

ABSTRACT. Liiceanu Gabriel, *Gatunki filozoficzne* [Philosophical genres]. „Przestrzenie Teorii” 27. Poznań 2017, Adam Mickiewicz University Press, pp. 345–353. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2017.27.21.

The article is devoted to various philosophical genres, such as the treatise, essay, fragment, tale, letter, and dialogue. These are not treated as comfortable and transparent means by which to express philosophical thought: on the contrary, they are closely related to the form through which such thoughts are expressed. The author does not limit himself to describing these written forms of philosophy, but confronts two fundamental types of thought, which are expressed in two distinct types of writing. One of these is “priestly”: authoritative, systemic, based on monologue, on a single, self-confident subject, while the other is “ecumenical” thought: based on dialogue, rooted in the here and now, closer to the fragment. The former type is artificial thought, aware of the temptations of totalitarianism or “thought imperialism”; the latter, on the other hand, is based on a living and natural train of thought. Systemic thought finds expression in a writing style whose aim is clear from the outset, where the act of writing is merely a conduit for absolute meanings; by contrast, dialogue thought treats writing as an adventure, as a road without a previously defined goal.

Na historię filozofii patrzy się zazwyczaj jako na proces następowania po sobie pewnych treści myślowych, rzadko zaś – jako na następstwo pewnych *typów kształtowania* tychże treści. Wielkie „figury myśli”, którym odpowiada, konsekwentnie, tyleż odmian filozofowania, uważane były za wtórne wobec tego, co wyrażały w planie podstawowej orientacji myślowej. *Wyraz*, który przyjmuje jakaś idea, *styl* myślowy wydają się czymś zewnętrznym i przypadkowym, arbitralnym wyborem podyktowanym temperamentem danego myśliciela bądź też dominacją jakiejś filozoficznej mody.

Historia zewnętrznego porządku, w który projektowano wewnętrzny porządek myślowy, była zaniedbywana. Historycy filozofii nie przywiązywali dużego znaczenia do faktu, że myśl Parmenidesa ma charakter poetycki, że Platon wypowiadał się w dialogach, zaś Kant i Hegel – w formach traktatu bądź wykładu. We wszystkich historiach filozofii różnice te zostają zatarte, a jedyną istotną sprawą jest rekonstrukcja *jednorodnej* ścieżki myślowej. W jakiej jednak mierze samo przeznaczenie

* Gabriel Liiceanu, *Genuri de filozofie*, fragm. książki *Cearta cu filozofia. Eseuri (Spór z filozofią. Eseje)*, Bukareszt 1992. Redakcja „Przestrzeni Teorii” serdecznie dziękuje Autorowi oraz wydawnictwu Editura Humanitas za wyrażenie zgody na tłumaczenie i publikację artykułu. Wszelkie prawa do artykułu zastrzeżone przez (copyright) Editura Humanitas.

myślenia uwarunkowane jest faktem, iż jest ona *vielfach*, *politropiczna*, „o wielu obliczach”? Jakie są ostateczne konsekwencje takiego stanu rzeczy? W jakim stopniu uprawianie takiej czy innej „figury” filozoficznej określa na długi czas samą treść myślenia, czy wręcz zmienia wyobrażenia na temat filozofii i roli, jaką powinna odgrywać w jakiej kulturze?

Gatunki dyskursu filozoficznego w zależności od różnych typów myślenia

- I. Myśl zwrócona ku adresatowi [*adresativā*] (monologiczna)
 - 1) myśl zwrócona ku sobie (myśl kogoś, kto zwraca się do samego siebie) – dziennik filozoficzny;
 - 2) myśl zwrócona ku innemu (myśl kogoś, kto zwraca się do jednej bądź wielu osób);
 - a) jednoosobowa (skierowana do jednej osoby) – list filozoficzny,
 - b) wieloosobowa (myśl kogoś, kto wraca się do wielu innych osób); specjalistyczna (myśl kogoś, kto zwraca się do określonego – akademickiego grona): wykład; niespecialistyczna (skierowana do nieokreślonej grupy osób): filozoficzny szkic [*discurs filozofic*], mowa (Fichtego *Mowy do narodu niemieckiego*).
- II. Myśl dialogiczna (tekst jako naśladowanie dialogu idei).
- III. Myśl rapsodyczna: fragment filozoficzny (myśl, aforyzm).
- IV. Myśl luźno dyskursywna [*liber asociativā*]: esej filozoficzny.
- V. Myśl „mocno” dyskursywna: dyskurs o charakterze totalizującym [*ekshaustiv-discursivā*]: system filozoficzny, traktat; filozofia jako nauka; dyskurs o charakterze specjalistycznym: studium filozoficzne, monografia; filozofia jako filologia.

