

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOOFIATEADUSKOND
FILOSOOFIA JA SEMIOOTIKA INSTITUUT

Ada Tamme

TEADMINE, MORAAL JA RELIGIOON MICHEL DE MONTAIGNE'I
ESSEES „APOLOGIA RAIMOND SEBOND'ILE“

Magistritöö

Juhendaja: Roomet Jakapi (PhD)

Tartu 2016

SISUKORD

Sissejuhatus	5
1. Tõlgenduste paljusus: Esseed ja „Apoloogia”	9
1.1. I Esseede tõlgendus lähtuvalt Montaigne'i ajastust	10
1.1.1. Ühiskondlikud hoiakud: sallivus, individualism ja konservatism	11
1.1.2. Maadeavastused: kultuuriline relativism ja tolerantsus	13
1.1.3. Antiikfilosoofia ja renessanss: inimene ja humanism	14
1.2. II Esseede tõlgendus - kronoloogiline progress	16
1.2.1. Stoiline periood (1572-1574)	16
1.2.2. Skeptiline kriis (1576)	17
1.2.3. Epikuurlik periood (1578-1592)	18
1.2.4. Probleem	18
1.3. III Esseede tõlgendus - ideeline tervik	20
1.3.1. Kese - inimene ja tema seisund maailmas	20
1.3.2. Vahendid I: katsetamine	20
1.3.3. Vahendid II: autoportree.....	22
1.4. „Apoloogia“ sünnilugu ja vastuolud.....	23
1.4.1. Raimond Sebond'i Loomulik teoloogia ja „Apoloogia“	23
1.4.2. „Apoloogia“ vastuolud ja tõlgenduslik segadus	24
2. Teadmise võimalikkus	27
2.1. Inimlik teadmine „Apoloogias“	27
2.2. Skeptitsism	30
2.2.1. Antiikne skeptitsism.....	30

2.3. Montaigne'i skeptitsism.....	32
2.3.1. Probleem.....	32
2.3.2. „Apoloogia“ pürronistlik kriis	33
2.3.3. „Apoloogia“ akadeemiline skeptitsism	36
2.4. Relativism	38
2.5. Montaigne'i isikupärane epistemoloogia	39
3. Usu ja mõistuse vahekord.....	41
3. 1. Vastolu ja probleem	41
3.2. Religioon „Apoloogias“	43
3.3. Kristlik mõju	45
3.3.1. Sebond'i Loomulik teoloogia.....	45
3.3.2. Vana ja Uus Testament	46
3.3.3. Augustinus.....	47
3.4. Fideistlikud tõlgendused	48
3.4.1. Järeldus	51
4. Moraali ja religiooni elluviimine	53
4.1 Moraalifilosoofia	53
4.1.1. Montaigne'i moraalifilosoofiast tervikuna	54
4.1.2. Kristlikud moraaliseadused ja Sebond'i moraalifilosoofia	55
4.1.3. Antiikne vooruseetika ja Montaigne'i meetod	57
4.1.4 Montaigne'i voorused ja inimesest lähtuv isiklik moraalifilosoofia „Apoloogias“	59
4.2. Religioon kui kasulik traditsioon	61
4.2.1. „Apoloogia“ praktilised põhjused	62
4.2.2. Religiooni kui relatiivse ühiskondliku traditsiooni kriitika.....	63

4.2.3. Mõõdukas skeptitsism ja ühiskondlik konservatism kui lahendus relativismile	64
4.2.4. Montaigne kui pragmatismi eelkäija.....	66
Kokkuvõte.....	70
Kasutatud kirjandus	73
SUMMARY	78

SISSEJUHATUS

Magistritöö „Teadmine, moraal ja religioon Michel de Montaigne'i essees „Apoloogia Raimond Sebond'ile¹““ on filosoofia ajaloo alane ja selle eesmärk on avada Michel de Montaigne'i mõtlemist selle mitmekesisuses ja vastuolulisuses. Esiteks lahkan ma Montaigne'i peateosega *Esseed* (1588) seotud tõlgenduste paljusust, millest sõltub hinnang ka esseele „Apoloogia“. Kokkuvõttes näitan, kuidas hoolimata harjumuspärasest vastandavast interpretatsioonist on tegu peatükiga, mis on kooskõlas *Esseede* tervikuga. Teiseks analüüsin ma antud esseed, lähenedes selle filosoofilistele ideedele nii epistemoloogia, religiooni kui moraaliga aspektist. Esitlen oma nägemuse sellest, kuidas teadmine ja religioon moodustavad Montaigne'i jaoks kooskõlalise terviku, kus vastupidiselt käibearusaamale ei ole oluline kõikehõlmav skeptiline kahtlus, vaid inimesest ja Jumalast lähtuva moraalifilosoofia elluviimine ebakindlas maailmas.

Michel Eyquem de Montaigne sündis 28. veebruaril 1533 ning suri 13. septembril 1592 Montaigne'i lossis Edela-Prantsusmaal. Montaigne'i varajase hariduse eest hoolitses tema humanistlike vaadetega isa. Õpinguid jätkas ta Bordeaux' Guyenne'i kolledžis ning Toulouse'i ja/või Pariisi ülikoolis õigusteaduse erialal. 1550. aastate keskpaigast kuni 37. eluaastani töötas Montaigne Bordeaux's esmalt maksuametnikuna ja hiljem kohtuparlamenti nõunikuna. 1571. aastal taandus ta aktiivsest ühiskondlikust elust oma lossi tornituppa, et 20 aasta jooksul kirjutada oma suurteos *Esseed*. Ometi ei pääsenud Montaigne täielikult tööalastest kohustustest, kui ta valiti 1581.-1584. aastatel kaheks ametiajaks järjest Bordeaux' linnapeaks. Sealjuures tegeles ta ka õukondlike ülesannetega, esinedes korduvalt läbirääkijana katoliikliku kuningavõimu ja protestantide vahel. Nii möödusid tema viimased aastad ühiskondlikult kaalukaid ülesandeid täites ning oma teost kirjutades. (Ross 2013: 619-623)

Aastatel 1572 kuni 1592 kirjutas Montaigne oma teose *Esseed*, mille 107 peatükki ta aastate jooksul pidevalt uute mõtetega täiendas ja täiustas. *Esseede* peatükid on väga erinevad nii sisult kui pikkuselt. „Apoloogia“ on neist pikim –

¹ Edaspidi „Apoloogia“.

olenevalt väljaandest 100 kuni 200 lehekülge, kuid teoses leidub ka paari lehekülje pikkuseid peatükke. *Esseed* on oma ajas harukordse nähtusena kirjutatud ladina keele asemel prantsuse keeles.

Teos jaotub kronoloogiliselt kolme raamatusse: esimesed kaks on kirjutatud enne 1580. aastat ning sellel aastal ka esmakordselt Bordeaux's ilmunud. 1588. aastal ilmus Pariisis kõiki kolme raamatut sisaldav väljaanne, mida kirjanik aga oma surmani täiendas. Seda tänaseni säilinud 1588. aasta väljaande käsikirjaliste täiendustega eksemplari nimetatakse „Bordeaux' eksemplariks“. Kuigi 1595. aastal anti välja ka *Esseede* täiendatud trükk, peetakse usaldusväärsemaks² Bordeaux' eksemplari. (Ross 2013: 627-8) Mina kasutan oma töös võimalusel Kristiina Rossi eestikeelset tõlget (2013), mille „aluseks on Bordeaux' eksemplarist lähtuv Pierre Micheli toimetatud tänapäeva ortograafias väljaanne, mida on kõrvutatud 1595. aasta publikatsiooni originaalortograafias võrguväljaannetega“ (Ross 2013:630). Peatükkide puhul, mida pole eesti keelde tõlgitud, kasutan Donald Frame'i tõlget (1971), mis lähtub samuti Bordeaux' eksemplarist (Frame 1971: xv).

Esseed on nii oma kui meie ajas erakordne filosoofiline teos – tegu ei ole süsteemse ja väljatöötatud õpetusega, vaid visandlike ja lõputute mõtteharjutustega, millele viitab ka prantsuskeelne sõna *essai*, *essayer* - proovima, katsetama, harjutama. Montaigne kirjutab oma autoportreed, paneb proovile oma eelarvamusi ning mõtiskleb elulistel teemadel: surm, seedehäired, sõprus, haridus, kannibalism jpm. Selles mõtete virrvarris on kerge kaotada järg ja kindel jalgealune. Seetõttu on Montaigne'i filosoofia – selle eesmärk, rõhuasetus ja tähendus – aluseks paljudele erinevatele tõlgendustele, mis sõltuvad paratamatult uurijast, tema taustast ja huvidest. Probleemid, mida oma magistritöös lahendan, on seotud tüüpiliste tõlgendustega, mis lähenevad Montaigne'i filosoofiale sageli ühekülgselt või kallutatult. Tegelen põgusalt *Esseede* erinevate tõlgendusharjumuste avamisega, kuid peamiselt olen kitsendanud uurimistöö „Apoloogia“ probleemide käsitlemisele.

Montaigne kommenteerib „Apoloogias“ 15. sajandi katalaani teoloogi Raimond Sebond'i teost *Loomulik teoloogia*³, mille ta oli 1568. aastal isa palvel

² Vt. täpsemalt (Frame 1971: xv-xvi), (Ross 2013: 627-8) ja Foglia (2014).

³ *Theologia naturalis sive liber creaturum*, 1484.

ladina keelest prantsuse keelde tõlkinud ja milles seletatakse Aquino Thomase vaimus ratsionaalsete põhjendustega Jumala olemust ja olemasolu. Montaigne'i „Apoloogia“ esitab suures koguses väiteid ja näiteid Sebond'i vastu: inimõistuse piiratuse poolt ja teadmise võimalikkuse vastu. Sealjuures jääb kohati arusaamatuks ning seetõttu avatuks Montaigne'i arutluste eesmärk ja tema enda positsioon, milles ta järjepidevalt toetub Jumalale. Tekib õigustatud küsimus, kas „Apoloogia“ näol on tegu, nagu nimest nähtub, ratsionalismi kaitsega või argumentatsioonist lähtuvalt skeptitsismi ja fideismi jõulise sõnastusega.

Niisiis töotan oma magistritöös kahe suure probleemistikuga: 1) „Apoloogia“ väidete analüüs ja 2) *Esseede* ja „Apoloogia“ tõlgendamine. Esimesega seoses väidan, et „Apoloogiat“ tuleks tõlgendada tervikuna, kus epistemoloogial, religioonil ja moraalil on võrdne kaal. Hoolimata läbivast skeptitsismist ja fideismist esindab antud esse elujaatavat moraalifilosoofiat, mille kese on inimeses, kes Jumala abiga elab kooskõlas kristlike voorustega. Teiseks väidan, et niimoodi mõistetuna ei ole, erinevalt tavapärasest lähenemisest, „Apoloogia“ näol tegu *Esseede* tervikust kardinaalselt eristuva peatükiga, vaid esseega, mille eesmärk ja tähendus on kooskõlas Montaigne'i elujaatava filosoofiaga. Inimene elab ebakindlas maailmas, kus ta leiab pidepunkti ja tasakaalu, vaadates enda sisse ja usaldades Jumalat, kes teeb võimalikuks teadmise, usu ja moraalse elu.

See magistritöö on kriitiline tekstianalüüs, mille raames kaalun seniseid tõlgendusi Montaigne'i mõtlemisele ning annan neile hinnangu. Oma seisukoha ja nägemuse formuleerin ma kõrvutades „Apoloogia“ teksti sellest tõukuvate käsitlustega. *Esseede* autoportreelise stiili ja Montaigne'i karismaatilise isiku tõttu on tema teos inspiratsiooniks ka paljudele tõlgendustele, mis lähtuvad autori elust ja isikust. Mina pean oma töös äärmiselt oluliseks eristada teksti autorist. Seepärast on minu eesmärgiks jääda truuks tekstile ning mitte analüüsida väidete võimalikke elulisi tagamaid. Selline analüüs oleks spekulatiivne ning alahindaks teksti autorit ning tema seisukohtade siirust.

Magistritöö jaguneb nelja peatükki. Esimeses peatükis „Tõlgenduste paljususe: *Esseede* ja „Apoloogia““ esitan kõigepealt kolm võimalikku tõlgendust *Esseede*le tervikuna – need tõlgendused lähtuvad vastavalt ajastu probleemidest, autori isiklikust arengust ja autori läbivast eesmärgist. Annan ka oma hinnangu

sellistele tõlgendustraditsioonidele. Selle peatüki teine osa keskendub „Apoloogia“ probleemistiku avamisele ja nendega seotud tõlgenduste esitlemisele. Järgnevad peatükid tegelevad „Apoloogia“ analüüsiga kolmest aspektist: teadmine, usk ja moraal (nii isiklik kui ühiskondlik). Töö teine peatükk „Teadmise võimalikkus“ võtab ette levinuima käsitluse „Apoloogiast“ ning analüüsib, kas ja mil määral on tegu läbivalt skeptilise teosega, mis välistab teadmise tõsikindluse ning toetub selles peamiselt antiikseile skeptikuile. Siin käsitlen ka „Apoloogia“ objektiivseid ja relatiivseid lähenemisi teadmisele. Töö kolmas peatükk „Usu ja mõistuse vahekord“ vaatab mõistuspärase, ratsionalistliku ning puhtalt jumalikku päritolu, fideistliku usu vahekorda ning Montaigne'i filosoofia kristlikke aluseid. Neljas peatükk analüüsib esmalt „Apoloogia“ antiikse vooruseetika ja kristliku moraaliseaduse osakaalu Montaigne'i isiklikus moraalifilosoofias. Teine pool antud peatükist tegeleb religiooni ja moraali ühiskondliku toimimisega, milles on relativismi vältimiseks kindlam toetuda toimivatele traditsioonidele ja tavadele. Samuti annan ma oma hinnangu katsele analüüsida Montaigne'i praktilist loomust pragmatismi vaatepunktist.

1. TÕLGENDUSTE PALJUSUS: *ESSEED* JA „APOLOOGIA”

„Montaigne on esimene esseist, skeptik, terane enese õpilane, inimesel põhineva moraali tšempion, elav ja võluv stilist, ning lisaks veel palju muud. Ükski kirjeldus ei ütle ligilähedaseltki piisavalt, ning tõepoolest on raske näha, mida keskmesse asetada“ (Frame 1958: v). *Esseed* on mitmekihilised ja vastuolulised, täis autori isiklikke tähelepanekuid, arvamusi ja lemmikautorite tsitaate. Ka hoolsa tekstilähedase lugemise juures on raske osutada ühele lõigule ja väita: „Siin on see, mida Montaigne usub“ (Foglia 2009: 65-66). Seetõttu on *Esseede* üheselt tõlgendamine erakordselt keeruline ja ettevaatust nõudev. Montaigne'i teksti iseloomust lähtuvalt võiks selle tõlgendamise võimalused jagada laialt ja tinglikult kaheks: 1) *Esseedel* on kese, kandev idee või ideed, mis annavad ülejäänule mõtte või 2) *Esseed* ongi mõtteharjutus, mille läbiv idee seisneb läbiva idee puudumises.

Esimese hoiaku pooldajate seisukohad – Montaigne'il oli kandev suur idee, mida ta oma lugejatele edastas – lähevad aga Montaigne'i ideede ja tasandite paljususes lahku selles, mis täpsemalt see kandev idee on. On selleks skeptitsism või individualism või relativism? Variante on veel ning *Esseede* tõlgendamine on avatud protsess, rõhuasetused muutuvad ajas ning sõltuvad inimesest. Üks aga jääb: valitakse üks või mitu lähte- ja keskpunkti ning lähtutakse Montaigne'i filosoofia analüüsimisel peamiselt sellest.

Teine hoiak aga, rõhutades avatust, katsetamist ja teemade paljusust, tõstatab teravalt küsimuse *Esseede* terviklikkusest ja ühtsusest (Compagnon 1983). On neil üldse jooksvalt kirja pandud mõtteharjutuste koguna konkreetne (kas või mõtteline) telg? Juhul kui nad on analüüsivad, kuidas seda teha: Kas *Esseid* tuleks käsitleda ainult tervikteosena või peatükkide ehk esseede kaupa? Ehk tuleks analüüsida hoopis kronoloogilist arengut silmas pidades? Või temaatilist? Läbivate teemade laiali laotumisest üle terve teose võib järeldada, et ehk ei saagi *Esseid* analüüsida näiteks ühe essee kaupa vaid ainult ühtsena, hoomamaks Montaigne'i mõtlemist selle tervikus. Mina leian, et täiesti põhjendatud on ka ühe peatüki analüüs, sest originaalis on need siiski omaette tervikud, mis on sellisena esitatud ja mille siseselt on täiesti võimalik leida oma loogika ja ühtsus. Eriti pean

põhjendatuks sellist lähenemist „Apoloogia“ puhul, mis on eraldiseisev ning erakordne peatükk Montaigne'i *Esseedes*.

Käesoleva peatüki eesmärk ongi tegeleda Montaigne'i erakordsest stiilist ja laiast haardest tulenevate tõlgenduste paljususe avamisega. Esiteks pakun neutraalse *Esseede* tutvustuse asemel – mida pean põhimõtteliselt võimatuks – kolm võimalikku tõlgendust. Need lähenemisenurgad peaksid kokkuvõttes andma ülevaate Montaigne'i peateosest kogu selle võimaluste rikkuses ning samas andma ka ettekujutuse analüüsimisel kerkivatest probleemidest. Esmalt tutvustan *Esseid* lähtuvalt ajastu pidepunktidest, mida teos väljendab. Seejärel tutvustan mõjukat Donald Frame'i käsitlust, mis asetab *Esseed* arengujoonele, mis on võrdväärne autori isikliku arenguga. Lõpetuseks pakun endale meelepärase tõlgendusvõimaluse, mis otsib *Esseede* ideelist keset ja eesmärki tervikuna.

Teiseks avan siin peatükis ka „Apoloogia“ tõlgendusvõimalusi, mida on vastuolulisest tekstist lähtuvalt mitmesuguseid. Samuti on mu eesmärk näidata, kuidas *Esseede* antavast hinnangust sõltub otseselt „Apoloogia“ tõlgendamine: kronoloogilisest vaatepunktist muutub ta üheks etapiks teel võidu poole, ajastust lähtuvalt on tegu kompilatsiooniga tollal levinud autorite ideedest ja lektüürist. Tahan näidata, kuidas ideelises plaanis esindab „Apoloogia“ oma vastuoludest hoolimata samuti *Esseede* terviklikku eesmärki.

1.1. I Esseede tõlgendus lähtuvalt Montaigne'i ajastust

Antud magistritöö eesmärk ei ole hinnata 16. sajandi ajastumõjusid ei Montaigne'i *Esseede* tervikuna ega peatükile „Apoloogia“. Toon välja peamised sündmused ja hoiakud, mida rõhutatakse kui ajastu eripärast tulenevaid mõjutusi. Montaigne on renessanssi mõtleja, kelle loomingus kohtuvad antiigi autorid, maadeavastustega avardunud maailm ja ususõdade konfliktid, mis Prantsusmaad lõhestavad. Kõik need tegurid koos mõjutasid tema püüdu mõista inimest, tema kohta maailmas ja vastutust oma vabaduse ees.

1.1.1. Ühiskondlikud hoiakud: sallivus, individualism ja konservatism

Montaigne'i *Esseed* on ühtlasi nii isiklikud kui ka avalikud, mõeldud nii eneseavastamiseks kui ka enda ebatavaliste eluviiside ja seisukohtade esitlemiseks 16. sajandi prantsuse lugejaskonnale. Montaigne tunnistab, et tema autoportree eesmärk on lootus, et teisedki võivad sellest kui ühest elamise variandist õppida (II.6, R:145-157⁴). Ühiskondlike hoiakute vallas loetakse peamisteks *Esseede* seisukohtadeks sallivust, konservatismi ja individualismi.

16. sajandi keskpaiku kujunes Jean Calvini õpetuse alusel välja prantsuse protestantismi vorm ehk kalvinism, mille pooldajaid kutsuti hugenottideks. 1560. aasta paiku algasid Prantsusmaal hugenottide ja katoliiklaste vahel verised ususõjad, mis kestsid vaheaegadega 1598. aastani. Seega oli suure osa Montaigne'i elu ja terve tema aktiivse loomeperioodi (1571-1592) taustaks verine riiki lõhestav kodusõda. Olukorda pingestas veel kõrgem võimuvõitlus kolme perekonna – Bourbonide, Guise'ide ja Valois'de – vahel (Bonney 1991: 163-179). Kokku üle 30 aasta kestnud sõdade üks traagilisemaid sündmusi oli 1572. aastal toimunud Pärtliöö veresaun, milles katoliiklased tapsid ööl vastu 24. augustit ning sellel järgnenud päevadel Pariisis ja ka mujal tuhandeid hugenotte.

Michel de Montaigne oli katoliiklane ja ustav rojalist, kuid tema katoliiklastest ja protestantidest perekond esindas eeskujulikult vajadust mõõdukuseks usuliste erimeelsuste ajal. Hoolimata religiooselt kirglikust ajast, olid perekondlikud suhted sallivad. (Frame 1971: viii) Montaigne oli linnapea Lõuna-Prantsusmaal katoliiklikus Bordeaux's, protestantliku Navarra kuningriigi läheduses ning ta esines korduvalt läbirääkimistel katoliikliku Prantsusmaa kuninga Henri III ja hugenotist Navarra Henri vahel (Ross 2013: 625-626).

Monarhia ja katoliku kiriku toetamisest hoolimata on Montaigne'i *Esseedes* väljendatud sallivat ning austavat hoiakut tema omadest erinevatele vaadetele. Seejuures vastandub ta teravalt vägivallale ja õudusele, tulgu see katoliiklikult või protestantlikult vaenupoolelt. Montaigne kasutab Pärtliöö õudusi näitamaks,

⁴ Siin ja edaspidi viitan *Esseedele* nõnda: raamatu nr, peatüki nr, lehekülje nr Kristiina Rossi (2013) tõlkes (R). Mujal ka lehekülje nr Donald Frame'i (1971) tõlkes (F).

kuidas „tsiviliseeritud“ inimene ei ole Uue Maailma asukast kuigivõrd parem ega moraalsem, pigem hoopis barbaarsem (Ross 2013: 626). „Ja me põletame inimesi, kes ütlevad, et tõde tuleb sundida kandma meie vajaduse iket. Ja kas Prantsusmaa mitte ei tegutse sellest ütlusest veel palju halvemini? (II.12, R: 165). Montaigne annab aimu oma kultuurilisest relativismist, kirjutades, kuidas inimese religioossed valikud sõltuvad tema sünnikohast ja traditsioonidest (II.12, R167).

