

Паул Гайер

Рейнски-Фридрих-Вилхелмс-Университет, Бонн

paul.geyer@uni-bonn.de

„Опити” на Мишел дьо Монтен (1571-1592): Скептичен консерватизъм и парадоксална антропология

Paul Geyer

Rheinische-Friedrich-Wilhelms Universität Bonn.

paul.geyer@uni-bonn.de

„Essays” by Michel de Montaigne (1571-1592):

Sceptical conservatism and paradoxical anthropology

Abstract

At first, Montaigne followed the process, which began with Petrarch, of adopting the “Roman-Greek philosophy of life”. Unusual, however, was the extent to which Montaigne attached the ancient life teachings to his own self. It replaced the instance of transcendence that had become void or insignificant by acquiring its qualities. The self for Montaigne became a substitute for metaphysics and an addition to God. Montaigne, however, avoided the trap of the metaphysics of the subject by sharpening figures of thought from ancient skepticism and transferring them into his own self.

The *Essays* is the first place to testify that the solutions, which ancient authors offered, were no longer satisfactory for the problems of subjectivity in modernity.

Montaigne appears quite a modern thinker when he refers the notion of barbarism – a notion, with which the Europeans readily treat other civilizations – to the horrors of the religious wars in Europe or when criticizing the European colonialism in South America, at the same time highly appreciating the old American cultures. He realized that all values and customs are relative and that they do not have any transcendent origin. In his later years, Montaigne allowed for the possibility of self-consciousness and conscience being neutralized as instances of (self-)knowledge and morality.

But pushing the understanding of the multilayeredness and elusiveness of one's own self, Montaigne became one of the first representatives of the nostalgia for the essential, which even up to today, through Romanticism and existentialism, accompanies the work on the notion of modern subjectivity.

Keywords: Michel Montaigne, French moralistic, conservatism, anthropology, modern subjectivity, Self, paradox

Мишел дьо Монтен (1533-1592) е малко по-възрастен съвременник на Торквато Тасо, който с епоса „Освободеният Йерусалим“ извършва непознат дотогава скок в съзнанието на модерния човек. Във Франция по това време все още не са стигнали дотам. Монтен е късен хуманист; „Опити“, които той създава между 1571 и 1592, са подробен диалог, разгърнат в дълги размишления, с античните учения за мъдростта, особено в преработката им от латинския Сребърен век и от късния елинизъм през I-II век сл. Хр. Смекченият епикурейски стоицизъм на Сенека и популярният платонизъм на Плутарх са два от най-важните му източници на вдъхновение.

(А) Що се отнася до другото мое четиво, при което удоволствието се съчетава малко повече с ползата, понеже ме учи да развивам нрава си и знанията си, авторите, които препрочитам, са „Съчинения“ на Плутарх, откакто е преведен на френски, и „Писма“ на Сенека, които са най-добрата и най-полезната част от неговите съчинения. (II, 10: 103)¹

¹ Цитатите привеждам по: Мишел Монтен, Опити, т. I. София: Изток-Запад, 2017. Опити, т. II и III. Второ изд. София: Наука и изкуство, 1980. Превод Тодор Чакъров. След цитатите в скоби посочвам с римски цифри тома, с арабски - главите и страниците. - б. пр.

Привеждам цитатите на френски по тритомното издание на Пиер Виле (Villey 1922/23). Трите тома възпроизвеждат трите книги на „Опити“. Отбелязвам, както е станало обичайно след това издание, последователността с: (А): първо издание 1580; (В): Допълнения до изданието от 1588, в което е добавена и третата книга; (С): допълнения от ръкописа в изданието от 1588 до смъртта на Монтен в 1592. Консултирах също така изданието с добър коментар: Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin 2007. Това издание обаче не е полезно за моята цел, тъй като то не отбелязва отделните етапи на работата вътре в самия текст и се отказва от улесняващото читателя оформяне на параграфите, налично в изданието на Виле.

Метафизика на Аз-а

Монтен създава френската моралистика; тя първоначално се ориентира към античните учения за мъдростта, чиито теми са грижата за себе си и избягването на психично и социално страдание. Думата „моралистика” идва от латинското *mores* и няма нищо общо с морализиране. *Mores* са обичаите и нравите на един народ или пък характерът на отделния човек. Моралистиката е изучаване на човешкото поведение и е практическо учение за живота, но без претенция да бъде систематична морална философия. Моралистите се стремят да отговорят на основни въпроси като:

- Как живеят, мислят и чувстват хората, как и какви мотиви определят поведението им, как се отнасят те към другите хора и към своето несигурно съществуване?

- Как да намеря пътя към своя вътрешен център, как да се науча да различавам привидното от истинското съществуване, как да не се поддавам на натиска, който мнението на другите упражнява върху мен, какво означава да живея автентично?

