




IWONA KRUPECKA

 <http://orcid.org/0000-0002-9247-6879>

Uniwersytet Gdański

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Filozofii

Jak się filozofuje z siodła? Przypadek Michela de Montaigne’a

Как занимается философией,
сидя в седле?

Пример Мишеля де Монтеня

Абстракт

Целью данной статьи является сбор и интерпретация размышлений Мишеля де Монтеня о лошадях и верховой езде. Автор утверждает, что существуют две основные области, в которых эта тема использовалась Монтенем, то есть хрупкость и непредсказуемость человеческой жизни, а также взаимоотношения души и тела. В обоих случаях Монтень делает переоценку классической культуры. В первом случае интерпретация «обучения смерти» это искусство подвергать себя непредсказуемому, во втором – тесная связь умственной деятельности с телесными процессами.

Ключевые слова: Монтень, верховая езда, кони, воплощение, случайность

How to Philosophize
from the Horseback?

The Case of Michel de Montaigne

Abstract

In this text I am collecting and interpreting Michel de Montaigne’s reflections on the horses and horse-riding. I argue that there are two basic problems in which this theme was used by Montaigne: the fragility and unexpectedness of human life and body-mind relation. In both fields Montaigne proposed a re-evaluation in relation to the classical culture. In the first one, by interpreting Plato’s “practice of death” as an art of exposing oneself to an unexpected, and in the second, by linking mind activity with the bodily processes.

Keywords: Montaigne, horse-riding, horses, embodiment, contingency

Erudyta, humanista, dyplomata, podróżnik, baczny obserwator życia, a także jeździec. Michel de Montaigne z pewnością był jednym z najznamienitszych umysłów XVI wieku, a jego *Próby*, których pełne, trzytomowe wydanie ukazało się w 1588 roku (i które rzekomo czytał Hamlet w oryginalnym Szekspirowskim przedstawieniu), odcisnęły piętno tak na jego współczesnych, jak i na kolejnych pokoleniach filozofów „ukąszonych” jego sceptycyzmem, apologią cielesności, refleksyjnym umiarkowaniem, wiedzą radosną w renesansowym wydaniu. Na kartach *Prób* Montaigne wprost wyznaje swoją jeździecką pasję, nieograniczając się jedynie do neutralnego przemierzania określonych odległości w siodle, lecz powiązaną z pozytywnymi stanami duszy i ciała. W siodle po prostu czuje się najlepiej: „Co do mnie, kiedy raz jestem na koniu, niechętnie zeń zsiadam; jest to postawa, w której czuję się najlepiej, czy zdrow czy chory”, pisze w *O koniach podręcznych*¹, w *O pojazdach* zaś znacznie mocniej: „[...] nienawidzę innej jazdy niż na koniu”². Jako analityk codziennego doświadczenia Montaigne nie ogranicza się wszakże do czystej rejestracji faktów i powiązanych z nimi ewentualnych subiektywnych odczuć, lecz ów empiryczny materiał bierze za punkt wyjścia do refleksji o charakterze filozoficznym³. Więcej nawet, jazda konna zdaje się doświadczeniem uprzywilejowanym, wyjątkowo filozoficznie płodnym i przez Michela de Montaigne’a pod tym właśnie względem – jako praktyka zarazem sprzyjająca refleksji, jak i ogniskująca jej zasadnicze kwestie – wyróżnionym.

Moim zamiarem jest wyłonienie podstawowych kontekstów, w jakich w *Próbach* Montaigne’a pojawiają się odniesienia do jazdy konnej i koni, oraz uchwycenie kluczowych funkcji, jakie pełnią w wywodzie filozoficznym. Pomijam wątek najbardziej oczywisty, ale też nieobciążony żadnymi filozoficznymi implikacjami, ten mianowicie, w którym koń jest po prostu i jedynie środkiem transportu, a wzmianki Montaigne’a stanowią odzwierciedlenie realiów ówczesnego życia codziennego. Nie chcę też „wpisywać” filozoficznej refleksji w te fragmenty, w których konie, owszem, się pojawiają, brak jednak intencji samego autora, by nadać temu inny niż czysto deskryptywny lub stylistyczny charakter. Wyróżnione przez mnie przykłady są zatem tymi, w których Montaigne sam postanowił wykorzystać doświadczenie związane z końmi i jeździectwem do wyprowadzenia wniosków natury filozoficznej.

¹ M. DE MONTAIGNE: *Próby*. Przeł. i przedm. opatrzył T. BOY-ŻELEŃSKI. Kraków 2004, s. 227.

² Ibidem, s. 681.

³ Zob. R. SENDYKA: *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*. Kraków 2006, s. 205–246.