Montaigne'i enda poliitiline, ühiskondlik ja moraalne reaktsioon sellisele keerulisele ning mitmepalgelisele olukorrale on olla konservatiivne ja ustav rojalist. Seejuures aga ka omamoodi eemaletõmbunud ning endassesüvenenud usaldusväärne diplomaat. Ühelt poolt on sellist suhtumist näha tema poliitilisest tegutsemisest ja ametitest näiteks linnapeana ja õukondliku vahemehena. Teiselt poolt annavad tema seisukohtadest tunnistust väljaütlemised üdini ausates *Esseedes*, kus on nähtav ka machiavellilik enesealahoivu idee (III:1, F600, 603). Montaigne tunnistab, et eelistab poliitikast ja diplomaatiast eemale hoida, vältimaks riukaid ja valesid, mis ta autunnet ohustavad. Samas aga hindab ta ja kutsub teisigi tunnustama õigusliku pahe vajalikku rolli valitsemiskunstis. Ta peab valskust ja oma sõnast taganemist kahetsusväärseks. Samas on need loomulikud ja kasulikud valitsemise ning ühiskonna kokkuliitmise ülesannetes (III:1, F600-607). (Skinner 1978: 253)

Niisiis eelistab Montaigne olla privaatne eraellu tõmbunud mõtleja, kes peab oluliseks ühiskondlikult kehtestatud norme ning nende täitmist rahu säilitamise eesmärgil ning väljendab oma filosoofiat pigem kirjatöodes kui poliitlises areenil. „Ma püüan siin ainult näidata iseennast, kes ma võib-olla olen hoopis teistsugune, kui olen teada saanud midagi uut, mis mind muudab. Ma pole nii suur autoriteet, et mind usutaks, ma ei tahagi seda, sest tunnen, et olen liiga vähe õppinud selleks et teisi õpetada“ (I:26: R74). Montaigne keskendus üksikule indiviidile kui tervikule, asetamata teda ühiskondlikku pilti ja defineerimata tema rolli selles ning see käib nii tema enda kui ka üksikisiku kohta põhimõtteliselt. (Keohane 1980: 19)

1.1.2. Maadeavastused: kultuuriline relativism ja tolerantsus

Montaigne'i *Esseede* kirjutamise alguseks (1571) oli maadeavastuste tippaeg⁵ möödunud ning maailma laienemine oli hakanud mõju avaldama ka kultuurilises sfääris: mentaalse inim- ja ühiskonnakäsitluse avardumisena. Niisiis võib juba rääkida teatavast paradigmat ning mõttemaailma muutusest, mis Montaigne'il väljendus inimese loomuse uurimises ka nn põlisrahvaste käitumist analüüsid. Montaigne toetus oma mõtisklustes mitmele juba ilmunud teosele⁶, kuid olid esimene, kes uuris sügavuti Uue Maailma loodud väljakutset Euroopa enesekuvandile. (Langer 2005: 5)

Sellist mõju on selgelt näha mitmes peatükis⁷, „Apoloogias“ aga on esindatud nii kultuuriline kui ka sealt teistele aladele laienenud relativism. Näiteks võrdleb Montaigne inimest ja looma ning nendib, et puudujääk suhtluses võib olla ka meie süü: „Polegi mingi ime, et me neid ei mõista, me ei mõista ka baske ja troglodüüte.“ (II:12, R177). Montaigne mõistab hukka inimese kombe halvustada võõrast ja kiita tuttavat (II:12, R195) ning hinnata ilu oma standardite järgi, kui inimene ise sarnaneb olemuslikult enim seale (II:12, R216).

Montaigne'ile on maailma mitmekesisuse mõistmine oluline, sest tuletab talle pidevalt meelde alandlikkust ja Jumalale kuuletumist (II:12, R256-257) Ometi jõuab ka tema järeldusele, et täielik relativism on ohtlik, kui inimene ei suuda enam eristada elu ja surma: „ristiinimesele on täiesti sobimatu ja lubamatu niisugune kõnepruuk.“ Inimlikku kaldumist relativismi seostab ta seepärast osaliselt ka meie kõne ja grammatika puudulikkusega. Näivuse küsimuste üle arutlemisel tuleks seda teha „lugupidavamalt ja religioossemalt“. (II: 12, R269,70)

Montaigne'i puhul on kultuuriline relativism üks tugevamaid traditsioone tema filosoofia terviklikuks tõlgendamiseks. Arusaam, et inimesed on põhimõtteliselt ühesugused ning nende üle kommete või staatuse üle otsustamine on võimatu, haakub hästi ka tema ülejäänud hoiakutega inimese suhtes.

⁵ Vrd. Kolumbuse Ameerika avastamine 1492. aastal.

⁶ Vt. täpsemalt näiteks (Ross 2013: 624-625).

⁷ Vt. „Kommetest ja sellest, kui raske on muuta kehtivat seadust“ (I:23, R35-54), „Inimsööjatest“ (I: 31, R129-143), „Antiikseist kombeist“ (I:49, F215-219), „Lombakatest“ (III:11, R481-494).

Relativismi küsimusi arutan põhjalikumalt teistes peatükkides, kus need kombineeruvad kahtlusega inimese mõistuslike ja usuliste võimete osas.

1.1.3. Antiikfilosoofia ja renessanss: inimene ja humanism

Renessansiaeg on ajastu, mil toimus kreeka ja ladina autorite taasleidmine ning nende kultuurilise mõju oluline kasv. Montaigne'i *Esseed* saidki alguse antiikautorite⁸ lugemisel tekkinud mõttekatketest ja -uidetest ning antud teos on sageli pea eristamatult läbi põimunud antiikautorite mõtete ja tsitaatidega. (Ross 2013: 623) Nimetades küll vaid üksikuid mõjutajaid, on esimese raamatu esseedes eriti oluline Seneca, hiljem saavad oluliseks Cicero, Augustinus, Diogenes Laertiuse kaudu loetud Sextus Empiricus ning Lucretius. Läbivalt on Montaigne'ile oluline Sokrates, keda ta nimetab targimaks elanud inimeseks ning kelle filosoofiline suhtumine ellu ja teadmisesse on Montaigne'ile väga südamelähedane. (Ross 2013: 628)

Montaigne'i tekstis on aga ka eristatav märkimisväärne sisuline panus teemadesse, mis tulid renessansiajal päevakorda: inimese väärtuse, väärikuse ja vabaduse tunnistamine, millel samas on inimloomusest tulenevad piirid ja piirangud. Montaigne'i pidamine antiikautoritest mõjutatud humanistik on sageli tõstatanud küsimuse, kas Montaigne on intellektuaalses plaanis oma ajastu esindaja või sellele vastanduja. Renessansiaegsete humanistidega ühendab Montaigne'i hoiak, et inimene on vaba ning vabaduse sõnastab Montaigne lähtuvalt oma isiklikust minast ja erahuvidest. Sealjuures näeb Montaigne inimest nii tugevalt loodusega seotuna ja vaid osakesena selles, et ei suuda uskuda tema ratsionaalsesse algatusvõimesse. (Foglia 2014)

Montaigne'i silmis peab inimene oma rolli ja piiratuse tajumiseks süvenema iseendasse ja mõistma enda kaudu kogu ülejäänud inimkonda. See on ka võti mõistmaks inimese eesmärki, kes oma piire tunnetades saab elada iseseisvalt ja õnnelikult. (III.13, R260) Samas ei tähendanud see Montaigne'i jaoks täielikku

⁸ Tsitaatide ja refereeringute arvu järgi otsustades oli Montaigne'i lemmikautoriks Plutarchos, kellel leidub esseedes kokku üle 400 viite. Vt veel (Ross 2013: 623, 24).

eraklusse tõmbumist, sest oma individualismist hoolimata väärtustas ta riiki kui korda ja stabiilsust hoidvat institutsiooni. Tema ise kui üks selle riigi alamatest panustas turvalisuse tagamise oma ühiskondlike kohustuste täpse ja korrektse täitmisega, unustamata oma tähtsaimat kohust – enesesse süvenemist ja eneseavastust, mille kaudu jõuda teiste inimesteni. (Keohane 1980: 98)

Montaigne vastandub aga skolastilisele filosoofiale ja aristotellikule rangele ja reglementeeritud filosoferimise viisile. Montaigne'i *Esseed* ei ole kirjutatud traktaadi-vormis – puudub püüd konkreetse teema süstemaatiliseks avamiseks vastavalt traditsioonilistele küsimustele või kategooriatele. Traktaadile sarnaseim ongi ehk „Apoloogia“ kui tõepoolest väga erandlik teiste esseede seas. Samuti ei kirjutanud Montaigne kommentaare näiteks Aristoteelse *Nikomachose eetikale* ega osalenud ta mõnes skolastilises dispuudis, mille teemaks on näiteks Jumala tahte ja tema loodu vaheline suhe. Montaigne ei ole ka kirjutanud dialooge, mis oli 16. sajandil Platoni dialooge imiteerides tavapärase. Antiikautoritest on Montaigne'i stiil ehk sarnaseim Plutarchose *Moraalile*, kus on erinevail teemadel lõdvalt seotud esseed nii moraaliküsimustest kui ka muust, mis tänapäeval eetiliste küsimuste alla ei kategoriseeruks. (Langer 2005: 2)

Montaigne rõhutab filosoferimise ja igasuguse mõtlemise isiklikku, kuid samas kokkuleppelist loomust ning enese tundmaõppimise väärtust, mida tuleks alati eelistada metafüüsilisele filosoferimisele, mis on inimkauge ja seetõttu kasutu. Montaigne muretsseb eelkõige olevikulise, käegakatsutava ja inimliku pärast. Renessansiaja inimkeskse filosoofia esiletõstmisega, mis keskendub inimese vabaduse avastamisele, tuleb aga olla ka ettevaatlik. Järjest enam pannakse sellist renessansiaja käsitlust küsimuse alla kui fiktsionaalset ja kallutatut. Seetõttu ei pruugi ka Montaigne'i individualismis ja humanismis olla midagi nii erakordselt ajastutruud ega uuenduslikku. (Martin 2007)

Selles alapeatükis esitlesin üht võimalikku lähenemist Montaigne'i filosoofiale, mis lähtub renessansi kultuurist ja uusaegsest maailma olukorrast. Selline lähenemine on kindlasti kasulik üldise tausta ja filosoofi keskkonna mõistmiseks. Samas ei tohiks analüüsis vaid ajastu tingimustest lähtuda, vaid tuleks süveneda Montaigne'i teksti ja selle sõnumisse.

1.2. II *Esseede* tõlgendus - kronoloogiline progress

Üks variant tekstikeskseks analüüsiks on võrrelda Montaigne'i teksti ja selle arenguid teda mõjutanud filosoofiliste seisukohtadega. Montaigne'i *Esseed* said alguse märkmetest antiikautorite lugemise kõrvale ja oma tähelepanekute lisamisest. Seetõttu on Montaigne'i pidevalt tõlgendatud ka lähtuvalt viimaste mõjust tema mõtlemisele, selle mõju muutumisest ja „iseseisvuse” saavutamisest. Sellisele arengule keskenduvale lähenemisele pani aluse Villey (1932), traditsiooni tugev jätkaja on Donald Frame (1958, 1971) ning oma panuse annab ka Richard Popkin (2003) „Apoloogiat“ ja Montaigne'i esseid tervikuna defineeriva „pürronistliku kriisiga“.

Antud arusaama järgi arenesid Montaigne'i ideed orgaaniliselt ajas, muutudes ja küpsedes vanuse, elukäänakute ning loetud lektüüri toel. Sellisel juhul kasutatakse tema loomingut jaotamisel määratlusi: „stoiline“ periood aastatel 1572-1574, „skeptiline“ kriis 1576. aastal ning „epikuurlik“ periood 1578-1592. aastatel (Frame 1971: xii). Minu hinnangul on taoline jaotus problemaatiline, kuid pean vajalikuks selle siin esitada kui kõige levinuma vaatevinkli Montaigne'i *Esseede*le tervikuna. Oluline on ka see, et Kristiina Ross oma järelsõnas Montaigne *Esseede* valiku tõlkele võtab selle lähenemise üldjoontes omaks, tutvustades antud tõlgenduse kaudu eesti lugejale Montaigne'i filosoofiat.

1.2.1. Stoiline periood (1572-1574)

Montaigne'i „stoiline periood“ on valdav esimeses raamatus, mille esseed on täielikult läbi põimunud loetud kirjandusest ning Montaigne'i enda mõtted on loetust raskesti eristatavad. Enim sobib talle stoitsistlik maailmavaade ning eriti palju tsiteerib ta Seneca *Moraalikirju Luciu*sele. (Ross 2013: 628) Need peatükid on lühikesed jutukesed, millest siiski võib leida ka ühendavaid küsimusi ja valupunkte, näiteks surm (I.20), valu (I.14), üksindus (I.39). Antiigi suurkujude eeskujul on sel perioodil elu eesmärgiks õilis surm ning julge valu trotsimine. (Frame 1971: x, xii)

Esseede teises raamatus (1573-1580) on märgata nihkumist isiklikuma, omapärasema ja sügavama mõtlemise suunas, kui stoiline humanist hakkab varem imetletud antiigi suurkujusid kritiseerima.⁹ Juba siin uurib ta maailmas ja inimestes leiduvaid erinevusi, arvamuste ja uskumuste mitmekesisust ning tajub nende võrdväärsust, ent samas inimese tühisust¹⁰. (Frame 1971: x, xi) Ta keskendub inimese kui sellise uurimisele ja iseenda kirjeldamisele üha teadlikumalt mõistmaks, millest sõltuvad tema kui vaatleja arvamused. Edaspidises saab üha tuntavamaks epikuurluse mõju ning esseedesse sugeneb Lucretiuse tsitaate. (Ross 2013: 629)

1.2.2. Skeptiline kriis (1576)

1576. aasta paiku luges Montaigne Sextus Empiricust ning ta esseedes hakkab maad võtma skeptitsism, mis saab valdavaks „Apoloogias“. (Ross 2013: 628) Frame'i hinnangul on „Apoloogia“ kirjutamine seotud ka kriitilise mõtlemise arengu ja stoiliste vaadete hülgamisega. Frame'i hinnangul on „Apoloogia“ Montaigne'i skepsise konkreetne väljund ning tema skeptilise perioodi kokkuvõte. Selles on Montaigne jõudnud järeldusele, et inimene on tühine – ta on oma teadmistes liiga enesekindel ja upsakas. Inimaru pole tegelikuks teadmiseks võimeline, sest meil pole ühtki kindlat, muutumatut ja ümberlökkamatut tõe. Seejuures toetub suurem osa skeptilisest arutlusest inimesest eraldiseisva välisekogemusele välisest maailmast, aga kuna teadmine välise maailma kohta meeleanametel põhinev ja saavutatavast välisest, jääb see inimesele kättesaamatuks. Teadmine enesest pole võimatu ning selle poole püüdlemine on isegi vägagi soovitatav. (Frame 1971: xii)

„Apoloogiat“ võib pidada murranguks Montaigne'i loomingus, pärast seda kerkiski selgelt esile autoportree, mis jäi keskseks teemaks. Essee „Upsakusest“¹¹ annab esimese kinnituse, et Montaigne'i uurimisobjekt on inimene ja seal esitab ta

⁹ Vt. II: 2 ja 3, 1573-74.

¹⁰ Vrd. „Maailm pole muud kui mitmekesisus ja teistsugusus.“ (II.2, F244).

¹¹ Vt. (II.17, R369-407)

ka esimese pika autoportree. Niisiis liigub Montaigne järsult skeptitsismist edasi ning juba teise raamatu viimased esseed on palju kindlamad nii mõneski asjas (II: 37), sisaldavad enesekindlust enda ja oma meetodi osas, kuid hoiavad meeles inimkonna mitmekesisust. Siiski on siin veel puudu inimkonna tajumisest ühtsena, millela ühe inimese portreel pole teise jaoks mingit väärtust – arusaam, milleni Montaigne jõuab alles *Esseede* kolmandas raamatus. (Frame 1971: xiii)

1.2.3. Epikuurlik periood (1578-1592)

Montaigne'i filosoofia võtab sisuliselt kokku *Esseede* kolmas raamat (1585-1588), mis on kirjutatud pärast toredat Itaalia reisi ning edukaid linnapea-aastaid. Frame'i hinnangul annab see raamat ühtsuse muidu nii kaootilisele mõtlemisele ning väljendab Montaigne'i lõplikku sõnumit – kaalukat usku iseendasse, inimesse ja elusse. (Frame 1971: xi) Seda, epikuurlikku perioodi võib mõista „Apoloogia“ destruktiivsuse ületamisena, et liikuda edasi enese tundmaõppimisele ja -kujutamisele. Enese kaudu jõudis ta inimeseni, kes on väärt, et teda tundma õppida. Sellega ühendas Montaigne eneseuringud inimkonnaga üldse, jõudes inimlikust mitmekesisusest hoolimata arusaamani inimestevahelisest ühtsusest ja solidaarsusest. (Frame 1971: xiii) Inimese suurim rumalus on oma inimliku olukorra eiramine, mis annab piirangutest hoolimata võimaluse tarkuseks, headuseks ja õnneks (Ross 2013:628).

1.2.4. Probleem

Olen eelnevalt selgitanud, miks ma ei poolda läbiva keskse idee otsingul filosoofia taandamist ajastu mõjudeks, isiklikuks arenguks või mõjutajate loeteluks. Eelistan ise neist kõigist kombineeritud varianti, mis on truum autori tekstile ja selles väljendatule. Ometi on võimalik eelnevaid tõlgendusi kritiseerida ka teistsuguse nurga alt, mis lähtub sellest, et Montaigne'i tekstil ei olegi keset ja selle otsimine on meelevaldne.

Seoses Montaigne'i teksti stiili ja ülesehitusega tekib Defaux' (1983) sõnul „analogiseerimise oht“. Pidevas loomises, fragmentaarse ja avatud teksti puhul on tõlgendajal kiusatus muuta tekst loetavamaks, ligipääsetavamaks ja läbipaistvamaks. Osaliselt on selline tegevus teksti seletamise loomulik protsess, kui tõlgendamiskeskuste tekkimisel asendatakse juhus põhjuslikkusega, segasus selgusega, korratus korruga ning tuues pinnale süsteemid ja struktuurid, kavatsused ja põhjused, mis on tekstisügavustesse peidetud. Probleemiks on sellega kaasnev säravaima esiletõstmise, maksimide, meeldejäävate ja parimate mõtteterade kogumine, et need õilsa eesmärgiga katalogiseerida. Seejärel pühendatakse temaatilisele lugemisele, et kirjutada teoseid nagu „Montaigne ja surm“, „Montaigne ja religioon“, „Montaigne ja autoportree“, või veelgi peenem - „Montaigne ja konservatism, stoitsism, skeptitsism“. Kõik need on Defaux' hinnangul sünteetilised produktid, mis mõne erandiga lõppevad alati paratamatult samade järeldustega, määrates tõlgenduste autorid „sama diskursuse steriilsesse kordusse.“ (Defaux 1983: 80)

Samade motiivide, tsitaatide ja analüüside kordamisele lisaks vaatleb Defaux kriitiliselt ka tõlgendusi, mis loovad Montaigne'i tekstist uue teksti: „hakkavad looma korda korratusse enne selle uurimistki“ ning väidab, et korratus on hoopis kunstiline taotlus (Defaux 1983: 81). Sellisel meetodil on ka oht hävitada originaaltekst, tähtsustades üht teise arvel. Teksti fragmente ei tohiks võtta kontekstist välja, ütlemaks midagi muud kui tekstis olemas. Nii unustatakse tegelik eesmärk – selgitada lahti teksti mõistmise jaoks keerulist. Selle tulemusena loob tõlgendaja uue teksti, klammerdudes spetsiifiliste ja üksikute osade külge või luues väljamõeldud rekonstruktsiooni sellest tekstist. (Defaux 1983: 82)

Nõustun osaliselt Defaux' kriitikaga, kuid ei loobu siiski tekstianalüüsist ega lükka ka täielikult ümber välja toodud tõlgendusvõimalusi. Usun kriitilise tekstianalüüsi, mis samas arvestab ka tekstivälise reaalsust. Pakun oma nägemuse *Esseedest*, mis peamiselt vastustab „Apoloogia“ ühekülgset tõlgendust skeptilise kriisina. Pannes selle lähenemise kahtluse alla, esitan enda hinnangul väljakutse progressiideele üles ehitatud käsitlemisele põhimõtteliselt. Leian, et on ajalooliselt ja filosoofiliselt ebakorrektne luua visioon kirjaniku arenguteest, mille ühes otsas on ekslev isikliku panuseta otsija ning teises otsas küpseks saanud mõtleja.

1.3. III *Esseede* tõlgendus - ideeline tervik

Selle alapeatüki eesmärk on esitada enda visioon *Esseede* peamisest läbivast ideest ja eesmärgist, mis pretendeerib tihedamale seotusele tekstiga. Sellest nägemusest lähtun edasises „Apoloogia“ analüüsis. Näitan siin, kuidas *Esseede* keskmes on inimene ebakindlas maailmas, milliste vahenditega Montaigne'i inimest uurib ning millisele järeltulele ta jõuab.

1.3.1. Kese - inimene ja tema seisund maailmas

Pooldan seisukohta, et kuigi Montaigne'il on tõesti palju huvipakkuvaid küsimusi ja varieeruvaid huvisid, on tema tekstis tuntavad iseloomulikud jooned, mis püsivad ajas ja tujudes. Montaigne kirjutas juba valmis esseid üle ja ümber, kuid mõned teemad olidki talle alati südamelähedased. Neil teemadel arendas ta oma mõtet pidevalt ja katsetas erinevaid kontekste, kus ideed vaagida ning kõrvutada eri autorite positsioonidega või näidetega elust. *Esseede* kese – see miski, mis läbib kogu teost ning ei kao – on inimene ja maailm tema ümber. Oluline on ka inimese olemuse ja seisukoha mõistmise nn epistemoloogiline väljakutse ja iseloom, kui Montaigne vaeb oma arvamuste tõsikindlust ja suhtelisust. Uurides esmalt iseend ning olles oma uuringu „objekt“ ning samas mõistes sellise uuringu subjektiivset iseloomu, on Montaigne'i lähenemist käsitletud „esimese katsena enesevaatluse, „ise“ avastamise ning teadvuse voolu kirjeldamise vallas“ (Ross 2013:630).

1.3.2. Vahendid I: katsetamine

Üheks peamiseks Montaigne'i loomingu tunnuseks peetakse selle katsetavat ja mõtteharjutuslikku stiili, mis määrab nii vormi kui sisu. Erinevate teemade katsetamine on seotud ka autori humanistliku renessansiaja taustaga, mis tingis laia ja mitmekesise silmaringi ja huvid. Selline katsetav vorm on võimalik võtta

analüüsi aluseks ja tõlgendamisel peamiselt sellest lähtudagi. Mina tõlgendan katsetamist kui vahendit, mitte eesmärki iseeneses. See on Montaigne'ile erinevatel allpool toodud põhjustel sobiv vahend, et teritada oma arutlusoskust ning jõuda niimoodi enda jaoks olulise – inimeseni.

Harjumatu võib lugejale olla katsetamisest tulenev kirjutamisviis, milles peatükid, mõttekäigud ja väited jäävad tihti lõputa, avatuks. Samuti on keeruline märgata esseid siduvat temaatilist telge, kui ebasüsteemne mõtteuit hüppab ühelt teemalt teisele. (Ross 2013: 628) Sellise stiiliga tuleks arvestada ja seda teadlikult meeles pidada, et hoiduda kritiseerimast harjumatu arutlusviisi ning laskumast kasutusse võrdluse nn tavapärasema filosoferimislaadiga. Katsetamine on Montaigne'ile oluline ka omaenda (eel)arvamuste ja hoiakute proovilepanekuks, et vältida nende orjuses elamist. Ta ei usalda universaalseid väiteid, vaid liigub arutledes üldiselt reeglilt erandile, millelt omakorda järgmisele erandile või näitele erakordsest juhtumist. (Langer 2005: 1)

Niimoodi jõuab Montaigne sageli ka mitmesuguste vastuoludeni, mida ta ise tunnustab ning oma mõtlemisele loomuomaseks ja vajalikuks peab. „Ma ei portreeteri olemist, ma portreeterin möödumist... Ma võin tõepoolest vahetevahel endale vastu rääkida, kuid tõe, nagu ütles Demades, ma vastu ei räägi“ (III:2, F610-611). Selle iseloomuliku joone tõttu peetaksegi tema kirjutusi ka relativistlikuks ja suhtumist teadmisesse skeptiliseks – tõe on suhteline, tõene võib olla nii ühe väite jaatus kui ka selle eitus, milleski ei saa lõpuni kindel olla.

