

EWA ŁUKASZYK

Uniwersytet Jagielloński

Ryzyko „myślenia próbnego”. Montaigne nad przepaścią heterodoksji

Reformacja, a, być może, w jeszcze większym stopniu horror wojen religijnych przyniosły ze sobą klimat skłaniający najbardziej wrażliwe i niezależne umysły do postawienia radykalnych pytań: o naturę człowieka, o sensowność podejmowania nie tylko teologicznych dysput, ale nawet samej religii, o wartość europejskiego porządku moralnego, jaka stanęła pod znakiem zapytania wobec konfrontacji z niedawno odkrytym mieszkańcem Nowego Świata. Nie inwestując w pludry, zdołał on zachować pierwotną, rajska czystość obyczajów, za jaką Europejczyk może jedynie tęsknić. Już na tym wczesnym etapie historycznym prymityw staje się ośrodkiem nostalgii, jaką można wyczytać między wierszami słynnego rozdziału *Prób* traktującego o kanibalach.

Dzieło Montaigne'a wpisuje się w kontekst rozchodzących się po Europie informacji o odkryciach morskich i jest ważnym świadectwem tego, w jaki sposób otwarcie na świat pozaeuropejski kształtuje nową świadomość i kondycję intelektualną i duchową człowieka Zachodu. Ale możemy zaryzykować pogląd, że pojawiający się w rozdziale XXXI *Prób* kanibale nie mają być wcale hipotetycznymi mieszkańcami Nowego Świata kuszącymi swoją odmiennością, ale właśnie bilansem straconych szans mieszkańca Starego Świata. Nie mają być Innymi, lecz pewnym odzwierciedleniem samych Europejczyków, ich idealnym obrazem czy utopijnym portretem własnym, a poświęcony im dyskurs odzwierciedla sprzeczności stanowiące samo centrum europejskiego kręgu kulturowego.

Rozdział „O kanibalach” stanowi próbę rozwiązania pewnej odwiecznej aporii zachodniego kręgu cywilizacyjnego: współlistnienia ideologicznej jedności i pluralizmu, ortodoksji i heterodoksji. Z jednej strony wizja jedynej słusznej prawdy kusi prostotą i doskonałą spójnością. Z drugiej strony człowiek Zachodu tęskni za wielością, za możliwością wyboru, za intelektu-

alnym włóczęgostwem między ideami i koncepcjami. Aby otworzyć sobie przestrzeń tej wędrówki nie waha się przed rezygnacją z komfortu, jaki daje niepodważalna pewność i podejmuje wyzwanie sceptycyzmu. Właśnie Montaigne jest wielkim miłośnikiem błędzenia w gąszczu, jaki sam dla siebie tworzy nie tylko przez gromadzenie erudycyjnego zapasu anegdot, historii i przypowieści, ale i przez przyjęcie postawy sceptycznej, jaka zapewnia mu siłę napędową do niekończącej się intelektualnej wędrówki.

Tak więc w sporze ortodoksji i heterodoksji Montaigne broni tej drugiej. W ten sposób nie waha się stanąć na bardzo trudnej pozycji. Nie chodzi tu wyłącznie o namacalne, dramatyczne konsekwencje złamania jedności, jakie są przerażająco widoczne w jego epoce, w obliczu pustoszących Europę wojen religijnych, gdy tęsknota za utraconą jednomyślnością mogła być silniejsza niż kiedykolwiek. Pozycja Montaigne'a jest trudna do utrzymania również w perspektywie szerszej niż konkretne, historyczne okoliczności. Otóż prastara tradycja kulturowa wiąże złamanie zasady jedności z narodzinami zła. Jako ilustrację przytoczmy tu sporządzone przed laty i cytowane przez Aldousa Huxleya w *Filozofii wieczystej* zestawienia etymologiczne, dowodzące, że źródłosłów „dwa” w językach indoeuropejskich oznacza zło. Dotyczyłoby to zarówno greckiego *dys-*, jak w wyrazie „dyspepsja”, jak i przedrostka *bis*, który