Upadek z konia – doświadczenie graniczne w specyficznych okolicznościach

Zawarty w eseju *O ćwiczeniach* opis upadku z konia potraktuję jak przypadek paradygmatyczny pisarstwa Michela de Montaigne'a, określający zarazem podstawowe motywy filozoficzne związane z jeździectwem. Struktura tego eseju jest – na tyle, na ile to możliwe w wypadku tego akurat myśliciela – „typowa” dla całych *Prób*⁴. W nieliniarnym, wieloaspektowym wywodzie osi refleksji jest opis upadku z konia, po którym, wedle samego Montaigne'a, był on najbliższy śmierci. Najogólniejsza struktura ma postać następującą: wprowadzenie tematu „ćwiczeń” – problem „ćwiczenia się w umieraniu” – centralne doświadczenie osobiste, spajające erudycyjne odwołania do tradycji literackiej i filozoficznej z refleksją prowadzoną z perspektywy „ja” mówiącego – wyprowadzenie wniosków co do natury postrzegania i „badania siebie poprzez ćwiczenia”. Samo zdarzenie Montaigne przedstawia następująco:

Podczas naszych trzecich zamieszek lub może drugich (nie pomnę już dokładnie), wybrałem się na przejażdżkę, mniej więcej o milę od domu. Okolica moja leży niejako w samym centrum wszelkiego zamętu i wojen domowych we Francji; mniemając wszelako, iż nic mi nie grozi tak blisko od mej siedziby, nie uważałem nawet za potrzebne dosiąść tęższego bieguna; ot, wziąłem niezłego konika, ale niezbyt mocnego w nogach. Owo za powrotem nadarzyła się nagle okazja posłużenia się tym koniem, która nie była przewidziana. Jeden z moich ludzi, wielki i zwalisty, dosiadający potężnego mierzyna, straszliwie twardego w pysku (zresztą był rączy i tęgi), pragnąc popisać się zręcznością i wyprzedzić kompanów, wypuścił konia w całym pędzie prosto za mym śladem, runął jak kolos na małego człowieka i małego konika, i spiorunował ich swoim pędem i ciężarem, tak iż oba znaleźliśmy się z nogami w powietrzu: koń obalony i ogłuszony na ziemi, ja o dziesięć lub dwanaście kroków dalej, na wznak, twarz cała posiniaczona i podrapana, szpada, którą miałem w ręku, o więcej niż dziesięć kroków, rzemień podarty, ja sam bez czucia i tchu, jak kłoda⁵.

„Dominującą jakością”, by odwołać się do kategorii pragmatystycznych opisu doświadczenia⁶, tej sytuacji jest nieuchronność i nieprzewidywalność, swista hazardowość, którą Montaigne sygnalizuje poprzez, z jednej strony, swoje nieprzygotowanie na taką okoliczność (wybór złego konia?), z drugiej zaś nagły zryw swego towarzysza i jego nieumiejętność opanowania pędzącego konia. Splot nieoczekiwanych okoliczności, na które nie mam wpływu – to

⁴ Zob. ibidem, s. 225–235.

⁵ M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 285–286.

⁶ Zob. M. JOHNSON: *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*. Przeł. J. PŁUCIENNIK. Łódź 2013, s. 88–104.

jest podstawowa jakość, którą wyczytujemy z opisu zdarzenia. Niemniej jednak kluczowe są ramy teoretyczne, w jakich Montaigne ten opis zamyka. Otóż bezpośrednio poprzedzają go rozważania dotyczące konieczności „próbowania siebie” w różnych sytuacjach i niewystarczalności czystej refleksji filozoficznej niepodpartej własnym doświadczeniem i praktyką cnót. Tutaj też Montaigne wprowadza słynny filozoficzny topos „ćwiczenia się w umieraniu”, zmieniając jednak w zasadniczy sposób jego sens. Klasyczna, platonizująca wykładnia oznacza tyle, że filozoficzne „poznanie samego siebie” obejmować powinno przede wszystkim (a niekiedy jedynie) poznanie duszy, filozofia zaś służy za narzędzie takiego właśnie odrywania się duszy od ciała, które analogiczne jest do procesu umierania. A zatem w klasycznym ujęciu tego toposu refleksja filozoficzna powinna być zwrócona ku czystej duchowości. Tymczasem Montaigne rozbraja ten mechanizm w sposób niezwykle prosty, ale i skuteczny, mówiąc, że tego rodzaju „ćwiczenie”, jeżeli miałyby mieć miejsce, to jedynie w postaci doświadczenia cielesnego, rzeczywistego doświadczenia umierania. Na tak przygotowanym gruncie pojawia się jego opis takiego właśnie osobistego doświadczenia, gdy najbliższy był śmierci, po nim natomiast następuje analiza „stanów duszy” i „stanów ciała”, będąca właściwie opisem fenomenologicznym wracania do przytomności i zdrowienia. Opis ten następuje bezpośrednio po opisie samego zdarzenia, dzięki czemu uzyskujemy pewną klamrę lub ramę dla prezentowanej sytuacji, wskazującą też na właściwy kontekst interpretacyjny. Otóż w rekonstrukcję powrotu do zdrowia Montaigne wplata uwagi dotyczące czynności duszy i świadomości, a dokładniej: ścisłego związku między stanem ciała a stanem duszy. Odnotowuje zatem stopniowalność świadomości, odruchy i nawyki, jakim podlegają tak nasze myśli, jak i nasze ciała, a także poruszenia duszy i ciała nieuświadomiane; bada stan na granicy snu i jawy lub przytomności i jej braku; a wreszcie, wyciąga epikurejskie w wymowie wnioski dotyczące „oswojenia” śmierci poprzez doświadczenie stanu analogicznego.

W ten sposób Montaigne wskazuje dwa podstawowe konteksty, w jakich będzie przywoływał praktykę jeździecką lub figurę konia: hazardowość życia, jego nieprzewidywalność i kruchość, słowem: skończoność kondycji ludzkiej, oraz ścisły związek duszy z ciałem.