Oma käibearusaamadele, hinnangutele ja „teadmiste“ väljakutsete esitamine, oma harjumuste teadvustamine on vajalik ka sisulistel põhjustel. Montaigne'i soov oli nakatada kõiki oma eelarvamustega võitlema, tõestada, kui võrd nad sõltuvad välistest mõjudest ja tujudest. (Ross 2013: 628) Samas saab katsetamise tulemust näha ka praktilisest küljest. Vastuolude puhul pole oluline nende sisuline tähendus – arvamused on epistemoloogiliselt muutlikud. Määravaks on küsimus selle kohta, mida peaks selliste piiratud võimetega inimene tegema, elades oma elu ebakindlas maailmas, kus vastuolud on paratamatus.

1.3.3. Vahendid II: autoportree

Montaigne'i suurt eesmärki, inimese mõistmist ja tema valikute analüüsi saab läbi viia 1) katsetuste vormis ning 2) esitada detailne portree inimesest. Kõige loogilisem on sellisel juhul portreeterida endale kõige lähedasemat – iseend: analüüsida enda olukorda maailmas ning enda reaktsioone sellele. Siit tuleneb ka Montaigne'i palju käsitletud individualistlik eneseanalüüs ja -portreerimine, mis näeb *Esseid* tervikuna ühe suure, erakordselt ausa ja põhjaliku autoportreena. *Esseed* ei ole sealjuures ei biograafia, mälestused ega pihtimuslik päevik. Montaigne on sõnanud, et nii nagu tema on kirjutanud raamatu, siis samavõrd on raamat kujundanud teda ennast, olles oma autoriga sama. (II.18, F504) Selline lähenemine ei anna ülevaadet autori elust ega tema salajastest tundmustest, vaid on kogumik isiklike arvamusi ja hinnanguid, mis hoiduvad universaalsetest väidetest.

Universaalse kehtivusega väidetest hoidumine tähendab omaenda eelarvamuste ja hinnangute painutamist, küsimuse alla asetamist, ümber lükkamist, vastuollu sattumist ja ümber mõtestamist, seejuures oma mõtetegevust pidevalt kirjeldades. See on omamoodi totaalne mõtetegevuse portree, mis tunnistab inimese hinnangute, otsustuste subjektiivsust ja tõlgenduslikkust – sõltuvust sellest, kuidas mõistetakse ümbritsevat. Montaigne'i nägemus endast on vastuoluline ja muutuv ning seetõttu on selline ka tema teos. „Kas ma siis ei kujuta end sellisena, nagu ma olen elus? Sellest piisab! Olen teinud just seda, mida ma tahtsin: kõik tunnevad minu mu raamatust ära, ja mu raamatu minust” (II: 5, R453).

Kõikvõimalike teemadega katsetamine ja autoportree kaudu enese mõistmine on osaliselt eesmärgid iseendas, kuid olulisel määral tööriistad, mille eesmärk on lahendada vaevav küsimus ja jõuda järeldusele. Kokkuvõttes võib öelda, et suures plaanis on *Esseede* siht mõista võimalikult laiahaardeliselt inimest ja teda ümbritsevat maailma selles sisalduvate uskumuste, kirjanduse, ajaloo, filosoofia ning kummaliste rahvastega. Samas aga viib see otsing järeldusele, et kogu maailma mitmekesisus koondub iga inimese jaoks temasse endasse ning ainult iseendas on mõistmise võti.

Järgmises alapeatükis uurin „Apoloogia“ tõlgendamiskäsitlust, näidates muuseas ka, kuidas kronoloogilisest protsessist tõukuv lähenemine kitsendab antud essee tõlgendamise võimalusi. Esmalt avan aga „Apoloogia“ endaga seotud tagamaid ja vastuolusid.

1.4. „Apoloogia“ sünnilugu ja vastuolud

1.4.1. Raimond Sebond'i *Loomulik teoloogia* ja „Apoloogia“

„Apoloogiale“ ainekandnud Sebond'i teose sissejuhatuses väidab autor, et Jumal on end ilmutanud kahes raamatus: Piiblis ja Looduses. Sebond'i järgi on mõistusega „Looduse raamatut“ lugedes võimalik teada tõe Jumala ja enda kohta ning jõuda järeldusele, et tõeline religioon on kristlik usk. (Hartle 2005: 185) Sebond'i eesmärk oli näidata, et Jumala olemasolu ja tema täiust saab haarata ilma jumaliku ilmutuse ja armuta, tõelisi usupõhimõtteid saab tunnetada ka ilma autoriteedi vahendusega. (Foglia 2009: 67) Millised on aga Montaigne'i enda vaated religioonile? Essee „Apoloogia Raimond Sebond'ile“ pealkiri viitab ühiste vaadetele, mida on vaja kaitsta. On see nii või jõudis ta risti vastupidistele järeldustele? Või midagi vahepealset?

Sebond'i raamatu tõlkimise võttis Montaigne ette isa palvel, kes soovis pakkuda vasturelva Lutheri uuendustele, mis pidi peagi viima ühiskonna hävinguni. Montaigne ise peab reformatsioonist lähtuvat tõlkimisvajadust erakordselt oluliseks, sest tuleb võidelda „tõlgastava ateismiga“ ning aidata lihtsalt manipuleeritavat lihtrahvast, kes võib ususeaduste kadudes võtta seadusandluse üldse oma kätte, kellel puudub aga kriitiline meel ja mõtlemisvõime (II.12: R160). Neil ja teistelgi põhjustel võttis Montaigne 1575-1576. ja 1578-80. aastail kirjutada lugejate vastuväidetest ja küsimustest innustatuna *Loomulikule teoloogiale* oma selgitused essee „Apoloogia Raimond Sebond'ile“.

Montaigne'i sõnul on Sebond'i eesmärk astuda vastu ateistidele (tol ajal tähistas see sõna katoliikluse vastast (Vázquez 2015: 91)) ning „inimlike ja

loomulike põhjendustega kinnitada ja tõestada kõiki ristiusu sätteid“. Montaigne kiidab Sebond'i nii tema eesmärgi kui teostuse eest ning asub enda sõnul ümber lükkama kaht peamist Sebond'ile esitatud vastuväidet. 1. vastuväide: „*kristlased tegevat endale kahju, püüdes oma veendumust inimlike põhjendustega teostada, samal ajal kui selle aluseks on ainuüksi usk*“ (II.12: R161). Esimesele vastuväitele vastab Montaigne ca kümnel leheküljel, käsitledes peamiselt usuküsimusi ning tekitades siin lugejatele segaduse, võttes pealtnäha Sebond'i vastaste seiskoha ning arutledes eesmärgina sõnastatule vastupidiselt hoopis mõistusega hoomamatu usu kaitseks.

Seejärel asub ta ca kaheksajal leheküljel ümber lükkama 2. vastuväidet: „*tema argumendid on liiga nõrgad ega suuda tõestada seda, mida ta tõestada tahab*“ (II.12: 171). Montaigne peab siinkohal probleemiks inimeste eelarvamusi ja kurja meelt, mis ei lase neil adekvaatselt Sebond'i suurepäraseid argumente hinnata. Tema lahendus sellisele rumalusele vastu astumiseks on kooskõlas tema üldise vaatega nii usule, elule kui inimesele. Ta tahab demonstreerida inimese tühisust ja rumalust, „jalge alla trampida ja tallata upsakus ja inimlik uhkus, sundida nad aduma inimese tarbetust, tähtsusetust ja tühisust; /... / sundida neid pead longu laskma ja põrmu langema jumaliku ülevuse ja mõjuvõimu ja aulisuse ees“ (II.12: R171).

Tõestuseks võtab Montaigne üksipulgi ette kõik valdkonnad ja viisid, milles inimese mõistus ja kogemus teda alt veavad ning tõestab seega, et Sebond'i argumendid on sama head kui iga teise omad. Selline vastus paneb õigustatult küsima, kas järelikult on kehvad ka Sebond'i argumendid ning mis apoloogia see selline on, kus asutakse ühte leeri kaitstava vastastega. Selline see tekst aga paraku on ning pean vajalikuks võtta Montaigne'i väiteid siiraina ning sellistena neid ka analüüsida, et mõista kooskõla pealtnäha vastuolulises arutluses.

1.4.2. „Apoloogia“ vastuolud ja tõlgenduslik segadus

Niisiis tekib „Apoloogias“ seoses Sebond'i kaitsmise ja vastuväidete ümber lükkamisega üldjoontes üks suur segadus. Esiteks ja esimese vastuväitega seoses –

kas usuasjades on siis olulisem usk või mõistus? Teiseks, kui mõistust usuasjades usaldada ei saa ning muudes asjades samuti mitte - millele siis üldse toetuda? Kolmandaks - kuidas see need vastused peaksid olema Sebond'i kaitseks?

Montaigne'i pealtnäha vastuolulistest vastustest Sebond'ile kerkib mitu võimalust, kuidas „Apoloogia“ motive tõlgendada: Montaigne on 1) ateist või agnostik, kes varjab oma tõelisi vaateid vältimaks tagakiusamist, 2) ateist või agnostik, kes tunnustab religiooni vajalikkust sotsiaalse stabiilsuse tagajana, 3) skeptik-fideist, kes nõustub mõistuse võimetusega filosoofilisel tasandil ning usub Jumalat seega ilma mõistusega (Hartle 2005: 191), 4) skeptik-konformist, kes mõistuse võimetesse ei usu ning usku kaitseb ühiskondlikel põhjustel.

Võimalusi on niisiis palju, esitlen pikemalt aga Donald Frame'i arusaama¹². Tema käsitus on oluline just selle poolest, et enim kasutatava ingliskeelse *Esseed* tõlke autori ning autoriteetse Montaigne'i ekspordina on tema tõlgendus muutunud üldlevinuks. Kuigi Frame'i seisukohti on revideeritud spetsiifilisemas erialakirjanduses, on tavalugejale tema lähtepunkt käibetõde, mida ingliskeelsest *Esseedest* tutvumiseks lugeda. „Apoloogia“ seisukohalt on märkimisväärne, et ainuüksi antud essee algusesse on tõlkja lisanud kommentaari (Frame 1971: 318-319), mille järgi on algava peatüki näol tegu Montaigne'i nõutuks tegevaima ja äärmuslikku skeptitsismi väljendava esseega. Viimast väljendab moto „*Que scay-je?*“ ehk küsimus „Mida ma tean?“, mida on sajandeid peetud Montaigne'i mõtlemise keskmeks (Frame 1971: 318). Sellest kommentaarist lähtuvalt on Frame jaganud ka essee teksti alapeatükkideks, mille pealkirjad struktureerivad teksti ning keskenduvad peamiselt epistemoloogilistele argumentidele, mis tõestavad teadmise võimatust (Frame 1971: 318-457).

Nimetatud kommentaaris peab Frame oluliseks ja segaseks Montaigne'i väidetavat „Apoloogia“ kirjutamise eesmärki ning tekkivat vastuolu. Viimase suhtes on Frame arvamusel, et hoolimata apoloogiast ei nõustu Montaigne Sebond'i ratsionalistlike arusaamadega. Ta toovad küll essee mõnel esimesel leheküljel Sebond'i kaitseks mõned põhjendused, kuid need olevat pigem stiilis „ta mõtleb head“ ja „niikuinii on religioon noil päevil nii halvas seisus, et kõik võtavad

¹² Esitan antud töö 2. ja 3. peatükis lisaks ka käsitluse Montaigne'ist kui skeptik-fideistst (Popkin 2003).

Jumala usu vastu valedel alustel“. Kui kümnendik esseest tegeleb Sebond’iga, siis ülejäänud tekst on Frame’i sõnul „pidev arutlus abita inimõistuse suutmatusest“, mis on pandud Sebond’i vastaste vasturünnaku vormi. (Frame 1971: 319) Niisiis on Frame kokkuvõttes seisukohal, et Montaigne lihtsalt eirab Sebond’i ja viib läbi oma skeptilist agendat. Siis jääb aga küsimus - milleks üldse apologeti teeselda?

Üks võimalus on omistada Montaigne’ile mäng, mille tegelik eesmärk on reeturlik rünnak kristluse vastu (Frame 1971: 319). Võib ka kaaluda varianti, et Montaigne unustas end heietama ning Sebond läks üldse meelest (Frame 1971: 319). Montaigne’i lehekülgedepikkust kõrvalpõikeid täis stiili arvestades ei kõla seegi variant läbinisti absurdelt. Frame ise eelistab siiski teooriat, et Sebond’i kaitsvad lõigud olid kirjutatud Margaret de Valois’ palvel ning ülejäänus pole mõeldudki Sebond’i peale, vaid tegu on käsitlusega inimlikust upsakusest ja inimõistuse tühisusest. Selle järgi on Montaigne’i inimõistuse rünnaku kaudu esitatud apoloogia parim, milleks autor võimeline oli. (Frame 1971: 319) Niisiis pooldab Frame käsitlust, mille järgi usuküsimused pole kokkuvõttes Montaigne’i jaoks olulised, vaid sihiks on epistemoloogiline skeptitsism.

Selline hoiak, kommentaar ja liigendamine jutustavad oma loo, milles rõhk langeb inimese teadmise piiratusele ja skeptitsismile. Leian, et selline rõhuasetus on osaliselt põhjendatud, kuid ei esita kogu lugu. Teksti täiendamine tõlkijapoolsete alapealkirjadega on problemaatiline uurijaetika vaatepunktist. Sellisel teguviisil on ilmne oht lugejat mõjutada, eriti kuna tekstimassiiv on ühtlane, sageli väsitavate näidete ja tsitaatide jada. Liigendav jaotus, millele toetuda, on iseenesest abiks ning usun, et see oli ka Frame’i kavatsus. Mina soovin aga esitada analüüsi, mis on sellest jaotusest prii ning toob esile alternatiivseid olulisi seisukohti, mis on lisanduseks käibetõlgenduses keskmes olevale. Seepärast võtan järgmises peatükis vaatluse alla „Apoloogia“ epistemoloogilise problemaatika, analüüsid esmalt inimliku teadmise võimalikkust.

2. TEADMISE VÕIMALIKKUS

„Apoloogias“ on teadmisel kolm allikat: 1) inimeselt pärinev teadmine - kogemus ja mõistus, 2) jumalik teadmine ja 3) ühiskondlik „teadmine“ ehk traditsioon. Viimane „teadmine“ on alus, millele toetuda, kui kõik muu alt veab. Selline kogukondlik teadmine on oluline, kui eristada Montaigne’ist lähtuvalt otse Jumalalt tulenevat jumalikku usku ning ühiskondlikest kommetest ja kirikust lähtuvat traditsioonile toetuvat usku, meie mõistes religiooni. Antud peatüki eesmärk on analüüsida Montaigne’i „Apoloogiat“ inimliku epistemoloogia vaatevinklist, keskendudes inimliku teadmise tõsikindlusele, selle tõekriteeriumile, saavutamise võimalikkusele ning allikatele.

„Apoloogias“ tervikuna on suur annus skeptitsismi, kuid ka teoloogilist tõsikindlust ning lisaks veel inimlikku moraali. Suurem siht on näidata, kuidas kõik need osad moodustavad tugeva terviku olles kooskõlas ka *Esseede* üldise terviku ja eesmärgiga. Selleks vaatlengi esmalt epistemoloogilist aspekti skeptilisest ja relativistlikust küljest, näitamaks, et ka neil on mitmeid tahke ning eripärasid, mis ei ole üheselt tõlgendatavad. Skeptitsismi all võtan veel ette spetsiifiliselt pürronistliku kriisi paikapidavuse kui ühe levinuima tõlgendustraditsiooni Montaigne’i „Apoloogia“ puhul.

2.1. Inimlik teadmine „Apoloogias“

„Apoloogia“ epistemoloogia väljendub peamiselt Montaigne’i vastuses Sebond’i kritiseerijate teisele vastuväitele. Teoloogiliselt ratsionalistliku Sebond’i vastased väidavad, et „tema argumendid on liiga nõrgad ega suuda tõestada seda, mida ta tõestada tahab“ (II.12: 171). Montaigne’i vasturünnaku strateegia on tõestada, et igasugused argumendid on nõrgad, ning inimene on üldse võimetu tõelist teadmist saavutama ilma Jumala abita. Selle tõestamiseks võtab ta skeptiliste troopide vaimus ette kõik valdkonnad, näited ja vahendid, millega võrreldes on inimene rumal ja oma püüdlustes liiga upsakas.

Esiteks demonstreerib Montaigne kõikvõimalike näidete varal, kuidas inimene pole loomast ei parem, õnnelikum, osavam, julgem, õiglasem, ustavam ega targem. Tõestuse viib Montaigne läbi, kirjeldades „tõestisündinud“ lugusid igasugustest loomadest ja nendega juhtunust. Loomad elavad loodusega kooskõlas, saavad suurepäraselt hakkama ja nende tarkus on imetlusväärne, samas kui inimene jääb loomale ikka ja kõiges alla. Peamine, mida Montaigne loomariigi kirjeldamisega taotleb, on näidata, kuidas maailmas on nii palju sellist, mida me eales ei suuda ei mõista ega matkida ning kuidas Looduse teed on ettearvamatud. „Räägin seda kõike selleks, et rõhutada inimolendite sarnasust teistega ja tuua meid tagasi ja liita enamuse hulka“ (II.12, R185). (II.12, R176-218)

Selle loetuelu juures tõstatab Montaigne ka mitmeid õigustatud filosoofilisi küsimusi - „Kui ma mängin oma kassiga, siis kes teab, kas mitte tema ei veeda pigem oma aega minu seltsis kui mina enda oma tema seltsis?“ (II.12, R176) Kuid sageli on need lood loomadest kummaliselt kergeusklikud. Kas Montaigne tõesti usub näiteks lugu armunud draakonist (II.12, R201) või halastavast tiigrist (II.12, R211)? Hartle seletab seda Montaigne'i üldise avatusega erinevale ja mitmekesisele ning tema vajadusega vastanduda üleolekule ja ülbusele, mis võõra üle naerab ja seda uskumatuks peab (Hartle 2005: 192-194). Mina tooksin esile erinevad kristlikud voorused, mida Montaigne isegi loomadele omistab: halastus, ustavus, headus, üllameelsus jne.

Teiseks näitab Montaigne, kuidas teadmised ei saa inimest teha ei õnnelikuks ega heaks. Lihtsat ja pretensioonitut, loodust järgivat eluviisi praktiseerides on rohkem lootust õnnele ja headusele kui omades teadmisi voorustest, mis ei muuda kedagi vooruslikuks. Näiteks võrdleb ta õnnelike loodusrahvaste seadusandluseta, kuid ometi toimivat, elu haritud ühiskonnas levivate pahedega (II.12, F367). See kehtib ka üksikisikute kohta, kes peaksid alati eelistama usklikku ja lihtsat elu filosoofia ja tarkuse naeruväärsetele pretensioonidele. Montaigne väidab, et teadmine ei pehmenda ühtki ebaõnnestumist nii puhtalt kui teadmatus. Siin on samuti kõikjal taustaks usu vabastav toime, mis omakorda on hõlpsamini saavutatav mõistuse sekkumiseta. Selleski aitab meid enam mediteeriv teadmatus ja otsustusvõimetus kui läbinägelikkus, tarkus ja vaimutugevus. (II.12, R218-232)

Kolmandaks jõuab Montaigne selleni, et inimesel ei ole ega saagi olla mingeid teadmisi. Kõigi nende sajandite jooksul on tõe- ja uute teadmiste otsingul jõutud vaid oma nõrkuse tunnistamiseni – teadmatus, mis oli meis looduslikult, on pika õppimise tulemusena kinnitatud ja tõestatud. See on Montaigne'i essee osa, kus ta toob välja kuulsa filosoofide kolmikjaotuse: dogmaatikud, kes väidavad end juba teadvat; antidogmaatikud, kes väidavad, et ei tea midagi; ja skeptikud, kes alles tegelevad tõe otsimisega ja ei kinnita ei teadmist ega teadmatust. Montaigne võtab siin sisse viimaseid eelistava ja teisi kritiseeriva positsiooni: „Teadmatus, mis on endast teadlik, mis mõistab enda üle kohut ja hukka, ei ole täielik teadmatus: selleks et olla teadmatus, peaks ta ka endast teadmatuses olema. Püranonistide amet on kõhelda, kahelda ja uurida, et mitte milleski kindel olla, et mitte millegi eest vastust anda.“ (II.12, R239-245)

Lõpetuseks liigub Montaigne teadmise rünnakult edasi meeltele, mis on meie teadmatuse suurimaks aluseks ja tõestuseks: „Teadmine algab nende kaudu ja lahustub nendes“ (II.12, R347). „Algab“, sest kogu teabe ümbritsevast maailmast saame nende kaudu, samas aga ei saa me nende tunnistustes kindlad olla. Kokkuvõttes pole inimesel mingit kriteeriumi, mille alusel eristada reaalsuskogemust unenäolisest ega tea ta, kas meeled vahendavad objekti enese olemust või loovad vaid kogemuse sellest. Meeled ise ei saa tõsikindlust garanteerida ega saa selleks appi võtta ka mõistust, sest mõistus vajaks omakorda uut kriteeriumi ja nii tekibki lõputu regress. (II.12, R363)

„Raymond Sebond'i apoloogia“ lõpuks jõuab Montaigne järeldusele, mis on olnud taustaks tervele esseele – peale Jumala pole miski reaalne ega püsiv, ei inimene ega ta uurimisobjekt (II.12, R364-367). „Tõel peaks olema kõikjal ja alati ühesugune nägu.“ (II.12, R336) Nõnda see aga ei paista olevat järelikult ei saa me ei endi, oma muutuvate ideede ega end ümbritseva kohta teha ühtki püsivat otsustust. Montaigne eesmärk on näidata, et aktsepteeritud „tõed“ ei pruugi sugugi olla nii tõesed. Ta tahab õõnestada kinnistunud mõtlemisharjumusi, raputada inimest ja panna ta iseseisvalt mõtlema. „See, et peaaegu mitte milleski ei kahelda, on tingitud asjaolust, et ühiseid muljeid ei panda kunagi proovile; me ei katsu järele nende jalamit, kus eluneb eksitus ja nõrkus, vaieldakse ainult okste üle; me ei küsi, kas see on õige, vaid kas sellest on nii või teisiti aru saadud“ (II.12, R286).

2.2. Skeptitsism

Nüüd võtan vaatluse alla kitsamalt skeptilised aspektid „Apoloogias“, mille iseloom, jõud ja päritolu on aastasadu küsimusi ning lahkarvamusi loonud. Selleks kirjeldan esmalt ülevaatlikult antiikset skeptitsismi, millele Montaigne paljuski toetub. Seejärel uurin „Apoloogia“ relativistlikke jooni ning Montaigne'i kombineeritud isikupärast epistemoloogilist lähenemist.

2.2.1. Antiikne skeptitsism

Tänapäeva epistemoloogilises tähenduses eitab skeptitsism teadmise või vahel isegi mõistliku uskumise võimalikkust. Antiikses kreeka-roma traditsioonis on selle mõiste tähendusväli laiem. Sõna skepsis tähistab kreeka keeles vaatlust, küsitlemist, uurimist ja selline on ka antiikse skeptitsismi kõige laiem tähendus, kus see tekkis vastukaaluks stoitsismi ja epikuurlaste „dogmaatilistele“ vaadetele.