Przedstawiony tu schemat proponuje fenomenologiczny (czyli pozbawiony jakiegokolwiek wartościowania historycznego) opis stopniowego zaniku naturalnego charakteru myślenia, czyli opis jej stopniowej petryfikacji [*arificiarizārii*], a w konsekwencji – petryfikacji odpowiadających jej gatunków filozoficznych. Dwa pierwsze typy myślenia – dialogiczny i ukierunkowany – są powiązane z *myśleniem naturalnym* i naśladują *naturalne sytuacje* myślenia oraz wypowiedzania się. Podmiot myślenia jest określony jako konkretna osoba, konkretny byt, podobnie jak ten, do którego jest skierowana myśl i wypowiedź. Są to typy myślenia *in praesentia* i oba zakładają bezpośredni *feed-back* ze strony odbiorców, bezpo-

średnią kontrolę nad efektami komunikacji. W obu przypadkach język nie jest konceptualny, nie jest to „specjalistyczny język” filozofii.

Przeciwnie, typ „mocno” dyskursywny wiąże się z *myśleniem sztucznym*, pozbawionym kontaktu z osobą, która myśli; autor jest nieokreślony, występuje jako (przypadkowy) przekaziciel myśli czystej, nieobecnej w sferze realnego życia. Podobnie, komunikacja ma miejsce *in absentia*, odbiorca jest całkowicie nieokreślony, a najczęściej jest to jakiś „myśliciel”, specjalista z dowolnego miejsca i czasu. Język jest w tym przypadku wyspecjalizowany, pojęciowy. Wraz z tym piątym typem myślenia i odpowiadającym mu gatunkiem filozoficznym dochodzi do wyzwolenia się myśli od jej (ludzkiego) przekaziciela i rodzi się wrażenie, że dostępujemy kontaktu z rozumem w jego czystej postaci, wspólnym ludziom, bogom i aniołom.

Wszystkie typy myślenia *filozoficznego* cieszą się, w zestawieniu ze zwykłą myślą, prestiżem transcendencji. Stąd może zrodzić się zarzut, że we wszystkich filozoficznych gatunkach chodzi o dialog człowieka z nieskończonością, a zatem to nie *gatunki* są ważne, lecz nieustająca wertykalność myślenia. Tyle że w tym skoku poza wertykalność zwyczajnego myślenia gatunki filozoficzne bynajmniej się nie zacierają, lecz bardziej adekwatnie się niuansują. Gatunek ukierunkowany i gatunek dialogiczny przedstawiają sobą pewne modalności rozmowy z Bogiem za pośrednictwem rozmowy z innym. Są to *ekumeniczne* gatunki filozofii, zachowujące *wspólnotowy* charakter myślenia naturalnego. System filozoficzny, przeciwnie, jest gatunkiem uprawianym przez myśliciela osamotnionego, jest protestantyzmem przeniesionym na teren filozofii, solilokwium, które osiąga cel w obojętności wobec innego.

„Język filozofii” nie jest językiem liturgicznym; w dialogu człowieka z nieskończonością tylko myśl jest odświętna, słowa są słowami codziennymi. By filozofować, potrzebne jest inne myślenie, a nie inne słowa. W myśli systemowej odświętny charakter myślenia przysłania ekspresję i kończy jako triumf pojęcia. Od tej chwili filozof staje się kapłanem, który rozmawia z Panem Bogiem w języku niedostępnym wspólnocie wierzących. Traktat filozoficzny to msza odprawiana po łacinie, samotny taniec przed ołtarzem.

W *dialogu filozoficznym* jako gatunku literackim ma miejsce nieustanna kontrola nad znaczeniem tego, co się mówi. Myśl zachowuje kontakt z rozmówcą potencjalnym, przy czym rozmówca symbolizuje *każdego* słuchacza, a przede wszystkim nieznanego czytelnika, pozostaje myślą *żywą*, myślą naśladowującą swą przedtekstową naturę, okoliczności swego

naturalnego powstania. W każdym *traktacie filozoficznym* ten naturalny związek myśli z kontekstem zanika. Pozostaje sztuczna dyskursywność jakiejś refleksyjnej instancji, która naśladuje jedynie logikę swego własnego rozwoju: „myśl czysta”. Myśl, która zatraciła swe medium zewnętrzne i dlatego uznała je za element przypadkowy, czy wręcz za plamę na czystości jej rozwoju jako myśli – osiągnęła już warunki hermetyzacji.

