

## Koniec wieku poetów? O zszyciach literatury i filozofii

ABSTRACT. Zawadzki Andrzej, *Koniec wieku poetów? O zszyciach literatury i filozofii* [The End of the Age of Poets? Stitching Together Literature and Philosophy]. „Przestrzenie Teorii” 37. Poznań 2022, Adam Mickiewicz University Press, pp. 121–144. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2022.37.7.

The article presents an attempt to outline, from a mainly typological and partly historical perspective, what the author considers the most important varieties of the relationship between philosophy and literature (which is, of course, understood here in a working and broad sense, as *poesis*). In the first of these varieties, for which the fundamental significance is Plato’s gesture of excluding poets from the state, the philosophical *logos* defines itself in opposition to literature, or *mythos*. In the second, which appears to predominate from Aristotle to the 18th century, the relationship between philosophy and literature takes on a more neutral character: the former provides the latter with motifs, themes, topics, mainly related to moral philosophy in the broadest sense, while the latter provides the former with discursive modes, such as genre. Modern aesthetics and the philosophy and theory of literature (fundamentally different from the tradition of the great poets and rhetoricians of the 16th and 17th centuries), which emerged together with transcendental philosophy and its reception in German Romanticism, contributed both to the increased interest among philosophers in literature and to a clear embedding, or even closing, of literature in philosophical notions, which originated mainly in the tradition of transcendentalism and dialectical thought. Finally, the beginning of the twentieth century is distinguished, in most of the major continental philosophical traditions, by a tendency to seek, or to find, in literature the most important partner of philosophical thinking, and sometimes even the identity of philosophy.

KEYWORDS: *logos* and *mythos*, categories of philosophy, poetics, transcendentalism, dialectics, hermeneutics, deconstruction, Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Dilthey, Nietzsche, de Unamuno, Heidegger, Adorno, Blanchot, Derrida, De Man, Ricoeur, Schegel, Novalis, Mallarmé

W *Manifestach dla filozofii* francuski marksista Alain Badiou terminem zszycie określa taką relację filozofii z jednym z jej generycznych uwarunkowań – są to matematyka, czyli nauka, polityka, miłość i poezja – w której filozofia „oddelegowuje swe funkcje” do jednego z nich i „spełnia się wówczas w elemencie swojej własnej anulacji”<sup>1</sup>. Bezpośrednio po Heglu, gdy filozofia była jeszcze zasadniczo zszyta z nauką, pewne funkcje filozofii przejęła na siebie poezja<sup>2</sup>. Nadszedł, „w czasie zszytej hibernacji filozofów”<sup>3</sup>, wiek poetów. Jego ramy czasowe wyznaczają, z jednej strony Hölderlin, a z drugiej Celan,

<sup>1</sup> Zob. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, przeł. A. Wasilewski, Warszawa 2015, s. 49.

<sup>2</sup> Tamże, s. 57.

<sup>3</sup> Tamże, s. 58.

którego dzieło „wyraża z wnętrza poezji koniec wieku poetów”<sup>4</sup>. Oprócz Hölderlina i Celana, głównymi postaciami wieku poetów są Mallarmé, Rimbaud, Lautréamont, Pessoa, Trakl, Mandelsztam.

Nie będę bliżej omawiał poglądów francuskiego marksisty na literaturę – wymagałoby to, oczywiście, wzięcia pod uwagę znacznie większej liczby jego tekstów, jak chociażby *Petit manuel d'inesthétique*, czy *Byt i zdarzenie* – chcę natomiast, po pierwsze, zastanowić się nad tym, czy odtrąbiony z satysfakcją i z pozwu filozofii rozwód tejże z literaturą jest nieodwołalny, prawomocny, a nawet czy w ogóle zaszedł. Po drugie, niejako rozliczyć ten długotrwały i niewątpliwie burzliwy związek przez przyjrzenie się różnym jego etapom, czy też stadiom, owym – by podjąć, choć oczywiście nie literalnie, terminologię użytą przez autora *Manifestów dla filozofii* – szczytom. Zacznę od drugiej, czyli rozliczeniowej, części. By nieco zdynamizować mój przyciężki wywód, postaram się wprowadzić do niego elementy bajki (ufam, że przynajmniej częściowo filozoficznej). Jej fabułę da się czytać zarówno diachronicznie, jako następowanie po sobie kolejnych stadiów relacji filozofii z literaturą, jak też synchronicznie, ponieważ stadia te można również potraktować typologicznie, czy modelowo. W każdym razie nie zakładam bynajmniej ich nieprzenikalności ani w perspektywie synchronii, ani diachronii.

## Filozofia bez poezji, czyli sypiając z wrogiem

Pytaniem, dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa – zawartym w tytule znanej pracy Alfreda Gawrońskiego<sup>5</sup> – zapewne będą sobie jeszcze suszyć głowy pokolenia filozofów i teoretyków literatury, ale główne argumenty autora *Państwa* są tak dobrze znane, że ich przywoływanie byłoby męczące, wręcz nietaktowne. Przypomnę tylko sprawy rudymentarne, głównie po to, by moja *fabula* nie była dziurawa. Przede wszystkim, wojna wytoczona przez filozofa poetom to bodaj pierwsza na Zachodzie wojna totalna. Najpierw grzmiały działa najpotężniejsze, czyli ontologiczne: skoro jakaś podobizna czy wizerunek jest naśladowaniem, jest tylko podobny do czegoś istniejącego naprawdę, co naśladuje, a zatem tym czymś nie jest; skoro nim nie jest, nie jest prawdziwy; skoro nie jest prawdziwy, to nie może prawdziwie istnieć, jest więc tylko jakimś pozorem, tym co zjawiskowe. Potem szarżują kolejne, cięższe i lżejsze brygady: epistemologiczna – skoro naśladowca naśladuje tylko różne widoki (*ta phainomena*) rzeczy, a nie rzecz samą taką,

<sup>4</sup> Tamże, s. 66.

<sup>5</sup> Zob. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.

jaka jest, zna się tylko na wyglądzie, a nie na rzeczywistości<sup>6</sup>. Aksjologiczna: naśladowanie nie może dać prawdziwego poznania nawet rzeczy materialnej, nie mówiąc już o jej niematerialnej idei, bo odwraca ono nasz wzrok od tego, co prawdziwe, czyli wartościowe, ku temu, co nieprawdziwe, czyli bez wartości. Psychologiczna: poeta-naśladowca doprowadza do rozstroju naszą wewnętrzną równowagę i jednolitość. Pragmatyczna: z tego, co nie daje żadnej wiedzy, nie ma żadnego pożytku. Naśladowca namaluje szewca, łudzaco przypominającego tego rzeczywistego, „ale sam się nic nie rozumie na szewstwie”<sup>7</sup>, i w ogóle nie ma żadnego prawdziwego fachu w ręce, a dysponuje tylko jakąś pseudo-wiedzą, czyli podstępna umiejętnością podrabiania wszystkiego, pozwalającą mu mieć naiwnych, niczym magikowi, że zna się na wszystkich rękodzielach<sup>8</sup>. Jak wiadomo, butami – tymi namalowanymi przez van Gogha – zainteresuje się w kontekście mimesis, ale już inaczej pojętej, dopiero Heidegger<sup>9</sup>.

Przy okazji tego prowadzonego z pozycji filozoficznych ataku Platon walnie przyczynił się jednak, jak wiadomo, do powstania teorii literatury. W innym miejscu *Państwa*, w księdze III, wyróżnia i opisuje trzy typy mówienia (*lekseis*): diegetyczny, mimetyczny i mieszany. Koncepcja ta, podjęta przez Arystotelesa, legnie po wielu przekształceniach u podstaw klasycznego podziału na gatunki i oddziała na poetykę strukturalistyczną<sup>10</sup>. Z kolei w *Ionie*, mniej znanym i uważanym za jeden z wczesnych dialogów Platona, inaugurującym natomiast poetykę natchnienia, Sokrates postępuje wobec tytułowego recytatora Homera podobnie, jak wobec poetów-naśladowców w późniejszym *Państwie*: udowadnia mu, że nie posiada on żadnej racjonalnej wiedzy. Tym razem jednak fakt ten nie dyskredytuje rozmówcy całkowicie, bo Sokrates łaskawie i z pewną pobłażliwością przyznaje mu rolę tłumacza bogów. Poetą jest się więc, mówi Sokrates, z bożej łaski, poza tym poeta jest nic nie wart<sup>11</sup>.

Podjęcie Platona do poezji nie jest więc jednoznaczne. Potępia ją jako filozof, opisuje jak poetolog, a do tego pokątnie hołduje poetyckim skłonnościom. W *Listach II* i *VII* bowiem, pisząc o drodze do najwyższej, mistycznej

<sup>6</sup> Zob. Platon, *Państwo: z dodaniem siedmiu ksiąg 'Praw'*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 2, s. 62 (601 B).

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 61 (601).

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 57 (598 D).

<sup>9</sup> Zob. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [et. al.], Warszawa 1997, s. 38.

<sup>10</sup> Zob. G. Genette, *Gatunki, typy, tryby*, przeł. K. Falska, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika literackiego” II*, red. K. Bartoszyński, M. Głowiński, H. Markiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1988, s. 172–181.

<sup>11</sup> Zob. Platon, *Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy oraz Ion*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 31 (534 C).

wiedzy, która bierze się już nie z rozumowania dialektycznego, lecz z „długotrwałego obcowania z przedmiotem” i „życia się z nim”<sup>12</sup>, grecki filozof czuje się zmuszony wyklądać ją „pod osłoną symboli”<sup>13</sup>, a swój wywód określa jako na poły poetycki<sup>14</sup>. Być może więc *furor poeticus* i *furor philosophicus* nie są sobie wcale tak obce, jak mogło by się wydawać. Jeśli jednak przyjmiemy, a tak chyba utarło się w tradycji, że najważniejszym słowem Platona o *poiesis mimetike*, praktykach naśladowczych, jest księga X *Państwa*, to faktycznie poeta urasta do roli najważniejszego wroga filozofa.