nadaje pejoratywny sens pewnym nowoczesnym słowom francuskim; przykładem może tu być *bevue* (błąd, pomyłka, dosłownie: podwójny wzrok). Ślady tego „drugiego, które sprowadza cię na manowce”, można znaleźć w słowach angielskich *dubious*, *doubt* [wątpliwy, wątpliwość] i w ich niemieckim odpowiedniku *Zweifel* – albowiem wątpić to tyle, co mieć rozdwojony umysł, czyli być niezdecydowanym¹.

Z drugiej jednak strony równie prastara tradycja kulturowa łączy narodziny świata, samo wyłonienie się rzeczywistości, z podziałem chaosu, z wyodrębnieniem elementów konstytuujących świat z pierwotnej, niezróżnicowanej jedności. Stworzenie kosmosu dokonuje się przecież przez rozdzielenie dnia i nocy, lądu i morza, przez zarysowanie pierwotnego albo – albo. Podobnie, złamanie jednomyślności otwiera przestrzeń, w której ma zaistnieć bogactwo idei, lawinowo mnożących się nie inaczej, jak właśnie przez podział i polaryzację stanowisk. Dopiero w warunkach heterodoksji może się rozegrać nieraz tragiczny w konsekwencjach, ale jakże fascynujący przebieg sporu, dysputy, intelektualnego agonu. Dzięki rezygnacji z ortodoksji otwiera się tajemnicza Derridiańska *chora*, rozziw, przepaść będąca idealnym miejscem duchowego bytowania w warunkach „oscylacji między

¹ A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk i K. Środa, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1989, s. 16.

dwoma rodzajami oscylacji – podwójnym wykluczeniem (*ani/ani*) i współuczestnictwem (*zarazem to i tamto*)”². To przestrzeń, w której Montaigne może bez przeszkód uprawiać swój ulubiony rodzaj cofającego się przed ostatecznymi konkluzjami sceptycyzmu, kwestionowania, które narusza stabilność zastanej prawdy, nie doprowadzając nigdy do jej trwałej zamiany na inną, a jedynie do wprowadzenia obu w oscylujący ruch.

Rozdział XXXI *Prób* Montaigne’a można interpretować jako poruszenie (właśnie: poruszenie, puszczenie w ruch, a nie zajęcie stanowiska czy rozstrzygnięcie) kwestii mającej nie tylko znaczenie filozoficzne, lecz także istotnej w ramach myśli religijnej. Pytanie, czy autor *Prób* interesuje się religią, czy też przeciwnie, to nie problem teologiczny, lecz antropologiczny zajmuje, według niego, naczelne miejsce, było już przedmiotem sporu specjalistów. Poprzestańmy tu na konkluzji Hoffmanna, który dochodzi do wniosku, że Montaigne „był żywo zainteresowany religią i wierzył, [choć] niezupełnie”³.

I właśnie religijnymi, a nie filozoficznymi środkami Montaigne zabiera się do dzieła. Próbuje rozwiązać aporię problematycznego wyboru między dwiema sprzecznymi możliwościami: zachowaniem jedności (ideologicznej, religijnej...) i dopuszczeniem pluralizmu (idei, obyczajów, wierzeń, rytuałów, zapatrywań na świat...), sięga nie po rozumowe władze człowieka, ale po kategorie bliskie myśli mistycznej. Sposobem na rozwiązanie aporii jest nie droga analityczna, mogąca prowadzić do konkluzji stwierdzającej wyższość (pluralizmu), a więc możliwość wyboru jednej z możliwości jako absolutnie wyższej, ale droga mistyczna, upatrująca drogi wyjścia z impasu nie poprzez dyskursywne rozwikłanie, lecz poprzez duchowe przeżycie sprzeczności. Modelem myślenia byłaby tu pozorna sprzeczność, jaką tworzy z jednej strony objawiona jedność bóstwa, a z drugiej obserwowalna mnogość i różnorodność przejawów świata, od jakiej wychodzi mistyk. Przewyciężenie aporii jedność – pluralizm możliwe byłoby dla Montaigne’a na drodze pogłębienia jednostkowej relacji teocentrycznej (relacji ja–Bóg), która niejako na powierzchni doczesnych zjawisk, zróżnicowanych przejawów rzeczywistości, pozostawi miejsce na twórczy pluralizm. Tak więc aporia ortodoksji i heterodoksji zostałaby tu w pewnym sensie rozłożona na dwie składowe: „ortodoksyjną” (jedyną i wyłączną) relację „w głąb”, wzdłuż osi łączącej człowieka i Boga, i „heterodoksyjną” (wieloraką i nie prowadzącą do sprzeczności czy wykluczenia) relację „w poziomie”, łączącą człowieka z różnorodnymi przejawami naturalnego i ludzkiego świata.