„Нравствени писма до Луцилий” на Сенека отново и отново подемаат основната мисъл за удовлетвореността от самия себе си (*se ipso contentum esse*, *Ep. mor.* I, 9), за спокойното съществуване изцяло в самия себе си, за съществуване изцяло от самия себе си (*ex se totum esse*, *ibid.*), което Монтен резюмира така:

(А) Най-великото нещо на света е да можеш да принадлежиш на себе си. (I, 39: 410; Сенека 1994-1996: 20, 1)

За Монтен, както е и за Сенека, това не е равнозначно на киническото затваряне в себе си. Напротив, увереният покой в самия себе си е предпоставката да не изгубим собственото си съществуване, да не изгубим себе си в суетната привидност, която обществото създава:

(С) Нали философията ни наставлява заради нас самите, а не за другите; тя ни учи да бъдем, а не да се преструваме, че сме.“(II, 37: 550)

До този момент Монтен не е оригинален, той по-скоро се намира в периферията на процеса, започнал с Петрарка и с ренесансовия хуманизъм, по усвояването на „римско-гръцката философия на живота”, както я нарича Бернхард Гротхойзен (Groethuysen 1928: 47-69). Необичайна обаче за тази традиция е степента, в която Монтен от самото начало, чрез предговора „Към читателя”, обвързва античното учение за живота и характерната за него тенденция към обобщаващи положения, с това, което той смята, че познава най-добре - своето собствено Аз.

(А) ...аз... рисувам себе си. ...И така, читателю, предметът на моята книга съм самият аз. (I, Към читателя: 49)

Моралистиката на Монтен е субективна моралистика:

(А) Себе си изучавам повече от каквото и да било друго. Самият аз съм моята метафизика и моята физика. (III, 13: 390)

Тук Монтен дава знак преди всичко за отдалечаването си от метафизическата спекулативност. Той не е философ, който се стреми към общо обяснение на света и на човека. От друга страна обаче, разсъждението за метафизиката на Аза придобива в общата структура на произведението му ново и буквално значение: собственото Аз замества ставащата празна или незначителна инстанция на трансценденцията и приема нейните качества. Азът за Монтен се превръща в заместител на метафизиката и бива поставен в същата семантична опозиция към не-Аза, както в метафизиката - истинското битие към неистинската привидност. Азът се превръща в допълнение към Бога. „Опити” започват с думите:

(А) Това е откровена книга, читателю. (I, Към читателя: 49)

Че Азът би могъл да бъде неискрен или злонамерен (*de mauvese foy*) към читателя или пък към самия себе си, това (засага) изобщо не се поставя като въпрос. Азът не храни съмнения спрямо самия себе си:

(А) ...у мене няма никаква подбуда, която да бъде скривана и прикривана от разума... (III, 2: 39). (С) Познавам се добре. (III, 9: 248)

Азът е господар в своя дом; моралната ненакърненост осигурява на себе си отново самият Аз. Чистата съвест е най-добрата гаранция за спокойния му сън.

(В) „Когато правиш добро, сам изпитваш някакво радостно удовлетворение и благородна гордост, която е придружител на чистата съвест.” (III, 2: 32)

Външните роли и свързаните с тях ограничения не могат да засегнат неговата самоличност. За времето между 1581-1585, през което е кмет на Бордо, Монтен пише:

(В) Трябва добросъвестно да играеш своята роля, но да не забравяш, че това е една възложена роля. От маската и външността не трябва да правиш същност, нито от чуждото - свое. Господин кметът и Монтен винаги са били две отделни лица, разделени от съвършено ясна граница. (III, 10: 309-310)

Това, разбира се, е заблуда, която, на друго място, Монтен, както ще видим, долавя. Социалните роли, които изпълняваме, не могат отчетливо да се разграничат от някакво твърдо ядро, образуващо идентичността на нашата личност и още по-малко това е възможно, когато ролите ни са властови позиции. Ролята, която изпълняваме, оставя следи върху нашата идентичност. Монтен обаче в този и в следващия цитат смята, че идентичност и роля, битие и привидност, чиста и нечиста съвест, свое и неприсъщо, Аз и не-Аз могат “ясно да се разграничат”:

(В) Тя [душата] може да види и да усети всичко, но храна трябва да търси само в себе си; и е нужно да бъде осведомена за всичко, което я засяга и което се отнася до нейното притежание и нейната същност. (III, 10: 306)

Пиер Виле и Хуго Фридрих, двамата най-значими изследователи на Монтен през първата половина на XX в., смятат, че дискурсът на същностното присъствие на себе си, който Монтен използва, завършва обновлението на един хуманистичен идеал за личност, създаван през Ренесанса. Според тях, оригиналността на Монтен се състои в силата, непозната до този момент, с която той, изобразявайки своята неповторима индивидуалност, успява да извика за нов живот стоическо-епикурейския идеал за Аза, който „изцяло се опира” и е в „свободно притежание на себе си” (Friedrich 1949: 235). Монтен е успял да съчетае по един устояващ на промените на времето начин изискванията на автономния субект на Новото време с античната жизнена мъдрост. И двамата изследователи, обосновавайки едно мнимо развитие на Монтен, не обръщат обаче внимание на онези страни в “Опити”, които не съответстват на концепцията им, че “Опити” представя завършъкът на една хуманистична картина на света.