Ktoś słabiej obeznany z tą historią mógłby jednak trzeźwo zapytać: skoro poeta był wrogiem filozofa, do tego tak strasznym i lichym, że zasługiwał na eksmisję, to dlaczego filozof z nim sypiał i czy nie lepiej byłoby zatytułować tego rozdziałku mojego szkicu np. „Mój wielki grecki rozwód”? Otóż nie. Filozof po prostu nie miał wyboru. Bo niby z kim innym miał sypiać, jak nie z poetą? Po pierwsze, ów poeta-naśladowca, *deinos aner*, budził w nim szeroką gamę uczuć, był, co podpowiada etymologia słówka *deinos*, straszny i budził lęk, jak też jednak fascynował swą budzącą podziw zręcznością, a niektórzy lubią emocjonalny rollercoaster. Po drugie, nikt lepiej od niego nie nadawał się na wroga, a nikt lepiej od wroga nie pozwala określić nam własnej tożsamości. Bez poety filozof nie byłby filozofem.

Morał: związki perwersyjne są najbardziej dynamiczne, najtrwalsze i przynoszą długofalowe owoce. Homoerotyczny na modłę grecką związek filozofa i poety jest do bólu monogamiczny (czym represjonuje relacje poliamoryczne: stosunki obu partnerów ze sztuką, muzyką, czy też, w przypadku filozofii, naukami itd., choć podniecające, są przygodne). Gorąca para nie mogła się rozstać, a owocem jej związku były (represjonujące nas do dziś) zręby tego, co patetycznie nazywa się zachodnią metafizyką i jej (represyjne) dualizmy: byt i pozór, wiedza i niewiedza, rozum i nierozum, język przejrzysty, czy też literalny, i język nieprzejrzysty, czy też przenośny, słowem: *logos* filozofa oraz *mythos* poety. W jakimś sensie wciąż w nich żyjemy i się nimi karmimy, dopiero całkiem niedawno – przynajmniej w perspektywie wieczności, czyli metafizyki – niektórzy zaczęli przy tych dualizmach majsterkować.

Temperatura w związku filozofa i poety zaczyna nieco stygnąć dzięki mediacyjnym zdolnościom Arystotelesa: odbiera on całą ontologiczną grozę naśladowaniu i przeszczepia je w spokojniejszą i bezpieczniejszą dziedzinę estetyki, do tego odzyskuje część dóbr poezji, odmówionych jej przez filozofię: z naśladowania czerpiemy niejaki pożytek, bo naśladowując możemy się czegoś nauczyć, co więcej, poezja jest bardziej filozoficzna niż na przykład

<sup>12</sup> Zob. Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50 (341 C–D).

<sup>13</sup> Tamże, s. 8 (312 D).

<sup>14</sup> Tamże, s. 56 (344 D).

historia, gdyż ta ostatnia zajmuje się tylko jednostkowymi faktami, zaś poezja – sytuacjami możliwymi, ogólniejszymi, dzięki czemu jest bardziej wartościowa poznawczo<sup>15</sup>. Przy okazji swych rozważań o poetyckim *mythos* Arystoteles, co dobrze wiadomo, spłodził nieświadomie liczne grono narratystów. W fabule mojej bajki autor *Poetyki* jest jednak istotny głównie jako ten, kto doprowadza do kolejnego z omawianych tu stadiów relacji filozofii i poezji. Nazwę je:

## Filozofia i poezja, czyli małżeństwo z rozsądku

W tym przypadku poezja i filozofia zachowują zasadniczą odrębność – kontynuując małżeńską metaforę: rozdzielność majątkową, *separatio a toro et mensa* – i jako niezależne wchodzą z sobą w (spokojne i zdrowe) relacje oraz w życzliwy sposób współpracują i dążą do wspólnego dobra, jakim jest klasyczny ideał *mathesis universalis*, wiedzy jasnej i uporządkowanej. Jeśli – korzystając z terminologii retoryki klasycznej, lecz oczywiście nieco ją modyfikując – określi się filozofię jako zbiór wielkich Figur Myśli (*schemata dianois*), a poezję jako zbiór Figur Słowa (*schemata lekseos*), to w przybliżeniu można uznać, że w tym przypadku filozofia dostarcza poezji wątków, motywów, tematów, idei, zaczerpniętych głównie z szeroko pojętej filozofii moralnej, czy też filozofii życia (stoicyzm, epikureizm), a literatura podsuwa filozofii mnogość różnych form dyskursywnych, trybów wypowiedania się, gatunków itd. Taka forma relacji filozofii i literatury: wyraźnie określone postaci myśli ujęte w utrwalone i rozpoznawalne gatunki mowy, dominuje i ma się dobrze w najszerzej pojętej myśli klasycznej (do ok. połowy wieku XVIII), a patrząc na rzecz od strony metodologicznej, można je sprawnie badać narzędziami z jednej strony historii idei, a z drugiej – poetyki tekstu filozoficznego.

Klasyczną wersją tej pierwszej jest *Wielki łańcuch bytu* Lovejoya. We wstępie do książki badacz wyklada swą teorię podlegających *quasi*-chemicznej analizie „idei elementarnych”, które mogą być badane w różnych dziedzinach historii: filozofii, polityce, religii, literaturze, sztuce etc. Literatura jest zasadniczo „biorcą” idei filozoficznych, przekazuje je „w rozcięczeniu”, ale za to nadaje im najbardziej wyrazisty kształt<sup>16</sup>. Do historii idei przynajmniej się też Georges Poulet, lecz fortunnie ją rozszerza o Bachelardowską poetykę marzenia, elementy hermeneutyki i psychoanalizy, co

<sup>15</sup> Zob. Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 330 (1451b).

<sup>16</sup> Zob. A. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybylski, Warszawa 1999, s. 22.

pozwała mu badać szeroko pojętą intencjonalność ludzkiego ducha, indywidualne obsesje, obrazy, wyobrażenia, przeżycia, czyli nieokreślone obszary myślenia, wyrażające się zarówno i w zasadniczo jednorodny sposób i w literaturze, i filozofii<sup>17</sup>.

Badania nad poetyką tekstów filozoficznych zrodziły się w klimacie podekonstrukcyjnym, jak też w wyniku zwrotu językowego, który uświadomił rzecz w sumie oczywistą, a mianowicie to, że filozof nie tylko myśli, ale też pisze. Badania te przyniosły wiele wartościowych rezultatów, w Polsce m.in. tom *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna, czy prace Macieja Michalskiego: Dyskurs, apokryf, parabola: strategie filozofowania w prozie współczesnej* oraz *Filozof jako pisarz: Kołakowski, Skarga, Tischner*. Najbardziej bodaj znaną, całościową, wręcz systemową próbę opracowania poetyki tekstu filozoficznego przedstawił Berel Lang w pracach *Philosophical Style* z 1980 roku oraz *Philosophy and the Art of Writing. Studies in Philosophical and literary style* z roku 1983. Lang proponuje model opisu tekstu filozoficznego za pomocą czterech odpowiadających sobie i nakładających się na siebie kategorii: gatunku, pozycji autora, trybu pisania i czasoprzestrzeni. Gatunki filozoficzne, które wyróżnia, to dialog; medytacja/esej; traktat; komentarz; odpowiadają im, kolejno, pozycje autora: polifoniczna; ujawniająca „ja”; ta będąca powtórzeniem „ja” autorskiego przez czytelnika; oraz bezosobowa; tryby filozoficznego pisania: refleksyjny; performatywny; wykładowczy (właściwy i dla traktatu, i dla komentarza); wreszcie typy czasoprzestrzeni: dynamiczna; konkretna i przygodna; statyczna; oraz neutralna. Matryca Langa jest skonstruowana konsekwentnie i użyteczna analitycznie, ale ma kilka poważnych słabości. Największa z nich jest niejako odwrotnością słabości historii idei: o ile ta ostatnia w niewielkim stopniu uwzględniała „utekstowanie idei”, to ta druga, czyli poetyka filozoficznego tekstu, przynajmniej w wydaniu Langa, polega na dość schematycznym przykładaniu jednorodnego korpusu pojęć poetyki do bardzo różnych filozoficznych dyskursów i myślowych konstrukcji. Efektem jest ślizganie się po ich powierzchni i niezdolność do wniknięcia w głębsze wzajemne uwarunkowania porządku idei i porządku tekstu. Lang odrobił ćwiczenie z poetyki – ale nic więcej<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Zob. G. Poulet, *Myśl nieokreślona*, przeł. T. Swoboda, Warszawa 2004, s. 33–34.

<sup>18</sup> Zob. B. Lang, *Philosophy and the Art of Writing. Studies in Philosophical and Literary Style*, 1983, s. 29–31. Zdaję sobie sprawę, że nie odnosząc się do szczegółowych rozwiązań, zaproponowanych przez Langa, nie oddaję mu w pełni sprawiedliwości, chodzi mi jednak o zasadniczy rys metodologiczny badań, zaproponowanych w jego książkach. Otóż Lang, odwołując się do Arystotelesowskiego rozumienia poetyki, jak i zwłaszcza do koncepcji literackości wypracowanej przez rosyjski formalizm, ogranicza się do analiz wewnętrznych, obejmujących status „tekstów filozofii jako »literackich«”, a pozostawia na boku kwestie tego, „jaką różnicę pisanie *jako takie* robi filozoficznemu dyskursowi”, zob. tamże, s. 22.