Ćwiczenie się w umieraniu

Temat „oswajania” śmierci, w który wpleciona jest opowieść o upadku z konia, został przez Montaigne’a opracowany wcześniej, w eseju *Jako filozofować znaczy się umierać*. Tam też wyraźnie już widać, że chodzi tu nie o Platońską, niejako założycielską, wykładnię toposu, lecz raczej – jeśli sięgać do wzorców antycz-

nych – na poły epikurejską, na poły stoicką z ducha. Filozofowanie oznacza bowiem nie odrywanie się od ciała, ale właśnie coś zupełnie przeciwnego – ćwiczenie się w umieraniu to w istocie oswajanie lęku przed śmiercią poprzez uświadomienie sobie swej kondycji bytu skończonego, przygodnego i ucieleśnionego. W eseju pojawia się, choć wzmiankowany jedynie, wątek upadku z konia, do którego Montaigne wróci w *O ćwiczeniach*:

Aby zaś na początek odjąć jej [śmierci – I.K.] największą przewagę nad nami, obierzmy drogę zgoła przeciwną owej pospolitej; odejmijmy śmierci dziwność; obcujmy z nią, przywyknijmy do niej; hodujmy ją w myśli jako nieustanną towarzyszkę, w każdej chwili przedstawiamy ją wyobraźni i pod wszelaką postacią. Za potknięciem konia, za upadkiem cegły, za najłżejszym ukłuciem szpilką, powtarzajmy wraz: „I cóż! choćby to była i śmierć!” i w ten sposób hartujemy się i siłujemy⁷.

„Potknięcie konia” zostało tu przedstawione jako jeden z przykładów działania Fortuny, przypadku, zbiegu okoliczności. Ani przytoczony wcześniej opis upadku, ani powyższy cytat nie odsyłają do jakiejś wizji nieuchronnego losu, odbierającego człowiekowi jego szczęście w najmniej spodziewanym momencie, do mrocznych prądek czy ponurego bóstwa piszącego scenariusz ludzkiej komedii. Przeciwnie, brak tu trwogi, rezygnacji, choćby i pogodnej, bądź wydania się wyrokom takiej czy innej Transcendencji. To właśnie Fortuna zdaje się rządzić ludzką rzeczywistością. Owszem, rzeczywistość ta niejednokrotnie „piorunuje ich swoim pędem i ciężarem”, dosłownie przygniata masą nie do odparcia, a wreszcie nie poddaje się kontroli, niemniej jednak doświadczenia takie nie prowadzą Montaigne’a do wizji predestynacji, lecz służą do uwydatnienia kontyngencji bytów skończonych, ulotności i kruchości życia w związku z jego przypadkowością. Jazda konna stanowi wobec tego przedsięwzięcie czy praktykę quasi-filozoficzną, albowiem jest świadomym wystawianiem się na niebezpieczeństwo, któremu ostatecznie nie można zaradzić.

W tym kontekście jazda konna jawi się więc jako *sui generis* droga do filozofowania: życiowy hazard, wystawianie się na próbę, polegającą na konfrontowaniu się z przypadkowością⁸. Rodzaj *memento mori*, nie po to jednak, by życia się wyrzec, lecz by tym lepiej rozpoznać jego znaczenie i naturę. Chyba każdy, kto uprawia jeździectwo, doświadczył zarówno upojenia, płynącego z wykorzystania mocy i pędu konia, jak i lęku z nimi związanego. Zarówno błęgiego

⁷ M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 85.

⁸ Oczywiście podobny rezultat można osiągnąć przy wszelkim „hazardowaniu” – tam, gdzie wystawiamy się na niebezpieczeństwo i utratę kontroli. Ostatecznie, życie ludzkie jako takie ujrzyć mamy jako „krucho”, toteż praktykowanie życiowego hazardu nie musi ani wręcz nie może się ograniczać do jeździectwa. Jest ono jedynie wyróżnione przez Montaigne’a, prawdopodobnie ze względu na jego upodobania osobiste, a także, co ważniejsze, przez współudział istoty żywej z natury niepoddającej się całkowitej kontroli.

kołysania, jak i nagłego napięcia mięśni koniecznego, by się ratować w sytuacji zagrożenia upadkiem. Współpraca z tym zwierzęciem zawsze jest bowiem obciążona pewnym ryzykiem – mówimy o istocie płochliwej z natury, nie do końca przewidywalnej, tak jak nieprzewidywalne są okoliczności, w jakich się znajdziemy, silnej i szybkiej, czującej i reagującej na emocje jeźdźca, a zarazem kruchej i delikatnej. W tym sensie jeździectwo rzeczywiście jest szkołą odnajdywania równowagi między spokojem a zdecydowaną reakcją, refleksem a relaksem, stawianiem wymagań a świadomością ograniczeń. W obydwu cytowanych fragmentach Montaigne podkreśla doświadczenie utraty kontroli nad koniem, które w jeździectwo jest nieuchronnie wpisane. Sztuka jazdy konnej, podobnie jak sztuka życia, ostatecznie okazuje się sztuką utraty kontroli, niemal stoickiego odróżniania tego, co od nas zależne, od tego, co niezależne. Nie po to jednak, by to, co niezależne, skwitować obojętnością, lecz by w obrotach koła Fortuny zachować spokój, a dzięki temu sprawstwo. Jeżeli jeździectwo jest metaforą sztuki życia, a sądzę, że wskazane fragmenty pozwalają taką relację wprowadzić, to można uznać, że konfrontuje nas z tym, co w życiu najtrudniejsze – z przypadkowością, i nie pozwala karmić się iluzją pełnej kontroli. Nie pozwala zatem na podtrzymywanie wizji człowieka jako absolutnie wolnej podmiotowości, zredukowanej do duszy czy umysłu, lecz osadza go w kontyngencji właśnie, w jego cielesności.