След „За граматологията” на Жак Дерида ние, разбира се, знаем, че Виле и Фридрих тъкмо по този начин попадат в клопката на метафизиката на присъствието на себе си (*métaphysique de la présence à soi* - Derrida 1967: 145-148 et passim), която е субективната версия на Новото време на „есхатологията на същностното”² (*eschatologie du propre* - Derrida 1967: 156 f.). Който вярва в „есхатологията на същностното” и който вярва в „Жаргонът на същностното” (както го определя Теодор Адорно, уреждайки сметките си с последния

² Немският термин е *Eigentlichkeit*. Предпочетох да го превода със същностно, а не със собствено, с истинско, или с автентично. Бих могъл да използвам същинско, което предполага като своя противоположност привидното. Но използването на “същински, -а, -о” като определение не подхождаше еднакво добре във всички съчетания. Неудобството е, че същностно съответства и на (*das*) *Wesentliche*. Синоними на *Eigentlichkeit*, освен *Wesentliche* могат да бъдат *Eigene*, *Echtheit*, *Authentizität*. Всеки избор, струва ми се, би имал и предимства, и недостатъци. И на немски, доколкото зная, е въпрос на избор дали *eschatologie du propre* да се преведе с *Eschatologie der Eigentlichkeit* или с *Eschatologie des Eigenen*. - Б. пр.

голям метафизик - Мартин Хайдегер), той също така вярва, че съществува *същностно* доброто, *същностно* красивото, *същностно* истинското и заедно с тях - моето собствено Аз, което ясно може да се разграничи от недоброто, некрасивото, неистинското и от това, което е не-Аз. Според метафизиката на присъствието на себе си аз бих могъл по всяко време да имам пълна яснота за моето сложно и намиращо се в движение Аз, заедно с неговите полу- и неосъзнавани пластове. „Мисля, следователно съм (cogito ergo sum).” на Декарт внушава, че аз - чрез своята мисловна дейност - намирам себе си. Но доколкото логическите мисловни операции са едни същи при всички хора, те не могат да съобщят нищо за моята неповторима индивидуалност. При Виле, Фридрих и Хайдегер жаргонът на същностното се превръща в част от буржоазната идеология. Онова обаче, което Дерида не е знаел (или е изтласкал), е, че както Монтен, така и авангардът на френската моралистика не влизат в метафизично-есхатологичната клопка, във всеки случай не без остатък, както постъпват Виле и Фридрих, конструирайки своя “Монтен”.

Скептичен консерватизъм

Със същата настойчивост, с която пропагандира хуманистичния идеал за същностната личност, която е самата себе си, Монтен дава отново и отново да се разбере, че осъществяването на този идеал, на него (вече) няма да му се удаде. Тази невъзможност, забележима и в по-ранните етапи на „Опити”, се задълбочава в по-късните. Ето защо срещу Виле и Фридрих защитавам тезата: в „Опити” за пръв път е засвидетелствано, че решенията, които античните автори предлагат, не са удовлетворителни за проблемите на субективността на Новото време. Монтен се изплъзва от капана на метафизиката на субекта, като заостря мисловни фигури на античния скептицизъм и като ги пренася върху своето собствено Аз.

Освен Сенека и Плутарх, друг важен автор за Монтен е Секст Емпирик; неговият труд „Основни положения на пиронизма” (Πυρρωνείαι ὑποτυπώσεις), създаден във втората половина на II в. сл. Хр., е вид наръчник на античния скептицизъм. Монтен е сред първите, които наричат античните скептици „пиронисти” (Pyrrhoniens) по името на техния основател Пирон от Елида (ок. 360-270 пр. Хр.).

(А) Те [за пиронистите] обикновено казвали така: „Аз не твърдя нищо; не твърдя, че това е така или иначе; или че това е той или някой друг... законът да говориш за и против е един и същ.