Nieco bardziej obiecującą próbę typologii gatunków filozoficznych podjął Gabriel Liiceanu w eseju *Gatunki filozoficzne*. W jego ujęciu wygląda ona tak:

### **Gatunki dyskursu filozoficznego w zależności od różnych typów myślenia**

- I. Myśl zwrócona ku adresatowi [*adresativă*] (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; niespecjalistyczna: (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 asociativă*]: esej filozoficzny.
- V. Myśl „mocno” dyskursywna: dyskurs o charakterze totalizującym [*ekshautiv-discursivă*]: system filozoficzny, traktat; filozofia jako nauka; dyskurs o charakterze specjalistycznym: studium filozoficzne, monografia; filozofia jako filologia<sup>19</sup>.

Niezależnie od samych konkretnych propozycji klasyfikacyjnych i nazwicznych, które zawsze będą mniej czy bardziej arbitralne, zaletą koncepcji Liiceanu jest to, że przynajmniej stara się on zadać pytanie, którego zasadniczo zadać nie umieli ani historycy idei, ani badający teksty filozoficzne specjaliści od poetyki. Jest to pytanie o immanentne powiązania „pewnych treści myślowych” z „pewnymi typami kształtowania tychże treści” oraz o to, „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 pełnić w jakiej kulturze?”<sup>20</sup>. Typologię gatunków filozoficznych przedstawioną przez rumuńskiego filozofa i pisarza można sprowadzić do opozycji myśli monologicznej i dialogicznej, „mocno” – i „słabo” zdyskursywizowanej, osobowej i bezosobowej. Liiceanu, sam niepozbawiony ambicji eseisty, ten drugi (dialogiczny) typ myślenia przyrównuje do nabożeństwa ekumenicznego, a pierwszy (monologiczny) – do mszy po łacinie odprawianej przez samotnego kapłana, i zdecydowanie opowiada

<sup>19</sup> Zob. G. Liiceanu, *Gatunki filozoficzne*, przeł. A. Zawadzki, „Przestrzenie Teorii” 2017, nr 27, s. 346.

<sup>20</sup> Tamże, s. 345.

się za filozoficznym ekumenizmem, co zresztą nie jest gestem szczególnie oryginalnym, gdy prowadzi się pod koniec XX wieku „spór z filozofią” (tak brzmi tytuł książki, której częścią jest studium *Gatunki filozoficzne*)<sup>21</sup>.

Wracając do wątku głównego, który porzuciłem pod koniec wieku XVIII, wydaje się, że gdzieś u schyłku tego stulecia wspomniana „ideowo-gatunkowa” formuła relacji filozofii i literatury, którą tu próbowałem nazkicować, dochodzi do swego kresu wraz z ogólnymi przekształceniami obu tych wielkich dyskursów, czyli zjawiskiem określanym jako koniec epoki klasycznej. Wielkie gatunki klasyczne: dialogi (Platon, Plutarch z Cheronei, Cyceon, św. Augustyn, Abelard, Giordano Bruno, Erazm z Rotterdamu, Hume, Berkeley, Diderot, Rousseau), listy (Platon, Seneka, Montesquieu), medytacje (św. Augustyn, Kartezjusz), powiastki (Wolter), aforyzmy, sentencje i maksymy (de La Rochefoucauld, de La Bruyère, Chamfort) wyczerpują swe możliwości jako „naturalne przekażniki” filozoficznych idei oraz poręczne, dyskursywne tryby kształtowania filozoficznego myślenia.

Dobrym przykładem tego zjawiska może być los właśnie najdostojniejszego filozoficznego gatunku, czyli dialogu, który zaczyna karleć i obumierać, gdy filozofowie, zamiast chodzić po umajonych łąkach i cienistych gaikach, rozsiadają się na wygodnych salonowych meblach, sygnowanych imionami i numerami kolejnych francuskich monarchów. Dialogiczność jako tryb myślenia wraz z całą swą wewnętrzną dynamiką przeradza się, pod piórem Leibniza, Berkeley’a, Hume’a czy Diderota, w salonowy ornament, urozmaicający towarzyską konwersację. Oczywiście zmiana ta w żadnym stopniu nie odbiera ich myśli najwyższej wartości, natomiast z perspektywy poetologicznej zdaje się świadczyć o wyczerpaniu żywej dialogiczności, ściszeniu głosu, przejściu w lżejszy tryb salonowo-konwersacyjny, czyli – zakrzepnięciu w gatunkową konwencję<sup>22</sup>. Mówiąc inaczej: rodzące się pod

---

<sup>21</sup> Zob. G. Liiceanu, *Cearța cu filozofia. Eseuri*, București 1992.

<sup>22</sup> By pozostać przy kilku przykładach: rozmowa o religii, przedstawiona w Hume’a *Dialogach o religii naturalnej* (przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 5), odbywa się w bibliotece, a nazwiska jej uczestników (Kleantes, Filon, Demea, Pamfil) są konwencjonalne. We wstępie (tamże, s. 3–4) jest jednak mowa o tym, że „żywy tok rozmowy lepiej nadaje się do przedstawienia niepewnych i niejasnych problemów filozoficznych”; świadczy to tym, że Hume wciąż dostrzegał istotny związek figury słowa, jaką jest, w tym wypadku, gatunek dialogu, a figurą myśli – w tym wypadku sceptycyzmem. Atmosfera salonowej konwersacji podkreślona jest w dialogach Woltera. Rozmowa prowadzona w *Les Anciens et Les Modernes ou la Toilette de Madame de Pompadour* jest osadzona w ubieralni tej wielkiej damy, a dyskusje ukazane w *Le Diner du Comte de Boulanvilliers* są toczone przed, w czasie oraz po tytułowym obiedzie (oba utwory w: Voltaire, *Mélanges*, Paris 1961). Leibniz w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (przeł. I. Dąbbska, Kęty 2001, s. 41), wprowadza rozmówców o alegorycznych imionach Filalet i Teofil, a tematykę dzieła, stanowiącą polemikę z Lockiem, wprowadza informacja o powrocie Filaleta z Anglii. W dalszej części *Nowych rozważań* dialogiczność jako tryb myślenia, czy też figura myśli, nie odgrywa większej roli, dominuje forma



koniec XVIII wieku filozoficzne figury myśli nie odnajdują się już w stabilnych figurach słów, którymi są gatunki. Można stąd wysnuć wniosek, że opozycja chodzenia i siedzenia jest dla filozofii co najmniej tak ważna, jak opozycja mowy i pisma. Niewykluczone, że właśnie dlatego wielki odnowiciel filozofii, czyli Nietzsche, tyle pisał o chodzeniu, płaśnianiu i tańczeniu, jak też sam odbywał wielogodzinne górskie spacer<sup>23</sup>.

Dialog zatem, pomimo prób ożywienia go w wiekach XIX i XX – wymienić można, przykładowo, *Wieczory petersburskie* de Maistre’a, *Wieczory florenckie* Klaczki, *Trzy rozmowy* Sołowjowa, dialogi Brzozowskiego, takie jak *Wstęp do filozofii*, czy *Fryderyk Nietzsche*, *Rozmowy na polnej drodze* i *Z rozmowy o języku* Heideggera, zabawy z formą dialogu u Kołakowskiego – schodzi z filozoficznej sceny. Jeśli łapie drugi oddech, to tylko dzięki temu, że zostaje uznany za dostojnego protoplastę najważniejszych nowoczesnych form wypowiedzi filozoficznej, czyli romantycznego fragmentu i modernistycznego eseju, zasadniczo (oprócz znanych powszechnie wyjątków) obcych epoce klasycznej. Schlegel uznaje dialog za „łańcuch, czy wieniec fragmentów”<sup>24</sup>, następnie Walter Pater pisze, że „Platoński dialog, w swym zamyśle, w swych specyficznych możliwościach, jest w swej istocie esejem”<sup>25</sup>, zaś Lukács uznaje Platona za „największego eseistę”<sup>26</sup>.

Nawiasem mówiąc, być może ostatnim myślicielem, który filozofował chodem i dialogiczno-konwersacyjnym trybem, choć żadnego dialogu nie napisał, był (bodaj również ostatni) wschodnioeuropejski heglista Constantin Noica, nie na darmo zwany Sokratesem Rumunii. Przechadzał się on ze swymi pupilami (na czele z Lîiceanu, który na poszukiwania mądrości wyruszał z Bukaresztu jednak nie pieszo, lecz albo pociągiem, albo psującym się samochodem)<sup>27</sup> po uroczych laskach wokół wioseczki Păltiniș. Noikę jednak zmusiły do chodzenia okoliczności całkiem prozaiczne, mianowicie problemy lokalowe,

---

traktatowa z podziałem na rozdziały. U Berkeleya (*Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. T. Czeżowski, Warszawa 1956, s. 163), sceneria ogrodowa rozmowy jest zarysowana bardzo krótko i mocno skonwencjonalizowana (purpurowe niebo, głosy ptactwa, pachnące kwiaty i inne „nienazwane piękności natury”), zaś imiona uczestników są alegoryczne. Z drugiej strony, w atmosferze romantyzmu, dialog ewoluuje w stronę monologu wewnętrznego, rozpisanego na głosy. Taką konstrukcję można zauważyć na przykład w *Powołaniu człowieka* Fichtego, gdzie rozmowę z sobą toczą Ja i Duch.

<sup>23</sup> Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1989, s. 92.

<sup>24</sup> Zob. F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Kraków 2009, s. 53.

<sup>25</sup> Zob. W. Pater, *Plato and Platonism. A Series of Lectures*, New York 1899, s. 157–158.