Jedność duszy i ciała

Jak należało oczekiwać po erudycie i znawcy kultury antycznej, Montaigne wykorzystuje typowe powiązanie obrazu konia czy, szerzej, zwierząt z popędową częścią duszy, z tym, co nie-ludzkie – naturalne, „wsztecne”, konkretne, emocjonalne. U Platona odnajdujemy topos popędliwego, nieumiarkowanego konia, który ściąga rydwan duszy na ziemski padół i odciąga ją od tego, co powinno być głównym jej zainteresowaniem, czyli od świata czystych idei. I pomimo że rydwan duszy ciągnięty jest przez dwa konie, ten drugi, „doskonały, z pięknej i dobrej rasy”, choć ma nas unosić w górę, również charakteryzuje się porywcznością. Jego odwaga i zdecydowanie także osadzone są bowiem w popędowości, nie zaś w rozumie, co sprawia, że nad obydwoma końmi kontrola jest bardzo nikła. „A z innych dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i była mu najpodobniejsza, ponad głowę woźnicy w miejsce poza niebem zagląda i drogę okrężną odbywa, ale jej konie przeszkadzają ciągle, tak że ledwie się może bytom rzeczywistym przyjrzeć”⁹. W klasycznym ujęciu tematu podkreśla się zatem rozłączność du-

⁹ PLATON: *Fajdros*. W: IDEM: *Dialogi*. Przeł. W. WITWICKI. Warszawa 1993, s. 35–37.

szy i ciała, rozumu i namiętności, i operuje ideałem duszy uwalniającej się od ciała dzięki uczestnictwu w sferze *logosu*. Już opracowując topos filozofii jako ćwiczenia się w umieraniu, Montaigne zakwestionował tradycyjne, w tym wypadku platonizujące, rozumienie owego „umierania” i proces filozofowania przedstawił jako konfrontowanie się ze skończonością i kontyngencją, a nie jako odrywanie się od wymiaru doczesnego. Podobnie, wprowadzenie figury konia i jazdy konnej (czy „panowania” nad koniem popędem, do czego w doktrynie Platońskiej powołany był *logos*) posłużyło mu do przenicowania klasycznego (tak platońskiego, jak i arystotelesowskiego) ujęcia relacji duszy i ciała.

Podważony został przede wszystkim paradygmat tłumienia, jak byśmy dziś powiedzieli, czy też opanowywania impulsów cielesnych (szeroko rozumianych: popędów, emocji, uczuć, przepływu wrażeń) jako warunku możliwości myślenia. Natura nie jest tu przeciwstawiona myśli, ciało duszy, a namiętność rozumowi, lecz przeciwnie, to cielesne „nastrojenie” sprawia, że zachodzi ruch myśli. Opisuując swój własny proces twórczy, Montaigne wyraźnie uprzywilejowuje jazdę konną jako swojego rodzaju propeudeutykę filozofii:

Mierzi mnie też i to w moim myśleniu, iż swoje najgłębsze, najbardziej szalone i najmilsze mi rojenia, duch mój przywodzi mi zazwyczaj niespodzianie, kiedy najmniej ich szukam; natychmiast potem pierzchają, jako iż nie mam czym przywiązać ich na miejscu. Na koniu, przy stole, w łóżku, ale najczęściej na koniu, i najwięcej w tej postawie, zabawiam się z sobą¹⁰.

Montaigne, tutaj fizjolog refleksji, ukazuje ruch myśli jako następujące niespodzianie wyłanianie się i opadanie idei w tło, uwarunkowane cielesnością. Ta myśl nieciągnąca nie rodzi się bowiem z czystej duchowości, o czym świadczy właśnie ów „przygotowawczy” cielesny moment, tylko osadzona jest w procesach psychicznych i cielesnych zapewniających podstawową ciągłość doświadczenia i odbiorczość. Jak pisze Georges Poulet: „Jasne, wyraźne i oddzielne nigdy nie uwalnia się u niego od mglistego, niejasnego i niewyraźnego”¹¹. Tym mglistym nie jest zaś „czysty” umysł, lecz przeciwnie, świadomość ściśle powiązana z procesami cielesnymi i niejako się z nich wyłaniająca czy z nimi sprzężona. Porównanie ze znanym z historii filozofii „strojeniem duszy” w ścieżce platonizującej pozwala tym lepiej uchwycić specyfikę postawy Montaigne’a. Dla platonizmów, do których nawiązuje on poprzez topos „ćwiczenia się w umieraniu”, przygotowanie do filozofowania oznacza bowiem stopniowe zapominanie ciała i przygotowywanie duszy do wglądu w istotę rzeczy niezapośredniczonego doczesnością. Szczególnie wyraziste będą tu przykłady myślicieli chrześcijańskich, od św. Augustyna po Erazma z Rotterdamu i dalej mistyków hiszpańskich.