² J. Derrida, *χώρα / Chora*, tłum. M. Gołębiewska, KR, Warszawa 1999, s. 13.

³ G. Hoffmann, *Anatomy of the Mass: Montaigne's 'Cannibals'*, Proceedings of the Modern Language Association of America 117, 2002, s. 217.

W rozdziale „O kanibalach” Montaigne wychodzi od nawiązania do legendy o Atlantydzie. Zatopiona wyspa – jedność, pogrążając się w odmętach, rozpada się na wielość, pozostawia na powierzchni archipelag wysp – mnogość zróżnicowanych przejawów. Ta Montaigneowska przypowieść o narodzinach pluralizmu z jedności pojawia się w kontekście katastrofalnych skutków podziału. Tonięcie ludnej wyspy to przecież straszliwy kataklizm. Jednak przypowieść o Atlantydzie pozwala uświadomić sobie, że katastrofa jest czymś jednorazowym i zamkniętym w czasie, a ustanowiony w ten sposób nowy ład jest czymś otwartym na stawanie się, na owocną przyszłość, jaką wyrażają przytoczone przez Montaigne’a słowa Horacego: „Gdzie niegdyś toń bezpłodną łódź wiosłami porze, / Tam siedzą ludne miasta lub pług ziemię orze” (*Ars poet.*, 65). Ostateczna wartość wynikająca z pluralizmu to możliwość wyłonienia się nowej jakości, żyznego, owocnego i twórczego pojednania. Muł i piach „wypełniają czeluście”, łącząc ziemię, które dotąd były rozdzielone⁴.

Zapadająca się w głębiny Atlantyda jest, być może, symbolem pogłębienia relacji teocentrycznej, przeniesienia jej w głębiny tak, aby na „powierzchni” doczesnego życia, liturgii i rytuałów czy międzyludzkich stosunków mógł się pojawić pluralistyczny archipelag. Wielość wysepek jest tu, być może, figurą izolacji zapewniającej dobrosąsiedzkie stosunki. Zimna woda rozdzielająca strony byłaby zapewne idealnym rozwiązaniem dla wielu waśni. Niestety w Europie rozpad na wielość, jak musiał konstatować Montaigne i jego współcześni, miał inne zgoła konsekwencje. Ale autor *Prób* potrafił jednak ujrzeć kataklizm jako coś skończonego, jako bolesną wprawdzie, ale twórczą przemianę, z której ma wyniknąć nowa, korzystniejsza konfiguracja świata.

Cywilizacja Zachodu, przeciwstawiona kanibalom, jest dla Montaigne’a (w przekładzie Żeleńskiego) „zbękczeniem”, sprzeniewierzeniem się temu, co autentyczne i prawomocne. Dzikość i cywilizacja zostają niejako zamienione miejscami: „Oni są dzicy, tak samo jak dzikimi nazywamy owoce, które natura wydała z siebie i naturalnego rozwoju; gdy, w istocie, raczej winni byśmy nazywać dzikimi te, które myśmy skazili swymi wymysłami i odwrócili od przyrodzonego porządku”⁵. Kanibale, których język „jest miękki, o lubym dźwięku, przypominający kadencje greckie”⁶ są zarazem utopijną przyszłością człowieka Zachodu, jak i jego przeszłością, zarazem Wiekem Złotym, jak i niedoścignionym, bo na zawsze utraconym ideałem „prostej naturalności” człowieka bliskiego jeszcze pierwotnym zamierze-

⁴ M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 170.