(С) Няма нищо истинно, което да не бъде и неистинно. Тяхната съкровена дума е ἐπέχω - т. е. въздържа се, не се накланям ни насам, ни натам. ...Тяхната цел е била... пълен и съвършен отказ от съждение. Те са се ползвали от разума си,

за да търсят истината и да спорят за нея, но не и за да решават и да избират. (II, 12: 220-221)

Пирон е най-значимият представител на т. нар. по-ранен скептицизъм. Според това философско учение човешките възприятия и човешкото мислене нямат достъп до истинската природа на битието и затова представителите му пледират да не се правят преценки, претендиращи за всеобща валидност.³ *Ἐπείχω* е също една от 75-те думи и сентенции, които Монтен възлага да гравират върху гредите на тавана на библиотеката му, намираща се на горния етаж на една от кулите на замъка, и върху които той размишлява по време на работата си върху „Опити“. Думата означава непрекъснато отлагане на преценката по отношение на познанието, на морала или на естетиката. Това не означава, че пиронистът изпада в апатично състояние, без да се интересува от основните въпроси или от отделни проблеми на човешкото съществуване. Той само се отказва от окончателни преценки, което напомня на фразата на Флобер: „Глупостта се състои в това, да даваш окончателни преценки.“ И също така подобно на Флобер, Монтен, следвайки своята скептична позиция, достига до консервативния извод, че за отделния човек и за запазването на мира в едно общество е най-добре, ако традиционните норми не се поставят под съмнение.

(A) Защото правило на правилата и основен закон на законите е, че всеки е длъжен да спазва законите на страната, в която живее. (I, 23: 222)

Този скептичен консерватизъм предполага търпимост по отношение на други форми на цивилизация, за които Монтен научава чрез откритията през XVI в. Прочуто е неговото оправдаване на канибализма и на полигамията като своеобразни културни техники, които са натоварени със специфична символика в някои култури и следователно имат смисъл там. (I, 31: 351-69) Монтен е модерен мислител, когато отнася понятието за варварство, което европейците охотно прилагат спрямо други цивилизации, към ужасите на религиозните войни в Европа (I, 31: 361-362) или когато критикува европейския колониализъм в Южна Америка, като в същото време оценява високо старите американски култури. (III, 6, 173-182). Монтен често прилага техниката на отчужденото съпоставяне между две култури, което Монтескьо ще приложи систематично в „Персийски писма“. Собствената култура се превръща в предмет на описание посредством отчуждения поглед на човек, принадлежащ към друга култура - напр. чрез погледа на пратеници, които принадлежат към старите жители на Бразилия, при двора на френския крал в 1562.

³ Това изречение дължа на Томас А. Шмиц, мой колега от Университета в Бон и виден изследовател на Антична Гърция. Срв. също великолепното изследване: Schmidt 2016.

(А) ... (в техния език има тази особеност, че се назовават един друг с думата „половина“) – те забелязали, че сред нас има хора, натъпкани до гуша с всичко, което им е угодно, докато „половините“ на тези хора, изтощени от глад и нужда, просят пред вратите им; според тях било много странно как тези нуждаещи се „половини“ могли да търпят подобна несправедливост; защо не ги хванат за гушата и не им подпалят къщата. (I, 31: 368)

Мишел, владетел на Монтен, и богат поземлен собственик, не коментира това. Не са му близки каквито и да е революционни мисли. Но подобни мисловни игри принадлежат логично към неговия консервативен пиронизъм, както и следната сентенция, която той поставя почти в края на своите “Опити”.

(С) Даже и на най-високите земни тронове ние седим на собствения си задник. (III, 13: 450)

За Монтен пиронистът е „освободен от необходимостта да прави избор“ (II, 12: 219), той е противоположното на ангажирания мислител, за пирониста всичко е мислимо; при все това:

(В) Той [пиронизмът] представя човека... лишен от човешко знание и затова толкова по-способен да приеме божие знание; отказващ се от собствено съждение, за да освободи повече място на вярата... (II, 12: 222-223)

Така че в последна сметка Монтен защитава един вид натуралистичен квиетизъм.

(В) От все сърце и с благодарност приемам всичко, което природата е направила за мене, радвам се за това и го славя. Несправедливо е спрямо един такъв велик и щедър дарител да отказваш, да унищожаваш или да извърщаваш даровете му.

(С) Самият той е направил така, че всичко да бъде добро. (III, 13: 446)

Тази вече напълно модерна диалектика между скептицизъм, търпимост и консерватизъм осъзнава, че всички ценности и обичаи са относителни и че те не притежават никакъв трансцендентен произход.

(А) Някога, желайки да утвърди значението на една от нашите норми, приета за безпрекословна от много хора, и не желайки да я наложи, както обикновено правят, само със силата на законите и примерите, а като се стараех, както винаги, да стигна до нейния корен, намерих основите ѝ толкова неустойчиви и слаби, че едва не се отказах от нея – аз, който трябваше да я утвърждавам в съзнанието на други. (I, 23: 218-219)

Натуралистичният квиетизъм на Монтен не му попречва обаче да се усъмни,

много преди Гроциус и Пуфендорф, създателите на ученията за естественото право, в научната основа на същите тези учения.