¹⁰ M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 662.

¹¹ G. POULET: *Myśl nieokreślona*. Przeł. i wstępem opatrzył T. SWOBODA. Warszawa 2004, s. 50.

Tymczasem u Montaigne'a znajdujemy raczej „strojenie ciała” – takie jego przygotowanie, ćwiczenie, wprawianie w stan lekkiego kołysania, uspokojenia czy wyciszenia, by myśl mogła w nim i z niego się wykrystalizować. Nie bez przyczyny Richard Shusterman wskazuje Montaigne'a jako jednego z patronów czy wręcz prekursorów somaestetyki, projektu opartego na przyjęciu somy jako „czującego ciała”. Jak pisze Shusterman: „Podnoszenie własnej świadomości ciała w celu osiągnięcia większej samoświadomości i lepszego użytkowania siebie samego jest sednem projektu somaestetyki i służy szerzeniu tradycyjnych celów filozofii – poznania, samowiedzy, cnoty, szczęścia i sprawiedliwości”¹².

Montaigne, osadzając myślenie w cielesności i wskazując na podstawową zależność między stanami mentalnymi a stanami ciała, nie neguje bowiem ani refleksji jako takiej, ani filozofii, ani potrzeby ideału czy wartości. Przeciwnie, jego sceptycyzm nie jest nihilizmem, a niezgoda na „grozę codzienności” związana jest ściśle z ideałem „rozumnego człowieczeństwa”, wojny sprawiedliwej czy samej naturalności¹³. Czy, jak pisze Manuel Bermúdez Vázquez, „Montaigne ma przynajmniej jakieś wyobrażenie cnoty absolutnej [...]”¹⁴. Niemniej jednak filozofowanie, które proponuje, jest przez niego pojmowane jako praktyka refleksji dokonywana w obszarze życia konkretnego, nie zaś jako kontemplacja wyrywająca podmiot filozofujący z kontekstu jego egzystencji. W eseju *O doświadczeniu* Montaigne wprost formułuje swój program filozofii – a może raczej filozofowania, gdyż chodzi nie o żadną trwałą wiedzę, lecz o ruch myśli, refleksję, wyłaniającą się z tła umysłu-ciała i do niego powracającą – w kategoriach myślenia skończoności i kontyngencji *conditio humana*, przeciwstawiając je klasycznej *philosophia perennis*:

Spośród różnych mniemań filozofii, chętniej chwytam się tych, które są najbardziej trwałe, to znaczy najbardziej ludzkie i nasze; rozumowanie moje jest, zgodnie z moimi obyczajami, niskie i skromne. W piątkę jeno goni, moim zdaniem, pani filozofia, gdy dosiada wielkiego konia, aby nam kłaść w głowę, iż jest to potworne połączenie kojarzyć boskie z ziemskim, rozumne z nierozumnym, surowe z pobłażliwym, uczciwe z nieuczciwym¹⁵.

„Ludzkie i nasze”, czyli właściwe człowiekowi „pospolitemu”, „zredukowanemu do biologicznej, zwierzęcej natury”¹⁶, ale też z tej natury, można by dopowiedzieć, z tych poruszeń ciała i cielesno-umysłowych podstawowych interakcji, zawiadującemu swym chybotliwym, refleksyjnym „ja”. I tutaj pojawia

¹² R. SHUSTERMAN: *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*. Przeł. P. PONIATOWSKA. Warszawa 2016, s. 243.

¹³ Zob. S. KRUSZYŃSKA: *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*. Gdańsk 2011, s. 121–126.

¹⁴ M. BERMÚDEZ VÁZQUEZ: *The Skepticism of Michel de Montaigne*. Heidelberg 2015, s. 129.

¹⁵ M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 840.

¹⁶ S. KRUSZYŃSKA: *Zrozumieć niewiarę...*, s. 136–138.

się motyw konia, lecz nieobciążony sensami innymi niż te, które obecne są w języku potocznym. Zastosowany do filozoficznego myślenia pokazuje jednak, jak sędzę, po pierwsze, przynależność filozofowania do życia jako takiego z całym jego psychofizycznym uposażeniem, po drugie zaś, eksponuje moment od-realnienia tradycyjnych zamierzeń filozoficznych z ideałem *vita contemplativa* na czele. Charakterystyczne jest to sprowadzenie filozofii „na ziemię”, do tego, co „niskie”, jak pisze Montaigne, i uchwycenie jej w kategoriach mniemania, nie zaś wiedzy. To kolejny prztyczek w nos myśli platonizującej. Jeśli bowiem filozoficzna refleksja wymaga „nastrojenia ciała”, a samo to ciało jest „obrazem upływającego czasu, różnorodności i zmiany”¹⁷, to i efekty myślenia zawsze będą musiały być kontekstualizowane i będą miały charakter prowizoryczny, to znaczy ich adekwatność rozumieć należy jako zrelatywizowaną do danej sytuacji (nawet jeśli mielibyśmy mówić o „długim trwaniu” formacji kulturowych czy o „naturze” ludzkiej).