<sup>26</sup> Zob. *Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa 1908–1932*, wyb. S. Morawski, Warszawa 1994, s. 89. Filozof dodaje jednak (tamże, s. 91), że nowoczesny esej utracił „życiowe tło”, właściwe dialogom Platona.

<sup>27</sup> Zob. G. Lîiceanu, *Dziennik z Păltinișu. Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej*, przeł. I. Kania, Sejny 2001, s. 159.

które (oczywiście przejściowo i w wyniku knozań kapitalistów i imperialistów) nawiedzały kraje, wdrażające jedyny ustrój społecznej sprawiedliwości, a szczególnie dotkliwie dające się we znaki obywatelom państwa, nad którym nigdy nie zachodziło Słońce Karpat. Bo zastanówcie się, co byście zrobili na miejscu nieboraka Noiki, dysponując – przez długie 12 lat (1975–1987)! – jedynie przytulnym pokoikiem o powierzchni jakichś pięciu, czy sześciu metrów kwadratowych, pozbawieni stołu i zmuszeni pisać w łóżku, podpierając się łokciem?<sup>28</sup> Pewnie też udalibyście się na sokratejski spacer.

Zamykam rumuńską dygresję i śpieszę do morału tego rozdziałku: małżeństwo z rozsądku też może być długotrwałe i płodne, ale gdy zaczyna wiać salonową nudą, potrzebna jest szczypta pikanterii i odrobina romantyzmu. Tym samym przechodzę do kolejnego stadium, zatytułowanego:

## Filozofia poezji, czyli rozważna i romantyczna

Sformułowanie filozofia poezji oznacza, że literatura zostaje osadzona w pewnej filozoficznej pojęciowości. Filozofia ustawia głos poezji, a to, co poezja ma najistotniejszego do powiedzenia, pochodzi z wnętrza dyskursu filozofii. Tak rzeczy się mają w przypadku dwóch najważniejszych postaci filozofii XIX, jak też pierwszej połowy XX wieku, czyli transcendentalizmu oraz dialektyki. To nowa postać relacji figur myśli i figur słów: te drugie czerpią z relacji z tymi pierwszymi poczucie swej godności, a nawet wyjątkowości, które stopniowo będzie się przeradzać w poczucie wyższości.

W związku rozważnej i romantycznej rozważna jest oczywiście filozofia, zwłaszcza krytyczna, a romantyczna – poezja. Rozważnie bowiem jest wyznaczać granice władz rozumu, a romantycznie je przekraczać. Jak wiadomo, w systemie Kanta, pomiędzy rozumem teoretycznym, którego prawodawstwo dotyczy przyrody, a rozumem praktycznym, którego prawodawstwo dotyczy ludzkiej wolności, „ogniwem pośrednim”<sup>29</sup> jest władza sądenia. Dzieli się ona na determinującą i refleksyjną, a ta ostatnia znów rozpada się na teleologiczną i estetyczną. W efekcie, to sferze estetycznej przypada rola mediowania między królestwem przyrody a królestwem ducha. Myśl Kanta w tym sensie podejmują Schiller, który lokuje piękno jako „stan pośredni” między materią a formą, biernością a działalnością, a także naturą a rozumem, a estetyczny popęd gry – między popędem zmysłowym a popędem formy<sup>30</sup>, oraz Fichte. Fichte, zresztą sam literat (autor dzieł

<sup>28</sup> Tamże, s. 47.

<sup>29</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 20.

<sup>30</sup> Zob. Fr. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 112–114.

o wiele mówiących tytułach: noweli *Dolina kochanków* oraz tragedii *Śmierć świętego Bonifacego*<sup>31</sup>) wyróżnia trzy impulsy, czy też aktywności ludzkiego ducha: teoretyczny, praktyczny i estetyczny, z którymi łączy pojęcia *Bild*, *Nachbild* i *Vorbild*. Z teoretycznego punktu widzenia świat jawi się jako dany; z praktycznego jako wytworzony, a z estetycznego jako dany, ale zgodnie z wymogami tworzącej go wyobraźni jako „władzy absolutnego wytwarzania”, projektującej i kreującej przedmioty („Nie-Ja”)<sup>32</sup>.

Na Fichtego z kolei powołują się i Novalis, i Schlegel, teoretycy poezji, którą określają jako transcendentalną: „Poezja transcendentalna jest połączeniem filozofii i poezji. W gruncie rzeczy obejmuje ona wszystkie funkcje transcendentalne i faktycznie zawiera w ogóle pierwiastek transcendentalny. Poeta transcendentalny jest człowiekiem transcendentalnym w ogóle”, pisze Novalis w *Uczeniach z Sais*<sup>33</sup>, a Schlegel we *Fragmentach* ogłasza, że „Istnieje poezja, której cała istota tkwi w stosunku między idealnym a realnym, i którą – przez analogię do żargonu filozoficznego – należałoby nazwać poezją transcendentalną”<sup>34</sup>.

Jeśli za Luigim Pareysonem, autorem trzytomowej pracy *L'Estetica dell'idealismo tedesco*, przyjmie się, że głównym problemem idealizmu niemieckiego jest pytanie o to, jak pogodzić z sobą porządki tego, co zmysłowe i tego, co nadzmysłowe za pomocą twórczej wyobraźni<sup>35</sup>, to koncepcje Novalisa i Schlegla mogą służyć za przykłady przeciwnych odpowiedzi na to pytanie. W poetyckim transcendentalizmie Novalisa to poeta, ów człowiek transcendentalny w ogóle, jest zdolny dzięki mocy żywej wyobraźni połączyć w organiczną jedność oba te porządki. W poetyckim transcendentalizmie Schlegla akcent pada na ironię jako „transcendentalną bufonadę” i „permanentną parabazę”, które można odczytywać jako świadomość nieuniknionego rozdzwienku między tym, co realne, a tym, co idealne, tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne.

W jakimś sensie cała romantyczna i nowoczesna poezja dziedziczy i próbuje rozwiązać ten problem, który jenajska teoria poezji przejęła od filozofii transcendentalnej. Może dlatego jest, na przykład, dwóch Baudelaire'ów – symbolista, który przechadza się „symbolów lasem”, gdzie wszystkie rzeczy zmysłowe harmonijnie sobie odpowiadają, a „duch przenika zmysły i wzajem w nich tonie”, i alegorysta, promenujący po Paryżu i obserwujący łąbędzia

<sup>31</sup> Informację podaję za Pareysonem (tłum. tytułów z włoskiego – moje). Zob. L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco*, vol. II, *Fichte e Novalis*, Milano 2014, s. 23.

<sup>32</sup> Zob. s. 52–70.

<sup>33</sup> Zob. Novalis, *Uczeniowie z Sais: proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 190.

<sup>34</sup> Zob. F. Schlegel, dz. cyt., s. 89.

<sup>35</sup> Zob. L. Pareyson, dz. cyt., vol. I, *Kant e Schiller*, s. 23; vol. II, *Fichte e Novalis*, s. 69–70.

wpatrzonego „w niebo, które przenika ironia złowroga”, czyli daremnie oczekującego duchowego sensu, mającego ożywić niespójny i rozbity na cząstki empiryczny świat<sup>36</sup>.

Dziedzictwo transcendentального pytania o relację zmysłowego i niezmysłowego można zaobserwować także zestawiając „zimny” modernizm intelektu i „gorący” modernizm zmysłowości. W znanym zdaniu Mallarmého ze szkicu *Kryzys wiersza*: „Mówię: kwiat! I poza zapomnieniem, dokąd mój głos releguje każdy kontur jako coś innego niż znane kielichy, podnosi się muzykalnie delikatna idea nieobecna nigdzie w bukietach”<sup>37</sup>, wyrażone jest przekonanie, że w języku, także poetyckim, to, co zmysłowe, dane bezpośrednio, jest nieuchronnie skazane na zanik, gdyż zostaje przeniesione – czy też zniesione – w sferę idealną, niezmysłową, czy ponadzmysłową. Pachnie tylko żywy kwiat, a nie jego idea. Mallarmému wtóruje Blanchot, nawiązujący wyraźnie do fragmentu cytowanego zdania francuskiego poety w *Wokół Kafki*<sup>38</sup>, zaś w *Doświadczeniu Mallarmego* używający podobnego, roślinnego przykładu, podkreślającego kontrast żywego bytu i uśmiercającego go pojęcia: „Nic jednak bardziej obcego drzewu od słowa *drzewo*, którego mimo wszystko używa język codzienny”<sup>39</sup>.

Z kolei gdy Leśmian pisze: „Najpierw rytm, a potem słowa idą za tym śpiewnym nawoływaniem, które je wabi i pociąga, i zmusza do ułożenia się tak właśnie, ażeby się stały niespodzianką, objawieniem – czymś żywotniejszym od samego życia. Upojone rytmem tańczą na znak swego radosnego wyzwolenia z pęt szarzyzny i pojęciowości – na znak cudownego powrotu do pierwotnego źródła barw, kształtów, szumów i szelestów” – to właśnie w języku poetyckim upatruje szansę na odzyskanie pełni zmysłowego, bezpośredniego doświadczenia, zatraconego w dyskursie konceptualnym<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Zob. Baudelaire, *Oddźwięki*, przeł. A. Lange; *Łabędź*, przeł. M. Jastrun; oba wiersze w: Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła. Wybór*, oprac. M. Jastrun, tłum. różni, Warszawa 1973, odpowiednio s. 35 oraz 91–93.

<sup>37</sup> Zob. S. Mallarmé, *Prozy różne*, przeł. B. Baran, Warszawa 2020, s. 239.

<sup>38</sup> Zob. M. Blanchot, *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996, s. 28–32. Blanchot nawiązuje w tym kontekście do wywiedzionej z myśli Hegla, zwłaszcza w jej interpretacji podanej przez Kojevě’a, idei nazywania jako negacji, w której rzecz zostaje zastąpiona przez znaczenie, zob. G.L. Bruns, *Maurice Blanchot. The Refusal of Philosophy*, Baltimore–London 1997, s. 44.