Väga üldiselt iseloomustab just antiikset skeptitsismi esiteks intellektuaalne hoiak, mille eesmärk on hoiduda igasugustest otsustustest (*epoché*). Teiseks eripäraseks ja äärmiselt oluliseks omaduseks on just see „igasugustest“ – uuriv ja küsitlev lähenemine peab olema kõikehõlmav. Skeptitsism on intellektuaalne otsustusest hoidumise hoiak, mitte teoreetiline või epistemoloogiline tees, veel vähem teooria. Sellisel kujul laieneb skeptiline ellusuhtumine kõigilt tavapäraselt filosoofia valdkondadelt ka kõigile elualadele ja küsimustele: nii epistemoloogilistele kui ka moraalseile ning mõjutades tugevalt praktilist toimimist. (Bett 2010: 1-3)

Antiikse skeptitsismi ajalugu ulatub üle 5 sajandi: 3. sajandist e.Kr kuni 1. sajandini p.Kr, kuid tegu ei olnud ühe püsiva koolkonna ja süsteemse õpetusega, vaid tingliku jagunemisega pürronistideks ja akadeemikuteks, kes mõlemad peavad teadmise võimalikkust kahtlemisväärseks ning soovivad seetõttu otsustusest loobuda. Ometi eristavad neid ka mõned nüansid ning koolkondlikud erimeelsused.

Esimeseks „ametlikuks“ antiikseks skeptikuks peetakse Pyrrhonit Elisest (4-3. saj. eKr.), kellele hiljem toetuvad pürronistlikud skeptikud. Tegu on pigem

müütilist laadi isikuga, kelle ajaloolised jäljed on hägused, piirdudes vihjete ja anekdootlike lugudega totaalset praktiseerivast skeptikust. Tema jälgedes kõnnib juba süstemaatilisem Aenesidemus (1.saj.e.Kr), kellelt pärinevad kuulsad 10 erinevaid näivusi vastandavat ja arvamuste paljusust rõhutavat skeptilist troopi. Need võtab temalt üle ka ajaliselt hilisem Sextus Empiricus (1.-2. saj.), kirjeldab Diogenes Laertius ning ka Montaigne, kelle inimliku piiratuse analüüs on suuresti neile üles ehitatud (Floridid 2010: 282). Pürronistlikust traditsioonist on viimane ja ilmselt ka kuulsaim ja mõjukaim (pürronistlik) skeptik Sextus Empiricus, kelle tekstide avastamist uusajal peetakse ülimalt oluliseks arenguks filosoofia ajaloos, sh ka Montaigne'i filosoofias¹³. Tema skeptiliste argumentide arsenalis – *Pürronismi põhijooni* – on otsustusest hoiduva vaatluse all kõik tavapärased filosoofia kategooriad (Bett 2010: 1-5).

Üks tuntumaid akadeemilisi filosoofe on Arkesilaos (4.-3.saj.e.Kr.), kes mõjutatuna Sokratese dialektilisest meetodist kasutab seda vastandlike argumentide vastamisi seadmiseks, et samuti otsustusest hoiduda. Sellist akadeemilist skeptitsismi jätkab Karneades (3.-2.saj.e.Kr), ning antud mõttevooluga seostatakse ka Cicerot (160-43 e.Kr.), kelle teostele Montaigne tugevalt teotub. (Bett 2010: 3)

Pürronistidelt pärineb sõna *skeptikoi* – uurijad, kes vastupidiselt akadeemikutele hoiduvad otsustusest *täielikult*. Pyrrhoni jälgedes on pürronistidele otsustusest hoidumise eesmärgiks *ataraxia*, viimasega kaasnev meelerahu, mis akadeemikutel pole kunagi päevakorras. (Bett 2010: 3) Üldiselt iseloomustatakse akadeemilist skeptitsismi kui teadmise võimalikkust eitavat ning pürronismi kui vaadet, mis isegi sellist väidet peab liiga kindlaks ning eelistab otsustuse lahtiseks jätta ning alles otsida tõde.

Pürronistid sattusid oma täieliku otsustamatusega, mis pidi hõlmama ka praktilist elu, probleemidesse. Kuidas käituda, kui tõesti mitte millegi suhtes kindel ei saa olla? See on võimatu. Sellist probleemi vältides hakkasid akadeemikud lubama tõenäosust - mõned uskumused on siiski rohkem võimalikud, tõenäosemalt tõesed. Niimoodi nad radikaalsete skeptikute meelest hülgasid

¹³ Vt. järgmistes alapeatükkides Sextus Empiricuse mõju analüüsi Montaigne'ile.

tõelise skeptitsismi, sest tõenäosuse puhul pole tõde ise ka kuigi kaugel. Kuid akadeemikud ise nägid selles lahendust - toetuda traditsioonidele ja ühiskondlikule toimimisele, ise otsustustest hoidudes, kuid siiski nõustudes, et mõni asi on tõenäosem kui teine.

2.3. Montaigne'i skeptitsism

2.3.1. Probleem

Suurem osa uurijatest peab osalist skeptitsismi või selle mõjusid omaseks kogu Montaigne'i mõtlemisele. Veelgi levinum on tõlgendus, mille kohaselt on läbivalt skeptiliseks vaid „Apoloogia“ ning ülejäänud filosoofia kombinatsioon moraalsetest, poliitilistest, individualistlikest, autobiograafilistest jm aspektidest. Leidub ka tõlgendajaid, kes peavad tema filosoofiat tervikuna akadeemiliseks ja mõõdukaks skeptitsismiks, kuid „Apoloogiat“ pürronistlikuks. Esineb neidki, kes peavad oluliseks hoopis küsimust antiiksete skeptikute mõjust Montaigne'i enda originaalse skeptitsismi kujunemisel. Mina tahan uurida hüpoteesi, et Montaigne kasutab „Apoloogias“ erinevaid epistemoloogilisi seisukohti (sh ka skeptitsismi) ning viljeleb küll küsivat ja otsivat filosoofilist hoiakut, kuid ei järgi pimesi ühegi skeptilise koolkonna õpetusi. Ta tõepoolest kirjeldab neid, kuid ei tee kahtlemist oma mõtlemise osaks ega ei loobu otsustusest.

Kuigi leidub ka kritiseerijaid, kes järjest enam toovad välja näiteks humanistliku või kristliku kahtluse mõju¹⁴, toetub „Apoloogia“ skeptiline kahtlus selgelt kombinatsioonile erinevate antiiksete skeptikute seisukohtadest, harutan esmalt seda sõlme ja analüüsin pürronistide ja akadeemikute mõju „Apoloogias“. Küsimus on sageli selles, millisest skeptilist voolu siis Montaigne järgis?

Leidub tõlgendajaid, kes peavad teda rangelt pürronistlikuks (Popkin 2003). Vanemad käsitlused seda enam, kuid ka näiteks 2005. aasta sissejuhatuses *Cambridge Companion to Montaigne*'ile (2005) viitab Ullrich Langer, et

¹⁴ Vt. järgmist peatükki „Usu ja mõistuse vahekord“.

Montaigne'i esseede skeptiline noot on seotud Pyrrhoni ja Sextus Empiricuse antiikse skeptitsismiga. Sealsamas leiab John O'Brien, et pürronistliku mõtlemisviisi pitsatit kannab ka *Esseedes* Montaigne'i analoogne otsustusest loobuv kirjutamisstiil. Lisaks nendib ka Ross skeptitsismi mõjulepääsu 1576. aastal seoses Sextus Empiricuse lugemisega (Ross 2013: 628). Tahan uurida, kas skeptikute ideede esitamise kõrval väljendab „Apoloogia“ ka skeptilisi põhimõtteid ning kas pigem pürronistlikke või akadeemilisi.

2.3.2. „Apoloogia“ pürronistlik kriis

Richard Popkin esitab teooria Montaigne'ist kui selgelt pürronistlikust skeptikust, keda tuleks pidada modernse skeptitsismi isaks ning kes skeptitsismi katoliiklusega ühendades lõi relva reformatsiooni vastu. Selline lähenemine ulatub Villey'ni, 20. sajandi alguses teedrajava Montaigne'i tõlgendajani. Popkin väidab, et Montaigne'i mitmed erinevad küljed kohtuvad tema filosoofiliselt tähtsaimas essees „Apoloogias“, mis on tema isikliku pürronistliku kriisi tulemus. See kriis ja „Apoloogia“ kirjutamine olevat otseselt seotud Sextus Empiricuse lugemisega, mis tekitas Montaigne'is enneolematu trauma, sest „ta nägi kogu oma intellektuaalset maailma lahustumas täielikku kahtlusse“ (Popkin 2003: 47).

Popkin seostab „Apoloogias“ avalduvat skeptitsismi üleüldise uusaegse intellektuaale vaevava skeptilise kriisiga, mis reformatsioonist tõukununa laienes ka kultuuriliseks kriisiks. Selle ühiskondliku ja Montaigne'i isikliku kriisi jagab Popkin kolme eri vormi: 1) teoloogiline kriis – kuna inimõistus pole võimeline leidma kriteeriumit, õigustamaks usku mõistuslikult, ning see ohustab katoliiklust, on lahenduseks skeptitsistlik fideism, mis välistab usuasjadest mõistusliku aspekti ning jääb muus kaheldes kindlaks katooliklikule traditsioonile; 2) humanistlik teadmiskriis – avardunud maailmas, mida mitmekesisistasid antiikmõtlejated ja Uue Maailma uued rahvad, kultuurid ja väärtused, tekib kriis, sest puudub pidepunkt tohutus mitmekesisuses, millest kinni haarata ja tõe leida. Sellest tuleneb relativism, omamoodi skeptiline vaade, mille järgi kõik inimarvamused sõltuvad kultuurist, kus nad on tekkinud. Kõige olulisem olevat aga 3) teadusliku

teadmise kriis, mis oli mõtlematult Montaigne'i „Apoloogiaga“ käima lükatud. (Popkin 2003:55)

Kogu aristotellik teadus oli rünnaku all ning religioosse ja humanistliku kriisi levik teaduslikus maailmas ähvardas hävitada igasuguse võimaluse igasuguseks teadmiseks üleüldse. Montaigne'i pürronistlik kahtluste seeria tõstatab terve hulga probleeme: kahtlused meelegogemuse usaldusväärsuses, ratsionaalse teadmise kriteerium, võimetus teada midagi muud peale näivuste ning igasuguse tõenduse puudumine looduse ja tegeliku maailma eksisteerimisest. Popkin näeb nende probleemide esiletõstmises ohtu inimese kindlustundele teada maailma kohta kindlaid tõdesid ja seega aristotellikus tähenduses teadust teha. Montaigne on oluline ja kõigest 16. sajandi skeptikutest radikaalselt erinev, sest tema skeptitsism sisaldas „saatuslikku uuendust“ – ratsionaalset arutlust, millega kahtlusteni jõuda. Kui tema eelkäijad esitlesid lihtsalt erinevate näidete varal inimlike arvamuste mitmekesisust, siis Montaigne töötas välja oma täieliku ja süsteemse pürronismi. (Popkin 2003: 47-55)

Niisiis tõlgendab Popkin Montaigne'i pürronismi skeptitsismi arenguteljel, mis viib antiigist tänapäeva ning millel on oluline roll kanda Montaigne'il (Popkin 2003: 44). Leian, et Montaigne'i skeptitsism on õigupoolest üsna mitmekesine ja nüansseeritud, milles leidub ka palju tõsikindlust, hinnanguid ja arvamusi ning mis praegu peamine – pürronismi välistavaid elemente. Tundub, et otseselt pürronismile pöörab ta tähelepanu peamiselt kirjelduse vormis kirjeldades ning oma kiitvat hinnangut jagades, mis ei ole võrdne põhimõtete jagamisega.

Montaigne kritiseerib dogmaatilist filosoofiat ja peab selle miinuseks suutmatust täita iseendale püstitatud eesmäärke – anda tõsikindlat teadmist. Oma arusaamade kinnitamiseks toob Montaigne palju näiteid kõikvõimalikest vastandlikest positsioonidest, mille eelistamiseks pole ühtki kriteeriumi. Pürronistide lahendust võitluseks peab ta aga parimaks – anda alla ja oma seisukohtadest loobuda, sest pole vahet, kas tõestada üht või teist. „Nende tulemuseks on puhas, kõikehaarav ja igati täiuslik edasilükkamine ja otsustamisest hoidumine. Nad kasutavad oma mõistust selleks, et küsitleda ja vaielda, aga mitte selleks, et millelegi pidama jääda ja valida.“ (II.12, R242-243)

Nagu näha, kiidab Montaigne nende eesmärki – küsitlemist ja sokraatilist vaidlust, kuid jääb siiski kolmandate osapoolte tegevust kirjeldavale seisukohale. Samas märgib ka minu hinnangul kerge irooniaga: „...on lausa imeline, kui kaugele meie mõistuse teravmeelsus neid on viinud nende püüdes ilmselget tegelikkust ümber lükata...” (II.12, R327). Leian, et Montaigne imetleb pürronistlikku mõtteprotsessi ja nende meelegendlust ning isegi omistab nende käitumisele kristlikke voorusi, kuid ei võta omaks nende täielikku otsustusest hoidumist.¹⁵ Teisalt jälle ühendab Montaigne usu ja pürronismi, mis aitab säilitada õiget usku ja alandlikkust, hoiatab teadmise pretensiooni ja ühiskondlike tavade rikkumise vastu:

Inimlike leiutiste hulgas ei ole midagi, milles oleks nii palju tõenäosust ja kasulikkust kui pürronismis. See esitab inimest alasti ja tühjana, tunnistamas oma loomulikke nõrkusi, just sobivana vastu võtma kõrgemalt poolt mingit võõrast jõudu, puhastatuna inimlikust teadmisest ja seda altimana lubama endasse jumalikkust teadmist, maha surumas oma otsustamistahet, et teha rohkem ruumi usule, hoidumas nii uskmatuses kui mis tahes õpetuse seadmisest üldiste tavade vastu; tagasihoidlikuna, kuulekana, alistuvana, õpihimulisena; ketserluse leppimatu vaenlasena, kes on järelikult vana tühistest ja väärusklikest arusaamadest, mida eksinud usulahud levitavad. (II.12, R244)

Montaigne'i mõtlemine on läbivalt küsiv ja õiget otsiv, ülemäärast enesekindlust tauniv, skeptiline ehk kahtlev kõnekeelses mõttes. Filosoofilises plaanis on aga lihtne tõsta esile „Apoloogiat“, sest selle pürronistlike argumentide esitamise tõttu on see ühemõttelisemalt ja äratuntavamalt „filosoofiline“. Leian aga, et täieliku epistemoloogilise otsustusest hoidumise asemel Montaigne pigem imetleb pürronistlikku vaimulaadi selle ühilduvuse tõttu kristliku usuga, mis samuti suunab alandlikkusele ja juhib inimest loobuma pretensioonist teadmisele.

¹⁵ “Ja nende otsustuse niisugune hoiak, sirge ja paindumatu, mis võtab kõiki asju vastu ilma poolehoidu ja nõustumiseta, juhatabki nad nende ataraksiasse, mis on rahulik ja häirimatu eluseisund, vaba ärritusest, mida meis tekitavad arvamused ja teadmised, mis meil enda arvates asjade kohta on. Millest sünnivadki hirm, saamahimu, kadedus, ohjeldamatud ihad, ambitsioonikus, uhkus, upsakus, uudusejanu, mässumeel, sõnakuulmatus, kangekaelsus ja enamik kehalisi vaegusi” (II.12, R240).

2.3.3. „Apoloogia“ akadeemiline skeptitsism

Üha enam rõhutatakse vastavas erialakirjanduses aga pürronismi kõrval ka antiikse skeptitsismi mõõdukama vormi, akadeemilise skeptitsismi rolli Montaigne'i filosoofias. Selline pürronismi ja akadeemilise skeptitsismi segunemine ja rivaalitsemine ei ole omane mitte ainult Montaigne'ile, vaid renessansile üldisemalt. Akadeemiline (peamiselt Cicero kaudu) skeptitsism on aga saanud teenimatult vähe tähelepanu võrreldes Sextus Empiricuse tollal äsjaavastatud ja selle tõttu nüüd hilisemates käsitlustes ületähtsustatud ainulise mõjuga. (Neto 1997: 200)

Varauusajal olid Cicero akadeemilise skeptitsismi tekstid aga juba pikemat aega ülikoolide lugemisvaras püsinud, saavutades nõnda ilmselt suurema kõlapinna. Kuna tegemist on vähem radikaalse skeptitsismi vormiga, oli Montaigne'il ka kergem seda oma originaalsete, mitmekülgsete ja eri mõjutusi saanud mõtetega haakida. Neto möönab, et pürronismi mõju oli peamine, kuid rõhutab, et akadeemilise skeptitsismi roll ei kadunud kuskile ning oli jätkuvalt oluline. 17. sajandi jooksul publitseeriti mitmeid olulisi Cicero teoseid, kus akadeemiline skeptitsism oli olulisel kohal. (Neto 1997: 200)

Oluline on ka tõik, et 16. sajandil aeti akadeemilist ja pürronistlikku skeptitsismi ka sageli segi. Põhjuseks on see, et esiteks ongi varajane akadeemiline skeptitsism ja pürronistlik skeptitsism väga sarnased, pidades mõlemad keskseks otsustusest loobumise nõuet. Teiseks äravahetamise põhjuseks on see, et Sextus Empiricus kui üks viimaseid skeptikuid kogus kokku kõiksugused – nii rangelt pürronistlikud kui ka akadeemilised – skeptilised argumendid ning juba tollal esitas oma *Pürronismi põhijoonte* süsteemse käsitluse kirjutamisel neid argumente üheskoos ja koolkondliku peenema eristusega. (Limbrick 1977: 73) Kuidas aga kasutas Montaigne akadeemilist skeptitsismi ning kas ta tegi neil kahel koolkonnal vahet?

Paradoks seisneb selles, et Montaigne jälgib „Apoloogia“ ülesehituses väga täpselt Sextus Empiricuse teoses esitatud Aenesidemuse 10 skeptilise troobi struktuuri ja sisu (võrdlus loomadega, erinevate inimestega, meeleorganitega) (SE 2002: 12). Samas pole „Apoloogias“ ühtegi viidet Sextus Empiricusele ega ka ühtki

tsitaati ning pärast 1580. aastat pole Montaigne'i töödes ühtki viidet Sextus Empiricusele ega pürronistlikule filosoofiale, küll aga Cicerole. *Esseede* kolmandat raamatut kirjutades kasutas Montaigne ainult *Akadeemilisi küsimusi* ning tegi selle abil 600 parandust oma kahte esimesse raamatusse. (Floridi 2010: 281, 282)

Segadus jätkub aga ka sisulisel tasandil, kui Montaigne segab akadeemilist ja pürronistlikku filosoofiat. Arusaamatuse on osaliselt põhjustanud ka asjaolu, et Montaigne eristab selgelt akadeemilist ja pürronistlikku skeptitsismi vaid siis, kui ta otseselt järgib Sextus Empiricust, muidu aga on tal need üpris segunenud. Suur osa väidetest, mis tunduvad viitavat Sextus Empiricusele, on tegelikult pärit Cicero *Akadeemilistest küsimustest*, mida on „Apoloogias“ tõesti läbivalt tsiteeritud. Isegi „Apoloogia“ akadeemikute kriitika ja pürronistide ülistamine ning mõlema omavaheline võrdlus toetub Cicerole. Limbricki hinnangul on see teos, mis näitas Montaigne'ile skeptitsismi eri vorme ning võimaldas tal hüljata Sextus Empiricuse ja pürronistide destruktiivse skeptitsismi Sokratese ja Vana Akadeemia positiivsema ja pragmaatilise skeptitsismi kasuks. (Limbrick 1977: 67-80)

Tõsiasi, et Montaigne järgib oma „Apoloogias“ selgelt Sextus Empiricuse argumentatsiooni mustrit, on juhtinud tähelepanu kõrvale tõsiasi, et ta võtab üle palju ka akadeemikutelt. Akadeemilise skeptitsismi eelis seisneb tema jaoks otsustusvabaduses ning mõtlemise iseseivuses. (Limbrick 1977: 71-72) Nende filosoofiast leiabki ta peamise ja parima antiikse skeptitsismi praktilise omaduse – „intellektuaalse järjepidevuse“, mis on otseselt seotud vabadusega „mõtiskleda asjade üle sundimatult ja kohustuseta“. Intellektuaalne järjepidevus tähendab pühendumist mõistusele – oma nõusolek tuleb anda vaid hoolikalt ja läbinisti kaalutletud väidetele. See akadeemilisest skeptitsismist pärit arusaam on Montaigne'ile oluline oma praktiliste tagajärgede tõttu, mis annavad inimesele vabaduse teha ise oma otsustusi, mõelda oma mõistusega asjade üle ning mitte minna kaasa erinevate ja vastandlike uskumuste ja arvamustega. Pürronistidega ühendab teda nii mõndagi, aga rohkemgi on sarnasusi akadeemikutega, kes Cicero ajal lubasid tunnistada, et osa otsustustest on siiski õigustatumad kui teised ning sellega lubades endal anda ettevaatlikke ja otsustusvõime ebakindlusest teadlikke hinnanguid. (Neto 1997: 201-202)

Niisiis järgib Montaigne „Apoloogias“ inimliku teadmise piiride üle arutledes vormiliselt Sextus Empiricuse pürronistlike argumentide struktuuri. Pürronismi kiidab ta ka kui mõtteviisi, mis sobib kristlasele kuulekuse ja teadmisest loobuva mõtteviisi meeldetuletuseks. Ometi tundub just ka akadeemilise skeptitsismi praktiliste järelduste kasutuselevõtust, et pürronistlik kahtlus pole koos otsustusest hoidumisega Montaigne'ile esmatähtis.

2.4. Relativism

„Apoloogia“ epistemoloogia on tugevalt seotud relativistliku lähenemisega, mis kajastub esiteks suhtumises Uude Maailma ja tundmatute rahvaste avastamisesse. See on hoiak, mis tunnistab inimeste ja rahvaste erinevusi ning kutsub üles nende põhjal hinnanguid mitte andma. See on tolerantne suhtumine, mis ei pea „kultuurrahvaid“ „metslastest“ paremaks, vaid näeb mõlema plusse ja miinuseid ning nende ühiseid jooni, mis kõiki inimesi ühendavad. „Inimene ei saa olla muud, kui ta on, ja suudab ette kujutada ainult seda, mis jääb tema haardeulatusse“ (II.12, R262).

Teine „Apoloogias“ relativismiilming on seotud usuga ning seda käsitletlen pikemalt järgmises peatükis. See usuga seotud lähenemine kannab endas ka epistemoloogilisi seisukohti: usk on igal rahval juhuslik ja suhteline, sõltudes sünnikohast ja isade traditsioonidest (II.12, R167). Niimoodi muutuvad usutõed suhteliseks, kui sellel puudub kindel objektiivne alus, millele oma teadmist sellest toetada. „Apoloogias“ kritiseerib Montaigne aga ka inimese üleolekut, kes arvab, et ta teab rohkem looduse ja Jumala loodu kohta, mis asub temast kõrgemal ja kättesaamatus kauguses. Näiteks ei suuda inimene eales hoomata ilu olemust, mis jääb talle kättesaamatuks, kuna anname sellele nii palju erinevaid vorme ning puudub alus, mille järgi langetada põhjendatud otsus. Nii jääbki iga inimene erinevale seisukohale, oma tõe ja uskumustega. (II.12, R214)

Montaigne on oma skeptitsismist ja relativismist hoolimata siiski väga hinnanguline ning avaldab sageli arvamust, mis pretendeerib objektiivsusele. Talle on ülimalt olulised kristlikud väärtused ja see, millist elu oleks inimesel õige elada.

See ei ole vastuvaidlemise koht. Ta võib tunnistada, et kultuure ja rahvaid on erinevaid, kuid kannibalismi mõistab ta siiski üheselt hukka (I.31).