⁵ *Ibidem*, s. 171.

⁶ *Ibidem*, s. 177.

niom Stwórcy, jak wzdycha Montaigne za Seneką („Viri a diis recentes”, Sen. *Epist.* 90)⁷.

Dzicy są duchowym ideałem i wzorcem dla Europejczyków także jako model właściwej relacji poznawczej. My, ludzie zachodniego kręgu cywilizacyjnego – jak nie tylko słusznie w odniesieniu do swoich czasów, ale i w dużej mierze proroczo konstatuje Montaigne – „mamy oczy większe niż żołądek i większą chciwość niż możność”⁸. Człowiek doby odkryć geograficznych istotnie może być sprowadzony do monstualnego, wędrującego po świecie oka. Ale nasza żądza wiedzy przekracza nasze zdolności do jej faktycznego przyswojenia: „oblapiamy rękoma wszystko, ale chwytamy jeno wiatr”⁹. Kanibale, w ograniczonym stopniu wrażliwi na pokusę ciekawości, ucieleśniają natomiast ten drugi organ, trawiący i warunkujący przyswojenie – żołądek.

Ale przecież nauka o zjadaniu ciała jest podstawą chrześcijaństwa. Kanibalizm niespodziewanie okazuje się więc czymś rdzennie europejskim. W swojej epoce Montaigne nie był jedynym pytającym o znaczenie i prawomocność chrześcijańskiego ładu moralnego, i nie jako jedyny pytał o implikacje teofagii, zjadania ciała bożego. W reformacyjnej dyskusji, jaka wywiązała się wokół kwestii „rzeczywistej obecności” Chrystusa w Eucharystii, protestanci mnożyli wątpliwości zestawione przez George’a Hoffmanna w jego artykule o „anatomii mszy”: czy Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy spożył sam siebie?, czy rytualne formuły łacińskie są magicznymi zaklęciami?, co się stanie, jeśli hostia zostanie zwymiotowana, zjedzona przez robaki lub myszy?¹⁰ Na tle tej debaty, obfitującej nieraz w skatologiczne ujęcia, postawienie fizjologicznej czynności zjadania w roli pomostu między Europejczykami i kanibalami wydaje się mniej szokujące.

Montaigne dyskretnie odśladania nam radykalny ideał religijny, odważnie wysnuty z chrześcijańskiego misterium transsubstancjacji eucharystycznej: zjadanie Boga, przyswajanie go, zamiast pogoni za światem. Zjadanie ciała to więc nie tylko śmiała definicja samej liturgii eucharystycznej, ale i głębsza metafora głoszonej przez chrześcijaństwo konieczności wyjścia poza potrzeby i pragnienia ciała, poza doczesność. Wyrazem tej swoistej filozofii zjadania ciała będzie więc także kanibalistyczny ideał dzielności i męstwa jako celu samego w sobie, zastępujący rywalizację o dobra materialne i pragnienie doczesnych zdobyczy: „Prawdziwe zwycięstwo polega na walce, a nie na korzyści; honor rycerski domaga się bicia, a nie pobicia”¹¹.

⁷ *Ibidem*, s. 172.

⁸ *Ibidem*, s. 169.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. Hoffmann, *Anatomy of the Mass...*, *op. cit.*, s. 216.

¹¹ M. de Montaigne, *Próby*, *op. cit.*, s. 176.