<sup>39</sup> M. Blanchot, *Przestrzeń literacka*, przeł. T. Falkowski, Warszawa 2016, s. 35. Por. ujęcie Kristevej w *La révolution du langage poétique*, Paris 1974, s. 166, która uważa Hegłowskie „wyjście z siebie”, czyli śmierć, ujętą na poziomie tekstualnym jako „znaczący dyspozytyw”, za doświadczenie podstawowe dla awangardy, od figury poety przekłętego po schizofrenię.

<sup>40</sup> Zob. B. Leśmian, *Dzieła wszystkie. Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2011, s. 66–67. Jeszcze inną – oprócz dwóch wymienionych wyżej dualizmów: nazwę je prowizorycznie dualizmem poezji organiczno-symbolistycznej i ironiczno-alegorycznej, oraz dualizmem poezji intelektu i poezji zmysłów – płaszczyzną przejawiania się w nowoczesnej lite-

Jak się zdaje, już w wieku XX, te wywodzące się z istotnej problematyki transcendentalizmu tropy można odnaleźć, oczywiście skonceptualizowane w swoisty sposób i jako rozchodzące się w przeciwnych kierunkach, u Heideggera i Adorna. Ten pierwszy krytykuje podział w języku na sferę zmysłową i nadzmysłową, który uznaje za dziedzictwo metafizyki i myślenia techniczno-rachunkowego. Owa pierwsza sfera została oddana w pacht fizyce i fizjologii, ta druga – dziedzinie „czystego sensu”<sup>41</sup>. Tymczasem, jak twierdzi autor szkicu *Istota języka*, „To, że język brzmi, dźwięczy i wibruje, oscyluje i drga, jest jego swoistością w tej samej mierze, jak to, że wypowiedź językowa ma sens”<sup>42</sup>. To właśnie „Śpiewające powiadanie” poety<sup>43</sup> jest szansą na zasypanie wspomnianego podziału na zmysłowe i niezmysłowe, a dzięki temu na odbudowanie źródłowej bliskości myślenia i poezjowania oraz odzyskanie innego, niż metafizyczne, myślenia, które będąc „słyszeniem i widzeniem”, „wy-słuchiowaniem i wy-patrywaniem”<sup>44</sup> może sięgnąć tajemnicy Bycia.

Z kolei Adorno, który wielokrotnie krytykował Heideggera za rozbudzanie, by przywołać tytuł jednego z rozdziałów *Dialektyki negatywnej*, „ontologicznej potrzeby” i nie bez racji nie szczędził złośliwości pod adresem jego patetycznego języka, pisze, nie mniej efektownie niż jego filozoficzny adwersarz, że „Byt wabi, wymowny jak szelest liści na wietrze w wiejskich wierszach”<sup>45</sup>. Dlatego, by rozwiązać te ontologiczne powaby i szmery, które mogłyby uwieść krytyczną myśl, u Homera samą mowę, która „stwarza ogólność języka” oraz „chłodny dystans narracji” współautor *Dialektyki oświecenia* przeciwstawia „mitycznemu śpiewowi”<sup>46</sup>, a w *Dialektyce negatywnej* pisze, że „Moc języka sprawdza się w tym, że w refleksji ekspresja i rzecz rozchodzą się. Język staje się instancją prawdziwości tylko wtedy, kiedy jesteśmy świadomi nietożsamości wyrazu i tego, co mamy na myśli”<sup>47</sup>.

---

raturze problemu relacji między zmysłowym a niezmysłowym, jest opozycja depersonalizacji i empiryzacji głosu autorskiego w literaturze nowoczesnej, na którą zwrócił uwagę Ryszard Nycz, zob. tegoż, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001, s. 61–64.

<sup>41</sup> Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 70, tegoż, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 79 oraz 152–153.

<sup>42</sup> Zob. M. Heidegger, *W drodze do języka...*, s. 152. Podobna w gruncie rzeczy myśl, choć wyrażona z innej, hermeneutycznej perspektywy, pojawia się już w *Byciu i czasie* (przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 152–153), gdzie Heidegger uznaje nastawienie na „słyszenie» samych «czystych dźwięków» za sztuczne, gdyż jestestwo, dla którego mowa jest konstytutywna, od razu „jest przy świetle” jako tym, co zrozumiane, czyli sensowne.

<sup>43</sup> Zob. M. Heidegger, *W drodze do języka...*, s. 144.

<sup>44</sup> Zob. M. Heidegger, *Zasada racji...*, s. 68; 69–70.

<sup>45</sup> Zob. T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 106.

<sup>46</sup> Zob. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 60, 95.

<sup>47</sup> Zob. T. Adorno, *Dialektyka negatywna...*, s. 157. Tamże Adorno zarzuca Heideggerowi, że nie dochodzi do tej refleksji, a jego myślenie uznaje za „restauratywne”, gdyż „przez rytu-

Myślenie dialektyczne (poświęcę mu tutaj nieco mniej miejsca) inauguruje nieco inną, niż tę, wywodzącą się z transcendentalizmu, filozofię literatury, wiąże bowiem literaturę z etapami rozwoju ducha (u Hegla), czy materialistycznie pojętymi etapami rozwoju dziejów i społeczeństwa nowoczesnego (u Lukácsa, Sartre'a oraz, na inny nieco sposób, Adorna). Ograniczę się do wskazania kilku jedynie, choć jak sądzę, reprezentatywnych przykładów.

I tak, w *Fenomenologii ducha* Hegel obficie czerpie z literackich przykładów. W rozdziale o prawie serca i obłędzie zarozumiałości, które jest jednym z etapów urzeczywistniania się rozumowej samowiedzy<sup>48</sup>, wielu badaczy dopatrywało się nawiązania do postaci Don Kichota<sup>49</sup>. Z kolei w charakterystyce życia etycznego, pierwszym stadium ducha obiektywnego, wybrzmiewa model tragedii greckiej<sup>50</sup>. W opisie świata wyobcowanego od siebie ducha, który poprzedza oświecenie, pojawia się, podany zresztą bez przypisu, cytat z *Kuzynka mistrza Rameau* Diderota<sup>51</sup>. Wydaje się jednak, że wszystkie te dzieła, czy też figury literackie mogą wypowiedzieć swą najgłębszą prawdę dopiero jako „wbudowane” w monumentalny gmach filozoficznej pojęciowości. Podobnie, w *Teorii powieści* Lukácsa, epos i powieść mogą opowiedzieć o rozpadzie greckiego świata substancjalnego i wyłonieniu się upodmiotowionego świata nowożytnego wtedy, gdy zostaną opisane Hegłowską z ducha terminologią; Balzac z kolei staje się

---

ał nazywania chciałoby wskrzesić potęgę imienia”, czyli, jak można się domyślać, odzyskać źródłową moc myślenia jako poetyzowania, zdolnego dotrzeć do tajemnicy Bycia.

<sup>48</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 242–249.

<sup>49</sup> Zob. C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București 1980, s. 84–88 oraz 162–165; Fernando Romo Feito (*Cervantes en Hegel*, s. 652–653) <[https://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg\\_VI/cg\\_VI\\_50.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg_VI/cg_VI_50.pdf)> [dostęp: 21.03.2022], wiąże Don Kichota, w właściwie „kichotyizm” jako postawę, z następującym po prawie serca etapem przejawiania się rozumowej samowiedzy, czyli cnotą i biegiem świata, a Carlos Mámela, *La individualidad de Don Quijote vista por Hegel*, s. 68–80 – z oboma tymi wspomnianymi etapami, <[https://www.researchgate.net/publication/28219410\\_La\\_individualidad\\_de\\_Don\\_Quijote\\_vista\\_por\\_Hegel](https://www.researchgate.net/publication/28219410_La_individualidad_de_Don_Quijote_vista_por_Hegel)> [dostęp: 21.03.2022]. Obaj autorzy hiszpańscy zestawiają odpowiednio rozdziały *Fenomenologii ducha* z fragmentami Hegłowskich *Wykładów o estetyce* (przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. II, Warszawa 1966, s. 262–263), gdzie filozof bezpośrednio nawiązuje do powieści Cervantesa jako przykładu sztuki romantycznej. Z kolei Jean Hypolite w *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* widzi w tym miejscu nawiązania do myśli Rousseau, *Cierpień młodego Wertera* Goethego oraz *Zbójców* Schillera (korzystam z angielskiego przekładu: J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, przeł. S. Cherniak, J. Heckman, Evanston 1974, s. 285).

<sup>50</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 288–310. Natomiast w *Wykładach o estetyce* (dz. cyt., t. III, Warszawa 1967, s. 642–658), analizując grecką tragedię, Hegel korzysta z aparatu fenomenologicznego.