Wszelki system zaczyna się od *woli prawdy*, a kończy na *woli władzy ukrytej pod maską ducha*. Motyw „ubóstwienia filozofa” przez wiedzę nieprzypadkowo pojawia się u komentatorów Arystotelesa. U Platona temat *homoiosis*, „upodobnienia do boga w miarę możliwości”, rodzi się z imperatywu poznawczego, z tym, że pozostaje jedynie dążeniem, zakładającym nieustanne napięcie pomiędzy intencją a jej spełnieniem. Już u Arystotelesa można mówić o świadomości związku istniejącego między źródłem wiedzy a źródłem władzy. Dostęp myśli do dziedziny zasad i *pierwszych* przyczyn zakłada pewną zażyłość z *potestas Dei*; położenie filozofa na początku przyczynowego łańcucha na planie poznania jest symetryczne do pozycji Boga na początku łańcucha przyczyn w planie ontologicznym. Idea ubóstwienia filozofa ma zatem podstawy gnoseologiczne, a nie demiurgiczne: nie chodzi o konkurowanie z bogiem przez tworzenie jakiegoś innego świata, lecz o uczestnictwo w porządku stworzenia przez odkrycie porządku poznania. Filozof upodabnia się do boga nie przez to, że go naśladuje czynem, lecz przez to, że naśladuje go wiedzą.

To właśnie *system* stanowi gwarancję trwałego zakotwiczenia dyskursu filozoficznego w sferze boskiej. Jeśli natura jest przejawem boskiego planu, zaś „system natury” to sam logos, to myśliciel klasyczny jedynie naśladuje go na poziomie dyskursywności systemu filozoficznego. Tej więzi między językiem logosu i językiem filozofii, zakładającej zawsze zerwanie ze zwykłym językiem, odpowiada bezpośrednia więź między Bogiem a monarchą, zakładająca wyniesienie tego ostatniego ponad tłum poddanych. Różnica między *systemem* a fragmentem to różnica między myśleniem o „boskiej legitymizacji” a myśleniem „naturalnym”.

Gdy dochodzi do instytucjonalizacji podmiotu i jego przemiany w *warunek* wszelkiej przedmiotowości, „wola prawdy” może już przerodzić się w „wolę władzy”, ukrytą pod maską ducha. Początkowe dążenie do „znalezienia porządku świata” staje się „porządkowaniem samego świata”, a każde całkowite wyjaśnienie świata będzie od tej pory jego totalitarną

rekonstrukcją. W miejsce dialogu – system jako wyraz zarządzania w planie idei. Zaczyna się epoka administrowania za pomocą myśli.

Wrażenie, jakie wywierają systemy filozoficzne, stąd właśnie się bierze, że jawią się one jako zakładanie imperiów w sferze myśli. W wielkich systemach filozofii niemieckiej przeciętność/małość pruskich dworów łączy się z zazdrosnym zafascynowaniem potęgą francuskiego imperializmu. Nieprzypadkowo Hegel, który w samym sobie widział samowiedzę ducha świata, mógł dopatrzeć się w Napoleonie „rozumu na koniu”. System i imperium napędzane są tym samym głodem ekspansji. Równie krwawe prawo leży u narodzin Idei, wokół której buduje się system, jak i narodzin marzenia, na którym wznosi się jakieś imperium. Krwawy charakter prawa bierze się stąd, że jest ono prawem właśnie; *wprowadzić na światie ład*, ład, który nie jest dyskretną emanacją tego, co podrzędne, lecz konstrukcją podmiotowości, wzniesioną kosztem natury i społeczeństwa – oto wspólna aspiracja systemów filozoficznych i każdego systemu imperialnego.

JA Fichtego zgodne było całkowicie z jego niezłomnym, upartym, żelaznym charakterem. Ideę takiego właśnie wszechmocnego JA mógł z siebie wydać wyłącznie taki charakter, a charakter ów, zakorzeniając się znowuż w tego rodzaju idei, musiał stać się jeszcze bardziej niezłomny, uparty i żelazny.