(А) И смешни са философите, когато, за да придадат достоверност на законите, казват, че съществуват някакви постоянни, вечни и неизменни закони, които наричат природни и които са присъщи на човека по силата на неговата същност. Едни казват, че тези закони са три, други - четири, едни - повече, други - по-малко: свидетелство, че това е така съмнително, както и всичко останало. (II, 12: 324)

Монтен е също и първият модерен юридически позитивист, за когото правото е право само когато и доколкото е валидно, също и в степента, в която бива наложено, а не защото то отразява някакви надисторично валидни норми.

(В) ...законите стоят на почит не затова, че са справедливи, а затова, че са закони. Това е мистичното основание на тяхната власт; друго основание те нямат. (III, 13: 390)

Дори чистата съвест, на която, както вече знаем, самият Монтен с удоволствие си отпочива (III, 2: 32), не може да служи като косвено доказателство за валидността на който и да е категоричен императив.

(С) Законите на съвестта, за които казваме, че са подсказани от природата, са въпрос на обичай; всеки, който по вътрешно убеждение почита общоприетите и утвърдени възгледи и нрави, не може да се откаже от тях без угризения, нито пък да ги следва, без да ги одобрява. (I, 23: 217)

Чистата или нечиста съвест не е израз на някакъв универсално валиден морален императив, както ще смята Имануел Кант, а симптом на случайно наложили се нрави и обичаи. Щом обаче съвестта по този начин бъде неутрализирана като вътрешна инстанция на моралния субект, то и разбирането за Аза не може да остане незасегнато.

Разрушаване на метафизиката на Аза

Най-подробното и цялостно размишление на Монтен по въпроси на метафизиката и на онтологията е в т. II, гл. 12, където той най-напред почти дословно предава дълъг пасаж от съчинение на Плутарх (*Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς*, За Е във Делфи, § 18, 19), без да го коментира и изглежда, че се съгласява с изказаното мнение. Синтезирана е античната философия за отношението между битие и време и за битието във времето, която посредством Августин и Боеций продължава да е предмет на обсъждане през Средните

векове и през Ренесанса. Плутарх/Монтен отричат каквато и да е причастност (μέθεξις) към (божественото) битието.

(А) Ние нямаме никакво общуване с битието... (II, 12: 353)

Истинско битие има само това, което не се променя с времето, което е вечно, следователно - Бог.

(А) ...това, което търпи промяна, вече не е същото; а щом не е същото, то вече не съществува като такова. Но тъй като цялото битие е единно, то и битието просто се променя, ставайки все по-друго и по-друго. (II, 12: 355)

Идентичност или другост, вечност или временност, битие или не-битие: понятийните двойки образуват взаимно изключващи се опозиции, чийто първи положителен член е запазен за божественото и съответно - бива отказан на човека в неговото земно съществуване. При все това обаче, човекът при Плутарх, Августин и Боеций може и трябва чрез причастност към тайнството или към божествената милост да изравни своите онтологични дефицити, чрез което да достигне до отсрещната страна на опозицията. В края и като резюме на своята дълга парафраза на Плутарх, Монтен коментира изречение от увода към „Естественонаучни въпроси“ (Questiones naturales), I, 5 на Сенека. Цитатът на латински гласи „O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexit!“

(А) О, колко нищожно и отвратително същество е човекът, щом не се издига над човечеството!“ [*В цялата секта на стоиците няма по-вярно твърдение от това.* - курсив П. Г.]⁴ ...Защото е невъзможно и безсмислено да желаяш шепата ти да бъде по-голяма от ръката, размахът на ръката - по-голям от самата ръка; или пък да искаш да направиш по-голяма крачка, отколкото краката ти позволяват; човек не може да се издигне над себе си и над човечеството; защото той вижда само със собствените си очи и хваща със собствените си ръце. (II, 12: 356)

Абзацът звучи противоречиво. Монтен най-напред се съгласява - в курсивираното изречение - без уговорки със Сенека (с което косвено се съгласява и с Плутарх); по-нататм обаче изглежда, че се разграничава от Сенека и ограничава мястото на човека до неговото земно съществуване. В ръкописните добавки (текстов слой С), които Монтен нанася в екземпляра (т. нар. „Екземпляр от Бордо“) от последното приживе издание на „Опити“ в 1588, той зачертава курсивираното изречение и следващото „но“ и вместо това пише:

⁴ В българският превод това изречение не е включено, тъй като то не е включено в изданието на „Опити“ от 1595. Вж. разяснението на Паул Гайер малко по-долу.