<sup>51</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha...*, s. 338.

kronikarzem procesu kapitalistycznej akumulacji pierwotnej dopiero odczytany przez pojęcie *Totalität*<sup>52</sup>. U Sartre'a dialektyczna wizja literatury przybiera postać napięcia między pisarzem – lub literatami jako grupą – publicznością oraz społeczeństwem, którego różne postaci filozof śledzi od średniowiecza aż po wiek XX<sup>53</sup>. Literatura, zwłaszcza w wieku XIX, jest wyobcowana wskutek poddania mechanizmom kapitalistycznej produkcji (pisarz przeciwstawia się mieszczaństwu, czyli klasie społecznej, z której się wywodzi, ale tylko pozornie, bo jednocześnie „odrzuca zejście do klas niższych”<sup>54</sup>). Wizja Sartre'a zawiera mocny ładunek optymistycznej – dziś wiemy, że nie tylko naiwnej, ale mocno podejrzanej – utopijności i wiary w zniesienie alienacji literatury: otóż dopiero „W społeczeństwie pozabawionym klas, dyktatury oraz stabilizacji, literatura zakończyłaby zatem proces zdobywania świadomości siebie”<sup>55</sup>. Adorno odzyskuje dla myśli dialektycznej, oczywiście inaczej już pojętej, pogardzanej przez Lukácsa, awangardowe sztukę i literaturę, przeciwstawia się też wyraźnie zarówno totalności, jak i pozytywności. „Im społeczeństwo staje się bardziej totalne, im pełniej koncentruje się w jednostkowy system, tym bardziej dzieła, które gromadzą doświadczenie owego procesu, stają się jego innym [...] Marność i kalekość owego świata obrazów jest odbiciem, negatywem świata administrowanego. O tyle Beckett jest realistyczny”<sup>56</sup>. Poglądy Adorna na relację literatury i świata społecznego dobrze wybrzmiewają w szkicu *Liryka i społeczeństwo*. I znów, w kilku zdaniach: język ma naturę dwoistą, gdy jest zarówno medium subiektywności, jak i tego, co ogólne, czyli pojęć oraz społecznej obiektywności. Nowoczesna liryka, u Baudelaire'a, doświadczała

---

<sup>52</sup> Pojęcie *Totalität*, jako całości o charakterze strukturalnym i zapośredniczonym, która konstytuuje rzeczywistość obiektywną, przeciwstawionej temu, co dane bezpośrednio, pojawia się wielokrotnie w *Historii i świadomości klasowej* (przeł. M. Siemek, Warszawa 1988), zob. przykładowo jej charakterystykę na s. 317–328. Gdy natomiast Lukács charakteryzuje metodę pisarską Balzaca w *Straconych złudzeniach*, w swoistym „zagęszczeniu” przez niego akcji widzi dążenie do ukazania rzeczywistości obiektywnej, różnej od „zwykłego, codziennego, przeciętnego sposobu *bezpośredniego odzwierciedlania*”, zob. G. Lukács, *Od Goethego do Balzaca: studia z historii literatury XVIII i XIX wieku*, przeł. Z. Herbert et al., s. 461–462. Ta pisarska strategia – którą nazwałbym pewną „figurą słów”, jest analizowana w kategoriach „figury myśli”, czyli w tym przypadku, pewnego podstawowego, bardzo nośnego filozoficznego pojęcia, jakim jest właśnie *Totalität*.

<sup>53</sup> Zob. J.P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 223–288. Znamienne, że dla Sartre'a negacja jest silnie związana z osławioną samokrytyką pisarza i ma być albo „koniecznym momentem konstruowania” (s. 223), albo ujęta jest w syntetyczną relację z Projektem (s. 287), czyli ostatecznie służy ustanowieniu jakiejś pozytywności.

<sup>54</sup> Tamże, s. 258.

<sup>55</sup> Tamże, s. 288.

<sup>56</sup> Zob. T. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 59.

boleśnie i w coraz większym stopniu pewnego paradoksu, polegającego na sprzeczności tych dwóch elementów języka wskutek rosnącej dominacji społeczeństwa nad podmiotem. Stąd dążenie języka poetyckiego do, jak mówi filozof, obiektywności absolutnej, czyli zerwania z potoczną komunikacją na rzecz bieguna – mówiąc innym nieco żargonem – autoreferencjalności i *poésie pure*. Nie oznacza ono jednak zerwania z elementem obiektywności społecznej, gdyż takie rozumienie języka poezji jest wytworem społeczeństwa, czyli tego, z czym miało być zerwaniem. Także i tu można zapewne dodać, że odniesienie nowoczesnej liryki do tego, co społeczne, świata, ma charakter negatywny<sup>57</sup>.

W wątek dialektyczny wpisują się, patrząc na rzecz tym razem od strony metodologicznej, XIX- i XX-wieczne socjologie literatury, tak jak linię transcendentalizmu kontynuują fenomenologia (z koncepcją podmiotu transcendentalnego, z którego wyrasta koncepcja podmiotu autorskiego, przeciwstawionego autorowi empirycznemu) oraz strukturalizm (z figurą podmiotu jako „pustej przegródki”), uznany za odnowioną filozofię transcendentalną<sup>58</sup>.

Już od początku XX wieku w tak zarysowaną relację filozofii i poezji zaczyna wkradać się pewien ferment. Jest on związany ze znanymi zjawiskami: skostnieniem filozofii systemowej, przewagą modelu naukowego m.in. w dominujących wówczas w Niemczech szkołach neokantowskich, zwłaszcza marburskiej, oraz w nieco późniejszych anglosaskich nurtach analitycznych, jak też scjentyzmem, socjologizmem, psychologizmem, historycyzmem, parcelacją tradycyjnego obszaru zainteresowań filozofii między nauki szczegółowe, i pewnymi innymi czynnikami zewnętrznymi, jak choćby coraz mocniejszą instytucjonalizacją filozofii, która przeradza się w „filozofię szkolną”, „akademicką”. Nic więc dziwnego, że już w roku 1907 Wilhelm Dilthey stwierdza, że: „Tak oto dla dzisiejszej sytuacji filozofii jest charakterystyczne, że jej najsilniejsze wpływy pochodzą nie z systemów, lecz właśnie ze swobodnego myślenia filozoficznego, które przenika nauki i całą literaturę. Pisarstwo takich autorów jak Tolstoj i Maeterlinck wywiera doniosłe oddziaływanie filozoficzne. Dramat, powieść, a obecnie także liryka,

<sup>57</sup> Zob. T. Adorno, *Sztuka i sztuki*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990, s. 152–161.

<sup>58</sup> „Strukturalizm nie daje się oddzielić od nowej filozofii transcendentalnej, w której miejsca mają pierwszeństwo nad tym, co je wypełnia”, zob. G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybór i oprac. M. Siemek, przeł. S. Cichowicz [et al.], Warszawa 1978, s. 293. Ta linia rozwoju transcendentalizmu w XX wieku jest, jak się zdaje, rzadziej akcentowana niż jego ewolucja w kierunku rozumu historycznego, znamieną dla szkoły badeńskiej (zob. H. Mikołajczyk, *Neokantyzm badeński i otwarcie filozofii transcendentalnej na dziejowość*, Częstochowa 2004, s. 54), czy Cassire-rowskich form symbolicznych.



stały się najsilniejszymi nośnikami impulsów filozoficznych<sup>59</sup>. Mimo że patrząc z dzisiejszej perspektywy, wśród pisarzy, dających filozofii impulsy wymienilibyśmy zapewne innych autorów niż Tolstoj czy Maeterlinck, to niewątpliwie Dilthey ogłasza początek wieku poetów. Tym razem to autentyczna filozofia będzie przemawiać głosem poezji.

A oto morał z historii, opowiedzianej w tym rozdziałku: jeśli flirtujesz z innymi, twój stały i wierny partner prędzej czy później odegra się na tobie. I tak właśnie filozofia poezji staje się poezją filozofii. Ostatni epizod mojej bajki nosi więc tytuł:

## Poezja filozofii, czyli zemsta po latach

A właściwie po wiekach, i to ponad dwudziestu. Poeta bierze rewanż na filozofie, Nietzsche na Platonie, filozofia staje się filologią. Dla tych, którzy, oczywiście w granicach interesującej nas tu kwestii, podążali śladami tego pierwszego – w XX wieku będą to zapewne głównie neopozytywiści i filozofowie analityczni – figury myśli powinny, dla własnego zdrowia, zachowywać abstynencję od figur słów. Dla tych, którzy tak, czy inaczej, filozofują po tym pierwszym, figury myśli w figurach słów szukają *pharmakonu* na swe choroby. Skoro „System to duch, który stał się brzuchem”<sup>60</sup>, to *pharmakonem* na „przeżarcie” (się) systemem, jako postacią filozofii pojmującej siebie w kategoriach totalności, i wynikającą stąd obstrukcję ducha, okazuje się właśnie literatura<sup>61</sup>. Ów *pharmakon* może jednak zarówno filozofię uleczyć, jak i zabić. I tak, według Ricoeura, fenomenologa i hermeneuty, odmładzanie i przywracanie do życia martwych metafor, jak też wynajdywanie nowych, żywych, może być dla filozofii ożywcze. By obronić taką tezę, autor *La metaphore vive* musi jednak założyć, że można oddzielić metaforę na poziomie semantyki (relacja znaczenia dosłownego i przenośnego) od metafory, funkcjonującej – jak u Heideggera i Derridy, z którymi Ricoeur polemizuje – w obszarze metafizyki (prze-niesienie zmysłowego w niezmysłowe), czyli, w konsekwencji,

<sup>59</sup> Zob. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 107–108.

<sup>60</sup> Zob. T. Adorno, *Dialektyka negatywna...*, s. 37.