Porównując rewolucję francuską z filozofią niemiecką, porównałem, kiedyś, bardziej żartem, niż całkiem poważnie, Fichtego z Napoleonem. Ale w rzeczy samej, widać tu znaczące podobieństwa. Gdy kantyści dokonali już swego dzieła zniszczenia, przywodzącego na pamięć czasy terroru, wówczas pojawia się Fichte, podobnie jak w momencie, gdy Konwent, posługując się krytyką czysto rozumową, zburzył już wszystko, co należało do przeszłości, pojawił się Napoleon. Napoleon i Fichte reprezentują wielkie, nieubłagane JA, w którym myśl i czyn stanowią jedność, a kolosalne budowle, jakie obaj potrafili wznieść, świadczą o kolosalnej woli. Ponieważ jednak owa wola pozbawiona jest wszelkich ograniczeń, budowle te w końcu ulegają zagładzie i Teoria Wiedzy, podobnie jak Cesarstwo, rozpadła się i rozwiła równie szybko, jak powstała¹.

Nasz wiek przynosi z sobą kres systemów filozoficznych dlatego właśnie, że ich misja dobiegła końca. Zdołały one „wprowadzić na świat ład”, czyli ustanowić agresywną podmiotowość jako najwyższe prawo świata. *Zasady władzy i ekonomii* zawładnęły domeną myślenia. *Die Wissenschaft lehre*, „doktryna wiedzy ścisłej”, do której dążyły wszystkie systemy XIX wieku, zyskała swoje apogeum w nowoczesnej teorii nauki: zdolność jakiejś teorii do *zapanowania* nad rzeczywistością jest dokładnie

¹ Zob. H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 128.

proporcjonalna do zasady *ekonomii* myślenia. Jeden paradygmat poznawczy wypiera inny wtedy, gdy okaże się, że oferuje wyjaśnienie bardziej *ekonomiczne*; wyjaśnienie obszerniejsze, czyli uzyskane za pomocą mniejszej liczby zasad powiązania elementów między sobą. Począwszy od idealizmu niemieckiego, filozofia kierowała się tą zasadą ekonomii myślenia, która legła także u podstaw współczesnej epistemokracji i technokracji.

Filozofia, począwszy od Platona, żywiła się dwiema metaforami: *blądzenia* (*pláne*) i *drogi pewnej* (*hodòs, méthodos*). Każdemu systemowi filozoficznemu towarzyszą dwa mity: „absolutnej jednolitości” i „wiedzy pewnej”.

Pisać, uwolniwszy się od przesądów jakiegokolwiek tradycyjnego dyskursu. Używać tej figury filozofii, która jest najbliższej *naturalnej* (ludzkiej) *struktury myślenia*. Każdy *prawdziwy* tekst filozoficzny powinien być dziennikiem narodzin i kształtowania się jakiejś idei, „reportażem filozoficznym”, innymi słowy – wykresem *blądzenia* po przestrzeniach myśli. Wszak żadna myśl nigdy nie rozwija się po idealnej linii prostej; kto jest w stanie zachować nienagane następstwo myśli dłużej niż kilka minut po kolei?

Żywy spektakl myśli, myśl magmatyczna, pozbawiona wyrazistych granic, przecząca sobie i chwiejna, nieustannie zakłócana, aporetyczna, krótko mówiąc – spektakl niemożliwości i zasadniczego blądzenia po omacku przyjętego *w dobrej wierze*, są o wiele bardziej interesujące niż wytężone parcie ku rozwijaniu myśli, wykraczające wręcz poza absolutną wiedzę o sposobach ich rozwijania. Żadne twierdzenie, od którego mogłaby się zaczynać filozofia, nie musi wywodzić się z jakiegoś *początku*. Podobnie, żadna logika, żaden podręcznik nie są zdolne kontrolować logiki *naturalnej* ani zapobiec *zgubieniu toku* myśli. Dla boskiego oka nawet najpełniejszy system ludzkiej myśli jest zaledwie prostacką improwizacją: przeskoki, pomyłki, zmiany kierunku, naciągane powiązania, wszelkiego rodzaju oszustwa, sprzeczności, węzły, szwy.

