



Próby de Montaigne'a, czyli apologia życia prywatnego

Andrzej WAŚKIEWICZ*

ABSTRACT

De Montaigne's *Essays*, or the apology of private life: The paper presents Michel de Montaigne's *Essays* as an apology of his life on the margin of society. Montaigne lives at the time of a civil war in which he refuses to take sides; accordingly, the only thing that he absolutely expects from national government is for it to guarantee peace in the realm. His expectations of the institutional Church are similarly minimalist. Universally respected laws should safeguard public order; all those who invoke philosophical wisdom or religious revelation do is destroy that order. The truly wise ancient philosophers lived outside the polis, aware that it is not reason but common sense that forms its foundation. Having no competences to run a polity, the philosopher has no particular obligations toward it, either. And yet, even with his sceptical philosophy and egocentric personality, Montaigne does not shut himself in an ivory tower, but merely protects his privacy, the right to devote his time to himself. As any philosopher, he highly treasures friendship, which he regards as an intimate relationship, a communion of two souls merged into one. Nonetheless, he needs other people, too, even if it is only to share his thoughts with them: he needs their judgment on his own reflection. He presents this reflection in the *Essays* in a novel way, drawing the attention to himself, something for which he does not intend to explain himself. For he regards stupidity, including his own stupidity, as a natural human vice; his essays are designed to protect him against it, and him alone, as he will not embark on a crusade against stupidity of others. He does not make his life part of any great narrative: he lives for himself, but he does not argue that the readers of the *Essays* should imitate him in that. For Montaigne consistently avoids any kind of categorical moralising or viewing human life in terms of obligations.

KEYWORDS

Renaissance scepticism; political disengagement; individualism; friendship

* Dr hab., prof. UW, Wydział Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. E-mail: a.waskiewicz@is.uw.edu.pl.

Filozofom, którzy — za Platonem — uważają, że wiedzą wystarczająco dużo, by kierować państwem lub choćby doradzać rządzącym, jak i tym, którzy — idąc za myślą stoików — sądzą, że z racji swej wiedzy mają taki obowiązek, Michel de Montaigne doradziłby podróż do Syrkauz, ale tylko krajoznawczą. Nikomu tym nie zaszkodzi, a sobie oszczędzą frustracji. Niech tylko wezmą w drogę gruby notes.

RYS BIOGRAFICZNY

Michel Eyguen de Montaigne¹ urodził się w rodzinnej posiadłości 28 lutego 1533 roku i tam też zmarł 13 września 1592 roku. Dorosłe lata jego życia przypadają zatem na czas toczących się we Francji wojen domowych między katolikami i protestanckimi hugenotami; ich stawką była ostatecznie sukcesja po Henryku III, ostatnim z dynastii Walezjuszy, wybranym wcześniej na króla Polski. Michel urodził się w katolickiej rodzinie należącej do tzw. nowej szlachty, choć niektórzy spośród jego rodzeństwa przeszli później na kalwinizm. Jego dziadek, Ramon de Eyguen, był jeszcze kupcem z Bordeaux; w 1477 roku nabył majątek ziemski w okolicy miasta i rozbudował stojący w nim zamek. Ojciec Michela, Pierre, prowadził już szlachecki tryb życia; brał udział w wojnach, które król Franciszek I prowadził w północnych Włoszech, zyskał też reputację jako burmistrz Bordeaux.

Wczesna edukacja Michela miała szczególny charakter. Sprowadzony przez ojca niemiecki preceptor rozmawiał z nim wyłącznie po łacinie, a że nikomu ze służby i domowników nie wolno było mówić do chłopca po francusku, jeszcze we wczesnych latach szkolnych łaciński był jedynym językiem, jakim władał biegle. Właściwą dla swojego stanu dziesięcioletnią edukację odebrał Michel w Collège de Guyenne w Bordeaux — szkole uchodzącej wówczas za najlepszą we Francji. Po skończeniu w niej nauk klasycznych wykształcenie humanistyczne w zakresie sztuk wyzwolonych uzupełnił w stołecznym Paryżu, gdzie kilka wpływowych osób przetarło mu drogę na dwór królewski. Osobiście poznał Henryka II, rządzącego Francją w latach 1547–1559. Zaczął także studia prawnicze na uniwersytecie w Tuluzie.

Jego relacje z dworem nie były jednak szczególnie intensywne. Brał udział w kilku krótkich wyprawach wojennych za rządów Karola IX; wcześniej, za panowania jego brata Franciszka II, był w świcie władcy w czasie podróży do Włoch. Najważniejsze z pewnością były misje dyplomatyczne, w które wysyłał go Henryk III — celem jednej z nich było zawarcie pokoju z hugenotami. Pojechał w nią zapewne z przekonaniem, ponieważ bliski był stronnictwu

¹ Pisząc poniższy krótki biogram, skorzystałem najbardziej z biografii Montaigne'a autorstwa Sarah Bakewell (Bakewell, 2010). Napisana przystępnie i literacko, ukazuje ona życie bohatera w kontekście historycznych wydarzeń, a jego poglądy w szerszym spektrum intelektualnym, wychodzącym daleko poza właściwą epokę.

Politiques, które pozostawało na uboczu tych walk, popierając urzędującego władcę. W 1554 roku Montaigne objął stanowisko w administracji okręgu Périgueux, który trzy lata później został włączony w struktury parlamentu Bordeaux. Było to jeszcze w czasach, kiedy parlamenty prowincjonalne miały istotne znaczenie polityczne, którego w następnym wieku pozbawi je absolutystyczna polityka kolejnych Burbonów. Pod koniec życia chory Montaigne nie podjął się doradzać Henrykowi z Nawarry (wówczas już Henrykowi IV), z którym łączyły go sympatia i szacunek; w listach nakłaniał go tylko (z pomyślnym skutkiem) do łaskawości wobec pokonanych wrogów.

W zgromadzeniu swojej prowincji Montaigne przygotowywał najpierw opinie prawne w sprawach szczególnie trudnych, a następnie sam przewodził zespołom sędziowskim (parlamenty prowincjonalne pełniły wobec szlachty funkcję sądów stanowych). Montaigne nie lubił tej pracy; zgodnie z prawem musiał ferować wyroki, które uważał za przesadnie surowe. W 1570 roku zrezygnował ze swego urzędu, wystawiając go zgodnie z ówczesnym zwyczajem na sprzedaż. W roku 1581 i ponownie w 1583 został wybrany burmistrzem Bordeaux; jego zdaniem głównie ze względu na zasługi ojca, choć był już wtedy sławnym autorem i szanowanym w okolicy człowiekiem. Samo miasto było katolickie, ale okoliczna szlachta protestancka, Montaigne musiał więc mediować między zwaśnionymi stronami. Pod koniec jego drugiej kadencji Bordeaux nawiedziła zaraza. Montaigne przebywał akurat poza murami miasta i nie zdecydował się na powrót do niego jedynie po to, by przekazać władzę wybranemu następcy; sama rada prawdopodobnie tego od niego nie wymagała.