<sup>61</sup> W opozycji do systemu stawiany był najczęściej esej, jako pod pewnymi względami kontynuacja romantycznego fragmentu. Za klasyczne sformułowania antysystemowej istoty nowoczesnego eseju można uznać uwagi Lukácsa z *O istocie i formie eseju: list do Leo Poppera* o parergach, jako stojących zawsze – nie tylko w porządku czasowym – przed systemem (zob. *Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa 1908–1932...*, s. 92), oraz Adorna z *Eseju jako formy*, gdzie esej przeciwstawiony jest idei ciągłości, dzieła, tworzenia i totalności, choć jednocześnie daje owej totalności przeblask, nie twierdząc, że jest obecna, zob. T. Adorno, *Sztuka i sztuki...*, s. 92–93.

wzniesie solidny mur oddzielający figury myśli od figur słów, *logos* od *mythos*<sup>62</sup>. Według dekonstrukcjonisty De Mana, sytuacja ma się zgoła przeciwnie: „Filozofia okazuje się nieprzerwaną refleksją nad swą własną zagładą z rąk literatury”<sup>63</sup>. Jest tak dlatego, że dyskurs filozoficzny, czyli figury myśli, są z konieczności uwikłane w porządek tropów, czyli w figury słów, których dynamiki nie mogą kontrolować. *Logos* i *mythos* – tu występujące jako epistemologia i estetyka – nie mogą być od siebie oddzielone: „W końcu, pisze autor *Ideologii estetycznej*, nasze argumenty sugerują, że relacja i rozróżnienie pomiędzy filozofią i literaturą nie może być dokonane jako rozróżnienie kategorii estetycznych i epistemologicznych. Każda filozofia, do tego stopnia, do jakiego zależy od figur, jest skazana na bycie literacką, i jako depozytariusza tego problemu, cała literatura jest do pewnego stopnia filozoficzna”<sup>64</sup>.

Z perspektywy początku XX wieku jednak można powiedzieć, że zarówno literaccy filozofowie, jak i filozofujący pisarze zgodnie odnawiają – by przywołać tu tytuł słynnego dzieła Martianusa Capelli *De nuptiis Philologiae et Mercurii* – śluby filologii z Merkuriuszem, patronem (filozoficznej) hermeneutyki, które francuski marksista Alain Badiou określa, tonem śmiertelnie poważnym, jako zszycie filozofii z poezją. W roku 1913, w książce *O poczuciu tragiczności wśród ludzi* Miguel de Unamuno, w duchu egzystencjalistyczno-hermeneutycznym, pisze, że: „język jest potencjalną filozofią”, i „Wszelka filozofia jest zatem u swych podstaw filologią”<sup>65</sup>. A swój szkic *Mityzacja rzeczywistości* z 1936 roku Bruno Schulz rozpoczyna frazą „Istotą rzeczywistości jest *sens*”, kończy zaś zdaniem: „Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa”, ponieważ „Mowa jest metafizycznym organem człowieka”, „*sens* jest daną absolutną, pierwiastkiem, który unosi ludzkość w proces rzeczywistości”<sup>66</sup>.

Na sprzyjający dla tych zaślubin klimat złożyło się kilka czynników. Wymienię dwa, które wydają mi się najważniejsze. Pierwszy z nich to wewnętrzne przemiany filozofii transcendentальной oraz dialektycznej, skutkujące ich swoistym „osłabieniem”, czyli, w tym pierwszym przypadku, otwarciem na dziejowość, czy też hermeneutyzacją<sup>67</sup>, zaś w drugim – zwróceniem

<sup>62</sup> Zob. P. Ricoeur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1980, nr 6, s. 195.

<sup>63</sup> Zob. P. De Man, *Retoryka tropów (Nietzsche)*, przeł. A. Przybysławski, „Teksty Drugie” 1999, nr 4, s. 203.

<sup>64</sup> Zob. P. De Man, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis–London 1996, s. 50.

<sup>65</sup> Zob. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności wśród ludzi*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 332, 333.

<sup>66</sup> Zob. B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, s. 365; 367–368.

<sup>67</sup> Na ten temat zob. m.in. H. Mikołajczyk, dz. cyt., zwłaszcza s. 79–103; M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.

„kierunku pojęciowości” ku „temu, co nietożsame” i stanowiące „oś nośną dialektyki negatywnej”<sup>68</sup>. W obu przypadkach przemiany te prowadzą ku szeroko pojętej filozofii różnicy. Jej najbardziej znana wersja prowadzi od Nietzschego, przez Heideggera, do Derridy, a za temat ma krytykę (rozbiórkę, dekonstrukcję) zachodniej metafizyki obecności, w różnych odmianach i różnie określanej. Francuski marksista Alan Badiou nazwie tę krytykę „destytucją kategorii obiektu”<sup>69</sup>. Tą właśnie furtką poeta wkrada się do królestwa filozofii, z którego został eksmitowany, a tym, który uchyla mu tę furtkę, jest Heidegger i jego „ściśle filozoficzna krytyka obiektywności”<sup>70</sup>.

Drugi, choć może mniej oczywisty, czynnik, sprzyjający zaślubinom filozofii z poezją to rosnące w wieku XX zainteresowanie kategorią sensu, przeciwstawionego faktom, czy rzeczom. Zostało ono zainicjowane przez fenomenologię Husserla i pojęcie sensu intencjonalnego (choć pewne jego zapowiedzi można zauważyć już u późnego Diltheya<sup>71</sup>), a ujawnia się również, rzecz jasna na wiele bardzo różnych sposobów, w koncepcjach takich jak: formy symboliczne Cassirera, Peirce’owski interpretant, znaczone (*signifié*) u de Saussure’a, hermeneutyczne horyzonty sensu, semiotyczne systemy modelujące, poststrukturalistyczny tekst i nieskończona semioza, czy wreszcie kształtujące ludzkie doświadczanie świata narracje. Im większa rola przypadać będzie „królestwu sensu” jako „trzeciej sferze, która leży zarówno ponad samą subiektywnością, jak i samą obiektywnością”<sup>72</sup>, tym wyraźniejsze będą wspomniane przez Badiou „destytucja kategorii obiektu” oraz kruszenie się fundującego nowożytną filozofię ideału obiektywnego poznania.

Wbrew francuskiemu marksistom sądzą jednak, że to zszycie filozofii i poezji nie było nigdy, przynajmniej w jego najważniejszych wersjach, całkowite, co więcej – było interesujące i płodne tak długo, jak długo sami filozofowie dbali o to, by się do końca nie dokonało. Tym razem nie jest to jednak Platoński gest „immunizacyjny”, dokonany w imię obrony czystości filozoficznego *logosu*, lecz, jak można sądzić, wyraz przekonania, że to, co najwartościowsze i dla *Denken*, i dla *Dichtung*, dokonuje się w trudno definiowanej przestrzeni pomiędzy nimi, w obszarze sąsiedztwa, które jednak,

<sup>68</sup> Zob. T. Adorno, *Dialektyka negatywna...*, s. 21.

<sup>69</sup> Zob. A. Badiou, dz. cyt., s. 60.

<sup>70</sup> Tamże, s. 61.

<sup>71</sup> Dilthey uważa znaczenie za pojemną kategorię, przy pomocy której można ujmować życie. Opisuje ona stosunek części do całości, założony w całości życia, jest formą pojmowania życia. Na sens całości składają się jego poszczególne, znaczące przejawy, tak, jak znaczenia słów składają się na sens zdania. Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 227–235.

<sup>72</sup> Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 585.

by owym sąsiedztwem być autentycznie, wymaga oddalenia i musi być myślane z różnicy, gdyż to właśnie ona jest rzeczą myślenia, przeciwstawionego metafizyce<sup>73</sup>. I tak, choć Heidegger twierdził, że dialog poezji i myślenia jest możliwy, a nawet konieczny, a dokonuje się na gruncie języka, to dodawał jednak, że „Poezja i myślenie tylko wtedy i tylko dopóty spotykają się w tym samym, gdy zdecydowanie obstaają przy odmienności swoich istot”, nie zaś wtedy, gdy dochodzi do „gadatliwego, mętnego zmieszania obu sposobów powiadania”<sup>74</sup>. Jako rzecz filozof, na-przeciw-sobność wymaga odsiebnosci: poetycko możemy mieszkać na tej ziemi (może ktoś by dodał: tej ziemi!) wtedy, gdy za sąsiada mamy kogoś mieszkającego w odległej zagrodzie, a nie wtedy, gdy ktoś w nowoczesnym bloku zagląda nam w okno i wchodzi wciąż na głowę<sup>75</sup>.

Do pewnego stopnia podobnie myśli o relacji filozofii i literatury Derrida, choć inaczej ją artykułuje i wyciąga z niej inne wnioski: „Bez wątpienia wahałem się pomiędzy filozofią a literaturą, nie oddając się jednak całkowicie ani jednemu, ani drugiemu, szukając – być może po omacku – miejsca, z którego historia tej granicy mogłaby zostać przemyślana lub nawet przemieszczona – w samym akcie pisania, a nie tylko dzięki historycznej lub teoretycznej refleksji”<sup>76</sup>. Zaś Jonathan Culler, komentując dekonstrukcyjny styl myślenia o relacji filozofii i literatury, pisze:

---

<sup>73</sup> Zob. M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, „Principia” 1998, t. XX, s. 168.

<sup>74</sup> Zob. M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 189. Por. podobne sformułowanie ze szkicu *Język w poezji. Rozważanie o poezji Georga Trakla*, [w:] M. Heidegger, *W drodze do języka...*, s. 28: „Atoli właściwy dialog z poezją poety jest dialogiem poetyckim: poetycką rozmową między poetami. Ale możliwy, a niekiedy nawet konieczny jest dialog myślenia z poezją, dlatego mianowicie, że jednemu i drugiemu właściwy jest wyróżniony, aczkolwiek w każdym przypadku różny, stosunek do języka”. Tej relacji poezjowania i myślenia, opartej na bliskości i zarazem odmienności, poświęca sporo uwagi C. Wodziński w książce *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010, s. 73–97. Jak się zdaje, w podobny sposób myślał o relacji filozofii i sztuki Adorno, bliskość filozofii i sztuki upatrywał w zachowaniu przez obie te dziedziny odrębności, nie zaś w zlanii się w jakieś jedno pole nieodróżnionowej ekspresji. Filozofia powinna pozostać przy pojęciowym zapośredniczeniu, zaś sztuka – przy bezpośredniości: „Filozofia i sztuka mają coś wspólnego nie w formie lub metodzie kształtowania, ale w postawie, która zabrania pseudometamorfozy. Obydwie dochowują wierności własnym treściom przez to, że zachowują swoje przeciwieństwo; sztuka, gdy czyni się niedostępną dla jej znaczeń, filozofia, gdy nie wspiera się na niczym bezpośrednio”, zob. T. Adorno, *Dialektyka negatywna...*, s. 25.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka...*, s. 144, 157.