2.5. Montaigne'i isikupärane epistemoloogia

Montaigne'i „Apoloogias“ on lisaks skeptilistele väidetele ka teist laadi epistemoloogilisi seisukohti, mis tihtipeale kalduvad skeptitsismi kaanonist üsna kaugele. Eelkõige torkab teravalt silma, kuidas ühelt poolt kuulutab Montaigne kriteeriumi puudumist ükskõik milliste otsustuste tegemiseks ning teisalt annab ta läbivalt kõiksugu hinnanguid – arvustab, kommenteerib ja selgitab. Montaigne selgelt ei ole võtnud eesmärgiks otsustustest hoiduda, kui ta langetab oma kindlaima otsuse Jumala ülimuslikkuse ja inimese rumaluse suhtes.

Vägagi afirmatiivne on Montaigne, kui jutuks tuleb õige ja heakskiitu vääriv eluviis ning vourused: upsakus on pahe, alandlikkus on vourus ning seal ei ole mingit valiku- või kahtlemise varianti. Eristada tuleks Montaigne'ile mõtetegevuseks vajalikku teoreetilist arutelu, mis tõesti lubab ka analüüsida selle üle, kuidas alandlikkus võib mõnes konkreetses olukorras osutada hoopis negatiivseks. Sealjuures aga kontekstis, kus antud vourus ise ei ole arutelu aluseks, toetub ta sellele jälle kui kindlale ja iseenesest mõistetavale tõe. Inimesel on moraalne kohustus elada nii, et ta oleks oma parim võimalik mina ning seda eesmärki ei saa vältida.

Teiseks on Montaigne'i suhtumine teadmisse sokraatiline: avatud, küsiv ja juurdlev. Temagi esitab kuulsa küsimuse – „Mida ma tean?“, mida saab pidada Sokratese lause „Ma tean, et ma midagi ei tea“ skeptilisemaks variandiks. Samas saab selles näha aga ka uudishimulikku küsimust oma teadmise piiride kohta, mida laiendada, et teha avastusi ja parandada oma vajakajäämisi. Siiski aga inimeseks, kes püüdleb „teadlikult“ eesmärgi suunas ja mitte inimeseks, kes ei saa milleski kindel olla ja olgu parem õndsas kindlusetuses, *ataraxias*. Montaigne'ile on oluline pedagoogiline aspekt: harida ja kasvatada teist ja iseend, et selle uurimisprotsessi käigus saada paremaks inimeseks, mitte inimeseks, kes viibib otsustusest hoidumise õndsas teadmatuses.

Kokkuvõtteks võib järeldada, et inimliku teadmise poole pealt vaadatuna sisaldab „Apoloogia“ nüansirikast ja omapärast skeptitsismi, relativismi, kuid ka objektiivsusele pretendeerivaid hinnanguid tõe kohta. Montaigne viljeleb küll küsivat ja otsivat filosoofilist hoiakut, kuid ei järgi ühegi skeptilise koolkonna õpetusi. Ta tõepoolest kirjeldab neid, kuid ei tee kahtlemist oma mõtlemise osaks, ei loobu otsustusest. Montaigne'i filosoofia jagab skeptikutega kindlasti praktilist ja universaalset iseloomu, ta ei ürita mingile spetsiifilisele küsimusele vastust leida, vaid tõestab erinevate näidete abil inimese täielikku abitust (ilma Jumalata) ja saamatust, otsides lahendust, kuidas sellises ebakindlas maailmas siiski väarikat, ausat ja õiglast elu elada.

Järgmises peatükis uuringi, kas inimene saab oma mõistusega loota jumalikule usule, mis ta piiratud seisust välja aitaks või peab ta ka selles küsimuses oma võimete piiratust tunnistama.

3. USU JA MÕISTUSE VAHEKORD

Teadmise, moraali-, poliitilise filosoofia ja religiooniküsimused¹⁶ olid varauusajal lahutamatud ning nende üksteisest isolatsioonis käsitlemine on keerukas. Nii on ka Montaigne'i „Apoloogias“ need teemad läbi põimunud, moodustades orgaanilise terviku. Tunnistades tinglikkust, asun selles peatükis uurima usu ja mõistuse vahekorda. Esmalt vaatlen „Apoloogias“ tekkivat vastuolu ning Montaigne'i ususiiruse küsimust. Teiseks vaatlen kristliku lektüüri ja täpsemalt Augustinuse teoloogia mõjusid „Apoloogias“. Seejärel analüüsin väidet, et Montaigne on teoloogiliselt seisukohalt fideist, kes peab usu saavutamist ratsionaalsete vahenditega võimatuks. Viimaks analüüsin „Apoloogia“ eripäraseid külgi ja pakun tekstist ning Montaigne'i üldistest eesmärkidest lähtuva kooskõllalisema tõlgenduse tema lähenemisest usuküsimustele.

3. 1. Vastolu ja probleem

Montaigne'i vastus Sebond'i kritiseerijate vastuväitele on osutunud probleemseks ning inspiratsiooniks vastandlikele tõlgendustele. *Loomulikule teoloogiale* esitati esimene vastuväide: „Esimene asi, mida tema teosele süüks pannakse, on see, et kristlased tegevat endale kahju, püüdes oma veendumust inimlike põhjendustega teostada, samal ajal kui selle aluseks on ainuüksi usk ja jumaliku armu eriline sisendus“ (II.12: R161). Sellele süüdistusele vastab Montaigne ca kümnel leheküljel, võttes pealtnäha Sebond'i vastaste seiskoha ning argumenteerides hoopis mõistusega hoomamatu usu kaitseks.

¹⁶ Olen teadlik, et termite „usk“ ja „religioon“ segamini kasutamine on problemaatiline. Teen seda Montaigne'i jälgedes ning mõnevõrra eristan esimese alapeatüki isiklike usuküsimusi kolmanda peatüki ühiskondlikest religiooniküsimustest.

Niisiis võtab Montaigne fideistliku¹⁷ positsiooni, mis kritiseerib Sebondi ratsionalistlikku vaatepunkti kahest küljest: 1) inimese mõistus on teadmiseks võimetu, 2) selline reformatsiooni alustalaks olev ratsionalistlik lähenemine on tekitanud tohutult vägivalda ja õudusi. Järelikult ei suuda inimene mõistusega religiooni üle otsustada ja ei tohiks end Jumala rolli kujutleda.

Kuna Montaigne on mujal esinenud äärmusliku skeptikuna mõistuse ja kogemuse võimetele ning annab „Apoloogias“ vastuolulist informatsiooni, on tekkinud arusaadav küsimus tema usu siiruse ja iseloomu kohta. Kuidas täpsemalt ta oma usku kaitseb? On ta skeptiline ka usu võimete suhtes? Kuna ta ise väidab end Sebondi vaateid toetavat – kuidas mõista sellist äraspidist apoloogiat? Nii on arvamusi seinast seinast: agnostik, ateist, ebasiiras, ühiskondlik katoliiklane, hoopis hugenott, religioonivastane. Tihti keskendub selline vaidlus Montaigne'i teksti asemel tema isikule ja veendumustele. Defaux leiab, et pärast Rousseau'd on Montaigne on üks enim teksti isikustamise kaudu väärkoheldud autoreid. Ta toob välja Donald Frame'i, Alexandre Micha ja Roger Trinquet' kui säärase tõlgenduse loojad. (Defaux 1983: 75, 77)

Defaux' järgi on Montaigne'i analüüsimise üks sagedamaid vigu oht keskenduda isikule. Selline lähenemine on lihtne tekkima, sest Montaigne väljendab korduvalt ja veenvalt, et tekst on tema autoportree. Nii võib olla, kuid tänaseks ei eksisteeri autori tekstivälist tegelikkust. Nii et pole mõtet otsida autori tegelikkust, mis läheb tekstiga vastuollu. On vajalik ja kiiduväärne toetuda biograafiliste tõsiasjadele, kuid ei ole mõistlik luua probleeme ja vastata küsimustele, millele ei ole lahendust ning mis määravad tõlgendajad lõputusse samade teemade korrutamisesse. Tuleks loobuda originaali ja koopia võrdlemisest, kui meie käsutuses on vaid tekst, ja piirduda tekstiga. (Defaux 1983: 75,78)

„Apoloogia“ vastuolude analüüsimine autorist lähtuvalt ning Montaigne'i ebasiiraks või hoopis ateistiks pidamine tuleneb tõenäoliselt sellest, et mujal *Esseedes* on teoloogilisi ja religioosseid küsimusi vähem arutatud. See ei ole aga piisav põhjus, heitmaks religioossed motiivid kõrvale, eriti kui antud tekstis, „Apoloogias“, on need arutlused põhjaliku lugemise korral kooskõlalised. Mina

¹⁷ Fideism “suhtub pessimistlikult mõistuse võimesse tunnetada jumalikke asju ning rõhutab selle asemel usu väärtust” (Blackburn 2002: 128).

võtan eesmärgiks mitte analüüsida Montaigne'i isiklike usulisi veendumusi. Analüüsin teksti, milles religioossetel argumentidel ning usu jõul on suur kaal, olgu selle tagamaad millised tahes.

3.2. Religioon „Apoloogias“

Üks küsimus on Montaigne'i isiklikud religioossed vaated, teine asi aga tema seisukohad religiooni kohta, teoloogiline arusaam. Lähtuvalt Montaigne'i tekstist tundub mulle vajalik teha veel üks oluline eristus: tõeline ilmutuslik usk *versus* ühiskondlik usukuuluvus. Viimase relatiivseid ja pragmaatilisi aspekte analüüsin ma täpsemalt viimases alapeatükis, siin aga võtan ette just selle nn *tõelise* usu. „Ainult surelike ja inimlike religioone võetakse vastu inimliku juhatuse kaudu“ (II.12, R167). Oluline aga on märgata, et Montaigne'i jaoks moodustavad need kaks aspekti inimeses terviku. Ühiskondlik uskumine vajab ratsionaalset mõtlemist, sellest jääb aga inimliku piiratuse tõttu väheks, nii et ratsionaalse uskumise teeb lõpuks ikkagi võimalikuks puhas ja otse Jumalalt tulev usk. Mis on ka ehk lahenduseks „Apoloogia“ vastuolule?

Montaigne kaitseb ja kiidab Sebond'i eesmärki ja teostust, kes „...püüab ateistidele vastu vaieldes inimlike ja loomulike põhjendustega kinnitada ja tõestada kõiki ristiusu sätteid...“ (II.12, R161). Montaigne esmalt tunnistab, et jumaliku tõe mõistmiseks peaks tõesti piisama ainuüksi usust, kuid kahjuks praktikas see nii ei toimi. Seetõttu on ainult tänuväärne ja äärmiselt oluline „anda oma usule seltsiks kogu mõtlemisvõime, mis meil on, aga alati mööndes, et me ei tohi arvata, nagu sõltuks meie usk meist või nagu võiksid meie pingutused ja põhjendused küündida nii üleloomuliku ja püha teadmiseni“ (II.12, R162). Mõistuse teel kogetav usk pole tõesti Jumalale vääriliselt suursugune ja hiilgav, kuid kahjuks on inimesel vaja mõistuslikku arutlust selleks, et usku „nautida“ (*ibid.*). Siin Montaigne niisiis kinnitab üheaegselt inimlikku nõrkust, mõistuse vajalikkust usuasjades kui ka usu kõrgumist üle inimliku ratsionaalsuse.

Fideistliku lähtepunkti kasuks räägib „Apoloogias“ arutlus, kus Montaigne rõhutab inimliku suutlikkuse piire ning vajadust seetõttu usaldada vaid jumallikku

ning viimasest oma hoiakutes lähtuda. Inimesele on Jumal kujuteldamatu ning meie usk ei ole meie enda saavutus:

Tegelikult me oleme eimiski. Meie jõud on nii suutmatud jumalikku ülevust taipama, et meie looja töödest kannavad kõige selgemini tema märki ja on talle kõige omasemad just need, millest me kõige vähem aru saame. Kokkupuude millegi uskumatuga annab kristlasele võimaluse uskuda. See vastab seda paremini mõistusele, mida enam see inimõistusele vastu räägib. Kui see vastaks mõistusele, siis ei oleks see enam ime; ja kui see vastaks mingile eeskujule, siis ei oleks see enam midagi erilist. *Melius scitur deus nesciendo*¹⁸, ütleb püha Augustinus. (II.12, R234; vt ka R235,236)

Probleemsena tajub Montaigne oma aja kahepalgelisust ja ususõdu, kus jumalik ilmutus on inimestest kaugel ning tavapärase on hoopis religiooniga manipuleerimine oma huvide nimel (II.12, R162-163). Montaigne kritiseerib teravalt nii protestante kui katoliiklasi, kes mõlemad religiooni omakasuks mustavad ja suunavad. Montaigne nendib, et inimesed loovad oma religiooni vastavalt oma elukohale ja sealseile traditsioonidele (II.12, R167). „Meie religioon on loodud pahesid välja juurima; tema varjab, toidab ja virgutab neid“ (II.12, R166). Siin osutab ta ühiskondlikule, inimese loodud usule. Tõelise, jumaliku usu kritiseerimine oleks lubamatu, inimeste teod ja puudused on need, mida lausa tuleb rünnata.

Samas näeb inimlikust usust ülevamat normatiivset ja ideaalset religiooni, mis põhineb siiral usul ja kristlikel voorustel. Jumala tõeline uskumine tagab headusesse ja armastusse uskumise, seda vaid Jumala loomuse tõttu. Tõeline usk peab olema:

sõlm, mis peaks kokku sõlmima meie otsustusvõime ja meie tahte/.../sõlm, mis ei saa oma keerde ja jõudu mitte meie enda kaalutlustest, põhjendustest ega tunnetest, vaid jumalikust ja üleloomulikust embusest, millel on ainult üks kuju, üks nägu ja üks sära – Jumala ja tema armu ülemvõim” (II.12, R169).

Religioon on küll varieeruv olenevalt taustast ja tõekspidamistest, kuid selle aluseks on sügavam ja objektiivsem religioon, mida meie mõistus ei hooma: „Ühed veenavad maailma, et nad usuvad seda, mida nad ei usu. Teised, ja neid on rohkem, veenavad selles iseend, suutmata mõista, mida uskumine tähendab“ (II.12, R164). (II.12, R166-168)

¹⁸ *Jumalat tuntakse paremini teda mitte tundes.* Augustinus, Korrast, 2. rmt, 16. ptk. (II.12, R234)

3.3. Kristlik mõju

Sebond'i teoloogiast ning Montaigne'i vastusest kõige üldisemalt joonistub selgelt välja ajastule iseloomulik teoloogiline dilemma – on Jumala olemasolu ratsionaalselt põhjendatav või mitte? Saame me konstrueerida ratsionaalse arutluse, mis annab meile usu või saame usu otse Jumalalt ilmutuse teel? Sebond'i ratsionaalne jumalatõestus on tüüpiliselt Aquino Thomase vaimus. Montaigne'i teoloogiline lähenemine on üldiselt mitmekesine, kombineerides stoitsistlikku maailmakorra tunnetust ja looduse kummardamist kristlike vaadetega. Lähenemine Jumalale on tal väga üldine, ei lähtu kanoonilisest ja kitsalt institutsionaalsest piiranguist. Montaigne kasutab *Esseedes* sõna „Jumal“ 331 korda ning sõna tähenduseks on mõistusega hoomamatu täius, olemine ja igavik. (Foglia 2009: 68) Milles täpsemalt seisneb aga Montaigne'i „Apoloogia“ kristlik komponent?

3.3.1. Sebond'i Loomulik teoloogia

Loomulikus teoloogias tõestab Sebond Jumala olemasolu ja temapoolset maailma loomist. Inimene jõuab mõistusliku arutluse teel sellise järelduseni, kui ta uurib kaht Jumala raamatut: Piiblit ja loodust. Looduses on kõik elav loogilises järjekorras vastavalt olendi kaugusele Jumalast. Inimese asukoht Jumalale kõige ligemal annab meile vaba tahte ja mõistuse, millega jõuda arusaamani Jumala armastusest ja oma kohustusest tema vastu. (Foglia 2009: 67)

Tegu on tüüpilise Aquino Thomase vaimus ratsionaalsete argumentide varal üles ehitatud arutlusega Jumala olemusest ja maailma korrast Jumalast lähtuvalt. Montaigne võtab „Apoloogias“ sellist seisukohta kaitsta, kuid pealtnäha hoopis ründab ratsionaalse arutluse võimalikkust ning võtab seega üldjoontes augustiinliku positsiooni, mis taandab religioossed küsimused pigem uskumise valdkonda. Selgelt lükkab Montaigne „Apoloogias“ tagasi Sebond'i järelduse inimese ülimuslikkusest loomade ees ning inimese vaba tahte, mis teebki ta teistest paremaks. Järgnevalt analüüsingi, millised kristlikud autorid täpsemalt on

mõjutanud Montaigne'i tema seisukoha kujundamises selle ajastule omase teoloogilise dilemma suhtes.

3.3.2. Vana ja Uus Testament

16. sajandi renessanssi kultuurile on omane antiigi ja kristluse mõjude segunemine. Montaigne'il on ka palju eripäraseid jooni, kuid tihti antiikseile skeptikuile taandatavast skeptitsismist lähtudes tuleks mõelda ka kahtlusele, mis on sügaval kristlikus traditsioonis. Jumalik on maisele inimesele põhimõtteliselt arusaamatu – selline kahtlev Jumalale allumine on läbivalt esindatud nii Uues kui Vanas Testamendis. Kristlikku skeptitsismi analüüsid tuleb samas meeles pidada, et sündis ja areneski see mõtteviis hellenistlikus maailmas, mille intellektuaalsel maastikul tegutsesid muuhulgas ka skeptikud. Suur osa Augustinuse ja teiste kristlike autorite töödes leiduvast on sageli isegi rohkem pärit Ateenast ja Roomast kui Jeruusalemmast. Samuti tuleb varauusaegset skeptitsismi uurides meeles pidada keskaegseid kristlikke eelkäijaid. Keskaegses teoloogias püsis varakeskaegsete kirikuisade terav skeptiline hoiak inimese võimekusse Loojat või tema loomingut mõista. Veelgi hilisema autorina moodustavad kõik need mõjutused Montaigne'i loomingus veelgi mitmekesisema ja huvitavama terviku. (Vázquez 2015: 8-10, 65-68)

Kõige üldisemalt seisneb siis kristliku skeptitsimi tuum selles, et inimlik teadmine on võimatu ning tõeline teadmine tuleb ikkagi Jumalalt, kelle juhiste peab inimene alluma. Montaigne'i usu ja teadmise vahekorra probleemi tugevaimad väljendused ilmnevad Vanas Testamendis: Saalomoni Tarkuseraamatus, Iiobi ja Koguja raamatus ning Uues Testamendis Pauluse kirjades. Erinevates piibli raamatutes leidub ohtralt ka suhtumist, et õnn, teadmine, mõistmine ja tarkus tuleb inimesele vaid Jumalalt ning inimesele endale kuulub vaid kuulekus ja allumine. (Vázquez 2015: 69-70) Vana Testamendi Hiib tustab jumalikut vastamisi seistes oma tähtsusetust ja rumalust. Inimene kõneleb sageli asjadest, mis on tema mõistmise haardeulatusest väljas

ning talle ei kuulugi teadmine, vaid küsimine ja vastuse vastuvõtmine – kuulekus (Ii, 42. 2–6.; Vázquez 2015: 71).

Uue Testamendi puhul on aga Montaigne inspiratsiooni saanud Pauluselt¹⁹, kelle mõtlemine toetub omakorda tugevalt Vanale Testamendile, milles esitatud sõnastustki ta tihti kasutas. Pauluse kõige skeptilisemad märkused on pärit esimesest kirjast korintoslastele ja kirjast koloslastele, kus ta andis skeptitsismile kristliku kuue ja tõstatas paljud hilisemad analoogsed teemapüstitused. Tema epistemoloogia peamiseks jooneks on see, et tõeline teadmine ja õnn on võimalikud vaid tänu Jumala armule ja Kristuse vahendusele. „Inimesed on läinud hulluks, ütleb püha Paulus, kui peavad end targaks; ja nad on vahetanud rikkumatu Jumala hiilguse rikutud inimese kujutise vastu” (II.12, R273).²⁰ Inimeseni jõuavad õnne ja teadmine usu ning prohvetite ja apostlite õpetuse kaudu. Inimene on võimetu ainult oma mõistuse abil tõeni jõudma, vaid teab kõigest seda, mis Jumal on talle ilmutanud. Kõik muu on kahtluse objektiks ja inimese pretensioonid teadmisele on märgid tema uhkusest ja tõelise rumaluse eitamisest. (Vázquez 2015: 72)

3.3.3. Augustinus

Eelnevalt kirjeldatud hellenistlik ja kristlik taust on kindlasti omane ka Montaigne'i eeskujule, Augustinusele (354-430), kelle teoloogia Montaigne'i tugevalt mõjutas. Nad mõlemad ühendavad mõistuse, usu ja jumaliku armu vajalikkuse saavutamaks piiratud, siin ilmas kättesaadavat jumaliku mõistmist. Nii uskus Montaigne, et kahtlus ja osaline uskumus on parim, mida suurem osa meist võiks üldse loota saavutada ning meie uskumine on põhimõtteliselt ebatäielik. „Apoloogia“ on sellise hoiaku parim tõestus.

Üldiselt räägitakse Montaigne'i ja Augustinust ühendades peamiselt usu rollist mõistuse üle. Teadmine ja mõistmine kuuluvad vaid Jumalale, kelle abiga saab ka inimene saavutada selles elus ajutist uskumist, nõusolekut ja piiratud

¹⁹ Vrd: II.12, R172, 173 ja kommentaarid (lk. 606-607), kus on välja toodud erinevad Pauluse kirjad, mida Montaigne viitamata tsiteerib.

²⁰ Ebatäpne tsitaat ja viide kommentaaris nr 201, lk. 609: Rm: 1:22-23.

teadmist. Niisis ühendab neid kristliku skeptitsismi põhiline joon – skeptitsism inimmõistmise võimete piiride suhtes. Kristliku skeptiku jaoks pehmendab usk kahtlust, kuid ebakindlus jääb inimliku olukorra eraldamatuks osaks (Vázquez 2015: 75-76). Skeptikust Montaigne'il ei olnud usaldust mõistuse, kogemuse ega inimlikult kättesaadava usu suhtes. Ta jäi kristlaseks ja katoliiklaseks, kes, nagu Augustinuski, kaitses oma usku osaliselt ühiskondlikult (Vázquez 2015: 65-67).