Ponieważ kondycja *skończonego* bytu świadomego jest nieuchronnie fragmentaryczna, jedyny uczciwy sposób postępowania, może być tak wyrażony: *pisać fragmentarycznie w perspektywie jakiejś jednej idei*. To nasza najwyższa (i jedyna) forma spójności. Nawet biblioteki świata są, w rzeczy samej, jedynie zobiektywizowanym spektaklem tej fragmentaryczności, powtarzanej w nieskończoność.

Jeśli przyjmiemy, że granica to punkt, od którego zaczyna się wszelka ontologia, bądź też centrum, które rządzi wszelkim dyskursem ontolo-

gicznym, krótko mówiąc: jeśli *wszystko* jest granicą, zaś granicę można znaleźć *wszędzie*, to peratologii, czyli wyspecjalizowanemu dyskursowi o granicy, grozi popadnięcie w logikę homogeniczności, braku zróżnicowania i bezgraniczności. Im bardziej usprawiedliwione są ambicje peratologii, tym bardziej czynią ją niemożliwą. Ocalenia dla tego dyskursu, którego słabość leży właśnie w jego zdolności do integracji, należy szukać we wprowadzeniu różnicy w obręb niezróżnicowanej tezy, iż „wszystko jest granicą”. Peratologia, by nie stać się dyskursem totalizującym, zagrożonym rozplynięciem się w swej własnej wszechogarnialności, musi zastosować środki techniki „tomograficznej”, czyli rozczłonkować swój przedmiot aleatorycznie na najróżnorodniejsze elementy domniemanej jedynie struktury. Rozczłonkowanie jako metoda *ad hoc* czyni z *fragmentu* konieczną figurę dyskursu peratologicznego.

Fragment odziera peratologię z wszelkich pretensji do dyskursywności, czyli z pychy zrodzonej przez dążenie do opracowania wyczerpującej logiki jakiegoś obszaru poznania, do stania się „systemem”. W ten sposób sam termin „peratologia” staje się nadużyciem i pozostaje zwykłą aluzją do tradycyjnych ambicji Logosu, który nigdy nie potrafił zapanować nad swym przedmiotem. Ocalenia dla siebie Logos ów musi od początku szukać w ironii; ironia wobec systemu – uprzywilejowane narzędzie „systemu” jako uprzywilejowana nisza Prawdy. Peratologia, jako logika granicy, ale też logika, która uznaje swoje własne granice, porzuca obsesję Tekstu i w sposób naturalny ciąży ku fragmentowi, ku tekstowi, który spadł z raju myśli, z raju, którego nie można oplakiwać, gdyż nigdy nie został utracony i nigdy nie może zostać odnaleziony².

W miejsce myśli „czystej”, dyskursywnej, oczyszczonej i odartej z przyrodzonego jej błędzenia (*i dlatego właśnie* fałszywej i sztucznej), martwej niczym pomnik, dążącej do jakiejś konstrukcji absolutnej, do *systemu*, żywiącej się iluzją ideału *absolutnej emancypacji* i „nauki myślenia”; w miejsce tej myśli – myślenie w jego naturalnej (ludzkiej) formie istnienia, które momentom skończoności – milczeniu, błędzeniu, agonii, śmierci – każe rozbrzmiewać w dyskursie wyzwolonym z uroszczeń do współpracy z absolutną ciągłością Sensu. W miejsce *ja bezosobowego* jako absolutnego reprezentanta Prawdy – *dramatyczne ja filozofii*.

Myśli naszej równie blisko do chaosu, co do systemu, w tym znaczeniu, że z zasady organizacji, którą w sobie zawiera, nie wyłaniają się

² Autor odwołuje się w tych akapitach do swej koncepcji ontologicznej – peratologii, której podstawą jest pojęcie granicy (gr. *to peras*). Koncepcję tę wyłożył w książce *Despre limită* (O granicy), wydanej w roku 1994. Przepis tłumacza.

żadne ostateczne struktury, lecz formy, które trzeba zniszczyć, by mogły się pojawić nowe. Już sama ta *creatio continua* świadczy o trwałości chaosu. Absolutna względność myśli dyskursywnej znajduje swój wyraz w sformułowaniu: „można też inaczej”. Lecz jeśli „można też inaczej”, a nie tylko *tak i wyłącznie tak*, znaczy to, że chaosu nie da się całkowicie wyrugować, że czai się w każdej możliwości podążania inną myślową ścieżką.

