów doznawania rzeczywistości, które są udziałem innych gatunków (Montaigne 1985c, 266–67). Pozbawiony dostępu do nich człowiek nigdy nie osiągnie poznania prawdy o różnorodności istnienia, nie ma więc prawa rozporządzać innymi stworzeniami, tak jakby posiadał wiedzę o właściwym stanie rzeczy i o przeznaczeniu ludzi do władania przyrodą wedle swej woli. Wbrew takiemu pogładowi (za to w zgodzie ze współczesnym mainstreamem ekologicznym) Montaigne uważał, że „jest wszelako jakiś wzgląd, który nas wiąże, i ogólny obowiązek ludzkości, nie tylko względem zwierząt, które żyją i czują, ale względem drzew nawet i roślin” (Montaigne 1985c, 127).

Montaigne’owskie ujęcie odmienności zwierząt i ludzi, bez wartościowania tej różnicy, wskazuje na jego sprzeciw wobec antropocentryzmu. Podjął on mniemanie Plutarcha, „iż mniejszy jest przedział między zwierzęciem a zwierzęciem niż między

22 Zauważmy grę słów Montaigne: *beste* (dziś *bête*) znaczy po francusku „głupi”, ale też „bestialski” czy wreszcie po prostu „zwierzęcy”.

człowiekiem a człowiekiem”, i to pod względem naturalności ducha (Montaigne 1985b, 352). Zwykle bowiem ludzie zamiast nauczyć się żyć w świecie różnorodności i zmian, wabią się nawzajem bogactwami i zaszczytami, a co gorsza próbują tę rzeczywistość podporządkować swym rojeniom o stałości, o trwałym panowaniu. Wyobrażając sobie transcendentną boskość, do której jest im rzekomo najbliższej spośród wszystkich ziemskich stworzeń, próbują zakryć naturę – przyrodę, jak i własną duszę – hierarchicznymi układami. „Zarozumienie [*presomption*] jest naszą wrodzoną i pierworodną [*naturelle et originelle*] chorobą. Najbardziej opłakanym i kruchym ze wszystkich stworzeń jest człowiek, a zarazem najpyszniejszym. (...) Przez tę samą próżność i urojenie przyrównuje się Bogu, przypisuje sobie boskie przymioty, wyróżnia sam siebie i oddziela od ciżby stworzeń, odmierza działy zwierzętom, swoim współbraciom i kompanom, i rozdziela im takie porcje sił i cnót, jak jemu się podoba” (Montaigne 1985c, 140).

\*

Jak być może udało się pokazać, warto studiować *Próby* Michela de Montaigne jako historyczne świadectwo ciągłej pracy nad relacją z innymi. Zaproponowane odczytanie może oczywiście trafić na punkty oporu samego tekstu, jak niepoddające się mu momenty konserwatyzmu i mizoginii – na tym jednak również polegała owa praca, by nie ukrywać sprzeczności pod płaszczykiem spójnej myśli, by nie udawać nieskazitelności, braku uprzedzeń, gdy te pojawiają się znienacka. Poza omówionymi tu pokrótce figurami rozwinięcia domaga się wiele Montaigne’owskich relacji z innymi, przede wszystkim: autora z jego własnym tekstem, z czytelnikiem, duszy z cielesnością, myślenia z filozofią, Montaigne’a z rodziną, z przyjacielem Étienne’em de La Boétie, z chorobą, z ojcem, ze śmiercią, a wreszcie z nim samym jako zawsze już innym, o wielu obliczach. Ale czy wówczas, po uwzględnieniu tych wątków, nie doszlibyśmy ostatecznie do zwrotu ku samemu sobie jako fundamentu tego dzieła? A więc, mimo wszystko, do niechlubnej, sprzecznej z postulowaną sprawiedliwością redukcji inności do narcystycznego podmiotu? „Największa rzecz na świecie to umieć należeć do siebie” (Montaigne 1985b, 339) – podobne deklaracje padają na kartach *Prób* wielokrotnie. Montaigne wyznawał, że troszczył się przede wszystkim o własny spokój i dobre, przyjemne życie. Bez wątplenia skupiał się na jak najlepszej ekonomii siebie. Ekonomia ta jednak nie była formą skrajnego indywidualizmu. Punktem odniesienia była bowiem zawsze inność, ciągła wymiana doświadczeń, myśli i gestów, która nie tyle zachodzi między podmiotowym wnętrzem a zewnętrzem, lecz która wciąż tworzy każdą jednostkę. Jednostka zaś jest odbiciem