Kanibale okazują się duchowym wzorem dla człowieka Zachodu. Toczą walki oparte nie na rywalizacji, lecz jedynie o prymat w męstwie: „zdobyczą zwycięzcy jest chwała i przewaga, iż okazał się mistrzem w odwadze i sile; poza tym nie mają co robić z dobrami zwyciężonych. [...] Toż i ci, gdy na nich przyjdzie kolej zwycięstwa, nie żądają od jeńców innego okupu jak tylko uznania i świadectwa, iż zostali zwyciężeni”¹². Ostatecznym akordem tych walk jest głębokie pojednanie poprzez konsumpcję przeciwnika. Oznacza odnalezienie głębokiej jedności, gdyż przeznaczony do zjedzenia jeńiec przypominał zjadającemu, że w jego ciele znajdują się pierwiastki z ciał zjedzonych przodków tego, któremu tym razem przypadła w udziale rola zjadającego, śpiewając stosowną pieśń:

Niechaj przybędą śmiało wszyscy i zbiorą się, aby sprawić sobie ze mnie biesiadę; zaprawdę, zjedzą mnogo swoich ojców i przodków, którzy służyli mi za pożywienie i za ucztę memu ciału. Owe mięśnie (powiada), owa krew i żyły, te są wasze, biedni szaleńcy; nie poznajecie, iż substancja i członki waszych przodków żywią w nich jeszcze; smakujcie je dobrze, doszukacie się smaku własnego ścierwa¹³.

Kanibale jedzą wielość, żywią się wielością, sprowadzając w ten sposób nieprzyjaciół do samych siebie. Rytualne spożywanie wrogów, będąc jedyną uprawianą przez kanibali zemstą, staje się jednocześnie pojednaniem przeciwników spierających się o prymat w męstwie. Zwycięzca

wiąże do ramienia jeńca sznur, za pomocą którego prowadzi go w odległości kilku kroków, tak, aby mu nie mógł uczynić nic złego, najmilszemu zaś z przyjaciół daje tak samo do trzymania jego drugie ramię i obaj, w przytomności całego zebrania, zabijają go razami miecza. To uczyniwszy, pieką go i zjadają wspólnie, posyłając kąski nieobecny przyjacielom. I nie czynią tego, jakby ktoś mógł myśleć, dla pożywienia się, jak niegdyś Scytowie; jeno ma to wyobrazać najwyższą zemstę¹⁴.

Montaigne podejmuje tu być może etymologiczny sens słowa religia, pochodzącego od *religare* – powiązać, wzięty z Lukrecjusza *De rerum natura*, sprowadzając religię do jej dosłownego znaczenia więzów czy pęta w obrazie przeznaczonego do rytualnego spożycia, pokonanego wroga związanego sznurem – będącym, być może, jak sugeruje George Hoffmann, symbolem „jednoczącego ideału Kościoła”¹⁵, który skończył się fiaskiem w performacyjnym konflikcie. Ale posiłek kanibali jednoczy rozdzieloną sporem

¹² *Ibidem*, s. 175.

¹³ *Ibidem*, s. 176.

¹⁴ *Ibidem*, s. 174.

¹⁵ G. Hoffmann, *Anatomy of the Mass...*, *op. cit.*, s. 214.

wspólnotę. Magia prymitywnego powróśla okazuje się bardziej skuteczna i trwała niż europejski ideał Kościoła powszechnego.

Nie mniej godne naśladowania jest postępowanie kanibali płci żeńskiej. Żony mężnych wojowników do tego stopnia pogłębiły miłość do swoich mężczyzn, że nie tylko zgadzają się na poligamię, lecz wręcz jej sprzyjają, stręcząc mężom co piękniejsze dziewczyny, gdyż mężczyźni „im większą mają ilość żon, tym większej zażywają sławy swą dzielnością”¹⁶. Montaigne widzi w tym „piękny rys w tych małżeństwach”, coś więcej niż „prostą i służalczą powolność zwyczajom”¹⁷. Kobiety te są przyrównane do najroztropniejszych niewiast z Biblii i tradycji antycznej, a prezentowane przez nie postępowanie „jest to cnota czysto matrymonialna, tylko wyższego rzędu”¹⁸. Raz jeszcze pluralizm skutecznie, bez naruszenia harmonii może wynikać tylko z pojedynczej i wyłącznej relacji bezinteresownej, niezaborczej miłości, i z kolei czyni tę relację jeszcze głębszą i doskonalszą.