W 1568 roku zmarł jego ojciec, od 1570 roku Montaigne był więc samodzielny panem na zamku. Pięć lat wcześniej poślubił Françoise de la Cassaigne i miał z nią sześcioro dzieci, z których tylko córka Léonor dożyła wieku dorosłego. Najważniejszą osobą w jego życiu prywatnym pozostał na zawsze dwa lata od niego starszy poeta Étienne (Szczepan) de la Boétie, z którym przyjaźnił się jeszcze przed założeniem rodziny przez sześć lat, do jego śmierci w 1563 roku². Na kilka lat przed własną śmiercią znany już pisarz nawiązał jeszcze jedną ważną przyjaźń. Gdy zmarł (wskutek zatrucia organizmu przez kamice nerkową) w wieku pięćdziesięciu dziewięciu lat, trzydziestodwuletnia wówczas Marie le Jards de Gournay — być może najważniejsza kobieta w jego życiu — zredagowała pierwsze pośmiertne i uporządkowane wydanie wszystkich *Prób*, a nawet napisała do nich wstęp.

² „La Boétie — twierdzi Saul Frampton, inny biograf Montaigne'a — wpłynął na *Eseje* Montaigne'a na kilka istotnych sposobów. Pozostawił Montaigne'owi swoje książki i rękopisy, kładąc tym samym podwaliny pod jego bibliotekę. Początkowy, stoicki sposób filozofowania, zawdzięcza Montaigne także jemu. Wreszcie jego śmierć spowodowała pustkę, którą Montaigne próbował wypełnić pisaniem. Mówi, że wolałby pisać listy, ale brak mu adresata” (Frampton, 2011: 28). Cytaty z prac obcojęzycznych, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora.

Prywatne życie Montaigne — oprócz kilku podróży, których celem było tyleż leczenie kolki nerkowej, co poznawanie nieznanych krajów — wypełniało przede wszystkim pisanie *Prób*. Najwcześniejsze eseje pochodzą z roku 1572 i od tej pory powstawały nieprzerwanie do śmierci autora³. Ich pierwsze wydanie, obejmujące dwie pierwsze księgi, ukazało się w 1580 roku; Montaigne osobiście wręczył je królowi. Kolejne wydanie przyniosło mu już powszechne uznanie; ostatnie za jego życia, rozszerzone o obszerną III księgę, miało miejsce w 1588 roku. Dzisiejszy, preredagowany układ dzieła nie pokrywa się zupełnie z porządkiem chronologicznym, a tytuły rozdziałów nie mają zazwyczaj wiele wspólnego z ich treścią. Jeśli nawet — jak zwykło się mówić o *Próbach* — ich pierwsza księga jest najbardziej stoicka, księga druga — sceptyczna, a księga trzecia — epikurejska, nie można powiedzieć, że oddają one ewolucję myśli Montaigne'a. Książka zdobyła wyjątkową popularność; wznawiano ją co dwa, trzy lata aż do roku 1669, kiedy to — już w absolutystycznej Francji — na prawie dwieście lat trafiła na indeks ksiąg zakazanych. Dziś tytuł dzieła — *Le essais* — jest nazwą całego gatunku literatury, a ono samo uważa się powszechnie za kanoniczny tekst filozofii okresu renesansu i jeden z pomników francuskiego piśmiennictwa.

CZY PAŃSTWO POTRZEBUJE FILOZOFA?

Montaigne, zapewne jeszcze przed usunięciem się z życia publicznego, nie ma wobec państwa wygórowanych oczekiwań; w istocie w swoich *Próbach* nie ma też wiele o nim do powiedzenia. Kilka dziesięcioleci przed Thomasem Hobbesem, który *nota bene* swojego *Lewiatana* napisał także w czasie wojny domowej, sprowadza rolę państwa do utrzymania porządku w ludzkiej zbiorowości. Takie zadanie nałożył na władzę już wcześniej Niccolò Machiavelli, ale włoski myśliciel żywił przy tym jeszcze szczere uczucia republikańskie; Montaigne tymczasem nie okazuje sympatii wobec żadnego państwa, rządzonego tyleż z woli ludu, co z bożej łaski⁴. Oczekuje tylko stabilnych praw, a wszystkich gotowych je radykalnie zmieniać przestrzega, że wystawiają państwo na niebezpieczeństwo

³ Co charakterystyczne, pierwszy napisany esej poświęcony był beczynności; ponieważ tego roku nie udały się zbiory winogron (Frampton, 2011: 225). Ten sam autor zwraca również uwagę, że czasownik *essayer* znaczy tyleż „próbować”, co „smakować”, a zatem dotyczy także kosztowania wina (Frampton, 2011: 234).

⁴ Nie uważam zatem, by Montaigne'a można było uważać za pisarza, choć w szerokim rozumieniu, politycznego, jakim przedstawia go David Quint w uznawanej za przełomową pracy *Montaigne and the quality of mercy: Ethical and political themes in the Essais* (Quint, 1998). Według Quinta Montaigne „próbuje przekonać zaangażowaną w wojnę arystokrację do zmiany postępowania; istotą politycznego projektu *Esejów* jest reforma moralności tej klasy. Montaigne sugeruje, że aby być prawdziwie szlachetnym, należy wyrzec się okrucieństwa. Ta właśnie wersja *noblesse oblige* wystarczy do przededefiniowania tego, co stanowi o tożsamości szlachcica” (Quint, 1998: 45). Reforma moralności może być celem politycznym?

wojny domowej. Najgorsze prawa lepsze są bowiem od stanu bezprawia. Nad Ateny, z całą ich burzliwą historią, Montaigne będzie więc przedkładać Spartę, która praw nadanych jej przez Likurga nie zmieniła w swoich dziejach ani razu. W podziwie dla państw o stabilnym ustroju autor *Prób* nie był skądinąd w swojej epoce odosobniony. Nawet myśl republikańska — prym wiedli w niej Włosi z północy kraju — podziwiała najjaśniejszą republikę wenecką za trwałość jej politycznych instytucji i dociekała przyczyn tego fenomenu.