Nie powinno więc dziwić, że Montaigne wykorzystuje obraz konia jako metaforę duszy ludzkiej w jej złożoności i wielowarstwowości: „Sądzi się konia, nie tylko widząc go, jak harcuje w szrankach, ale także z tego, jak idzie krokiem, ba, także jak spoczywa w stajni. Między funkcjami duszy są i niskie: kto jej nie widzi i w takich, nie pozna jej do końca; a może lepiej poznaje się ją tam, gdzie idzie swym pospolitym chodem”¹⁸. Koń nie reprezentuje tu – jak w tradycji klasycznej – jedynie części popędowej duszy, uchwytywanej jako zwierzęcy, naturalny czy biologiczny aspekt człowieczeństwa, wymagający wszak panowania intelektu, ujarznienia, oddzielenia jako to, co nie-ludzkie, czyli niekonstytuujące natury człowieka (co doskonale widać w Arystotelesowskim pojęciu niewolników z natury i towarzyszących mu dystynkcjach¹⁹). U Montaigne'a takie rozdzielenie tego, co popędowe, cielesne, od tego, co rozumne, zdaje się niemożliwe. Porównując duszę całą do konia, w końcu zwierzęcia symbolizującego popędowość jako taką, wskazuje, że i dusza w swym działaniu jest zarazem wieloraka, jak i skazana na ruch. Każdemu jeźdźcowi dobrze znana jest prawda, że ocena kondycji konia najtrafniejsza jest wówczas, gdy ten idzie „luzem”, krokiem swobodnym, w którym to najlepiej ujawniają się i napięcia, i błędy treningu. Montaigne, jeździec i miłośnik koni, najprawdopodobniej musiał mieć takie samo doświadczenie, co pozwoliło mu wyprowadzić analogię do „swobodnego” ruchu duszy, niespiętej ostrogą akademickich dogmatów, jak choćby tego o duszy niezależnej w swym działaniu od ciała. Innymi słowy, możemy duszę próbować w szrankach dysputy, pamiętając jednak o tym, że przyrodzonym jej stanem jest „niskie” stępowanie i wypas – uposażenie emocjonalne, zmysłowe, doznaniowość jako taka. To ten sam koń, organiczna jedność, robi różne rzeczy,

¹⁷ C. YANDELL: „Corps” and „corpus”: Montaigne’s „Sur des vers de Virgile”. „Modern Language Studies” 1986, nr 16 (3), s. 82.

¹⁸ M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 236.

¹⁹ Zob. ARYSTOTELES: *Polityka*. Przeł. i oprac. L. PIOTROWICZ. Warszawa 2002, s. 19–28.

i to jedna dusza, tak samo organicznie powiązana całość, robi różne rzeczy, a zatem wyodrębnianie „części” duszy i przypisywanie szlachetności jedynie części rozumnej oznacza, w świetle Montaigne’owskiej metafory, zaprzeczenie podstawowej prawdzie o ludzkiej naturze.

W funkcji stawiania nas w prawdzie Montaigne wykorzystuje nie tylko konie – znaczna część *Apologii Rajmunda Sebonda* poświęcona jest konfrontowaniu człowieka z jego wyobrażeniami dotyczącymi zwierząt i z antynaturalistyczną wizją człowieka jako istoty wyodrębnionej ze świata naturalnego. Montaigne skrupulatnie obala mity, narosłe wokół fantazji o nieredukowalnej wyższości człowieka nad światem zwierzęcym, wskazując na występowanie wśród zwierząt zachowań społecznych, emocji, uczuciowości wyższej, a także prostych rozumowań o charakterze dedukcyjnym. Oczywiście, w opisie Montaigne’a zwierzęta przewyższają człowieka pod niemal każdym względem, co przypisać należy wymogom retoryki – aby przekonać czytelnika do swej perspektywy, Montaigne posługuje się idealizacją i hiperbolą. Niemniej jednak trzon argumentacji stanowi przekonanie, że „wyjątkowość” człowieka nie musi oznaczać jego „wyższości”, a raczej odmiennosc (co oznaczałoby, że wszystkie zwierzęta są pod jakimś względem wyjątkowe), a w gorszej dla nas wersji wręcz niższość. Tym bowiem, co człowieka odróżnia, jest wyobraźnia, zdolna tworzyć zarówno pozytywne fikcje, służące dobremu życiu w zgodzie z naturą, jak i straszliwe ułudy, to życie wyniszczające. W *O nierówności, jaka jest między ludźmi* – będącym poniekąd prefiguracją Rousseau’owskiej rozprawy o niemal identycznym tytule – Montaigne wykorzystuje ów wątek „prawdziwości” zwierzęcej natury:

Ale co się tyczy oceny ludzi, dziwne jest, iż z wyjątkiem nas samych wszelką rzecz ocenia się jeno wedle jej własnych zalet: chwalimy konia za to, że silny i zwinny, a nie za jego rząd i siodło; charta za chyżość, nie za obrożę; sokoła za skrzydła, nie za kaptur i dzwonki: dlaczego tak samo nie oceniamy człowieka wedle tego, co jego własne?²⁰