(C) Хубави думи и полезно пожелание! Но то е абсурдно. (II, 12: 356)

Ако изобщо можем да говорим за развитие в мисленето на Монтен, то не е в посоката на една хармонизираща хуманистична картина на света и хармонизиращ образ на себе си, както смятат Виле и Фридрих, а е в постепенното преодоляване на метафизичните остатъци от хармонизиращия хуманизъм в посоката на една модерна антропология. Вярно е, че след този цитат Монтен добавя, че човекът може чрез божията милост наистина да надрасне себе си, това обаче напомня на „*morale plaquée*”, на отстъпка, която той сам си налага пред католическата църква. В приведения цитат Монтен опровергава не само Сенека, но и предишните, свързани с Плутарх, размишления и разполага човека в отсамния свят, в света на неговата временност и преходност. Той ограничава „трансцендирането”, „прекрачването” до размера на човешката крачка, а това, което трябва да се разбере - до нещата, които човекът може да види и да хване. На друго място в той пише:

(B) Не рисувам съществуващото изобщо, рисувам нещата в техните изменения.... (III, 2: 29)

Ако човекът е лишен от причастност към трансцендентното битие, тогава Монтен описва тъкмо това, *в което* човекът участва - в не-битието, в преходното, във временното или както е в немския превод - човекът е “битие на път”. Надвременното битие е извън човешкото съществуване и извън обхвата на човешкото разбиране, поради което то за човека не представлява интерес, а може би и не съществува. От значение за човека е собствената му времевост и тук Монтен деконструира дори и хуманистичната метафизика на същностното присъствие, както искам сега да покажа.

На едно място в първото издание от 1580 Монтен все още може като стоик да изисква:

(A) Трябва да запазим за себе си една последна клетка, изцяло наша, винаги на наше разположение, с която да разполагаме напълно свободно, където да можем да се приберем и уединим. (I, 39: 408)

На друго място в същото издание той обаче се съмнява, използвайки същата дума *boutique*, във възможността да съществува съгласуван проект по отношение на себе си.⁵

(A) За тия, които се занимават с изучаване на човешките постъпки, няма по-голяма трудност от това да ги съгласуват и да им дадат единно обяснение; защото те така удивително си противоречат, че ти се струва невероятно да са произлезли

⁵ A) [...] les actions humaines [...] se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique. (II, 1, 4)

от един и същ източник. (II, 1: 9)

Двата цитата изказват две противоположни твърдения: Съществува ли все пак такава инстанция в съзнанието, “една последна клетка”, в която Азът е изцяло при себе си, както е според първия цитат или не съществува, както е според втория? И в следващия цитат Монтен установява наличието на разлом, който разколебава и увереността, и властта над себе си.

(А) Но ние сме, защо - и аз не знам, двойствени в себе си; по тази причина ние не вярваме в това, в което вярваме и не се отказваме от това, което осъждаме. (II, 16: 377)

Противопоставянето „идентичност / другост” е разколебано още в първото издание:

(А) И ние сме много по-различни от самите нас, отколкото сме от другите. (II, 1: 17)

Азът в „Опити”, който първоначално иска да открие опорната точка в самия себе си, започва обаче, също и в по-късните етапи на съчинението, да се съмнява в способността си да овладее себе си, тъй като „себе си” е в състояние на постоянна промяна:

(В) Моят разказ се отнася за определен час. Аз мога веднага след това да се променя; и не само случайно, но и нарочно. Това, което пиша, е всъщност протокол на различни и променящи се прояви и неопределени, а понякога и противоречиви фантазии - било защото аз съм станал друг, било защото улавям нещата при други обстоятелства и от друга гледна точка... Ако моята душа можеше да получи устойчивост, аз нямаше да вървя пипнешком, щях да стана по-решителен, но тя е винаги в процес на учене и изпитание. (III, 2: 29)

Азът е винаги незавършен, същност, която е в процес, отчасти чужд на самия себе си, той е лишен от основа, противоречив, не намира опора в себе си, той търси и „опитва” кой е в своите „Опити”, чието заглавие изразява именно това опитване, разбираемо също и като изпитване на вкуса. Азът не открива окончателни решения на въпросите за това кой е, той остава винаги ученик на самия себе си, той е винаги в изпитателен период. Монтен предсеща прочутото твърдение на Артюр Рембо „je est un autre“ („Аз е някой Друг”) от второто „Lettre du Voyant“ (Писмо от Ясновидеца), 15. май 1871. Но всичко това не може да не накърни самоувереността на неговата, на друго място така настойчиво засвидетелствана, чиста съвест.

(В) Когато откровено се изповядвам пред себе си, аз откривам, че и най-доброто у мене е смесено с известна доза порочност. (II, 20: 448)

Именно в допълненията, които внася в последните си години, Монтен допуска възможността самосъзнанието и съвестта да бъдат неутрализирани като инстанции на (само)познанието и на морала:

(С) Трябва да видиш и да осъзнаеш недостатъците си, за да можеш да разкажеш за тях. Който ги крие от другите, той обикновено ги крие от себе си. А ако ги види, той не ги смята за достатъчно скрити; и той се старае да ги изчисти и де-гизира за собствената си съвест. (III, 5: 84)

Азът в „Опити“, чието желание е било да установи чрез противопоставяния своята идентичност, се превръща, вглеждайки се по-отблизо в себе си, в загадка:

(В) На тоя свят аз не съм виждал по-голямо чудовище и по-голямо чудо от мене самия... но колкото повече общувам със себе си и се опознавам, толкова повече се учудвам на уродството си и толкова по-малко разбирам какво представлявам. (III, 11: 334)

На Аза му се струва, че предусеща многото свои пластове и своята неуловимост.