Francja Montaigne'a jest jednak monarchią, która trzeszczy w posadach, ponieważ reformacja — z całą siłą właściwą dla rozbudzonych uczuć religijnych — pozbawiła Kościół katolicki legitymacji do sankcjonowania porządku politycznego. I właśnie ze względu na tę rolę — bo o jego apostołskiej sukcesji czy prawdziwości doktryny nie ma w *Próbach* w ogóle mowy — ich autor wypowiada się o tej instytucji w tonie wyłącznie apologetycznym⁵. Kiedy zasiada do spisywania swoich przemyśleń, najwyraźniej ma już za sobą okres kwestionowania nauki „naszego Kościoła”, zwłaszcza w sprawach, które teraz wydają mu się „błahsze lub mniej zrozumiałe”. Przekonał się, że mają one „silną i trwałą podstawę” w całości ludzkich wierzeń i nierozważne byłoby ich podważanie. Rozumiejąc nawet emancypacyjne dążenia filozofii wobec teologii, Montaigne z właściwą sobie sztuką unikania sądów kategorycznych posunie się do stwierdzenia, że

[n]ie byłby wszelako bez niejkiej racji ten, kto by rzekł przeciwnie: nauka boska przystojniej dzierży się na osobności jako królowa i władczyni; powinna być wszędzie główną, nie zastępczą i pomocniczą (Montaigne, 2004: 249).

Tę, rzec można, zinstytucjonalizowaną mądrość przeciwstawia on głupocie, której żywiołem jest ludzka społeczność. Dominuje w niej co prawda „nieuactwo elementarne”, czyli takie, które wynika z czystej niewiedzy, ale nie mniej istotne — bo też bardziej groźne — jest to drugie, „doktrynalne, które idzie po wiedzy; nieuactwo, które wiedza tworzy i sprowadza, tak jak niweczy i uprzęta tamto pierwsze” (Montaigne, 2004: 243). Ludzie prości wierzą po prostu w to, co głosi władza — tyleż kościelna, co państwowa, filozofowie zaś odkrywają sami tę prawdę, którą głosi chrześcijaństwo, chociaż — o czym będzie jeszcze mowa — z korzyścią bardziej dla siebie niż ludzkiej społeczności. Rzeczywistym zagrożeniem są dla niej natomiast „mieszkańcy” — ci, którzy już wyszli ze stanu błogiej nieświadomości, ale nie zdobyli jeszcze tej wiedzy, która przynosi „błogość duszy” i nakazuje „wielką skromność” wobec możliwości naśladowania Boga w jego dziele tworzenia. W umysłach „mieszkańców” lęgną się zatem błędne mniemania, którymi zarażają oni ludzi prostodusznych. Montaigne i siebie

⁵ Stosunek Montaigne'a do chrześcijaństwa jest bodaj najbardziej kontrowersyjną kwestią w interpretacji jego myśli. Co prawda tylko nieliczni badacze uważają go za ukrytego ateistę, ale wszyscy są zgodni, że wiara nie odgrywała w jego życiu szczególnej roli (Hurtle, 2003: 122).

zalicza do takich ludzi, tyle że będąc świadomy całego zła, jakie może spowodować rozsiewanie pozornie niewinnych opinii, cofa się ku swemu „naturalnemu siedzisku” (Montaigne, 2004: 243). Nie mogąc być mądrym, ma dość mądrości, by nie wchodzić w rolę Sokratesa⁶.

Tym bardziej że wątpi, by nawet „mądrzy” mieli w społeczności jakąś misję na miarę swego rozumu. Nie chodzi mu bynajmniej o prawodawców na miarę siedmiu mędrców greckich, stanowiących prawa dla *poleis*, ale o rolę samego rozumu w życiu zbiorowym człowieka. Filozofowie podnieśli go do wszechmocnej siły sprawczej, przyznając człowiekowi miejsce zaraz po Bogu, Montaigne tymczasem uważa, że możliwości ludzkie przerasta już nawet zrozumienie tego, dzięki czemu państwa powstają i trwają mimo braku życzliwości fortuny.

Rusztowanie tak wielkiego ciała trzyma się na więcej niż jednym gwoździu; trzyma się samą dawnością, jak owe stare budowle, którym wiek nadgryzł podstawę, a wszelako bez wapna i cementu trwają i utrzymują się własnym ciężarem (Montaigne, 2004: 724).

Umysł ludzki musi zatem miarkować się w swoich zapędach kreacjonistycznych; trzeba mu stawiać granice prawem, obyczajem, religią, nawet jeśli poprzez „swą letkość i rozpasanie wymyka się wszystkim tym pętom” (Montaigne, 2004: 426). Inaczej niż Joseph de Maistre, który po wielkiej rewolucji wygłosi pochwałę kata, Montaigne nie posuwa się jednak do apologii przemocy w służbie władzy. Choć generalnie odrzuca filozofię Arystotelesa, myśli o życiu społecznym w jego organicystycznych kategoriach, skądinąd podobnie jak współczesny mu Jean Bodin, jeden z teoretyków władzy suwerennej, należący do *Politiques*.

Jakie jest zatem miejsce filozofii w porządku spraw ludzkich? Najmądrzejsi z tych, których czyny i poglądy przywołuje Montaigne, rozumieli, że w żadnym państwie nie należy im się miejsce króla. Jedni — tacy jak Diogenes, który poprosił Aleksandra Macedońskiego, by ten zechciał mu tylko odsłonić słońce — mieli wobec władzy stosunek ironiczny, drudzy — jak Heraklit, który swój tron oddał bratu — współczujący. Montaigne’owi bliższa jest ta pierwsza postawa; filozofia tyleż nie daje żadnych szczególnych kompetencji do rządzenia ludźmi, co nie obarcza też nikogo troską o ich dobro. Montaigne detronizuje

⁶ Ale czy sam Montaigne nie jest filozofem? Na pewno nie takim, którego ambicją jest stworzenie spójnego systemu. Ullrich Langer zauważa, że gatunkiem filozoficznym najbliższym *Próbow* są w istocie mało systematyczne *Moralia* Plutarcha (Langer, 2005b: 17). J.B. Schneewind natomiast twierdzi, że Montaigne „testuje różne teorie dobrego życia pod tym kątem, czy sam mógłby według nich żyć” (Schneewind, 2005: 217). Przywołana już Ann Hurtle dowodzi z kolei, że Montaigne wprowadził nowy, oryginalny gatunek filozofii, którą sam nazwał „nieumyślną i przygodną” (Montaigne, 2004: 416). „Jedną z najważniejszych różnic — twierdzi Hurtle — między filozofią deliberatywną i filozofią przygodną Montaigne’a jest to, że filozofia deliberatywna zaczyna się od zdziwienia, które ostatecznie zastąpi wiedzą, podczas gdy przygodna filozofia Montaigne’a kończy się na zdziwieniu; Montaigne dziwi się rzeczom najbardziej dla ludzi oczywistym” (Hurtle, 2003: 115).

więc filozofię rozumianą za Platonem jako wiedza królewska, a tym samym uwalnia ją od zadań, którym nigdy nie potrafiła sprostać. Najlepsze, co może zrobić, to trzymać się od władzy z daleka. Czy jednak filozof nie powinien być dla swojej wspólnoty politycznej przynajmniej tym gzem, który ją chociaż kąsa, jak niegdyś Sokrates, kiedy dyktował mu to jego dajmonion?⁷ I dla tej misji filozofii Montaigne nie ma zrozumienia — tematyka krzywdy i sprawiedliwości społecznej jest w jego *Próbach* praktycznie nieobecna.