Vázquezi järgi on Augustinust ja Montaigne'i ühendava teoloogia mõistmisel oluline kolme komponendi – usu, mõistuse ja Jumala armu – koostoime ja suhe. Seni käsitlesin Jumala armu ja usu esmatähtsust, kuid mõlemale mõtlejale on omane ka piiratud usk mõistuse funktsiooni usuküsimustes. Järgides Paulust, tunnistas Augustinus osalist teadmist. Inimene saab usaldada oma meeleanundeid ning mõnes asjas on isegi tõsikindluse saavutamine võimalik. Samuti saab loomulikult usaldada Pühakirja, mis põhineb tunnistustel ja tunnistajatel, kelle umbusaldamine oleks irratsionaalne. (Vázquez 2015: 78)

Tuntav ja tõestatav on samuti skeptiliste akadeemikute mõju. Augustinus uskus, et usu ja Jumala armu abiga on inimene võimeline jõudma tõenäoste arvamusteni. Ka *Pihtimustes* räägib ta akadeemikutest, kes olevat teistest filosoofidest targemad, sest uskusid, et kõik on kaheldav, ja kinnitasid, et inimesed ei tea midagi. (Vázquez 2015: 76) Samas on Augustinuse skeptitsism siiski akadeemia õpetuste kohandatud versioon, sest ta uskus, et Platon ja teda järginud akadeemikud jõudsid tõele nii lähedale, nagu selleks üldse on inimene võimeline ilma Jumala abita. Samas aga hilisemate akadeemikute skeptitsismi lükkas ta tagasi kui hulluse. Inimese mõistus on nõrk ja tuleb säilitada tervislik mõõt akadeemilist kahtlust. Lõpuks aga kinnitab inimese usku ja teadmist ikkagi Jumala arm. (Vázquez 2015: 68, 78-80)

3.4. Fideistlikud tõlgendused

Montaigne'i vastuoluline apoloogia Sebond'ile annab põhjust mitmesugusteks tõlgendusteks. Tekib küsimus, kas olulisem on ratsionalism või fideism, kas mõistus või puhas usk või kombinatsioon neist mõlemast. Neist

paljudest tõlgendustest levinuim või häälekaim on fideismi omistamine. Selline arusaam on kooskõlas Montaigne'i skeptiliste väljaütlemistega ning on eriti iseloomulik tõlgendustele, mis rõhuvad just skeptilisele osapoolele tema mõtlemises.

Üks selliseid autoreid on Richard Popkin (2003), kes näeb Montaigne'i filosoofias Sextus Empiricusest inspireeritud pürronismi taassünni, mis toimib relvana reformatsiooni vastu ja väljendub Montaigne'i „pürronistlikus kriisis“. Popkin tunnistab ka Pauluse mõju ja kasutust „Apoloogias“, kuid peamine rõhk on siiski erinevate autorite kaudu mõjule pääsenud pürronistlikul täielikul kahtlusel, mis muuhulgas laieneb ka usuküsimustele. (vt Popkin 2003: 47-57) Nõustun Vázquezi hinnanguga, et Popkini skeptilise kriisi seletuse peamine nõrkus on kalduvus kõrvale heita Montaigne'ile eelnenud mõtlejate panus, liialdatud rõhk Sextus Empiricuse rollil ja võimetus arvestada psühholoogiliste ja isiklike faktoritega ja muude üldisemate selle aja kultuuriliste arengutega (Vázquez 2015: 10). Üldiselt on problemaatiline tugineda vaid Sextus Empiricuse avastamisele, kui skeptilised ja fideistlikud tendentsid on tuntavad juba varem. Montaigne'i säärane fideistina käsitlemine on samuti ühekülgne, kui arvestada „Apoloogia“ mitmekesisusega.

Sarnase arusaama Montaigne'i seisukohtades usuküsimuses on välja pakkunud Frédéric Brahami, kes küll peab usu rolli Montaigne'ile olulisemaks kui Popkin, kelle jaoks see oli vaid fassaad. Brahami järgi viis Montaigne, näiliselt „Apoloogias“ Sebond'i kaitstes, ratsionalismi teise äärmusesse. Tema kristluse kaitse on fundamentaalselt irratsionaalne, toetudes vaid usule. Brahami vaatleb Montaigne'i hilisemate 17. sajandi arengute raames, mil Montaigne'i fideism sai lõpuks kirikuisade silmis problemaatiliseks. Hüljates mõistuse rolli usukaitses, teeb fideism usust isikliku ja subjektiivse küsimuse, mitte universaalse ja seega kiriku autoriteedi ainese. Sellega näeb Brahami Montaigne'i fundamentaalselt anti-augustiinlikuna, 17. sajandi irratsionaalse fideistliku traditsiooni eelkäija, põhimõtteliselt radikaalse fideistina. (Vázquez 2015: 88-89; Brahami 1977: 6-47) Montaigne'ile on aga siiski oluline ka mõistuse roll, millele ta omistab tähtsust ja mille mõistmisega pikalt tegeleb.

Mõistuse rolli arvestades, esitabki Elaine Limbrick pehmema versiooni. Selle järgi on Montaigne'i nägemus usust sisuliselt augustiinlik, kritiseerides inimõistust ja rünnates antropomorfismi. Montaigne kasutas Augustinust, et põhjendada oma religioosset ja poliitilist konservatismi. Montaigne'i mõtlemise terviku mõistmisel on oluline, et Montaigne uskus Augustinuse jälgedes, et inimese saavutatav teadmine tuleb Jumala kaudu, kuid teadmine Jumalast algab teadmisega iseendast. Sarnaselt Augustinusele uskus Montaigne usu ratsionaalsesse alusesse. Neile mõlemale on mõistus usu eelduseks/eeltingimuseks ja selle vastuvõtmisel alustrajavaks. Kuigi mõlemal on fideistlikke kalduvusi, on mõlema jaoks usk iseenesest, ilma mõistuse ja Jumala armuta, ebapiisav. Ring saab täis sellega, et Jumala arm on vajalik inimliku mõistmise ja uskumise kindlustamiseks. (Vázquez 2015: 87-88; Limbrick 1977: 67-80, 1983: 168-178, 1990: 229-246)

Claude Blum aga on väitnud, et kokkuvõttes tuleks Montaigne'i „Apoloogiat“ tõlgendada kui rünnakut ratsionalismi ja fideismi vastu. Nagu ka Limbrick, tundub ta lugevat Montaigne olemuslikult augustiinlikuna – nende mõlema jaoks on usk, Jumala arm ja mõistus kõik mõistmiseks vajalikud. Usk ja Jumala arm annavad sealjuures vormi mõistusele. Blum erineb Limbrickist ja Brahamist sellepoolest, et kinnitab Montaigne'i sügavat mitmetimõistetavust, mis põhjusteb selle, et tema teksti võib lugeda peaaegu võrdse legitiimsusega mitmel eri moel. (Vázquez 2015: 89; Blum 1990:161-164)

Olen nõus, et tõlgendus, mis arvestab augustiinliku seguga usust ja mõistusest on suurema selgitusjõuga, sest on kooskõlas Montaigne'i mõtlemise tervikuga. Vázquezi hinnangul on neil kolmel käsitlusel kõigil osaliselt õigus, aga need on ka problemaatilised ja kallutatud. Just ajalooliselt kallutatud on Brahami positsioon, mis kannab hilisema fideismi, radikaalse empirismi ja nominalismi arenguid üle Montaigne'ile. Brahami toetub liialt põhjedamata eeldustele ja oletustele, mida parimal juhul saab vaadata valikulise lugemisena. Montaigne pole ei „radikaalne empirist“ ega „radikaalne fideist“. (Vázquez 2015: 89; Brahami 1977: 140)

Teisalt lähtub nii Blumi kui Limbricki arusaam palju otsesemalt Montaigne'ist ja teda mõjutanud allikatest. Sellest hoolimata süüdistab Vázquez

neid augustiinliku nägemuse liiga lihtsas ja otseses Montaigne'ile omistamises. Montaigne ei võta Augustinuse seisukohti tihedalt seotud armust, usust ja mõistusest üle niisama lihtsalt, vaid muudab need omapäraseks ühendiks, mis on kokkuvõttes skeptilisem kui Augustinus, kellel Jumala arm on keskne. Vabalt jagatud Jumala arm, samas kättesaamatu inimliku pingutusega, on keskne mõistuse ja usu toimimiseks. Uskumist, millega mõistus peab nõustuma, peab pideva vooluna toetama Jumala arm. Augustinuse jaoks on inimene võimetu nii tõeliseks usuks kui ka tõeliseks mõistmiseks ilma Jumala armu pideva kohaolu ja toimimiseta. (Vázquez 2015: 89-90) Nüüd aga pakun välja omapoolse lahenduse, kuidas täpselt kombineerib Montaigne oma „Apoloogias“ jumaliku usu ja mõistuse vahekorda.

3.4.1. Järeldus

Kuidas ühendada Montaigne'i vastuoluline „Apoloogia“ ja tema sisulised vastused Sebond'i kriitikutele? Üks võimalus on võtta omaks Hartle'i lähenemine, kes peab Montaigne'i „juhuslikuks filosoofiks“ (Harle 2003). Montaigne'ile on Hartle'i järgi omane tsirkulaarne dialektiline mõtlemine, mis avaldub „Apoloogias“ kahe vastuväite kombineerimisena. Lihtsast artikuleerimata uskumusest tõuseb ta kahtluse kaudu autonoomse ratsionaalsuseni ja laskub sealt taas kahtluse kaudu usutõeni. Montaigne jääb püsima kergeuskliku läbimõtlemata uskumuse ja õpetatud eelarvamuse vahele, mida Hartle nimetab „õpitud rumaluseks“. Usk, mis on ületanud ja täielikult muutnud kahtluse, ei ole enam läbimõtlemata ja tumm usk, vaid Montaigne'i viis elada juurdleva kristlase elu. (Hartle 2005: 203-204)

Teine variant on jääda truuks antud töö sõnavarale ja analüüsida olukorda sellest lähtuvalt. Skeptilise külje pealt tuleb tunnistada, et Montaigne kahtleb ja peab inimlikku teadmist suhteliseks. Samas aga ei lükka ta mõistuslikku arutluse võimalikkust täiesti ümber, vaid näeb hoopis vajadust seda kritiseerimise kaudu täiustada. Ta nõustub inimliku nõrkuse ja sõltuvusega Jumalast. Jumalik ei ole meile alati kättesaadav, kuid ometi peab inimene selleni jõudmise nimel pingutama, töötama pidevalt enesearendamise nimel. (Vázquez 2015: 102) Maailm

kõigi oma osadega on loodud looja käe järgi ning loodu õpetab meidki. „Apoloogiat“ läbib mõte, et inimene mõistab vaid Jumala abiga, kes saab ta inimlikust armetust seisundist kõrgemale tõsta. (II.12, R169)

Ühelt poolt Montaigne tunnistab mõistuse vajalikkust, teiselt poolt lükkab mõistuse osaluse usu- ja ka muudes asjades ümber. Ühelt poolt tunnistab, et usk annab meile teadmise, teiselt poolt lükkab igasuguse tõsikindluse ümber. Mina pooldan neid kõiki ühendavat arusaama, mis usaldab Montaigne'i sõnu ning katsub neis näha terviklikku vastuoludeta mõtlemist. Montaigne'i „Apoloogia“ ei esinda tõsiusklikku fideismi ega taandu Augustinuse kordamiseni. Montaigne'ile on usu roll oluline, kuid see viib ta rohkem kristliku vooruse ja alandlikkuse teed, mis lõpuks viib eneseotsingutele ja oma rumaluse tunnistamiseni. Mõistusliku usu roll on oluline, sest ilma selleta ei saa inimene elada religiooselt moraalset elu.

Järgmises peatükis analüüsingi põhjalikumalt, kuidas on Montaigne'i usukäsitus seotud tema arusaamaga eneseuuringutest, moraalist ja voorustest ja ühiskondliku religiooni toimimisest.

4. MORAALI JA RELIGIOONI ELLUVIIMINE

„...keegi ei saa õnnelik olla ilma vooreset, ja vooreset ei saa olla ilma mõistuseta, ja mõistus ei saa paikneda mujal kui inimese kujus – niisiis antakse Jumalale inimese kaju“ (II.12, R277). „Apoloogias“ on Montaigne'i epistemoloogia tugevalt kristliku kallakuga – inimene on tühine olend, keda vaid jumalik juhatamine võib teadmise saamisel aidata. Kogu oma kahtluse ja suhtelisuse juures kõlab siiski sageli hinnanguline otsus ühe või teise käitumisviisi kiituseks või laituseks. Need on moraaliotsustused selle kohta, kuidas inimene peaks elama ja käituma.

Antud magistritöö viimases peatükis näitan esmalt, kuidas isegi kõige suuremas tõsikändla teadmise eituses toetub Montaigne ikka kristlikele vooresetele, mille olulisus on kindel ja objektiivne ning mille kese on inimeses endas. Peatüki teises pooles vaatlen, kuidas alandlikkuse ja stabiilsuse väärtustamine ning objektiivse usutõe puudumine teeb loomulikult toetada religioosseid traditsioone kui ühiskonna alustala. Seejuures juurdlen lõpetuseks ka selle üle, kuivõrd sellest tavadele toetumisest lähtuvalt võiks Montaigne'i filosoofiat kokkuvõttes pidada pragmaatiliseks.

4.1 Moraalifilosoofia²¹

Selles alapeatükis vaatlen Montaigne'i suhtumist moraalifilosoofiasse, analüüsisdes tema lähenemise kristlikke ja antiikseid komponente. Esiteks annan ülevaate võimalikust tõlgendusest Montaigne'i moraalifilosoofiale, mis lähtub *Esseede* tervikust ja selle III osa järeldustest. Teiseks võtan ette kristlikud

²¹ Antiikseist filosoofidest inspireeris Montaigne'i moraaliküsimustes Sokrates, kellele ta *Esseede* jooksul korduvalt viitab. Sokrates oli talle kättesaadav Xenophanese *Memorabilia* ja Platoni varaste dialoogide kaudu. Samuti tundis ta Platoni eetikakäsitlusi teostes *Riigist* ja *Seadused*. Aristotelese töödest oli ta põhjalikult lugenud *Nikomachose eetikat*. Hellenistliku filosoofia kohta õppis ta Cicerolt, Senecalt ja Plutarchoselt. Lisaks sai ta infot Diogenes Laertuse *Filosoofide elulugudest* ja Lipsiuselt. (Schneewind 2005: 207-208)

elemendid Montaigne'i moraalifilosoofias. Selleks annan esmalt ülevaate Raimond Sebond'i moraalikäsitlusest *Loomulikus* teoloogias ning vaatlen Montaigne'i vastuseid sellele. Kolmandaks ja lõpetuseks vaatlen antiikse filosoofia ja vooruseetika järgi muidu nii kristlikus „Apoloogias“.

4.1.1. Montaigne'i moraalifilosoofiast tervikuna²²

Schneewind lähtub oma käsitluses *Esseede* tervikust, mille kolmandas osas jõuab Montaigne jaatava, eneses selgusele jõudnud moraalikäsitluseni, mida süsteemi, doktriini ja koolkondliku kuuluvuse puudumise tõttu saab moraalifilosoofiaks nimetada vaid tinglikult. Montaigne oli mõjutatud erinevaist antiikseist moraalifilosoofidest (kõige märkimisväärseim stoiline Seneca ja Sokrates) ja kristlikust Sebond'ist, keda ta oma moraalifilosoofias kõrvutas ning kelle vaadete najale enda oma üles ehitas.

Montaigne otsib oma *Esseedes* sobivat kõrgeimat moraaliseadust, mille järgi elada. Ta pole aga rahul antiigi moraalifilosoofidega, sest tema jaoks on äärmiselt oluline moraalseid tõekspidamisi ka tõepoolest praktiseeriv eluviis. Nii on talle vastuvõetamatud klassikalise antiigi ja Seneca ideaalid, mille nõudmiseid on väga vähestel võimalik täita ning seetõttu on praktiseeriv moraalne elu võimatu. Schneewindi hinnangul ei rahulda teda ka kristlik moraaliseadus, sest reformatsiooniajal on talle selge, et inimesed jumaliku moraaliseaduse järgi ei ela, tulgu see otse Jumalalt või mõistusliku arutluse järeldusena, olgu see katoliiklik või protestantlik. Inimeste soovid, ihad ja nende täitumise tingimused on inimestel piiratult erinevad, kuid Montaigne on veendunud, et iga inimene saab enesesse vaadates jõuda kriitilisele otsustusele selle kohta, mis on hea.

Schneewind näeb Montaigne'is ka jaatavat humanisti, kellele on *Esseede* jooksul läbivalt oluline inimese püsimatus ja muutlikkus (vt II.12, F428), milles ta jõuab veendumusele omaenda harjumusi ja veendumusi vaadeldes. Montaigne üritab seega mõista inimest kui sellist. Ta vastab Seneca tsitaadile (II.12, F457) sellest, kui armetu on inimene, kes isegi oma inimlikkusest kõrgemale ei tõuse.

²² Vrd. (Schneewind 2005: 207-228).

Võimatu ja ebaloomulik on olla rohkem kui inimene, vähemalt omade vahenditega, ilma Jumala armuta. Ainult kristlik usk võib esile kutsuda sellise „taevaliku ja imelise“ metamorfoosi, selleni aga küündivad vähesed. Järelikult ei võta ta väga tõsiselt Seneca suhtumist, et selline inimlikus seisundis inimene on „jalk ja armetu“. Kui hiline Montaigne ei nõustu Sebond'i naiivse inimese kui kõige väärtuslikum olendi ülistamisega, keeldub ta samuti end häbenemast ainult sell pärast, et ta on inimene. (Schneewind 2005: 223)

Niisiis jõuab Montaigne jaatava humanismini, relatiivsusest hoolimata ja eneseuuringu tulemusel omaenda loodud või endast leitud normini, mille järgi elada. Selline lähenemine osutab modernsele ja kantiaanlikule enesevalitsusest lähtuvale moraalikäsitlusele. Kantiaanlik on selline käsitlus moraaliseaduse tõttu, mille igaüks endale ise annab ja mis peaks tagama moraali toimimise.

Üldjoontes olen sellise Montaigne'i moraalikäsitlusega igati nõus, kuid annaksin ise erineva hinnangu „Apoloogia“ rollile. „Montaigne'i kõige tähtsam filosoofiline pärand on ehk see sügav ambivalentsus, mis ilmneb, kui kõrvutada hiliseid märkusi enesevalitsemise kaudu saavutatavast moraalsusest armetu religioosse kuulekusega moraalsusele, mis domineerib „Apoloogias Raimond Sebond'ile““ (Schneewind 2005: 224). Tahan edaspidi uurida, kas tõesti on „Apoloogias“ moraalikäsitlus niivõrd „armetu“ või on seal „juba tuntavad“ humanistlikult jaatavad seisukohad? Esmalt avan selleks põhjalikumalt Sebond'i moraalikäsitlust, millele Montaigne kas järgides või vastandudes ikka toetub.

4.1.2. Kristlikud moraaliseadused ja Sebond'i moraalifilosoofia

Sebond'i teose eesmärk on tõestada, et Jumal on olemas ja ta lõi maailma. Me võime selleni jõuda ratsionaalse arutluse ja kogemuse teel loodust uurides. Loodud maailm ja selles elava asetus, mille järgi on inimene Jumalale kõige lähemal, väljendab Jumala tahet, armastust ja meie vastavat kohustust. Me saame kogemuse teel teada, mis on iga loodud olendi eriomased tunnused, mida tuleks tõlgendada Jumala tahtena antud olendi vastavaks käitumiseks.

Inimesele kõige omasem tunnus on tarkus, mis sisaldab ka vaba tahet. See osa meie loomusest võimaldab meil olla Jumala sarnane ja teeb meist kõige väärtuslikuma olendi universumis. Me peame hoidma oma keha, sest see kannab meie tarkust ja vaba tahet, aga meie peamised kohustused tulenevad tegevustest, milleks me oma loomuse tõttu võimelised oleme: armastamine ja Jumala tänamine, ligimesest hoolimine, valik täita oma kohust ja teenida oma voorust. Meie hüve on vaimne, mitte kehaline ja selleni jõutakse pigem surmajärgses elus kui siinses. Niisiis saame Jumala tahtest tõsikindlusega järeldada, kuidas me peaksime käituma ja mis on meile hea. (Schneewind 2005: 212)

Schneewindi hinnangul võtab Montaigne vähemalt „Apoloogias“ Sebond'i põhimõtted omaks (Schneewind 2005: 213). Maailm on loodud Jumala käe järgi ning inimene peaks Jumalale kuuletuma. Järeldused, mis ta teeb, erinevad aga drastiliselt. Esiteks ei ole me loomadest kuidagi üle. Montaigne lükkab tagasi Sebond'i enesekindla käsitlemise moraaliseadustest, mis on tuletatud inimese asukohast oleva hierarhias. Montaigne demonstreerib, kui sarnane ja kohati madalamalgi on inimene hierarhias madalamal olevaist olenditest, loomadest (II. 12, R176-218).

Teiseks kahtleb Montaigne sügavalt inimese vabas tahtes ning isegi meie näiline vabadus pole midagi, mille üle peaks olema uhke või arvama, et see meid kuidagi paremaks ja väärtuslikumaks teeb. Ülejäänud maailm ei ole loodud meid teenima, vaid inimene on osa looduslikust maailmast nagu loomadki. Kui meid miski loomadest eristab, siis meie eeldus,²³ et oleme neist paremad. Loomadest erinevalt ei suuda me isegi oma ühiskonnaga ise hakkama saada. (Schneewind 2005: 213; II.12, F329-30)

Ometi on Sebond'i moraalifilosoofias ka midagi, mida Montaigne temaga „Apoloogias“ jagab. Ta nõustub kokkuvõttes, et Jumala esimene seadus inimesele on puhta kuuletumise seadus, mis on mõistusliku olendi peamine funktsioon. Kuuletumisest tähtsavad kõik ülejäänud voorused, jultumusest ja liigsest enesekindlusest aga kogu pahe. (Schneewind 2005: 213; II.12, F359) Kas aga

²³ Ing. k. 'presumption'- jultumus, eeldus, enesekindlus.

antiiksel vooruseetikal on Montaigne'ile pakkuda ka midagi lisaks kristikule alandlikkusele ja kuulekusele?

4.1.3. Antiikne vooruseetika²⁴ ja Montaigne'i meetod

Voorusi saab käsitleda omamoodi praktilise tarkuse ja teadmisenä, mis eelneb sõnastatud ja reflekteeritud teooriale ja mis on õige käitumise aluseks. Oluline on emotsionaalne seotus voorustega neid praktiseerides, mitte niivõrd koordineeritud teadlik tegutsemine. Tegu on olukorratundliku „teadmisegakuidas“, mille elluviimiseks on vajalik „teadmine-mis“ – teadmine ühisest kultuuriruumis jagatud moraalist, mille inimene omandab muuhulgas ka hariduse teel. (Crisp 1996: 17-18) Ehk on selline refleksiooni-eelne iseloom ka põhjuseks, miks Montaigne'i vooruspõhine lähenemine erilist tähelepanu pole pälvinud. Kui ta kõige muu üle juurdleb, küsimusi esitab, arutleb ja kahtleb, siis võib tõesti juhtuda, et voorused, mida ta möödaminnes tekstis mainib, võttes neid kui iseenesestmõistetavusi, jäävad üsna tähelepanuta.

Montaigne'i moraalifilosoofiale on antiigile iseloomulikult omane praktiline ja sokraatilise küsimusest lähtuv „Kuidas peaksime elama?“ probleemiasetus. Lausa nii keskne on see omadus Montaigne'i mõtlemisele, et see pole teoreetiline nõudmine, vaid tõesti peab saama eluviisiks. Siit ilmselt on saanud veelgi indu Montaigne'i otsene seostamine pürronistidega, sest ta kiidab Pyrrhoni, kes tõepoolest on ka oma kuulutatu järgi elanud. Montaigne läheb lausa nii kaugele, et tundub hoolimata vastupidisest informatsioonist omistavat Pyrrhonile hoopis iseendale meelepäraseid isikuomadusi ja käitumisharjumusi: „Ta ei tahtnud teha endast kivi või kändu; ta tahtis teha endast elava inimese, kes mõtleb ja arutleb, tunneb rõõmu kõigist loomulikest naudingutest ja mugavustest, rakendab ja kasutab kõiki kehalisi ja vaimseid omadusi nii nagu kord ja kohus. Kujuteldavatest, petlikest ja valedest eesõigustest, mis inimene on endale anastanud – eesõigustest

²⁴ Antiikse vooruseetika käsitlus, millega jooksvalt Montaigne'i vooruskäsitlus tugineb T.H.Irwini peatükile „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy“. Ed Roger Crisp *How Should One Live? Essays on the Virtues*. 1996, Oxford

valitseda, korraldada ja kehtestada tõde –, ta loobus ja ütles ausal meelel lahti.” (II. 12, 243)

Antiikse vooruseetika olulised komponendid on esiteks vooruste üliluslikkus ja ühtus, mille järgi voorused ei saa olla vasturääkivad, vaid toimivad üheskoos, moodustades voorusliku inimese ning teiseks elu üldine siht - õnn ehk *eudaimonia*, mille täitumisele voorused kaasa aitavad.