rozmaitości świata: poznając, co dzieje się pod imieniem Michel de Montaigne, ciągle próbując – smakując, eksperymentując, sprawdzając<sup>23</sup> – i to próbowanie oddając do lektury szerokim rzeszom, poprzez siebie ukazywał świat w ogóle jako różnorodność<sup>24</sup>. Pismo Montaigne'a daje przykład życia w otwartości na innych: innego siebie, który popełnia błędy i kieruje się nieraz uprzedzeniami, oraz obcą istotą żywą, której nawet przy najlepszych chęciach nie potrafilibyśmy zrozumieć. Bez tej otwartości trwamy w mroku rzekomo wyższych racji i cnót, w najgorszym zaś razie tym mrokiem zasnuwamy wszystko wokół; bez niej toczy my jałowe wojny, wykrzykując abstrakcyjne hasła rzekomej prawdy, z innymi, którzy przecież zawsze już nadchodzą.

Innowierca, mieszkaniec Nowego Kontynentu, kobieta, zwierzę – te cztery figury tego, co inne w XVI w., omówiliśmy nieprzypadkowo. Współczesna rzeczywistość wciąż przeniknięta jest wieloma formami wykluczenia z ludzkich wspólnot: w wielu krajach ateizm jest karany śmiercią, a po rzekomo najbardziej cywilizowanej Europie krążą islamofobiczne i antysemickie stereotypy; rasizm we wszelkich możliwych formach nie traci na sile; choć feminizm osiągnął wiele, na całym świecie mamy do czynienia z pełną paletą antykobiecych zjawisk – od zwykłego, bezwiednego nawet szowinizmu przez molestowanie po honorowe zabójstwa niewiernych żon; zwierzęta wreszcie nigdy nie były wystawione na taką skalę cierpienia, a liczba zgonów w wartościach bezwzględnych nie znała przed XX w. podobnych rozmiarów, efektu masowych hodowli, laboratoryjnych badań komercyjno-naukowych czy wywołanych przez ludzką działalność gospodarczą zmian klimatu (a może nawet antropocenu). Jesteśmy nieraz przekonani, że postęp ku lepszemu światu trwa – jednak taka racjonalizacja nie wytrzymuje zestawienia ze źródłami historycznymi. Przykładem jest właśnie Montaigne, który już w XVI stuleciu, epoce rzekomo mroczniejszej intelektualnie, jeszcze przed progiem emancypacji tego, co inne względem dominujących tożsamości, zmagał się z trwającą po dziś dzień ksenofobią. Zwolennik idei postępu nowoczesności powie być może: ot, wyjątek od reguły! Nie warto pochyłać się nad tak słabym argumentem. Należałoby raczej, i to w imię imperatywu otwarcia na wielość, na istniejące tu i teraz różnice oraz wydarzające się zmiany, dostrzec, że historia jest falującą mozaiką różnorodności: istnienia i przemijania, w tym ludzkich myśli, obyczajów i działań. Jak uczy nas Montaigne, ta paradoksalna uniwersalność,

23 Taki zakres znaczeniowy ma wszak tytułowe pojęcie *essai*, podobnie jak polska „próba”.

24 „Zresztą sztuka życia z ludźmi (...) otwiera bramę ku uczeniu się z przykładu drugich i spożytkowaniu, i objawieniu przykładu własnego żywota, **jeśli jest w nim coś pouczającego i godnego udzielenia** [wy różnienie moje – J.D.]” (Montaigne 1985b, 175). „Ostatecznie cały ten bigos mojej tu pisaniny jest nie czym innym, jak tylko rejestrem prób mego życia, które mogą posłużyć za niezły przykład dla czyjogoś dusznego zdrowia, byle zeń czerpał naukę na wspan” (Montaigne 1985d, 293; cf. Montaigne 1985d, 231).

czyli wspólna, choć wieloraka i dynamiczna rzeczywistość, jest faktem. Trzeba jednak bronić jej przed agresją ludzkich dogmatyzmów i uprzedzeń, które mimo że są tylko walką z wiatrakami, doprowadzają do namacalnego zła. Bronić zatem wolności stawania się zawsze już innym.