Przy całej swej niedoskonałości ludzie bowiem jakoś sobie w życiu radzą bez znajomości prawd odkrywanych przez filozofów⁸. Ich niefilozoficzny rozsądek jest wystarczająco dobrym przewodnikiem po świecie, a w szczególności świecie społecznym. Domeną rozsądku jest wydawanie słusznego sądu. Montaigne, który przypisuje te nieuprawnione roszczenia filozofii Arystotelesowi, idzie jednak jego tropem, uznając, że rozsądek jest domeną ludzi średniej kondycji. To ich właśnie — a nie filozofów — powinni mieć za doradców rządzący; nie panując nad innymi, ale też nie będąc w pełni zależni od swych panów, będą oni mieć oni dość odwagi, by udzielić monarsze „szczerej i swobodnej przestrogi” (Montaigne, 2004: 812). „Łajdacka ciżba” — a taka zawsze gromadzi się wokół królów — zdołała zepsuć nawet Aleksandra Macedońskiego, którego Montaigne uważa za jednego z najwybitniejszych ludzi w całej historii. Niestety siłę rozbudzonych ludzkich namiętności nie oprze się ani filozoficzny rozum, ani wyćwiczony w codziennym życiu rozsądek. To mądrość powtarzana przez ludzi antyku, ale Montaigne ma dość okazji, by samemu dojść do tego wniosku.

CZY MONTAIGNE POTRZEBUJE SPOŁECZEŃSTWA?

Mimo to Montaigne — taki, jakim się przedstawia w *Próbach* — znajduje *modus vivendi* ze światem społecznym, i to nawet w kraju pogrążonym w wojnie domowej. Choć z przerażeniem obserwuje „potężne widowisko” śmierci życia publicznego we Francji, napisze również, że „[g]dyby te prawa, którym służę, zagroziły mi bodaj końcem palca, odszedłbym stąd niezwłocznie szukać innych, mniejsza o to, gdzie” (Montaigne, 2004: 807)⁹. Stabilność praw ceni ponad

⁷ Quint zwraca uwagę, że w kolejnych wersjach *Prób* Montaigne wzbogacał i zmieniał sylwetkę Sokratesa postawionego przed sądem. Zdaniem Quinta Montaigne pokazał, jak można zaadaptować i udoskonalić jego doktrynę w czasach wojny domowej (Quint, 1998: 137).

⁸ Zwracając szczególną uwagę na najdłuższy esej Montaigne’a, *Apologię Rajmunda Sebonda*, tradycyjnie przypisywano mu pyrroński sceptycyzm, chociaż on sam bynajmniej nie uważał się za sceptyka. Hurtle punktuje istotne różnice między jego stylem filozofowania i sceptycyzmem antycznym (Hurtle, 2005: 189–192); jedną z nich jest właśnie to, że klasyczny sceptyk powstrzymuje się przed wydawaniem sądów, podczas gdy Montaigne robi to bardzo często i zupełnie otwarcie.

⁹ Langer zauważa, że jednym z tematów nieobecnych w *Próbach* jest krytyka prawa, prawników i myślenia prawniczego. Być może Montaigne jako konserwatysta *avant la lettre* świadomie się przed nią powstrzymał (Langer, 2005a: 5).

wszystko w życiu społecznym, ale w wyjątkowych przypadkach dopuszcza konieczność ich naginania i zawieszania. Wobec samych ludzi sprawujących władzę nie ma już tego respektu, nawet jeśli ich „rzemiosło” uważa za najtrudniejsze i najbardziej uciążliwe na świecie. Do osoby panującego Montaigne mieć zatem będzie stosunek, rzec można, bezosobowy: oddany jest mu jedynie „przywiązaniem powinnym i obywatelskim, nie zagrzanym ani ostudzonym żadnym osobistym interesem” (Montaigne, 2004: 599)¹⁰. Skądinąd ludzie panujący nad innymi nie różnią się szczególnie od tych, nad którymi panują. Stoicy mieli rację — jedni i drudzy zaprzędają się w niewolę (Montaigne, 2004: 757).

Jemu samemu władza jawi się jako przykry obowiązek i utrata tej wolności, która jest mu najdroższa, czyli możliwości wydawania własnych — ale osobistych, nie urzędowych — sądów¹¹. Po wyborze na burmistrza Bordeaux Montaigne bez ogródek mówi miejskim rajcom, że swojej funkcji nie będzie pełnił z podobnym zaangażowaniem co jego ojciec¹². Obowiązek ten musiał ciążyć mu tak bardzo, że o jego rządach w mieście nie znajdziemy w *Próbach* nawet wzmianki, a on nie pozostawia wątpliwości dlaczego: „Pan Burmistrz i pan Michał de Montaigne były to zawsze dwie osoby, odgraniczone bardzo jasnym rozdziałem” (Montaigne, 2004: 763)¹³. Czy przykrym było mu już samo sprawowanie władzy, czy też bardziej te zajęcia, które się z nią wiążą: gry dworskie, bale, turnieje, wielkie polowania? Nie mówi tego wyraźnie. Wszystkie inne „zatrudnienia publiczne” też nie są jego żywiołem; robi to, do czego zobowiązuje go stan szlachecki, ale możliwie najmniejszym kosztem. „Jest opieszły, chłodny w obowiązkach krewieństwa i przyjaźni; także w powinnościach publicznych zbyt samolubny, zbyt obojętny” (Montaigne, 2004: 151) — przywołuje opinię, jaka towarzyszyła mu w latach młodości i bynajmniej nie dowodzi, że na nią nie zasłużył bądź już nie zasługuje.

¹⁰ „Posłuszeństwo, które Montaigne czyni kamieniem węgielnym swojej politycznej moralności — twierdzi Quint — nie jest więc wolne od napięć i sprzeczności. Naszkicował on moralność nowych sług królewskich, w której rozpoznałem wcześniej moralność posłusznej prawu (i stanowiącej prawo) *noblesse de robe*. Montaigne wiedział, że quasi-feudalna niepodległość, będąca dla niej alternatywą, musi prowadzić do anarchii ([...] bez władzy skoncentrowanej w jednej osobie, która wyznaczy ludziom obowiązki, ci pożą się nawzajem” (Quint, 1998: 107).