Eetilist probleemi saab lahendada kas lahendusele normatiivsest või kasulikust küljest lähenedes. Normatiivselt lähtub Montaigne kristlikest voorustest ning ühiskondlikult sellest, mis on mõistlik ja kasulik. Samuti saab moraaliotsustused jagada objektiivseiks ja relatiivseiks. Ometi tundub, et Montaigne'i puhul on mõistlik eristada vooruslikku inimest isiklikus plaanis vooruslikust inimesest ühiskondlikus plaanis. Need erinevad isikud ei saa üksteisele vastu rääkida, vaid peavad üksteist täiendama, kuid ometi on sihid mõnevõrra erinevad. Montaigne peab kristlikke voorusi enda kui moraalse tegutseja jaoks objektiivseiks, kuid mõeldes laiemalt, ühiskondlikult, nendib ta, et neil on suhteline loomus, mis oleneb kultuurist ja kommetest. Ühiskondlikul tasandil on voorused sotsiaalselt või kultuuriliselt mingil ajahetkel ja kuskil konkreetses kohas kehtestatud tavad ja normid, mis pole objektiivsed ning peegeldavad selle koha või grupi arusaama õigest või heast.

Antiiksele vooruseetikale on omane veel ka teadmise seos voorusliku eluga ja sealt ka õnnega. Kui inimene teab, mis on hea, siis ta ka käitub õigesti ja nii ongi ta paratamatult õnnelik. Montaigne'i puhul tundub vooruste kiitus olevat pigem intuiitivne, teadmine, mis on saadud Jumalalt. Inimene ei saa selle üle arutada, vaid saab omaks võtta. Kuna aga Jumalani saab inimene jõuda teadmise kaudu, siis esmalt peab ta jõudma teadmiseni endast ning niimoodi jõuab ta reflekteerides ka õigete vooruslike omadusteni. Antiigile sarnaselt on ka Montaigne'i voorused pigem isikuomadused, mitte teod, mille vooruslikkust on kohati raske hinnata (alati pole vapper käitumine vooruslik, nt kui see paneb kellegi ohtu, küll aga on vooruslik vapper-olemine igas olukorras, mida suudetakse adekvaatselt hinnata). Montaigne'ile on voorused olulisemad kui isikuomadused ning seetõttu ei reflekteeri ta sügavamalt selle üle, kuidas neid õigesti või valesti saab ära kasutada.

Teadmised koos harjutamise ja õige eluviisiga annavad garantii oma eesmärgi täitmiseks vooruslikul teel.

Eelnevalt käsitletud teoloogilist küsimust usu kättesaadavusest ratsionaalsete vahenditega ja Montaigne'i võimalikke hoiakuid on hea võrrelda siinse vooruseetikaga. Voorusteni saab jõuda ainult mõistusega, Jumal annab garantii, et valikud on õiged. Selles mõttes tekib tõesti ring ja Montaigne paistab uskuvat ka vajadust mõistuslikuks Jumala analüüsiks. Usk tuleb Jumalalt otse, kuid selle praktiseerimiseks, õigeks praktiseerimiseks, on vaja mõistust, ja Jumal omakorda annab garantii, et teeme õiged valikud. Antiikne vooruseetika sobib Montaigne'ile mitme külje pealt, kuid lahtiseks jääb tema *eudaimonia*, ülim hüve ja õnneliku elu tingimus. Mis on Montaigne'i meelest inimese õnn ja kohustus siin ilmas? Kuidas sobitab Montaigne kokku kristliku ja antiikse moraalikäsitluse?

4.1.4 Montaigne'i voorused ja inimesest lähtuv isiklik moraalifilosoofia „Apoloogias“

Montaigne'i moraalifilosoofia on isiklik ning lähtub sellest, et kuigi kuuletumise seadus tuleb Jumalalt, siis moraalse õpetuse omaksvõtmine eeldab isiklikku suhestumist, läbi elamist ning on võimalik ja kasulik igäühele, ka kõige lihtsamale inimesele. Pürronistlikust kahtluse meetodist pole kasu, sest isikliku ja tunnetusliku omaksvõtu juures on olulisem läbi elamine ja isiklik vastamine maailmale oma veendumusi pidevalt teadvustades. (Schneewind 1998: -46-52) Niisiis ühinevad tema moraalifilosoofias religioon ja isiklik sokraatiline aspekt. Montaigne teatab „Apoloogias“, et filosoofid ei ole suutnud leida ühist ülimat hüve, sest nad ei ole suutnud selles kokku leppida. Järelikult see polegi võimalik ning Montaigne loobub otsimisest ja asub selle asemel rahu otsima iseenesest. (Schneewind 2005: 216)

Me oleme iseendale lähemal kui lume vaelevus või kivi raskus. Kui inimene ei tunne iseennast, kuidas ta siis oma funktsioone ja jõudusid tunneb? Pole sugugi võimatu, et meis eluneb mingi tõeline teadmine, aga kui, siis juhuse läbi. Ja kuna sama teed pidi, samal moel ja viisil võtab meie hing vastu ka eksitusi, siis pole tal midagi, mille varal neil vahet teha ja tõde valesst eristada. (II.12, R314)

Montaigne'i sihiks pole ülimalt kristlik Jumala teenimine ega skeptiline meelerahu seisund, mida saavutada otsustusest hoidumise teel. Tema sihiks, õnneliku elu eesmärgiks, võiks isiklikul tasandil olla enese tundmaõppimine ning „Apoloogias“ on oluline osa tundmaõppimise protsessist ka oma rumaluse tunnistamisel. Need on kaks eesmärki, millele erinevad voorused kaasa aitavad. „Apoloogias“ on voorused samal ajal instrumendid õnne saavutamiseks, kuid ka eesmärk omaette. Ei ole mõeldav saavutada isiklikku õnne mittekristlike või paheliste vahenditega, inimesel on ka kohustus olla vooruslik. Samas tagab selle kohustuse täitmise ja õige valiku tegemise Jumal, kes annab inimesele õiged teadmised.

Võrrelge meie kombeid mõne moslemi või paganaga; te jääte neile kõiges alla: asjades, milles peaksime oma religiooni eeliste tõttu teistest tohutult ja võrreldamatus kauguses säravana hiilgama; ja teised peaksid ütlema: „Kas nad on nii õiglasemad, halastavamad ja head? Tähendab nad on kristlased.“ Kõik teised välised tunnused on kõigile religioonidele ühised: lootus, usaldus, tähtsündmused, kombetalitused, patukahetsus, martüüriumid. Meie tõe eriliseks märgiks peaks olema meie vooruslikkus, sest see on ühtlasi kõige taevalikum ja kõige keerulisem märk ja tõe kõige väärilisem väljund. (II.12, R163)

Montaigne'i moraalifilosoofia on niisiis samal ajal isiklik, praktiline kui ka varasemate veendumuste, soovide ja vajadustega kooskõlas, et haarata inimest kaasa moel, mis motiveerib kindlalt ja kestvalt. Selleks, et jõuda oma sügavaimate veendumusteni, peab Montaigne tegelema enda portreerimisega, enda rumaluse ületamisega. (Schneewind 1998: 47-48)

Kokkuvõttes võib öelda, et inimene on rumal, teadmisteta ning peab seepärast end tundma õppima, Jumal annab selleks võimaluse ja nii jõuab inimene voorusliku eluni, mida praktiseerida. Voorusliku elu eesmärgiks on Montaigne teinud just enese tundmaõppimise, selleks et ring oleks tervik ja kõik osad omavahel ühenduses. Ennast tundma õppimata pole võimalik jõuda Jumalani, Jumalata pole võimalik jõuda endani.

Olen siin alapeatükis korduvalt maininud, et kui Montaigne'i moraalifilosoofia on isiklik, kuid siiski objektiivne, siis ühiskondlikku moraali ehk siis tänapäevases mõttes poliitilist filosoofiat mõtestab ta tavadele toetuvana. Kuna aga eri maade kombes on erinevad, neid on palju ning igal pool nähakse neid ainukehtivana, on nad kokkuvõttes relatiivsed, mis kutsub Montaigne'is esile pürronistliku kahtluse. Otsustusest hoidumine aga pole talle siiski rahuldav

lahendus ning seetõttu uuribki ta isiklikus plaanis edasi, kuidas ikkagi oma elu elada. Moraalset elu tuleb elada ja uskuda sellesse ning headus näitab end igapäevases tegutsemises. See ongi probleemiks Montaigne'i eluaja usklikega, kes kuulutavad küll üht või teist usukuuluvust, kuid tegudes pole usust jälgegi (vrd. II. 12, 168-169).

Järgmises alapeatükis vaatlen, kuidas Montaigne lahendab moraali- ja religiooniküsimusi ühiskondlikus plaanis, mis reformatsiooni tõttu on talle väga olulised ning mis on ka üks „Apoloogia” kirjutamise põhjuseid. Ühiskondlik lahendus on aga kahtluse all, sest enesesse süüvides võib leida juhiseid enda isikliku elu moraalselt õigesti elamiseks, see aga ei anna juhiseid selle kohta, mis on ühine ülim hüve (Schneewind 1998: 49). Puuduvad moraalireeglid, millest lähtuda - järelikult on kõik relatiivne. Kuidas Montaigne selle olukorra lahendab?

4.2. Religioon kui kasulik traditsioon

Viimane alapeatükk võtab kokku Montaigne'i käsitletuse teadmisest, moraalist ja religioonist ühendades need autori ühiskondliku relativismi, akadeemilise traditsioonide järgimise ja pragmaatilise ellusuhtumisega. Need on teemad, mida olen eelnevalt põgusalt puudutanud, kuid võtan siin eraldi analüüsi alla kui Montaigne'i teoreetilise mõtlemise praktilise väljundi. Eelmistes peatükkides on rõhk olnud jumalikul usul kui isiklikul uskumusel, siin on rõhuasetus religioonil kui ühiskondlikul usupõhisel praktikal.

Esiteks avan „Apoloogia” ratsionaalset teoloogiat välistavad praktilised põhjused. Teiseks analüüsin relativismi: inimesed ja rahvad on erinevad, meil puudub ühine moraalireegel, mille järgi käitumist hinnata ja nii peamegi tunnistama tõe ja hinnangute suhtelist iseloomu. Kolmandaks vaatlen skeptilise lähenemise akadeemilist laadi, mis toetub tõenäosusele ja tunnustab vajadust järgida ühiskonnas kehtestatud tavasid ning pakub sellega lahenduse relativismi lõksule. Lõpetuseks uurin, kas nende erinevate praktiliste lähenemiste tõlgendamine pragmatismina on õigustatud.

4.2.1. „Apoloogia“ praktilised põhjused

„Apoloogia“ vastuolusid olen juba põhjalikult käsitlenud, kuid avaksin rohkem veel ratsionaalse teoloogia kriitikat, mis toetub oma väidetes Montaigne'i eluaja ebastabiilsele ühiskondlikule olukorrale. Montaigne näitab „Apoloogias“, kuidas usuküsimusi ei tohiks jätta inimese otsustada, sest nagu nähtub tema aja Prantsusmaa sündmustest, viib see ainult vägivalda ja sõdadeni. „Meie püha ja taevaliku õpetuse pooldajad on kristlased ainult sõnades.“ (II.12, R163) Inimene on niivõrd amoraalne ja nõrk olend, et usu suurt küsimust pole võimalik tema kätte usaldada. Just sellega on aga hakkama saanud protestantism ja reformatsioon, luues oma usupõhimõtetega illusiooni, et inimene võib ise religiooni üle otsustada.

Montaigne ise on ustav katoliiklane, mida ta põhjendab praktilistes küsimustes²⁵ truudusega oma isa, riigi ja kiriku religioonile ja kokkuvõttes niimoodi ühiskondliku traditsiooni tagamisega. Montaigne võib harrastada skeptilist kahtlust, kuid sealjuures on ta praktilise meelega, sest võtab eesmärgiks teoreetilised arutlused ka ellu viia. Skeptilise hinnangust hoidumise puhul on see aga üsna keeruline, mistõttu on oluline tõsta esile Montaigne'i ühiskondlikku aktiivsust ja meelsust, mis võtab eesmärgiks rahu ja stabiilsuse tagamise, olgu selle teadmise tõsikindlusega kuidas on.

Kui Montaigne'i tõlgendamisega on sageli tekkinud küsimusi ka tema isiklikust ususiirusest, siis ka sellel tasandil pean teda ausaks katoliiklaseks. Eelnevast analüüsist nähtub, kuidas kristlik ja hellenistlik skeptitsism pole tollal sugugi haruldane ega kuidagi religiooniga vastuolus. Samuti pole kuigi eriskummaline arutluses epistemoloogiliste küsimuste nõnda tugev sidumine religioossete probleemidega. Analüüsis tuleks arvestada ajastu kontekstiga, mille puhul 16. sajandi Prantsusmaal on siiras usk Jumalasse normiks ning täieliku ateismi esinemine pigem nähtus, mis vajaks põhjalikumat tõestamist.

Niisiis tundub üsna põhjendatud Montaigne'i soov mitte jätta usuküsimusi inimhõimuse lahendamata. Inimene võib ju proovida (ja peabki) ka oma mõistuse rakendada usu teenistusse, kuid kukub ikka läbi, sest lähtub enamasti religiooniski

²⁵Teoloogilisi küsimusi analüüsisin eelmistes alapeatükkides süvitsi.

oma erahuvidest ning on üsna põhimõttelase. Sellise käitumisega saavad kusjuures hakkama nii katoliiklased kui protestandid (II. 12, R164-165).

4.2.2. Religiooni kui relatiivse ühiskondliku traditsiooni kriitika

Relativistlik positsioon on Montaigne'i „Apoloogias“ esitatud mitmes erinevas kontekstis, kuid tegeleb tihti inimlike traditsioonide ja kommete hindamisega. Kokkuleppelist, sünnijärgset religiooni tulekski aga vaadelda kui üht traditsiooni teiste seas. Sellisena nõuab religioon kui ühiskondlik tava ühelt poolt kriitikat nagu kõik kombed (Foglia 2009: 73), teiselt poolt aga ka austust nagu ühiskondlikud kokkulepped ikka.

Montaigne'i austav suhtumine erinevatesse kommetesse – relatiivsuse omaksvõtt – väljendub tõdemuses, et religiooni omaksvõtt sõltub sünnikohast, autoriteedist ja muudest juhuslikest teguritest, mis ajas ja ruumis varieeruvad:

Kõik see on väga ilmne märk sellest, et me võtame oma religiooni vastu ainult omaenda viisil ja omaenda kätega, täpselt sama moodi, nagu muidki religioone vastu võetakse. Me oleme sattunud elama maale, kus see religioon on kasutusel; või meile avaldab muljet selle iidsus või nende inimeste autoriteet, kes sellest kinni on pidanud; või me kardame õnnetusi, millega ta uskmatuid ähvardab; või ajame taga tema lubadusi. Neidki kaalutlusi tuleb meie usu juures arvestada, aga abivahendina: need on inimlikud sidemed. Mõni teine paikkond, teised tunnistajad, samasugused lubadused ja ähvardused võiksid meie meelde sama moodi sisendada hoopis vastupidise usu. Me oleme kristlased samal alusel, nagu me oleme perigordlased või sakslased. (II.12, R167)

Selline nägemus religioonist kui kultuurilisest tavast on „Apoloogias“ kõrvuti puhta usu tähtsustamisega. Mulle tundub, et see pool on seotud Montaigne'i praktilise ja ühiskondliku meelega: inimene võtab isiklikus plaanis usu vastu Jumala ja mõistuse koostoimel, kuid praktiseerib seda lähtuvalt traditsioonidest. Religioon kui ühiskonda vormiv süsteem on sõltuv asukohast ja kommetest ning me peaksime seda meeles pidama. Inimene suure tõenäosusega ei muuda oma käitumist, ei loobu oma harjumustest ega käibetõdedest, kuid Montaigne'i eneseuuringu juures ongi talle oluline enda eelarvamuste ja pahede tuumani jõuda, et need hävitades vooruslikumalt elada: „Eelarvamuse eest kaitstud hingel on suur edumaa teel meelerahu poole“ (II.12, R244).

Enda ja teiste usu aluse süvitsi uurimine annab Montaigne'ile aga põhjust ka ühiskondlike tavade kriitikaks. Relativismi kriitika väljendub Montaigne'il ühiskondliku pidepunkti otsingus, mis „taandab“ Montaigne'i katoliiklaseks, kes väärat traditsioonidega ümberkäimist vaadeldes kibestunult nendib: „Mõelge järele, kas me mitte omaenese kätega religiooni ei suuna, voolides nii selgest ja kindlast reeglist nii palju täiesti erinevaid kujusid otsekui vahast. Millal on see olnud veel silmnähtavam kui tänapäeva Prantsusmaal?“ (II.12, R164) Siin on küsimus selles, et inimene loob ise religiooni, millesse uskuda ning sellist omaloomingut peab Montaigne problemaatiliseks.

Montaigne'i võib iseloomustada ka löökausega „ela ja lase teistel elada“, talle on oluline inimeste ja rahvaste eripärade tunnustamine, tolerantne suhtumine, kuid samas teisi halvustavate pahede nagu julmus, kadedus ja upsakus, piiramine. (II.12, R240)

Maailma vormide segadik on mõjunud mulle nii, et minu omadest erinevad kombed ja kujutelmad ei ärata minus mitte vastumeelsust, vaid pigem õpetavad mind, ei aja mind mitte uhkusest puheville, vaid muudavad mu pigem alandlikuks, kui ma neid võrdlen; ja ükskõik missugune muu valik peale selle, mis tuleb otse Jumala käest, on minu meelest vaevalt õigustatum kui mis tahes teine. (II.12, R257)

Suur osa *Esseedest* tegeleb inimkommete portreeterimise ja lahti mõtestamisega²⁶, et paljastada kommete mõjuvõimu meie maailmanägemuse ja käitumise üle. Kombed on ohtlikud, sest nad uinutavad meie sisemise otsustusvõime ja Montaigne'i jaoks nii olulise küsimis- ja kahtlemissoone. Samas aga on erinevate kommete tunnustamine tarvilik, et mõista maailma mitmekesisust ning olla erinevate tavade suhtes tolerantne. Eriti ja „Apoloogia“ kontekstis on need hädavajalikud ühiskonna säilimiseks ja rahumeelseks koostoimeks.

4.2.3. Mõõdukas skeptitsism ja ühiskondlik konservatism kui lahendus relativismile

Niisiis viib ühiskondlikult erinevate kommete aktsepteerimine relativismi, kus pole objektiivset alust otsustada ühegi traditsiooni väärtuse üle. Lahenduseks

²⁶ Vrd. nt. I.23, I.31, 2.6, 3.11 jpt.

on ustavalt alluda ühiskondlikule korrale. Montaigne on selles osas konservatiiv, kes austab kuningat, kirikut ja traditsioone. Tema mõõdukus on ühelt poolt tarvilik, et kahtlevas seisundis siiski funktsionaalselt oma igapäevaelu elada. Teisest küljest aga ka selleks, et abitud ja rumalad inimesed elu ja maailma keerises täielikult õigelt teelt kõrvale ei kalduks. Montaigne isegi kiidab filosoofe, et nad ei tahtnud „üldlevinud arvamusi liiga teravalt lahata, et mitte ajada inimesi segadusse oma riigi seadustele ja tavadele allumisel.“ Sellise kaaluga traditsioone on tema hinnangul mõistlikum pidada „ühiskonna vajadusteks“. (II.12, R251)

Selline lähenemine on seostatav akadeemilise skeptitsismi mõne joonega, mis kahtluse korral lubab toetuda tõenäosusele ning praktiliseks asjaajamiseks soovitab toetuda traditsioonidele ja sellele, mis on parajasti mõistlik. Sageli täieliku skeptilise teosena käsitletud „Apoloogia“ on sellisest suhtumisest tihedalt läbi põimitud. Teisalt on konservatism analüüsiv ka ühiskondliku hüve kindlustamisega. Religioon seda pakkuda ei suuda, sest inimesed võtavad oma muutliku meelega ühiskondlikud asjad enda otsustada. Ometi pakub traditsioonidest kinni hoidmine kindlustunde ja orientiiri.

Lõpuks on Montaigne'i ühiskondlik kohusetunne ilmne ka sellest, et „Apoloogia“ ei ole siiski autori päevik, vaid selgelt kirjutatud lugejale ja tema veenmiseks. Olgu publikuks siis õukond või valitseja ise, eesmärgiks on lugeja seisukohti ettevaatlikult mõjutada ja suunata (Goyet 2005). Keset esseed teeb Montaigne isegi otsese pöördumise valitsejannale²⁷, mis soovitab: „...teadmistes on äärmuslikkus samasugune pahe nagu vooruses. Püsige suurel teel, ei tasu tahta olla liiga peene taibuga ja terane. /.../ Soovitan teile arvamustes ja arutlustes nii nagu kommetes ja kõigis muudeski asjades mõõdukust ja parajust ning hoidumist uudsusest ja kummastusest. Kõik iseäratsevad teed on mulle vastumeelsed.“ (II.12, R310)

²⁷ „Apoloogia“ pühenduse ja antud märkuse adressaadiks peetakse Marguerite de Valois'd (1553-1615), Henri II ja Catarina de' Medici tütar ja Navarra Henri, hilisema Prantsusmaa kuninga Henri IV, naist. Vt kommentaarid 210 ja 165 (Ross 2013: 610, 607).

4.2.4. Montaigne kui pragmatismi eelkäija

Säärane mõõdukas kahtlus, ühiskonna tavadele ja religioonitraditsioonidele toetuv objektiivset tõde eitav filosoofia on andnud alust tõlgendada Montaigne'i pragmatismi eelkäijana²⁸. Seda nii laias plaanis – pragmaatik kui kasulikku käitumismustrit toetav – kui ka kitsamalt – pragmaatik kui pragmaatiliselt²⁹ tõeteooriat pooldav autor. Selline käsitlus toetub pigem Montaigne'i viimasele, elujaatavamale esseele „Kogemusest“ (III.13), kuid kilde sellest leidub ka „Apoloogias“. Analüüsin siin võimalust pidada tema filosoofiat kokkuvõttes pragmaatiliseks, kuid toon välja ka olulised miinused.