„Ja, który chępię się [*me vante*], iż tak skrzętnie i troskliwie chwytam uprzyjemnienia życia, przypatrzysz się bystro, nie znajduję w nich nic prawie, jeno sam wiatr [*vent*]. Ale cóż? My cali jesteśmy wiatrem: a jeszcze wiatr, roztropniej od nas, cieszy się tym, by szumieć i hałasieć; i zadowala się własną przyrodą [*en ses propres offices*], nie pragnąc stałości i trwania, przymiotów nie na jego miarę” (Montaigne 1985a, 1087; 1985d, 319).

## Bibliografia

- Bratkowski, S. 2012. *W drodze do Montaigne*, Czytelnik, Warszawa.
- Burke, P. 2009. *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, trans. R. Pucek, M. Szczubińska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 203.
- Busson, H. 1954. „La pratique religieuse de Montaigne”. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16, nr 1: 86–95.
- Davies, N.Z. 2011. *Powrót Martina Guerre'a*, trans. P. Szulgit. Poznań: Zysk i S-ka.
- Dąbbska, I. 1958. *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń: Towarzystwa Naukowe w Toruniu.
- Delumeau, J. 1986. *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, t. 1, trans. J.M. Kłoczowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Delumeau, J. 1987. *Cywilizacja Odrodzenia*, trans. E. Bąkowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Demonet, M.-L. 1985. *Michel de Montaigne. Les Essais*. Paris: PUF.
- Eisenstein, E. 2004. *Rewolucja Gutenberga*, trans. H. Hollender. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Gierczyński, Z. 1985. *Montaigne (wstęp)*. In: M. de Montaigne, *Próby*, t. 1–3, trans. T. Boy-Żeleński, 5–81. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giocanti, S. 2010. *Montaigne et l'animalité*. [http://ecole-thema.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Article\\_Giocanti-2.pdf](http://ecole-thema.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Article_Giocanti-2.pdf) (dostęp: 12.05.2018).
- Hen, J. 2009. *Ja, Michał z Montaigne*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Hoffmann, G. 2002. „Anatomy of the Mass: Montaigne's «Cannibals»”. *PMLA* 117, nr 2: 207–21
- Husserl, E. 2009. *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, trans. A. Wajs. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Kruszyńska, S. 2011. *Michel de Montaigne: Niewiara wiary pospolitej*. W: Kruszyńska, S., *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, 107–48. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Maclean, I. 1996. *Montaigne philosophe*. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de. 1985a. *Essais*. W: Montaigne, M. de, *Œuvres complètes*, oprac. A. Thibaudet, M. Rat, 11–1097. Paris: Gallimard.
- Montaigne, M. de. 1985b. *Próby*, t. 1, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Montaigne, M. de. 1985c. *Próby*, t. 2, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Montaigne, M. de. 1985d. *Próby*, t. 3, trans. T. Boy-Żeleński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Popkin, R. 2003. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. New York Oxford University Press.
- Tatarkiewicz, W. 1983. *Historia filozofii*, t. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Veyne, P. 1985. *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Editions du Seuil.
- Wójcik, Z. 1991. *Historia powszechna. Wiek XVI–XVII*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

## Abstract

### Trying others by Michel de Montaigne

The article reconsiders a historical example of thinking about otherness. The example is the *Essays* by Michel de Montaigne, a piece of work from the early modern times which undermines the interpretation of the contemporary times as a modern age, i.e. supposedly more open, less dogmatic, and less hostile towards strangers. Four figures of otherness are taken into account: an infidel, a “savage,” a woman, and an animal, proving Montaigne’s particular openness. It turns out that the *Essays* induce a contemporary man to revise his sense of historical superiority in regard to men from the previous centuries; they also let him develop a more just relationship with others of the present times.

**Keywords:** Michel de Montaigne, other, stranger, infidel, savage, woman, animal, modernity

### **Biogram / Biografic note**

**Jakub Dadlez** – doktorant w Instytucie Filozofii UW. Zajmuje się myślą współczesną i nowożytną, w tym Michelem de Montaigne. Publikował w polskich czasopismach naukowych i tomach pokonferencyjnych.

**Jakub Dadlez** – PhD student in the Institute of Philosophy at the University of Warsaw. Interested in modern philosophy, including M. de Montaigne. Published several articles in journals and proceedings.