¹¹ Felicity Green zauważa, że w przypadku Montaigne’a wolność intelektualna oznacza prawo nie tyle do swobody wypowiedzi własnych sądów, co do powstrzymania się od ich wypowiedzenia (Green, 2012: 30).

¹² Jako członek parlamentu w Bordeaux Montaigne na pewno jednak nie próżnował. Katherine Almquist zbadała wyroki wydane przez to zgromadzenie i odkryła, że tylko w latach 1563–1567 był on sprawozdawcą w pięćdziesięciu sprawach, a trzysta trzydzieści siedem spraw rozpatrywał w zespole sędziowskim (Tournon, 2005: 97). Choć nie należał do rodziny arystokratycznej, a jego imię niewiele jeszcze we Francji znaczyło, swą służbę publiczną zakończył z prestiżowym Orderem Świętego Michała (Goyer, 2005: 123).

¹³ W drugim wydaniu *Prób*, w trakcie sprawowania przez Montaigne’a urzędu, pod nazwiskiem autora widniał jednak tytuł mera i zarządcy miasta Bordeaux. W późniejszych wydaniach, wzbogaconych o księgę III, nie będzie już o nich wzmianki (Hen, 2009: 186).

W cóż jednak mógłby się zaangażować dorosły już Montaigne? W walkę frakcji religijno-politycznych? Tego z całą stanowczością odmawia — żadnemu stronnictwu nie będzie służył ani zbrojnie, ani słowem. Może właśnie dlatego ceni sobie prawa francuskie, że pozwalają mu pozostać na uboczu burzliwych wydarzeń. Ale też — jeśli brać jego deklaracje zupełnie poważnie — nie uważa się on nawet za Francuza; już bardziej uznaje się za szlachcica mającego swą posiadłość we Francji. Nie można też wyczytać z *Prób* jego przywiązania do rodzinnej Gaskonii; słabość, już od dzieciństwa, ma jedynie do Paryża, najpiękniejszego z wielu miast, jakie widział. Ze stolicy może odczuwać nawet dumę, drażnią go natomiast jego rodacy wynoszący się ponad inne narody uważane przez nich za barbarzyńskie. To go szczególnie nie dziwi; ludzie wbrew swojej naturze zamykają się przecież w „ciasnych zakamarkach”, nawet jeśli — czego już Montaigne nie dodaje — są one tak wielkie i wspaniałe jak Francja.

Nie dlatego, iż Sokrates to powiedział, ale dlatego, że w istocie taka jest moja natura (może nie wolna od pewnej w tym przesady), uważam wszystkich ludzi za swoich rodaków; tułę do serca Polaka tak samo jak Francuza, niżej stawiając w tym spójność narodową od powszechnej i ogólnej (Montaigne, 2004: 734).

O jego miejscu na ziemi zdecydował właściwie los, ale swoją tożsamość Montaigne wybierze indywidualnie. Nie jest więc ze swoim krajem związany na tyle, by — jak wspomniany Sokrates — karę wygnania uznać za gorszą od wyroku śmierci. Inaczej niż stoicy Montaigne nie uważa się jednak za kosmopolitę, obywatela świata; właściwie nie uważa się w ogóle za obywatela, jeśli definiuje się go tyleż przez prawa, co przez obowiązki wobec państwa.

Nie można jednak powiedzieć, by wycofanie się z życia publicznego było dla Montaigne'a powodem do dumy, skoro za najbardziej chlubne i pożyteczne zajęcie uważa on służbę dobru publicznemu. Czy nie kwapi się do niej tylko dlatego, że przyszło mu żyć w czasie marnym? Píše o tym bardzo powściągliwie i dopiero w ostatniej księdze *Prób*. Nie pozwala mu na to, jak przekonuje, własna „sumiennosc”: nie ma dostatecznych środków, by z pożytkiem służyć dobru wspólnemu. Przecież nawet Platon, przekonuje, który zobowiązał filozofów do rządzenia państwem, rozczarowany własną bezsilnością wycofał się z niego w zaciszne życie Akademii. Po części jednak — czego też nie chce wcale ukrywać — robi to z tchórzostwa i wygody: „Wystarczy mi cieszyć się światem bez zbytejnego wysiłku, żyć życiem tyle jeno, że bezwinnym, i które by nie było ciężarem ani mnie, ani bliźnim” (Montaigne, 2004: 718). Nie musząc pomagać, nie może szkodzić nie tylko im — także sobie samemu: „Główne zadanie każdego to pokierowanie samym sobą: po to tutaj jesteśmy” (Montaigne, 2004: 759). Montaigne nie będzie więc brał na siebie żadnych zobowiązań, których nie wypełni z przekonaniem co do ich słuszności. A że kieruje się w życiu

wyostrzonym poczuciem sprawiedliwości i czuje się zobowiązany odwzajemnić otrzymane dobra, będzie więc nawet, paradoksalnie, cenić sobie urazy ze strony rzekomych przyjaciół, uważając je za „niby skwitowanie i zwolnienie z długu” (Montaigne, 2004: 731). Zawsze wolał dawać niż brać, nie ciąży mu więc żadna przysługa ani rzecz nieodwzajemniona.

Do czego zatem Montaigne potrzebuje ludzi? Ujmując to jednym zdaniem: żeby wymieniać z nimi swe myśli. Rozmowie poświęca autor jeden z najdłuższych rozdziałów *Prób* (rozdział VIII z księgi III). I ten esej nie ma formy małego traktatu filozoficznego; Montaigne bynajmniej nie dowodzi, jak istotną rolę pełni rozmowa w życiu zbiorowym, a jedynie dzieli się z czytelnikiem refleksją, jak ważna jest ona dla niego samego. Rzec można, że oprócz podróży to właśnie dzięki rozmowie Montaigne żyje jeszcze w społeczeństwie, a nie tylko w granicach własnej posiadłości. I nie chodzi przy tym o „rozmowę” z autorami książek, które pochłania w swojej samotni; czytelnika musi zaskoczyć wyznanie, że gdyby autor *Prób* musiał wybierać, oddałby raczej słuch lub wzrok niż mowę (Montaigne, 2004: 607). Mając niewysokie mniemanie o ludzkiej rozumności, a jednocześnie surowo oceniając roszczenia filozofii do odkrywania prawdy, Montaigne jest bowiem apologetą, mówiąc współczesnym językiem, dyskursu i rozumu dyskursywnego. Odrzuca roszczenia filozofii do prawdy, a jednocześnie podkpiwa sobie z mądrości, która sprowadza się do pięknej wymowy i „kuglarstwa” ukrywającego jej pozory. Od swoich rozmówców i czytelników nie będzie się więc odgradzał ani językiem (w ogóle nie posługuje się neologizmami), ani autorytetem ksiąg, które przeczytał. Pochlebia mu oczywiście znajomość jego dzieła, ale prawdziwą satysfakcję sprawia poważne potraktowanie wyłożonych w nim myśli — to znaczy ich osąd.