<sup>76</sup> Zob. J. Derrida, *Ta dziwna instytucja, zwana literaturą*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 178. Najogólniej rzecz ujmując i znacznie upraszczając, można by powiedzieć, że o ile dla Heideggera poezja była szansą na dotarcie do zatraconego przez metafizykę sensu Bycia, to dla Derridy literatura jest miejscem, w którym wszelki

Podkreślam podwójną procedurę dekonstrukcji wbrew popularnym przekonaniom, które upraszczają każdy ruch i traktują dekonstrukcję jako próbę obalenia wszelkich rozróżnień, nie pozostawiając ani literatury, ani filozofii, lecz tylko ogólną, nieodróżnicowaną tekstualność. Przeciwnie, rozróżnienie między filozofią a literaturą jest podstawowe dla interwencyjnej mocy dekonstrukcji, dla pokazania, że najprawdziwsze filozoficzne odczytanie dzieła filozoficznego – odczytanie, które kwestionuje jego pojęcia oraz jego założenia dyskursywne – polega na traktowaniu tego dzieła jako literatury, fikcji, konstruktu retorycznego, którego elementy oraz porządki wyznaczone są przez różne wymogi tekstowe<sup>77</sup>.

Pełnego zszycia filozofii z poezją dokonuje dopiero, z amerykańską dezynwolturą i polemizując z przytoczoną wyżej opinią Cullera, Rorty: „Przecież, *pace* Culler, uważam, że my wszyscy – zarówno Derridiańscy, jak i pragmatyści – powinniśmy, dokładając wszelkich świadomych wysiłków, świadomie zacierać różnicę pomiędzy literaturą a filozofią i promować idee pozbawionego szwów, nieodróżnicowanego »tekstu ogólnego«<sup>78</sup>. Ponieważ dalej pójść – czy raczej szyć – już nie można, to, paradoksalnie, dopiero właśnie Rorty kończy wiek poetów.

I tu znowu pozwolę sobie na, ostatni już, morał: żadnemu związkowi nie służy utożsamienie się partnerów ze sobą. Kolejne, jak sądzę rysujące się dopiero w swych ogólnych rysach (zakładając, że one istnieją oraz dają się uchwycić i opisać w miarę spójnym językiem) stadium relacji filozofii i literatury, wyrażę zatem składnią asyndetyczną: *Filozofia, literatura, czyli małżeństwo po przejściach*.

Cdn. (?)

## BIBLIOGRAFIA

Adorno T., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

Adorno T., *Sztuka i sztuki*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990.

Adorno T., *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

---

stabilny sens ulega „wywłaszczeniu”, „de-propriacji”: „For Derrida the literary text is not, therefore, a verbal icon or a hermetically sealed space; it is not the site of a rich plenitude of meaning but rather a kind of emptying-out of meaning that remains potently meaningful; it does not possess a core of uniqueness that survives mutability, but rather a repeatable singularity that depends on an openness to new contexts and therefore on its difference each time it is repeated”, zob. D. Attridge, *Introduction*, [w:] J. Derrida, *Acts of Literature*, New York–London 1992, s. 16.

<sup>77</sup> Zob. J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, New York 1982, s. 149–150.

<sup>78</sup> Zob. R. Rorty, *Deconstruction and Circumvention*, „Critical Inquiry” 1984, nr 1, s. 3.

- Attridge D., *Introduction*, [w:] J. Derrida, *Acts of Literature*, New York–London 1992.
- Badiou A., *Manifesty dla filozofii*, przeł. A. Wasilewski, Warszawa 2015.
- Baudelaire Ch., *Kwiaty zła. Wybór*, oprac. M. Jastrun, tłum. różni, Warszawa 1973.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. T. Czeżowski, Warszawa 1956.
- Blanchot M., *Przestrzeń literacka*, przeł. T. Falkowski, Warszawa 2016.
- Blanchot M., *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996.
- Bruns G.L., *Maurice Blanchot. The Refusal of Philosophy*, Baltimore–London 1997.
- Culler J., *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, New York 1982.
- De Man P., *Aesthetic Ideology*, Minneapolis–London 1996.
- De Man P., *Retoryka tropów (Nietzsche)*, przeł. A. Przybysławski, „Teksty Drugie” 1999, nr 4.
- Derrida J., *Ta dziwna instytucja, zwana literaturą*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.
- Dilthey W., *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Drogi współczesnej filozofii*, wybór i oprac. M. Siemek, przeł. S. Cichowicz [et al.], Warszawa 1978.
- Fichte J., *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956.
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.
- Genette G., *Gatunki, typy, tryby*, przeł. K. Falska, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika literackiego” II*, red. K. Bartoszyński, M. Głowiński, H. Markiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1988.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. II, Warszawa 1966.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, „Principia” 1998, t. XX.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000.
- Heidegger M., *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [et al.], Warszawa 1997.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- Hyppolite J., *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, przeł. S. Chermiak, J. Heckman, Evanston 1974.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
- Kristeva J., *La révolution du langage poétique*, Paris 1974.
- Lang B., *Philosophy and the Art of Writing. Studies in Philosophical and Literary Style*, 1983.

- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Leibniz G., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001.
- Leśmian B., *Dzieła wszystkie. Szkice literackie*, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2011.
- Lăiceanu G., *Cearta cu filozofia. Eseuri*, București 1992.
- Lăiceanu G., *Dziennik z Păltinișu. Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej*, przeł. I. Kania, Sejny 2001.
- Lăiceanu G., *Gatunki filozoficzne*, przeł. A. Zawadzki, „Przestrzenie Teorii” 2017, nr 27.
- Lovejoy A., *Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1999.
- Lukács G., *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. Siemek, Warszawa 1988.
- Lukács G., *Od Goethego do Balzaca: studia z historii literatury XVIII i XIX wieku*, przeł. Z. Herbert et al., Warszawa 1958.
- Mallarmé S., *Prozy różne*, przeł. B. Baran, Warszawa 2020.
- Mikołajczyk H., *Neokantyzm badeński i otwarcie filozofii transcendentalnej na dziejowość*, Częstochowa 2004.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1989.
- Noica C., *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București 1980.
- Novalis, *Uczniowie z Sais: proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001.
- Pareyson L., *Estetica dell' idealismo tedesco*, vol. I, *Kant e Schiller*; vol. II, *Fichte e Novalis*, Milano 2014.
- Pater W., *Plato and Platonism. A Series of Lectures*, New York 1899.
- Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa 1908–1932*, wyb. S. Morawski, Warszawa 1994.
- Platon, *Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy oraz Ion*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo: z dodaniem siedmiu ksiąg 'Praw'*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Poulet G., *Myśl nieokreślona*, przeł. T. Swoboda, Warszawa 2004.
- Ricoeur P., *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1980, nr 6.
- Rorty R., *Deconstruction and Circumvention*, „Critical Inquiry” 1984, nr 1.
- Sartre J.P., *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968.
- Schiller Fr., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972.
- Schlegel F., *Fragments*, przeł. C. Bartl, Kraków 2009.
- Schulz B., *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989.
- Szulakiewicz H., *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.
- Unamuno M., *O poczuciu tragiczności wśród ludzi*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
- Voltaire, *Mélanges*, Paris 1961.
- Wodziński C., *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010.

Feito R.F., *Cervantes en Hegel*, <[https://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg\\_VI/cg\\_VI\\_50.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg_VI/cg_VI_50.pdf)> [dostęp: 21.03.2022].

Másmela C., *La individualidad de Don Quijote vista por Hegel*, <[https://www.researchgate.net/publication/28219410\\_La\\_individualidad\\_de\\_Don\\_Quijote\\_vista\\_por\\_Hegel](https://www.researchgate.net/publication/28219410_La_individualidad_de_Don_Quijote_vista_por_Hegel)> [dostęp: 21.03.2022].

**Andrzej Zawadzki** – pracuje na Wydziale Polonistyki UJ. Autor książek *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim I połowy XX wieku* (2001); *Literatura a myśl słaba* (2009); *Obraz a ślad* (2014). Redaktor tomów *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku* (wspólnie z M. Surmą-Gawłowską), Kraków 2015; *Constantin Noica i filozofia XX wieku* (wspólnie z J. Kornaś-Warwas), Kraków 2018. ORCID: 0000-0002-9118-6343. E-mail: <[andrzej.zawadzki@uj.edu.pl](mailto:andrzej.zawadzki@uj.edu.pl)>.

**Andrzej Zawadzki** – employed in the Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University. Author of books: *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim I połowy XX wieku* [*Contemporary philosophical essay writing in Polish literature from the early 20th century*], 2001; *Literatura a myśl słaba* [*Literature and the Weak Thought*], 2009; *Obraz a ślad* [*Image and trace*], 2014. Co-editor of the volumes: *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku* [*Strong thought, weak thought. An anthology of Italian hermeneutics from the late 20th century*]; together with z M. Surma-Gawłowska], Kraków 2015; *Constantin Noica i filozofia XX wieku* [*Constantin Noica and 20<sup>th</sup>-century philosophy*]; together with J. Kornaś-Warwas], Kraków 2018. ORCID: 0000-0002-9118-6343. E-mail: <[andrzej.zawadzki@uj.edu.pl](mailto:andrzej.zawadzki@uj.edu.pl)>.