Dopuszczenie pluralizmu jest możliwe tylko wtedy, gdy zrealizuje się w pełni jedyna i wyłączna relacja miłości, łącząca człowieka z Bogiem – relacja wszechogarniająca, w której ramach pojawia się miejsce na wielość relacji. Wówczas spożywanie ciała bożego może zostać zastąpione przez spożywanie ciała bliźniego, gwarantujące analogiczny rodzaj uświęcającego pojednania i uczestnictwa.

Zakończenie europejskich sporów religijnych jest więc możliwe nie przez przywrócenie siłą formalnej jedności czy ostateczne zwycięstwo jednej ze stron konfliktu, ale poprzez pogłębienie relacji z Bogiem, otwierające przestrzeń dla pluralistycznych i autentycznie agonicznych, takich jak bezinteresowny spór kanibali o męstwo, relacji w obrębie świata europejskiego.

Wobec autentycznej relacji teocentrycznej, heterodoksja przestaje być niebezpieczeństwem, gdyż traci w ogóle wszelką rację bytu. Ideał mistyczny dopuszcza istnienie wielości dróg prowadzących do Boga. Jest to ideał osobistego, bezpośredniego doświadczenia, obywający się bez pośrednictwa scentralizowanej instytucji, a także bez teologicznej dysputy, gdyż prawda ekstazy obywa się bez kategoryzacji i rozróżnień.

Jednak Montaigne wskazuje na dystans nie do przebycia między kanibalem i Europejczykiem, na „przepaść między ich a naszym kształtem życia”¹⁹. Nie chodzi tu bynajmniej o geograficzną odległość dzielącą mieszkańców Starego i hipotetycznego Nowego Świata, lecz o przepaść między niedoskonałością i ucieleśnianym przez kanibali ideałem (mistycznym) opartym na niewielu prostych zasadach. Ta prostota nie stwarza miejsca dla

¹⁶ M. de Montaigne, *Próby*, *op. cit.*, s. 177.

¹⁷ *Ibidem*, s. 177.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

sporu teologicznego, a jedynie pole do bezpośredniego, osobistego przeżywania nadrzędnej cnoty – męstwa. Autor *Prób* zdaje sobie sprawę, że ten ideał ma charakter zgoła niehistoryczny. Nie realizuje się w dziejach, będących przecież dziejami instytucji, Kościołów, form i rytuałów, a nie indywidualnego, głębokiego i osobistego doświadczenia bóstwa. Zdaje sobie sprawę, że jego „kanibalistyczny” ideał nie nadaje się do wprowadzenia, że nie może uleczyć Europy.

W postawieniu kanibala w roli religijnego ideału Europejczyka tkwi niebezpieczeństwo heterodoksji idącej znacznie dalej niż reforma luteraska. Nie chodzi tu już o ustanowienie zreformowanego Kościoła jako nowej, co prawda, ale kolejnej w długim szeregu instytucji. Stawką w tej grze jest bezpowrotne oddalenie się od tradycji, rytuału i zinstytucjonalizowanej religii w ogóle w stronę intensyfikacji religii jako doświadczenia osobistego. To ucieczka w głąb, na samo dno przepaści heterodoksji, gdzie ostatecznie traci się z oczu wszelką ortodoksję, wobec której człowiek ostatecznie zagrożony w niezapśredniczonej relacji z Bogiem przestaje się już dystansować.