Rozmowy, podróże, a nawet samo małżeństwo nie są jednak dla Montaigne’a źródłem więzi emocjonalnych. Tworzy je dopiero przyjaźń, choć do niej — jeśli rozumieć ją tak, jak w jego czasach, po Arystotelesowsku — podchodzi Montaigne sceptycznie. Uprzedzając niejako Jeana-Jacques’a Rousseau i jego ideę romantycznej przyjaźni (wyłożoną najpełniej w *Nowej Heloizie*), swojej „prawdziwej przyjaźni” nadaje taki właśnie charakter. Doskonała przyjaźń jest formą komunii między ludźmi, łącząc ich indywidualne dusze — dwie, i tylko dwie — w doskonałą jedność. Wszystkie inne relacje między ludźmi przesuwają na drugi plan. Przyjaciele nie mają właściwie wobec siebie zobowiązań, nie mogą sobie świadczyć pomocy ani też niczego ofiarować, ponieważ wszystko między nimi jest wspólne — także to, co Montaigne’owi musi wydać się najbardziej własne: wola, myśli i sądy. Ich przyjaźń jest przy tym uczuciem spokojnym, pozbawionym ekscesów emocjonalnych, typowych dla relacji między kochankami. Przyjaciela, który sprostął tym warunkom, dwudziestoczoletni Montaigne znalazł na krótko w osobie Szczepana de la Boétie, a po jego śmierci w jakiejś mierze była nim Marie le Jards de Gournay, którą adoptował

jako córkę. O tej przyjaźni sam Montaigne wiele jednak nie pisze (może była to miłość, której nie chciał ujawnić?), pozostaje więc ona w cieniu tej wielkiej, uważanej za jedyną.

SZTUKA ŻYCIA DLA SIEBIE

Przyjaźń rozumiana jako komunია z drugim człowiekiem jest więc w pełni zgodna z chęcią życia dla siebie, ponieważ życie przyjaciół jest przez nich współdzielone. Ale Montaigne równie żarliwie wychwala życie na osobności. Tylko mędrzec może być bowiem samotny wśród ludzi — wszyscy inni muszą chronić się w swoją prywatność, uwalniając duszę od psujących ją „pierwiastków gminnych”. Jeśli bowiem nawet w życiu prywatnym nie uda nam się zrzucić społecznych kajdan, tylko w nim możemy żyć lepiej i pełniej, wręcz „bardziej” — zwłaszcza u kresu swego żywota. W tej kwestii Montaigne przyjmuje naukę stoików: człowieka żyjącego samotnie nie można pozbawić żadnego dobra. Jeśli posiada żonę i dzieci — co samo w sobie nie jest jeszcze rzeczą złą — nie powinien przywiązywać się do nich tak bardzo, by to od nich — a także od ich straty — miało zależeć jego szczęście. Najlepszą i największą rzeczą na świecie jest bowiem należeć wyłącznie do siebie i od siebie tylko zależeć. A zatem nawet we własnym domu

[t]rzeba 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 (Montaigne, 2004: 194).

Biedny będzie nawet najbogatszy człowiek, jeśli w domu nie ma miejsca wyłącznie dla siebie (Montaigne, 2004: 625).

Montaigne potrzebuje tego miejsca właściwie tylko w jednym celu: żeby pisać swoje eseje. O czym w nich pisze? Właściwie o wszystkim, ale w istocie o sobie, bo przeczytane książki, przeprowadzone rozmowy i odbyte podróże mają mu pomóc w poznawaniu siebie samego — czyli swoich sądów o tym, co przeczyta, usłyszy i zobaczy. Na tym też polega jego specyficzna metoda samopoznania: konfrontuje się z cudzymi opiniami, aby wydać sąd własny. W *Próbach* nie pisze więc o świecie takim, jakim on jest, ale takim, jakim sam go widzi, i bynajmniej nie tłumaczy się z tego. Mówi nawet coś więcej: „Nie mieć odwagi mówić po prostu o sobie, to objawia niejaką tchórzliwość ducha” (Montaigne, 2004: 712). A że może to zostać źle odebrane przez czytelników? „Jeśli świat mnie zgani, iż mówię nadto o sobie, ja mogę mu przyganić wzajem, dlaczego on nawet nie myśli o sobie” (Montaigne, 2004: 608). Sam nie czyni tego z miłości własnej, ale z obowiązku, jaki każdy człowiek ma

wobec siebie; więcej winny jest tylko Bogu. Boga nie znamy jednakże tak jak siebie, wpadamy więc w czczą paplaninę, o sobie natomiast możemy mówić już z sensem, choć oczywiście nie z pewnością — Montaigne jest w końcu sceptykiem — nikomu też nie trzeba „zdawać rachunku”, jak ów przedmiot „obrabia” (Montaigne, 2004: 712)¹⁴.

Żyjąc w epoce renesansu, filozof nie może oczywiście pominąć w *Próbach* tematu sławy. Jest świadomy, że prowadząc życie prywatne, nie przykuje uwagi żadnego kronikarza upamiętniającego go dla potomności, ale czy jego własne pisanie nie temu ma ostatecznie służyć? Choć deklaruje, że o żadne uznanie się nie ubiega, przyznaje również, że nie jest mu ono zupełnie obojętne¹⁵. Ale czy może je zyskać, skoro — jak wyznaje — „[j]edyna chwała, do jakiej dążę w życiu, to aby je przeżyć spokojnie” (Montaigne, 2004: 476). Nie ono przyniosło mu oczywiście nieśmiertelność, podobnie zresztą jak antycznym filozofom, których uważał za mędrców i mistrzów życia prywatnego. Montaigne, co istotne, nie głosi przy tym pochwały człowieka publicznego i nie przekonuje, że życie publiczne musi pociągać za sobą zepsucie charakteru. W ogóle nie wpisuje swojego życia w żadną narrację, bo też nie żyje w służbie żadnej większej sprawy. A przy tym nie traktuje go też jako powolnego umierania, a filozofii jako jego nauki¹⁶. Nie pociąga go również asceza starożytnych filozofów ani nie dostrzega u siebie żadnych cech szczególnych, które by uzasadniały wyjątkową troskę o własną osobę.