(С) Не е лека работа, често дори е много трудна, да следваш такъв един скитнически път, какъвто е пътят на нашия дух; да проникваш в тъмните глъбини на неговите вътрешни гънки, да запомняш и отбелязваш и най-незабележимите негови движения. (II, 6: 62-63)

Най-накрая Монтен дори заявява, че неговият Аз е конструиран от самия него в процеса на писането.

(С) И не толкова аз създавах книгата, колкото тя създаваше мене; това е книга, неотделима от своя автор... (II, 18: 437)

Монтен установява диалектиката между автор и произведение. Чрез писането автобиографът конструира своето Аз. Чрез писането неговият Аз става друг. Книгата и авторът са същностно еднакви (*consubstantiel[s]*); така обаче Монтен деконструира понятието за субстанция. В метафизичното мислене *sub-stans* означава „положеното в основата“, това, което е фундаментът на моето Аз. Но този фундамент за Монтен вече не съществува; понятието за субстанция се превръща - чрез писането - в процес.

Ернст Касирер обаче в началото на XX век издига тезата, че съмнението на Монтен в субстанциалността на света и в неговото собствено Аз го прави предшественик на конструктивното Декартово съмнение и на Кантовия критицизъм (Cassirer 1906: 172-193). На това би могло да се възрази, че тъкмо наопаки - съмнението на Монтен в собственото самосъзнание би помогнало

да се избегне заблудата на тези двама философи, които вярват, че „Аз-мисля” е архимедовата точка, върху която да се опре изграждането на антропологията и на хуманитарните науки.

Работа върху парадокса

От казаното обаче не следва, че можем да обявим Монтен за изцяло модерен мислител, както постъпва Жан Старобински, определяйки антропологията на Монтен като „обитаване в парадоксалното, като парадоксално само-помирение” (Starobinski 1982: 27, 48, 110 f. et passim). Ако беше вярно, това не би било модерно, а постмодерно и би означавало напускане на западната рационалност; тя наистина трябва да бъде освободена от своите логоцентрични крайности, но не и отменена. Парадоксалното не съществува, макар че вярата в него е широко разпространена. Тази вяра се основава на прилагането на формално-логическата и безвремева постановка за *идентичността* и за *противоречието* върху области с исторически нормативни и ценностни системи. Привидността на парадоксалното възниква, когато степенни и диалектично опосредствани противопоставяния добро/зло, същност/привидност, идентичност/другост биват тълкувани като опозиции на изключването от типа: жив/мъртъв. Човек или е жив, или е мъртъв, но човек не е или добър, или лош, дори отделно действие или мотив не са еднозначно добри или лоши, нито привидността може еднозначно да се различи от същността. Който обаче смята, че мотивът за едно действие е *или* добър *или* лош, който, както Монтен понякога, смята, че социалната роля, която играе, може с яснота да се разграничи от индивидуалната му идентичност и че следователно може да разграничи територията на същностното от територията на привидното и несъщностното, такъв човек наистина попада - при сблъсъка с човешката действителност - в гора от парадокси. Такъв човек ще е склонен да обяви парадоксалното за екзистенциал на човешкото. Смятам, че фундаменталната грешка на Дерида и на неговите ученици е в това, че те разкриват как се създават парадокси чрез дискурса на същностното и смятат, че с това работата е свършена. Те не могат да мислят диалектически.

Вярата в съществуването на парадокса обаче не винаги е погрешна. Съществуват прояви на съзнанието, чрез които с „чиста съвест” можем да обсъждаме човешкото съществуване именно в дискурса на парадокса, тъй като без тези прояви парадоксите изобщо не биха станали експлицитни. Имплицитните парадокси са определящи за метафизичното съзнание, което се стреми да преведе случайното и преходно човешко съществуване в непреходни и затворени тоталности и също така смята, че знае точно кое е добро и истина, какво е съществуване и привидност и кое е ядрото на моето Аз. Подобно съзнание с присъщите му противоречия познаваме в историята на романските литератури

от „Божествена комедия“ на Данте. Метафизичното тотализиране обаче не може да постигне с „чиста съвест“ успех, ако бъде разкрита парадоксалната му основа. А това става, когато достигнем до убеждението, че проявленията на човешкото съзнание и човешките ценности не могат да бъдат съответстващо разбрани чрез взаимно изключващи се противопоставяния.