Koń, obok innych zwierząt, wciągniętych wprost w społeczną machinę symboliczną, nie oznacza tu już tylko tego, co popędowe, ale istotę, która staje przed nami naga, w pełnym świetle, taka, jaka jest, niczego nie ukrywając; jest symbolem nagości prawdy bytu, jak odsłania się nam, gdy patrzymy bez uprzedzeń i przesądów. Funkcjonuje zatem jako symbol rzeczywistości jako takiej, poza ludzkim rozdziałem kultury i natury, poza strukturami społecznymi – coś, co po prostu jest. Nagość – brak siodła, obroży czy dzwonek – odpowiada bowiem nagości kulturowej, byciu poza społecznie konstruowanymi dystynkcjami, nierównościami wyrażanymi, a w świetle powyższego fragmentu konstytuowanymi za pomocą sieci wyobrażeń (iluzji?) społecznych i odpowiadających im

²⁰ M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 206.

praktyk cielesnych, polegających na „znakowaniu”, ubieraniu, ustawianiu i używaniu ciał w wymagany dla danej pozycji społecznej sposób²¹. „Nagość” bytu nie może być, rzecz jasna, rozumiana w sposób absolutny – koń udomowiony to nie dziki rumak, nawet jak zdejmemy z niego cały osprzęt, chart to nie wilk, może sokołowi najbliższej dzikości, lecz paradoksalnie, w swej dzikości byłby nam, ludziom, całkowicie niedostępny. Montaigne nie stara się zatem zbudować opozycji: fałsz społecznych konstrukcji – absolutna prawda natury; to prawda nadal przefiltrowana przez ludzkie doświadczenie, nawet jeśli to doświadczenie, dzięki osadzeniu w wymiarze cielesności, interakcji i pożytku, można próbować w pewnym stopniu i z dużymi zastrzeżeniami uniwersalizować.

Wymiar ostatecznej niepoznawalności, a co za tym idzie – braku kontroli – nad koniem/naturą powraca w całej złożoności w eseju dedykowanym wprost koniom, *O koniach podręcznych*.

Nasi przodkowie, a zwłaszcza z czasu wojen angielskich, gdy przyszło do walnej lub też pojedynczej bitwy, zsiadali z konia i stawali po największej części pieszo, aby w rzeczy tak cennej jak honor i życie, nie polegać na niczym innym, jeno na własnej sile i krzepkości swej odwagi i członków. Ostatecznie, mimo wszystko co powiada Chryzantes w Ksenofonie, stawiacie na kartę wasz los i waszą dzielność wraz z losem waszego konia. Jego rany i śmierć pociągają w następstwie i waszą; jego gorącość lub przestrasz czynią was śmiałkiem lub tchórzem; jeśli oporny jest na wędzidło lub ostrogę, waszej czci przychodzi za to odpowiadać. Z tej przyczyny nie dziwi mnie, iż te piesze walki bardziej są zażarte i uporzycywe niż owe, które stacza się na koniu²².

Tutaj analogia koń – ciało własne zostaje wewnętrznie zniuansowana. O ile rzeczywiście związana z symbolem konia popędowość i nieposkromienie właściwe są także naszemu własnemu ciału (a także i myśli, która z cielesności się wyłania), o tyle to ostatnie podlega naszej kontroli, jest w końcu „naszym ciałem”, wystawianym na próby i poddawany wieloletniemu treningowi. Jeśli więc Montaigne chce dokonać przewartościowania w myśleniu o cielesności, to nie w ten sposób, iżby zalecał poddanie się pędowi i nieumiarkowaniu. Przeciwnie, w sprawie ważnej polegać należy na sobie rozważnym, nad sobą „panującym”. Konie symbolizują w powyższym fragmencie, i jest to pewna stała w myśli Montaigne'a, to, co nieprzewidywane, niekontrolowalne, wymykające się ludzkiemu pojmowaniu, nie-ludzkie i nie-własne *par excellence*. A jednocześnie Montaigne przewartościowania dokonuje, w ten jednak sposób, że postuluje organiczną jedność ciała i umysłu, który nigdy nie będzie zdolny wzbić się poza

²¹ Zob. m.in. M. JOHNSON: *Znaczenie ciała...*, s. 37–50; T. TURNER: *Social Body and Embodied Subject. Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo*. „Cultural Anthropology” 1995, nr 10 (2), s. 143–170; S. HEKMAN: *The Embodiment of the Subject. Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism*. „The Journal of Politics” 1992, nr 54 (4), s. 1098–1119.

²² M. DE MONTAIGNE: *Próby...*, s. 227.

cielesne uwarunkowanie, ustanowić z nie-własnym stabilną i nieprzekraczalną granicę. Zsiąść z konia jest łatwo, lecz w sobie zdusić cielesny żywioł – niepodobna.