Uważam się za człowieka z najpospolitszej gliny, z tą różnicą, że mam tego świadomość. Podlegam, jak inni, najbardziej niskim i gminnym ułomnościom; nie ukrywam ich wszelako przed sobą ani uniewinniam. Całą mą wartością jest to, iż znam swą cenę. Jeśli znajdzie się we mnie próżność, to obleka mnie ona jeno po wierzchu, przez jakowąś oporność kompleksji; nie posiada ciała, które bym mógł pochwycić wzrokiem mego rozumu, jestem nią skropiony, ale nie pomalowany (Montaigne, 2004: 485).

Istotą życia Montaigne’a jest dla niego samego jego przeżywanie. Rzec można, że po to właśnie wymyślił esej, by zdać z tego sprawę czytelnikowi. Tak bowiem, jak potrzebuje „świata”, by wydając o nim swe sądy, poznać siebie

¹⁴ Charles Taylor zestawia metodę Montaigne’a ze strategią kartezjańską, podkreślając jej wyjątkowe spersonalizowanie: „Jest to studium przeprowadzone wyłącznie z punktu widzenia pierwszej osoby, z niewielką pomocą stwierdzeń pochodzących z obserwacji dokonywanej przez osobę trzecią, i żadną — ze strony nauki” (Taylor, 2001: 338–339).

¹⁵ Hurtle trafnie charakteryzuje Montaigne’a jako arystotelesowskiego człowieka o wielkiej duszy (*magalopsychos*) z rozdziałów III i IV *Etyki nikomachejskiej*, któremu obca jest jednak jego słuszna дума (Hurtle, 2003: 171–191).

¹⁶ A jednak, jak ustaliła badaczka tego zagadnienia, słowo „śmierć” występuje w tekście *Prób* około pięciuset razy, słowo „umierać” — sto pięćdziesiąt sześć razy; przy całym sceptycyzmie wobec filozofii Montaigne najczęściej pisze o życiu i śmierci właśnie filozofów (Calhoun, 2015: 109–112).

samego, tak potrzebuje eseju, aby móc się „światu” poprzez owe sądy przedstawić, tyle że — i tym polega specyfika tego gatunku — nie będzie tego robić metodycznie, ale *en passant*, przy okazji. Przyznaje, że nie do końca panuje nad swoją kapryśną myślą. Bardziej niż filozofem jest więc pisarzem, a jeśli już moralistą, to niedogmatycznym, formułuje bowiem nie nakazy i zakazy, a jedynie sugestie i przestrogi, wywodząc je z mądrości i głupoty innych ludzi. Obca jest mu pryncypialność stoików, bliska ironia cyników, chociaż jego własna jest o wiele bardziej subtelna. Nie będzie więc natrętnie narzucać swoich sądów czytelnikowi, nie jest w nich zresztą ani jednoznaczny, ani spójny. Przytaczane przez niego historie i anegdoty są też różnego kalibru, a ich prawdziwość jest oczywiście wątpliwa. „[Z] łupiestwa składaną mozaikę” (Montaigne, 2004: 130) łączy tyleż światopogląd autora, co jego osobowość.

Jego słynne „Cóż ja wiem?” (Montaigne, 2004: 400) — sztandarową maksymę sceptycyzmu — można by zatem uzupełnić jeszcze pytaniem: „I cóż ja zrobię z tą wiedzą?”. Bo na ogół ludzie robią z niej zły użytek, wpadając w pułapki zastawione na nich przez filozofię. Wiedza Montaigne’a ma natomiast — jeszcze przed Friedrichem Nietzsche — charakter „radosny”, wyzwalający jednostkę nawet z konieczności bycia mądrym. W książkach, które dla innych są skarbnicami mądrości, on sam szuka zabawy — „uciesznej, a przystojnej”. Nie mógłby przez dwadzieścia lat napisać trzech grubych ksiąg, gdyby pisanie nie było zabawą jego życia. Ze złem bawić się jednak nie można, Montaigne nie przytacza więc takich historii, których bohaterowie zasługiwaliby wyłącznie na potępienie; więcej jest w *Próbach* zwykłej głupoty niż egzystencjalnego *summum malum*. Jest ono oczywiście obecne w naturze człowieka, ale Montaigne — daleki od przeprowadzania jakiegokolwiek rachunku — napisze tylko:

Nie myślę, aby w nas było tyle nieszczęścia, ile próżności; ani tyle złośliwości, ile głupoty: nie jesteśmy tak pełni zła, co czczości; nie jesteśmy tak nieszczęśliwi, jak szpetni (Montaigne, 2004: 237).

I Montaigne wobec głupoty ludzkiej żadnej krucjaty prowadzić nie będzie; będzie z niej sobie co najwyżej dobrotliwie dworować.

Sam też otwarcie przyznaje, że nie jest na nią uodporniony. Głupotą zaraża człowieka już bowiem sam język, który jest jej prawdziwą skarbnicą; ileż głupich rzeczy powiedziano tylko dlatego, że można je było powiedzieć! Wiedziony nim umysł grzęźnie w „czeluściach”, a umysł Montaigne’a, który przecież na co dzień obcuje z opiniami — i tymi mądrymi, i głupimi — jest, rzecz można, w grupie wysokiego ryzyka. O swoich *Próbach* autor powie nawet, że są one rejestrem „rojeń” (Montaigne, 2004: 713). W rozdziale *O bezczynności* — jednym z pierwszych i kluczowym dla zrozumienia, czym dla Montaigne’a są jego eseje — autor tak wyjaśnia ich genezę:

Ano płodzi mi [duch] teraz tyle chimery i fantastycznych monstrów, jedno przez drugie, bez ładu i składu, że aby móc rozważać swobodnie ich niedorzeczność i dziwactwa, jałem spisywać je porządkiem, w nadziei, iż z czasem, stawiawszy mu je przed oczy, zdołam go samego przywieźć do zawstydzenia i opętania (Montaigne, 2004: 48).

Wstyd jest bowiem tą karą, jaką człowiek otrzymuje za głupotę. Dopóki więc nie może zawstydzić sam siebie, musi zdać się na opinię tych, którzy są w stanie to zrobić. Izolacja przed głupotą innych nie chroni bowiem przed głupotą własną — „[m]ożna tak samo błędzić w samotni, jak i w ciżbie świata” (Montaigne, 2004: 200). Filozofia jest postępowaniem na drodze do mądrości, eseje Montaigne’a są natomiast z zamierzenia czymś mniej ambitnym; w istocie są tylko próbami obrony przed własną głupotą. Pisanie zmusza bowiem człowieka do refleksyjności i samodyscypliny. Właśnie dyscypliny, a nie ascezy, bo umysł filozofa pogrążonego w ascezie stawia tyleż światu, co sobie samemu żądania zbyt wygórowane. Filozof należy do świata i jednocześnie do niego nie należy; pisząc o świecie, Montaigne pozostaje na jego uboczu¹⁷.