Именно този поврат от имплицитна към експлицитна парадоксалност извършват „Опити“ на Монтен. В тях не може и дума да става за парадоксално само-помирение. Твърдението за взаимно изключващи се противопоставяния при описанието на човешката субектност и човешките норми се сблъсква постоянно - твърдо и без уговорки - с парадоксалното неутрализиране на същите противопоставяния. В „Опити“ се разкрива, че именно прилагането на дискурса на същностното към човешката субектност довежда размишлението за човека до заплитане в парадоксалното. Подобен процес на експлициране може да бъде преценен като подстъп към разбирането за начина, по който е структурирана модерната субектност. Пътят към това разбиране обаче ще пропрати едва Ларошфуко; той посочва условията, при които възниква парадоксалната привидност, с което прави възможно и нейното отменяне. За тази цел е необходимо да се сбoguваме окончателно с взаимно изключващото противопоставяне - „Аз/не-Аз“.

За това действие Монтен все още не е готов. Той не намира изход от парадокса; отказва си, най-често, да опосреди диалектически Аза и не-Аза. Но той също така е много далеч от това да се настани в парадоксалното по един прото-постмодерен начин. Той не се примирява с положението, че човекът трябва да се възприема като мислещ парадокс. Настоячивата упоритост на неговите опити със самия себе си, усилията му за самопотвърждаване и самоуверяване въздействат почти като заклинания; те могат също да се тълкуват като опити да се изтласка заплашващата загуба на стоическата увереност в себе си, която винаги е била самозаблуда.

(В) Аз жадувам да ме познават; и ми е безразлично как ще стане това, стига да се открие истината: или, по-точно казано, аз не жадувам за нищо, а изпитвам смъртен страх да бъде взет от тия, които трябва да научат името ми, за не такъв, какъвто съм. (III, 5: 86)

Първата крачка на човека към неговия модерен Аз бива възприета като заплаха - да се изплъзне от самия себе си. При Монтен се откриват вече следи от онзи отчаян стремеж към прозрачност по отношение на себе си и на другите, който при Русо ще придобие образа на мания за преследване.

(В) В това, което съм писал за себе си, няма никакви недомлъвки. И все пак, ако сметнат за нужно да говорят за мене, Аз бих желал да говорят истинно и точно. С готовност бих се върнал от другия свят, за да изоблича в лъжа този, който ме представя такъв, какъвто не съм, дори и с цел да ме похвали. (III, 9: 270)

Изтласквайки разбирането за многослойността и неуловимостта на собственото Аз, разбиране, което обаче му се натрапва против волята под формата на парадоксални мисловни фигури, Монтен става един от първите представители на носталгията по същностното и по присъствието на своето, която и до днес, посредством романтизма и екзистенциализма, съпътства работата върху понятието за модерна субектност.⁶

Преводът е направен със съгласието на автора по:

Paul Geyer. *Von Dante zu Ionesco. Literarische Geschichte des modernen Menschen in Italien und Frankreich*. B. II. Die französische Klassik. Hildesheim: Georg Olms, 2017, S. 15-32

Превод **Ангел Валентинов Ангелов**

Използвана литература

Монтен, Мишел. *Opumi*, т. I. София: Изток-Запад, 2017. *Opumi*, т. II и т. III. Второ изд. София: Наука и изкуство, 1980.

Montaigne, Michel. *Essais*. t. I. Sofia: Iztok-Zapad, 2017. *Essais* t. II, III. Sofia: Nauka i izkustvo, 1980.

Сенека, Луций Аней. 1994-1996. *Нравствени писма до Луцилий*. т. I, II. Превод Анна Шелудко. София: Рива,
Seneca, Lucius Annaeus. *Epistulae morales ad Lucilium*. Sofia: Riva, 1994-1996.

Cassirer, Ernst. 1906. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin: Bruno Cassirer.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit. Бълг. превод: Дерида, Жак. *За граматологията*. София: ЛИК, 2001.

Friedrich, Hugo. 1949. *Montaigne*. Bern/München: Francke.

Groethuysen, Bernhard. 1928. *Philosophische Anthropologie*. München/Berlin: Oldenbourg.

Montaigne, Michel de. 2007. *Les Essais*. Édition de Jean Balsamo. Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris: Gallimard, Pléiade.

Montaigne, Michel de. 1922/23. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey. Paris: Félix Alcan.

⁶ Благодаря на д-р Силвия Петрова за редактирането на превода. - Бел. пр.

Schmidt, Herrad. 2016. *Die »diversité« von Montaigne bis Montesquieu*. Bonn University Press.

Starobinski, Jean. 1982. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard.

Villey, Pierre. *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*. v. I, II, Paris: Thèse d'Etat, 1908.