Montaigne nie decyduje się na skok, chociaż przypuszcza, że właśnie na dnie tej otchłani heterodoksji leży najwyższa i najcenniejsza prawda. Zadowala się „próbowaniem” – nie staje się ani mistykiem, ani świętym, ani rygorystycznym moralistą. Pozostaje przy wielości prawd, przytaczanych anegdot i historii. Pluralizm staje się tu nie tylko nadrzędną wartością i cnotą filozoficzną, etyczną, ale, być może, także religijną. Jest pewną graniczną formą ascezy, wyrzeczeniem się własnej prawdy, odstąpieniem od własnego przekonania w imię nadrzędnej zasady o ustawicznym wątpleniu. W ten sposób Montaigne sam daje najdalej idący przykład głoszonych przez siebie poglądów.

Montaigne wybiera wierność swojej metodzie „myślenia próbnego”, nieustannie powtarzanego zabiegu eksperymentalnego polegającego na wypróbowywaniu hipotez, możliwości, stanowisk, możliwych sposobów kojarzenia zaczerpniętych z tradycji opowieści i anegdot. Taki właśnie „próbny” charakter muszą mieć dla niego wszelkie definicje kondycji człowieka. Być może paradoksalnie, właśnie dzięki swojej tymczasowości *Próby* pozostają ważną i odnoszącą się nie tylko do wieku XVI, lecz także w szerszej perspektywie historii, definicją zachodniego kręgu cywilizacyjnego.

Rozdział „O kanibalach” jest próbą zajęcia prawdziwie konstruktywnego stanowiska w sporze religijnym, ponad podziałem, a więc w miejscu naturalnie narażonym na ataki z obu stron. Zbawienna filozofia musi być prowokacją, „lekarstwo musi drażnić żołądek, jeśli ma go uleczyć”²⁰. Mimo

²⁰ *Ibidem*, s. 168.

to Montaigne, dowiedziawszy się z Platona, że „ostatnie krańce filozofii są niebezpieczne”²¹, przyjmuje ostrzeżenie i wychyla się tylko poza krawędź ostatecznych konkluzji, które sugeruje, ale których nie podaje czytelnikowi *explicite*. Przedstawiając mu ów szczególny ideał „bez pludrów”, odarty z cywilizacyjnych atrybutów oglądy i *decorum*, niejako ułatwia czytelnikowi ewentualne jego odrzucenie i przejście nad kanibalami do porządku dziennego.

Montaigne, jak pisze Jan Miernowski, prowadzi grę, ale jest to gra jednocześnie radosna i ascetyczna, poważna i ryzykowna. I tu, jak u Mikołaja z Kuzy, najważniejszym „wnioskiem z zabawy jest to, że żaden obraz, nawet najbardziej zdawałoby się trafny, nie jest w stanie oddać istoty [...]. Dlatego też należy mnożyć owe obrazy, należy kontynuować grę filozoficzną, z pełną świadomością tego, że nie doprowadzi ona nigdy do poznania transcendentnej prawdy”²². Przeświadczenie o dotarciu do wyłącznej prawdy jest najwyższym fałszem. Ortodoksja, mimo pozornych społecznych zalet jednomyślności, jest błędną drogą. Montaigne, podobnie jak Kuzańczyk, jest miłośnikiem nietrwalej równowagi wirującego bąka migoczącego wszystkimi kolorami intelektualnej i duchowej tęczy. Ale pochylając się nad przepaścią heterodoksji, zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa i z tego, że głoszona przez niego mistyczna prawda o konieczności pogłębiania jednostkowej i wyłącznej relacji tak długo, aż wytworzy ona miejsce na najdalej nawet idący pluralizm i relatywizację nawet najbardziej podstawowych wartości, jest nauką przeznaczoną dla nielicznych. Dlatego w przepaść ani sam nie skacze, ani też bynajmniej nie spycha tam niebacznego czytelnika.

²¹ *Ibidem*, s. 166.

²² J. Miernowski, *Sceptyczna zabawa Montaigne’a*, [w:] *Spotkania z dawną literaturą francuską*, red. K. Dybeł, B. Marczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 107.