JAKI POŻYTEK Z MONTAIGNE’A?

Michel de Montaigne podróżował wiele po Włoszech. Gdyby pozwoliło mu na to zdrowie, może popłynąłby i do Syrakuz, ale na pewno nie po to, by rządzić tym miastem lub doradzać rządzącym. Nikt, kto poznał go dzięki *Próbow*, nie złożyłby mu zresztą takiej propozycji. Nawet jeśliby władcy chcieli robić z filozofii użytek inny niż propagandowy, „filozofia” Montaigne’a nie byłaby im do niczego przydatna, skoro jej przedmiotem jest on sam, a reszta świata służy tu jedynie jako tło.

Blaise Pascal napisał dosadnie, co myśli o samym przedsięwzięciu Montaigne’a:

Cóż to za głupi pomysł malować samego siebie! I to nie mimochodem; na wspak swoim zasadom, jak zdarza się całemu światu; ale z zasady, z pierwszego i głównego planu. Mówić głupstwa przypadkiem i przez słabość to zwyczajna choroba; ale mówić je z umysłu to już nie do zniesienia, i to jeszcze takie... (Pascal, 1989: 57 [76]).

A jednocześnie Pascal przyznaje, że Montaigne należy do autorów najchętniej przez niego czytanych. Nie odmawia mu wielkości umysłu, wielokrotnie odwołuje się do jego myśli, chociaż uważa, że brak jej skrupowania „prawidłami rozumu”. Nie odmawia Montaigne’owi nawet cnoty — prostodusznej, przyjaznej, na swój sposób figlarnej (Pascal, 1962: 83, 88, 96). I właśnie dlatego wymagałby od niego czegoś więcej niż poświęcenia się sobie samemu;

¹⁷ Montaigne’a można by więc uznać za jednego spośród „obcych z wyboru”, opisanych przeze mnie w książce pod tym tytułem, tyle że — inaczej niż oni — nie ma on żadnej transcendentnej „prawdziwej ojczyzny” (Waśkiewicz, 2008).

osoba o takich kwalifikacjach umysłu powinna go oddać w służbę Bogu, a więc i chrześcijańskiej wspólnoty (Pascal, 1962: 92). Według Pascala, rzec można, Montaigne nie miał prawa żyć jedynie dla siebie.

Ale czy żyjąc świadomie wyłącznie dla siebie, *nolens volens* nie zrobił on w istocie jeszcze więcej dla innych? Nietzsche nie miał wątpliwości: „że taki człowiek [jak Montaigne] pisał, to zaprawdę pomnożyło rozkosz życia na ziemi” (Nietzsche, 2010: 216). Montaigne musiał więc pisać i publikować; gdyby swoje myśli zatrzymywał tylko dla siebie, jego „bezczytność” nie przyniosłaby nikomu pożytku¹⁸. Czytelnicy *Prób*, którzy dzielą zapewne zdanie niemieckiego filozofa, nie powinni jednakże zapominać, że również Nietzsche należał do filozofów zbuntowanych przeciw systemowi. Szlachetność próżnowania Montaigne'a docenią zatem umysły jemu podobne, które ludzkiemu życiu nie będą nadawać jakiegoś wyższego sensu, ale — rzec można — będą je bezwstydnie afirmować. Montaigne już za życia ceniony będzie za erudycję i literacki talent, ale jego społeczność — milowy krok na drodze emancypacji jednostki w kulturze zachodniej — doceniona zostanie dopiero w społeczeństwie indywidualistycznym. Wtedy też zostanie ona przyznana także ludziom, którzy swojego czasu wolnego nie zamienią na żadne szlachetne próżnowanie — ostatecznie po prostu czymś go „zabiją”. Ale zabijaniu czasu wolnego Montaigne z pewnością nie patronuje.

BIBLIOGRAFIA

- Abbeele, G. van den. (1992). *Travel as metaphor: From Montaigne to Rousseau*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakewell, S. (2010). *How to live, or a life of Montaigne: In one question and twenty attempts at an answer*. London: Random House.
- Calhoun, A. (2015). *Montaigne and the lives of the philosophers: Life writing and transversality in the Essais*. Newark: University of Delaware Press.
- Frampton, S. (2011). *When I am playing with my cat, how do I know that she is not playing with me? Montaigne and being in touch with life*. London: Faber & Faber.
- Goyer, F. (2005). Montaigne and the notion of prudence (s. 118–141). W: U. Langer (Red.). *The Cambridge companion to Michel de Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, F. (2012). *Montaigne and the life of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hen, J. (2009). *Ja, Michał z Montaigne...* Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Hurtle, A. (2003). *Michel de Montaigne: Accidental philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁸ Z perspektywy historyka idei Montaigne zrobił więc coś znacznie więcej, niż uprzyjemnił nielicznym ich życie: „Ze środka najczarniejszego nieładu *Próby* budują «państwo słów» całkiem odmienne od Platonskiego, które jednak wkrótce rozciągnie swój humanizujący wpływ na całą Europę, pragnącą być nauczoną, czyli wyprowadzoną z tego walącego się społeczeństwa” (Manent, 2014: 211).

- Hurtle, A. (2005). Montaigne and skepticism (s. 183–206). W: U. Langer (Red.). *The Cambridge companion to Michel de Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langer, U. (2005a). Introduction (s. 1–8). W: U. Langer (Red.). *The Cambridge companion to Michel de Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langer, U. (2005b). Montaigne's political and religious context (s. 9–26). W: U. Langer (Red.). *The Cambridge companion to Michel de Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manent, P. (2014). *Przemiany sfery publicznej. Od Aten do całej ludzkości*. (Przeł. W. Dłuski). Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Montaigne, M. de. (2004). *Próby*. (Przeł. T. Żeleński-Boy). Warszawa: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2010). *Niewczesne rozważania*. (Przeł. L. Staff). Reprint e-Mortkowicz. Dostęp: http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_nr.pdf (26.10.2020).
- Pascal, B. (1962). *Rozprawy i listy*. (Przeł. T. Żeleński-Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pascal, B. (1989). *Myśli*. (Przeł. T. Żeleński-Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Quint, D. (1998). *Montaigne and the quality of mercy: Ethical and political themes in the Essais*. Princeton: Princeton University Press.
- Schneewind, J.B. (2005). Montaigne on moral philosophy and the good life (s. 207–228). W: U. Langer (Red.). *The Cambridge companion to Michel de Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości*. (Przeł. O. Latek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tournon, A. (2005). Justice and the law: The reverse side of the *Essays* (s. 96–117). W: U. Langer (Red.). *The Cambridge companion to Michel de Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waśkiewicz, A. (2008). *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.