W *O koniach podręcznych* wraca więc temat jazdy konnej jako praktyki konfrontowania się ze strachem, możliwością śmierci, popędowością czy, ogólnie rzecz biorąc, Fortuną, jako wyznacznikami ludzkiej kondycji, z którymi zmierzyć się trzeba, by osiągnąć może niedoskonałą, lecz jedyne możliwą wewnętrzną stabilność. Kontynuując metaforykę jeździecką, można by powiedzieć, że tak jak konia układa się, będąc zawsze świadomą jego osobności i nieprzeniknioności, tak samo układamy siebie, zacieśniając więź umysłu i ciała, a nie – jak chciała tego klasyczna filozofia – je od siebie odrywając. Owo zacieśnienie więzi stanowi bowiem warunek rozpoznania własnej kondycji i określenia, po stoicku, tego, na co wpływ mamy, i tego, co nam się spod kontroli wymyka. Nieumiarkowanie nie jest ideałem Montaigne'a, przeciwnie, pozostaje on przecież wierny ideałowi „człowieka rozumnego”, w tym względzie nie zrywając z tradycją. Zerwanie to następuje właśnie wówczas, gdy pytamy o rozumienie „wewnętrznej twierdzy”, jaką należy w toku życia budować. Nie wycofanie się z ciała, lecz jego zgłębianie, nie wstrzymywanie naturalnego ruchu myśli, wpływającej z cielesno-umysłowego tła, lecz poddawanie się korzystnemu prądowi, nie „łamanie”, lecz układanie koni-ciał-umysłów jest ludzkim powołaniem. Innymi słowy, pęd (lub w ogóle metafory ruchu) charakteryzuje u Montaigne'a nie tylko ciało, ale i myśl: „A to jest rzecz niełatwa przerwać opowiadanie i uciąć, skoro raz się rozpędziło; w niczym nie poznaje się tak dobrze siły konia, jak w ostrym i nagłym zatrzymaniu”²³. I dla obydwu jeździectwo okazuje się szkołą życia.

Jak to konie łagodzą obyczaje

Metaforyka związana z końmi i jeździectwem została przez Montaigne'a wykorzystana przede wszystkim w odniesieniu do zagadnienia relacji duszy i ciała oraz związanych z nim kwestii nieprzewidywalności życia, obrotów koła Fortuny, śmierci, namiętności, niepohamowania. Specyfika jego podejścia polega na zaakcentowaniu nierozłącznej, organicznej jedności duszy i ciała, a przeto na odejściu od klasycznego uprzywilejowania tego, co duchowe, kosztem tego, co cielesne. „Twierdza wewnętrzna” będzie w tym ujęciu mocna tylko wówczas, jeśli w sobie samym podmiot rozpozna to, co nie-własne, i jeśli w sobie samym będzie praktykował trudną sztukę układania się z tym, na co wpływu nie ma,

²³ Ibidem, s. 49.

a co go współkonstruuje co najmniej na równi z rozumem, jeśli nie stanowiąc fundament wszelkiej możliwej rozumności. Raczej płynne przejścia niż radykalne granice są domeną myśli Montaigne'a.

Przewrotność – czy może ironia – Montaigne'a sprawia, że ostateczne rozwiązanie dowolnego problematu okazuje się niemożliwe. Także i w tym wypadku: polegać na sobie czy jeździć konno? W sprawie ważnej polegać na sobie, tak by się przecież wydawało. Ale... W *O koniach podręcznych* Montaigne daje wiele przykładów niezwyklego panowania nad koniem (Juliusz Cezar, Tatarzy), symbiozy człowieka i konia (Scytowie, Tatarzy, Mongołowie), ale też końskiej masy, pędu i dzikości, która miażdży wszystko, co stanie jej na drodze. Dlatego przywołuje zwyczaj zsiadania z konia i walki wręcz w sprawach najwyższej wagi. Tyle że wówczas, tak jakby zapomniawszy o naszej kondycji istot śmiertelnych, zmiennych i niepewnych, w ciągłym przejściu i na „huśtawce” bytu, niejako „okopani” w sobie, stajemy się jakby bardziej krwiożerczy.

Bibliografia

- Arystoteles. *Polityka*. Translated and edited by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: De Agostini, 2002.
- Bermúdez, Vázquez Manuel. *The Skepticism of Michel de Montaigne*. Heidelberg: Springer, 2015.
- Hekman, Susan. “The Embodiment of the Subject. Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism.” In *The Journal of Politics*, no. 54 (4) (1992): 1098–1119.
- Johnson, Mark. *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*. Translated by Jarosław Płuciennik. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013.
- Kruszyńska, Sabina. *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2011.
- Montaigne, Michel de. *Próby*. Translated and Preface by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- Platon. *Dialogi*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Verum, 1993.
- Poulet, Georges. *Myśl nieokreślona*. Translated and Preface by Tomasz Swoboda. Warszawa: KR, 2004.
- Sendyka, Roma. *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*. Kraków: Universitas, 2006.
- Shusterman, Richard. *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*. Translated by Patrycja Poniatowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, 2016.
- Turner, Terence. “Social Body and Embodied Subject. Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo.” In *Cultural Anthropology*, no. 10 (2) (1995): 143–170.
- Yandell, Cathy. “Corps’ and ‘corpus’: Montaigne’s ‘Sur des vers de Virgile.’” In *Modern Language Studies*, no. 16 (3) (1986): 77–87.

Iwona Krupecka – Ph.D., is assistant professor at the Institute of Philosophy of the University of Gdańsk. She works on the history of philosophy and has authored several monographs, including *Don Kichote w krainie filozofów* (*Don Quixote in the land of philosophers*) (Toruń, 2012). She has also translated several works, including *Dysputa w Valladolid* (*The Valladolid Debate (1550/1551)*); Gdańsk, 2016).

Iwona Krupecka – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego; historyczka filozofii; autorka m.in. monografii *Don Kichote w krainie filozofów* (Toruń 2012), tłumaczka (m.in. *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*); Gdańsk 2016).