Anthony Long peab Montaigne'i „eklektiliseks pragmaatikuks“ (2010) võrreldes teda uus-pragmatiku Richard Rortyga. Ta lähtub selles väites Montaigne'i pürrenismist, mis ei toetu niivõrd otsustusest hoidumisele, vaid kogemusele ja seadustele, tavadele ning looduse usaldamisele. Montaigne ja Rorty jagavad umbusku objektiivsuse ja essentsialismi vastu ning oma kultuuri eelistamist teistele, kuigi tunnistavad ka teiste kultuuride terviklikkust. Montaigne'i pragmatism paistab olevat eelteaduslik, kuid postmodernne. Äärmiselt oluline on Longi sõnastus, mille kohaselt pakuvad *Esseed* „märkimisväärselt püsiva väljakutse ideele, et me elame maailmas, mis on liigendatud eraldiseisvana meie enda eeldustest ja isiklikest arvamustest.“ (Long 2010: 60)

Samuti leiab Ian MacLean's (2005), et esindades skeptiliste elementidega praktilist filosoofiat, jõuab Montaigne väga lähedale tänapäevasele pragmaatilisele tõeteooriale. Sellisele järeldusele jõuab ta toetudes järgnevale tsitaadile:

Inimlike leutiste hulgas pole midagi, milles oleks nii palju tõenäosust ja kasulikkust kui pürrenismis. See esitab inimest alasti ja tühjana, tunnistamas oma loomulikku nõrkust, just sobivana vastu võtma kõrgemalt poolt mingit võõrast jõudu, puhastatuna inimlikust teadmisesest ja seda altimana lubama endasse jumalikku teadmist, maha surumas oma otsustamistahet, et teha rohkem ruumi usule, hoidumas nii uskmatusesest kui mis tahes õpetuse seadmisest üldiste tavade vastu; tagasihoidlikuna, kuulekana, alistuvana, õpihimulisena; ketserluse leppimatu vaenlasena, kes on järelikult vaba tühistest ja väärusklikest arusaamadest, mida eksinud usulahud levitavad. Ta on puhas savitahvel, mis on

²⁸ Vrd. Kristiina Rossi saatesõna *Esseede* tõlkele: „Juba 20. sajandil avastati Montaigne'is mitmete uuemate suundumuste, näiteks pragmatismi ja postmodernismi eelkäija.“ (Ross 2013: 619)

²⁹ Siin ja edasipidi kasutan sõna „pragmaatik“ või „pragmaatiline“ konkreetselt 19. ja 20. sajandi pragmatismi (Blackburn 2002: 353-354) silmas pidades (mitte pragmaatiliselt ellusuhtumist kõige laiemas mõttes).

valmis võtma Jumala sõrmelt vastu just niisuguseid vorme, nagu Jumalale meeldib sinna uurendada. (II.12, R244) (MacLean 2005: 153)

Siit on näha, kuidas Montaigne kasutab skeptilist otsustusest hoidumise eesmärki religioosseks ja poliitiliseks pragmaatiliseks filosoofiaks, mis annab meie eluviisile õige suuna. (MacLean 2005: 157)

MacLean uurib ka Montaigne'i lähenemist tõe ja väidab, et viimase jaoks on väite loogiline väärus eraldiseisev selle moraalsest väärusest. Ühelt poolt on *Esseedes* Montaigne'i peamine eesmärk anda lugejatele põhjalik ülevaade ja kirjeldus iseendast. See nõuab teatavat kokkulepet ja usaldust autori ja tema publiku vahel. Sarnaselt töötab ühise kokkuleppe alusel pragmaatiline tõe verifitseerimine teaduskogukonnas (Tamm 2014: 125). Teisalt väljendab Montaigne oma tekstis sageli vaateid, mis on suhtelised, muutlikud ja vastuolulised ning tõestavad nii meie kogemuse ebausaldusvärsust. Kui Montaigne on aga eristanud valetamise faktilisest tõest, saab ta jääda ausaks iseenda ja oma lugejaskonna ees ning moraalses mõttes rääkida tõtt. Niimoodi on moraalne ausus üks tõe praktilise ehk pragmaatilise kasutamise vorme. (MacLean 2005: 150-151).

Montaigne käsitleb samuti poliitilisi ja sotsiaalseid valetamise põhjuseid, mis on puhtalt praktilist laadi ning seega vajalikud igapäevaelus. Montaigne on teadlik inimese keelelisest käitumisest ja retooriliselt siirast kõnepruugist, mida kõneleja kasutab moraalse tõerääkimise kohustuseta ning mis teeb seetõttu tõeväänamise võimalikuks. „Meie seisundi häda seisneb selles, et see, mis paistab meie kujutlusele kõige tõesem, ei paista talle sageli eluks sugugi kõige kasulikum olevat.” (II.12, R252) Sarnaselt tegeleb tõe moonutamisega juriidiline ja seadusandlik keel, mis on vastupidiselt lausa detailideni absurdselt tõene. Moonutades seega samuti tõe olemust, kuid pakkudes praktilisi lahendusi peegeldamaks inimelu lõputut mitmekesisust. (MacLean 2005: 150-154)

Pragmaatilisena annab käsitleda ka Montaigne'i kirjutamise vormi, mis on kroonika või aruande vormis ja niimoodi pragmatismile kohaselt alati avatud ning lõpmatu. Montaigne lahendab nii oma autoportree olemust ja vastuolusid, kuid see on omane ka 19. sajandi pragmaatikutele. Edukas ja kasulik ning seega tõene arutelu on alati avatud. Tõeliselt pole ükski uurimus lõpule viidud, alati on veel midagi, mida avastada. (MacLean 2005: 154) Uurimuse läbiviimise kogemuslik

pool on samuti see, mis ühendab Montaigne'i pragmaatikutega. Mõistus on ebausaldusväärne ning meeleanndmete kaudu maailmast saadud informatsioon on peamine, mille põhjal järeldusi teha. Või Montaigne'i puhul – mille põhjal arutleda. Kindla, käegakatsutava objektiivse tõeseni ei suuda kogemuslikult jõuda ei 16. sajandi Montaigne ega 20. sajandi pragmaatik.

Montaigne'i praktiline moraal, ühiskondlik ja relatiivne religioonikäsitus ning objektiivsest teadmisesest loobuv epistemoloogia on pragmaatilise tõlgendusega kooskõlas, sest inimeste keskel jääb teadmine, religioon ja moraal ilma oma tõepretensioonist ning töötavad tihti vaid toimiva praktikana. Samas aga on Montaigne'i teoloogiline arutlus kaugel sellest, et 20. sajandi vaimus nõustuda, et „me elame maailmas maailmas, mis on liigendatud eraldiseisvana meie enda eeldustest ja isiklikest arvamustest“ (Long 2010: 60). Samuti on keeruline võrrelda Montaigne seisukohti „tänapäevasele pragmatistliku tõeteooriaga“, mis defineerib uskumuse tõesena, kui see töötab, ehk on kasulik kõige laiemas mõttes (Blackburn 2002: 352-353). Nõustun, et selline käsitus on ahvatlev, sest sageli räägib Montaigne tõesti rohkem mõistlikust ja kasulikust käitumisviisist.

Ometi on vildakas vaadata mööda tema toetumisest Jumalale, kes annab inimesele tõe ja on viimane instants, mis tõesuse tagab. 19. ja 20. sajandi pragmatism muudab täielikult käsitlust tõesest, lahutades selle objektiivsest ja olemasolevast. Selline lähenemine tundub renessanssiaegse filosoofi puhul ennatlikult tänapäevane ja ehk isegi postmodernistlik, sest inimese piiratud olukorrast hoolimata on Montaigne'i jaoks endiselt nii teadmise, usu kui ka moraaliküsimustes kesksel kohal Jumal kui tõe tagaja. Isegi kui inimene ise ei jõua tõeseni, on tõe olemas ja seda on võimalik mõista.

Igatahes mina arvan, et kui miski on nii püha ja suursugune ja ületab nii kõrgelt inimliku taipamisvõime piirid nagu tõe, millega Jumala headus on suvatsenud meid valgustada, siis on kindlasti vaja, et Jumal meid veelgi abistaks ning soosiks meid erakordse vastutulelikkusega, et me võiksime seda tõe mõista ja sellele iseendas elupaiga leida; ja ma ei usu, et see puhtinimlike vahenditega kuidagi võimalik oleks; sest kui see oleks võimalik, siis poleks ju nii paljud möödunud sajanditel elanud erakordselt silmapaistvad inimhinged, kes on olnud rikkalikult varustatud looduslike võimetega, nii tulemusel üritanud oma mõistuse abil selle tundmiseni jõuda. (II.12, R162)

Oma magistritöö viimases peatükis sidusin otsad kokku ühendades „Apoloogia“ teadmise, morali ja religiooni problemaatika ühiskondliku

praktikaga, mis tunnistab traditsioonide relatiivsust. Üksikisikuna suudab inimene enda sisse vaadates luua oma isikliku voorustest lähtuv moraaliseaduse. Ühiskondlikus plaanis näeb Montaigne aga lahendusena ustavat tavade jälgimist, mis ennetab inimese oskamatu sekkumise Jumalikesse ja talle mõistmatutesse küsimustesse.

KOKKUVÕTE

Magistritöös analüüsisin ma Michel de Montaigne'i *Esseede* pikimat peatükki „Apoloogia“, selle tõlgendusvõimalusi ja asetumist *Esseede* tervikusse. Minu eesmärk oli ühelt poolt uurida, kuidas lahendada „Apoloogias“ tekkivaid vastuolusid. Montaigne korraga nii kaitseb ratsionalistikku usukäsitlust kui ka argumenteerib selle vastu, kritiseerides läbivalt inimese pretensiooni teadmisele, milleks viimane ilma Jumalata võimeline ei ole. Teiselt poolt käsitlesin nende vastuoluliste mõttekäikude tõlgendamisevõimalusi ja tagamaid. Nende probleemide taustal vaatlesin ka, kuidas on omavahel seotud „Apoloogia“ tõlgendused ning arusaam *Esseede* kui tervikteose eesmärkidest.

Esimeses peatükis näitasin, kuidas *Esseed* on oma vastuolude ja mitmekesisuse tõttu keeruline tõlgendamisobjekt, mis on inspiratsiooniks olnud mitmesugustele erinevatele käsitlustele. Üks võimalus on uurida määrava tähtsusega ajastu pidepunktide – reformatsiooni ja kodusõdade, maadeavastuste ja üldise renessansikultuuri – mõju Montaigne'i mõtlemisele. Nii seostatakse maadeavastusi relativismi, kodusõdasid individualismi, reformatsiooni fideismi jne ilmingutega. Pean sellist käsitlust osaliselt põhjendatuks, kuid samuti probleemseks, sest see võimaldab pea lõputut seoste ja tähenduste loomist. Teine võimalus on vaadelda *Esseid* lähtuvalt Montaigne'i mõtlemise arengust, mis algab otsiva, antiikfilosoofidele toetuva stoitsismiga, kulmineerub Sextus Empiricusele toetuva pürronistliku skeptitsismiga ning leiab oma lahenduse epikuurlikult elujaatavas filosoofias. Antud käsitluse probleem on selle sõltuvus mõjuandvaist autoritest ja progressi-idee projitseerimine Montaigne'i mõtlemisele. Kolmandaks pakkusin oma lahenduse, mis näeb *Esseede* tervikliku ideena ja Montaigne'i mõtlemise lähtekohana inimese keset muutuvast maailmas, mille üle võimaldab autoril kõige efektiivsemalt arutleda tema katsetav stiil ning pidev eneseanalüüs ja -portreerimine.

Teises peatükis vaatlesin „Apoloogias“ esitatud seisukohti inimliku teadmise võimalikkuse kohta. Eesmärgiks oli analüüsida Montaigne'i skeptitsismi ilminguid ja päritolu ning pakkuda oma nägemus autori vastakaid hoiakuid kombineerivast epistemoloogiast. Ühelt poolt sedastab Montaigne järjepidevalt,

kuidas inimene on võimetu tõsikindlaks või üldse mingisuguseks teadmiseks ning ei ole sellisena loomastki parem. Sellest lähtuvalt on kujunenud tugev tõlgendustraditsioon, mis näeb Montaigne'i peamiselt skeptikuna ning „Apoloogiat“ tema skeptilise mõtlemise keskpunktina. Sellest lähtuvalt analüüsisin antud esse pürronistliku ja akadeemilise skeptitsismi elemente, mis kombineeruvad „Apoloogias“ Montaigne'ile meelepäraseks epistemoloogiaks. Teiselt poolt aga annab Montaigne tihti hinnanguid, ei loobu otsustamisest, et nii antiikseile skeptikuile sarnaselt meelerahu seisundisse jõuda. Kokkuvõttes jõudsin järeldusele, et Montaigne'i eesmärk ei ole sugugi skeptiline kahtlus, vaid teadmise otsingud, mille aluseks on inimliku rumaluse tunnistamine ning eesmärgiks iseene mõistmine voorusliku elu elamiseks.

Kolmandas peatükis uurisin usu ja mõistuse vahekorda sageli fideistlikuks peetud „Apoloogias“. Otsisin selgitust vastuolule, mis tekib, kui Montaigne arutleb ratsionaalse teoloogia kaitsmise tähe alla hoopis mõistuse teel saavutatava usu vastu. Inimene on ilma Jumalata eksinud ning ei suuda midagi teada, veel vähem siis millegi nii üleva kui Jumala kohta. Teoloogilise tausta avamiseks käsitlesin selles peatükis Montaigne'i mõjutanud kristlikke autoreid, kellest märkimisväärseim on Augustinus. „Apoloogia“ tõlgendamine fideistlikuna käib enamasti käsikäes rõhuga skeptitsismile. Siingi on tegu levinud, kuid pooliku tõlgendusega, sest Montaigne'i fideistlike väidete puhul jääb sageli tähelepanuta tema seisukoht, et inimese kohustus on teenida Jumalat tervenisti, sealhulgas ka mõistusega.

Neljandas peatükis näitasin esmalt, miks Montaigne'ile on oluline mõistuslik usu vastuvõtmine. Moraalifilosoofias ühendab Montaigne'i antiikse vooruseetikaga ideaal tahtmine tõepoolest ka praktiseerida vooruslikku elu. Selleks peab aga inimene moraaltõed täielikult – nii emotsionaalselt kui mõistuslikult – omaks võtma ja läbi elama. Iseenda sisse vaatamiseks on inimesel vaja jumalikku usku, vooruslikult elamiseks selle usu ratsionaliseerimist. Peatüki teises pooles näitasin, miks on ratsionaalne usk Montaigne'i jaoks problemaatiline. Selleks tegin olulise eristuse, mida Montaigne ise eksplitsiitselt välja ei too, kuid ometi järgib: isiklik usk *versus* ühiskondlik religioon. Inimene on nii kõlvatu ja pretensioonikas, et ei oska isegi Jumalat siiralt uskuda, vaid loob endale sobivad relatiivsed

religioonitõed, millel puudub jumalik alus. Sellela aga on puudu ka objektiivne moraaliseadus ja tõde, mis võib kergesti viia vägivalle ja kodusõdadeni. Seepärast ongi erakordselt oluline usaldada religiooniküsimuses traditsiooni ja tavaid, mis välistavad heitliku inimese omavoli. Selline tervemõistuslik lähenemine religioonile on andnud põhjust tõlgendada Montaigne'i pragmatistina, kes võtab tõena seda, mis talle parasjagu kasulik on. Näitasin, et selline käsitlus on problemaatiline. Tõeni jõudmine on inimesele küll keeruline, kuid ainult tema enda kehva ja piiratud seisundi tõttu, mitte seetõttu, et tõene on vaid kasulik. Jumal on tõe tagaja ning anakronistlik on 19.-20. sajandi mõttevoolu kohandada 16. sajandi mõtlejale.

Kokkuvõttes näitasin oma magistritöös, kuidas hoolimata skeptiliste argumentide laiaulatuslikust esitamisest on „Apoloogia“ tervik, milles põimub filosoofiline nägemus inimese teadmisest, moraalsest eluviisist ja suhtest Jumalaga. Niimoodi tõlgendatuna ei ole „Apoloogia“ osa *Esseede* skeptilisest kriisist, mis teose lõpupoole ületatakse. Tegu on tervikliku käsitlusega inimesest tema piiratud olekus, abiks vaid Jumal ja kristlikud voorused, tänu millele ta saab elada moraalset elu. Montaigne'i filosoofias on läbiv omanäoline skeptitsism, mis on läbi põimunud inimese tõetsingute, sokraatilise oma rumaluse tunnistamise, kuid ka objektiivsusele pretendeerivate hinnangute ja õpetussõnadega. Oluline roll on Jumalal, kes tagab teadmise võimalikkuse ja võimaldab inimesel sisevaatluse kaudu iseendani jõuda.

KASUTATUD KIRJANDUS

Montaigne, M. (1932). *Essais* [1588]. P. Villey (Tõlk). Paris.

Montaigne, M. (1971). *Essais* [1588]. D. M. Frame (Tõlk). Stanford University Press, Stanford.

Montaigne, M. (2013). *Essais* [1588]. K. Ross (Tõlk). Tallinn.

Augustinus. *Korrast*, 2. rmt, 16. ptk.

Bett, R. (2010). Introduction. R. Bett (Toim), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (lk 1-10). University Press, Cambridge.

Blackburn, S. (2002). *Oxfordi filosoofialeksikon*. Tallinn.

Blum, C. (1990a). *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond. De la 'Theologia' a la 'Theologie'*. Paris: Champion.

Blum, C. (1990b). L'Apologie de Raimond Sebond et la déplacement de l'apologétique traditionnelle à la fin du XVIe siècle. L. D. Kritzman (Toim), *Le signe et le texte: Etudes sur l'écriture au XVIe siècle en France*, (lk 161–174). Lexington: French Forum.

Bouwsma, W. J. (1990). The Stoic Element in Humanist Thought. *A Usable Past. Essays in European Cultural History* (lk 32-43). Berkeley, Los Angeles, Oxford.

Bonney, R. (1991). *The European Dynastic States 1494-1660*. Oxford: Oxford University Press

Brahmi, F. (1997). *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France.

Compagnon, A. (1983). A Long Short Story: Montaigne's Brevity. G. Defaux (Toim), *Yale French Studies. Montaigne: Essays in Reading*, nr 64, 24-50. Yale University Press.

Crisp, R. (1996). Modern Moral Philosophy of Virtues. R.Crisp (Toim), *How Should One Live?* (lk 1-18). New York: Oxford University Press.

Defaux, G. (1983). Readings of Montaigne. G. Defaux (Toim), *Yale French Studies. Montaigne: Essays in Reading*, nr 64, 73-92. Yale University Press.

Floridi, L. (1995). The Diffusion of Sextus Empiricus's Works in the Renaissance. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1, 63-85.

Floridi, L. (2010). The rediscovery and posthumous influence of scepticism. R. Bett (Toim), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (lk 267-287). Cambridge: Cambridge University Press.

Foglia, M. (2009). Michel de Montaigne. G. Oppy, N. Trakakis (Toim). *Early Modern Philosophy of Religion, Vol 3* (lk 65-75). Durham: Acumen.

Foglia, M. (2010). Michel de Montaigne. E. N. Zalta (Toim), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Kasutatud: 19.08.2016

<http://plato.stanford.edu/entries/montaigne/>

Frame, D. M. (1955). *Montaigne's discovery of man: the humanization of a humanist*. New York.

Frame, D. M. (1971). Introduction. D.M.Frame (Toim), *The Complete Essays of Montaigne* (v-xiv). Stanford University Press, Stanford.

Goyet, F. (2005). Montaigne and the notion of prudence. U. Langer (Toim), *The Cambridge Companion to Montaigne* (lk 118-141). Cambridge: Cambridge University Press.

Hartle, A. (2003). *Michel de Montaigne. Accidental philosopher*. New York: Cambridge University Press.

Hartle, A. (2005). Montaigne and skepticism. U. Langer (Toim), *The Cambridge companion to Montaigne* (lk 183-206). Cambridge: Cambridge University Press.

Irwini, T. H. (1996). The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy. R. Crisp (Toim), *How Should One Live? Essays on the Virtues* (lk 37-55). New York: Oxford University Press.

Keohane, N. O. (1980). *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton.

Limbrick, E. (1977). Was Montaigne Really a Pyrrhonian?, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39, 67-80.

Limbrick, E. (1983). Le sceptisme provisoire de Montaigne: étude des rapports de la raison et de la foi dans l'Apologie. P. Michel, F. Moureau, R. Grandoroute, C. Blum (Toim), *Montaigne et Les Essais 1580-1980* (lk 168-178). Paris/Geneva: Champion/Slatkine.

Limbrick, E. (1990). Metamorphose d'un philosophe en théologien. C. Blum (Toim), *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond de la Theologia a la Theologie* (lk 229-246). Paris: Champion.

Long, A. A. (2010). Montaigne: The Ecclectic Pragmatist. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1, no. 2. Kasutatud 19.08.2016 <http://arcade.stanford.edu/rofl/montaigne-ecclectic-pragmatist>

MacLean, I. (2005). Montaigne and the truth of the schools. U. Langer (Toim), *The Cambridge Companion to Montaigne* (lk 142-162). Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, J. J. (2007). The Myth of Renaissance Individualism. G. Ruggiero (Toim), *A Companion to the Worlds of the Renaissance* (lk 208-224). Maldne: Blackwell Publishing.

Neto, J. R. M. (1997). Academic Skepticism in Early Modern Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, No. 2, 199-220.

O'Brien, J. (2005). Montaigne and antiquity: fancies and grotesques. U. Langer (Toim), *The Cambridge Companion to Montaigne* (lk 53-73). Cambridge: Cambridge University Press.

Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford [laiendatud väljaanne. Popkin, R. 1979. *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley]

Ross, K. (2013). Saateks. *Michel de Montaigne'i Esseid* (lk 618-632). Tallinn.

Schneewind, J. B. (1998). Montaigne: Skepticism and faith. *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (lk 44-52). Cambridge: Cambridge University Press.

Schneewind, J.B. (2005). Montaigne on moral philosophy and good life. U. Langer (Toim), *The Cambridge Companion to Montaigne* (lk 207-228). Cambridge: Cambridge University Press.

Sebond, R. [1484]. *Loomulik teoloogia ehk Theologia naturalis sive liber creaturum*.

Sextus Empiricus. (2002). *Pyrrhonian Hypotyposes*. J. Annas, J. Barnes (Toim). Cambridge: Cambridge University Press

Skinner, Q. (1978). *The foundations of modern political thought. Volume one: the Renaissance*. Cambridge University Press: Cambridge.

Tamm, M. (2014). Tõde, objektiivsus ja tõendus ajalookirjutuses: pragmatistlik perspektiiv, *Tuna* 2: 121-134.

Vazquez, M. B. (2015). The Skepticism of Michel de Montaigne. S.Hutton. (Toim), *International Archives of the History of Ideas*, 214. Springer.

SUMMARY

Knowledge, morality and religion in Michel de Montaigne's „Apology for Raimond Sebond”

This thesis provides an insight into the ambiguous and widely interpreted work of the early modern philosopher Michel de Montaigne (1533-1592). I analyze the longest chapter of Montaigne's *Essays*, „Apology for Raymond Sebond,” from the perspectives of knowledge, morality and religion. These main themes of his essay are thoroughly intertwined and are often interpreted with emphasis either on Montaigne's personality or different aspects of the chapter, e.g. fideism and skepticism. I present an approach how to interpret *Essays* as a whole and look how this strategy affects the reading of „Apology”.

The aim of the thesis is to show how „Apology,” despite its contradictions and successive usage of skeptical arguments, forms a harmonious whole in which philosophical approach to human knowledge, moral way of living, and one's relationship to God are intertwined. Montaigne's original epistemology is a mixture of different antique and Christian approaches, combining man's Socratic quest for knowledge, acceptance of his ignorance, but also opinions that escape skeptical withholding of judgment and relativity. Skeptical doubt, in contrast to common interpretation, is not at the center of Montaigne's objectives – it is largely used but never believed in. Montaigne's aim in this uncertain world is to practice a moral life that rests on religion and virtues attained by thorough observation of oneself.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Ada Tamme

(sünnikuupäev: 30.01.1987)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

„Teadmine, moraal ja religioon Michel de Montaigne'i essees „Apoloogia Raimond Sebond'ile”,

mille juhendaja on Roomet Jakapi (PhD),

1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
 2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 22. augustil 2016