Odnaleźć w myśleniu odpowiednik szóstego zmysłu. Myśl luźno dyskursywną należałoby dodać do pozostałych pięciu odmian myślenia. W odróżnieniu od myśli mocno dyskursywnej, która wytwarza system filozoficzny, myśli luźno dyskursywnej odpowiada, jako filozoficzny gatunek, *epika idei*. Zamiast literatury filozoficznej, w której bohaterowie przedstawiają jakies ogólne punkty widzenia bądź czynią długie dygresje na konto autora, należałoby stworzyć epikę idei, „organiczną prozę” myśli, wolną od sztuczności pojęć i obsesji spekulatywnej konstrukcji. Byłoby to najwyższe naśladownictwo myśli w jej *naturalnym biegu*, czyli w jej błędzeniu, przypadkowości powstawania, *koniecznych* zwrotach. W odróżnieniu od tego, co ma miejsce w przypadku „powieści filozoficznej”, *idee* powinny być osobami, powinny nam opowiadać *o sobie*, o swych przypadkach i błędach, chwale, upadku i śmierci. Ludzie, „rzeczywiste” osoby – tym czasem są to jednak tylko cienie idei, ich przypadkowi reprezentanci – grałyby rolę tła, dekoracji, byłyby pokojami, ulicami, parkami, w których mieszkająby, po których przechadzałyby się idee.

Dziennik, list, powiastkę, dialog, fragment, esej i epikę idei można nazwać *artystycznymi* gatunkami filozoficznymi, i to nie z powodu właściwego im stylu, lecz dlatego, że, po pierwsze, stanowią naśladownictwo myślenia naturalnego, a po drugie, ich jedność opiera się nie tylko na tym, co stanowi przedmiot myślenia, ale też na przejęciu perspektywy rozmyślającego „ja” jako jednostki, czyli horyzontu afektywnego, w którym rozwija się myślenie. Jakaś idea jawi się tu nie tylko jako „idea czysta”, lecz także jako wytwór myśli *skończonej*, rozwijającej się w *czasie* i żywiącej się składnikami *uczuciowymi*. System filozoficzny tymczasem jest *naukowym* gatunkiem filozoficznym dlatego właśnie, że jego naśladowczy stosunek do myślenia naturalnego zostaje *przytłumiony*. Właściwe temu gatunkowi myślenie sztuczne może być jedynie *ustanowione*, nie zaś naśladowane, gdyż *nie występuje jako takie* w kontekście faktycznego życia. Gatunek ten nie szuka zasady swej jedności w (pełnym sprzeczności, niejasnym) projekcie myślącej jednostki, lecz właśnie w usunięciu go na rzecz czystej formy czystego rozumu. Myśl „mocno” dyskursywna,

w tej mierze, w jakiej usuwa psychologiczny i dramatyczny aspekt myślenia, wprowadza do scenariusza filozofii element mistyfikacji, bądź też czyni z tejże mistyfikacji zwykły element myślenia i filozofowania.

Pisać, uwolniwszy się od przesądów wszelkiego dyskursu tradycyjnego, znaczy nie wiedzieć *zawczasu*, dokąd się dotrze. Chodzi tylko o opisanie rozwoju jakiejś idei w jego toku naturalnym, a nie sfabrykowanym, który narzuca porządkowi dyskursu zastępną maskę. W sposób oczywisty chodzi tylko o tę nieznaczającą różnicę między dwiema możliwymi strategiami pisania: możesz sięgnąć do pisania wtedy, gdy zaczynasz myśleć o jakimś problemie, bądź wtedy, gdy skończyłeś o nim myśleć. W istocie jednak, różnica ta wpływa tak na los i treść myśli, jak i na jej strukturę formalną. Każdy system filozoficzny reorganizuje tok myśli w zależności od rezultatów, wypracowanych w niedostępnych kulisach myślenia. To, co się widzi, różni się od tego, co zdarzyło się w rzeczywistości. W tym przypadku „prawda” nie „czeka na końcu drogi”, lecz jest drogą wytyczoną *ex post* ze względu na *określony* *zawczasu* rezultat. W ciągu fragmentów lub w epice idei tymczasem rezultat jakiegoś procesu myślowego nie przedstawia się bynajmniej jako rezultat, lecz jako luźny zapis jakiegoś niezafalszowanego toku myślowego. Myśl rapsodyczna czy swobodnie dyskursywna nie musi „dokądś” dotrzeć.

Przełożył Andrzej Zawadzki

