

Julian Marias, Alberta Labuda

Gatunki literackie w filozofii

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 70/2, 309-320

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JULIAN MARIAS

GATUNKI LITERACKIE W FILOZOFII

I

O gatunkach literackich mówi się zbyt chętnie jako o pustych formach, w które jakoby „wlewa” się filozofię. W moim studium *Powieść jako metoda poznania*¹ zauważyłem jednak, że takie potoczne wyobrażenie nie jest niebezpieczne, bo zakłada między filozofią a gatunkiem literackim związek analogiczny do związku istniejącego między cieczą a naczyniem, a więc preegzystencję jednego w stosunku do drugiego oraz ich wzajemną niezależność. Tymczasem rzeczywistość jest całkiem odmienna: filozofia wyraża się, a więc realizuje się w pełni w jakimś gatunku literackim; nim doszło do jej wyrażenia, istniała wyłącznie jako intencja i jako wysiłek bycia. Filozofia jest więc jakby wewnętrznie związana z gatunkiem literackim, bynajmniej się jednak weń nie „wlewa”, lecz raczej wciela.

Filozofia na ogół zadowala się powszechnie używanymi formami literackimi, naginając je w mniejszym lub większym stopniu do swych wewnętrznych potrzeb. Bardzo rzadko filozofia tworzyła swoje własne formy i to nie tyle z braku wyobraźni u samych twórców-filozofów, co w wyniku systemu wywieranych na nich presji społecznych; często spotykana nieautentyczność ekspresji literackiej w filozofii była pewnego rodzaju obroną — wygodniejszym terminem tauromachii nazwalibyśmy to chętnie furtką wyjścia (*burladero*) — dla zatajenia swej radykalnej

[Julian Marias — hiszpański filozof i historyk filozofii. Opublikował m. in.: *Philosophes espagnoles de notre temps* (Paris 1954), *Miguel Unamuno* (Madrid 1960), *Historia de la filosofia* (Madrid 1963) oraz kilka tomów esejów (ich wybór dostępny jest w angielskim tłumaczeniu: *Philosophy as Dramatic Theory*. University Park, 1971).

Przekład na podstawie tłumaczenia francuskiego (tłum. A. Guy), *Les Genres littéraires en philosophie*. „Revue Internationale de Philosophie” nr 4 (1969), s. 495—508.]

¹ Studium opublikowane przez Uniwersytet Narodowy w Kolumbii, znajdujące się w mojej książce *El existencialismo en España* (Bogota 1953).

nowości. To pociąga za sobą z kolei pytanie o to, co każda epoka rozumie pod mianem filozofii. Byłoby bardzo ciekawe zastanowić się nad tym, co nazywam *biografią filozofii*, czyli nad historią tego, na czym w ciągu wieków polegało uprawianie filozofii².

Należy zauważyć, że lektura nie zawsze uwypukla osobliwości gatunków literackich. Wyjaśnię to: czytelnik jakiegokolwiek epoki, np. nam współczesny, odczytuje wszystkie filozoficzne teksty w j e d n a k o w y s p o s ó b, tzn. z punktu widzenia tego, co s a m rozumie przez filozofię. W każdej formie literackiej doszukuje się raczej takich elementów, które odpowiadają jego normalnemu oczekiwaniu od tekstu filozoficznego, i abstrahuje od innych lub odsuwa je na dalszy plan, choć może właśnie one były najważniejsze dla autora. Czytelnik „prozaizuje” np. poemat przedsokratyczny lub usiłuje wydobyć z dialogu Platońskiego wyrażające się w nim albo formułujące się przezeń doktrynalne tezy. Teksty z przeszłości w swej rzeczywistej i oryginalnej formie ukazują się tylko przenikliwemu i doświadczonemu historycznemu wejrzeniu. Aby posłużyć się najjaśniejszym i najbardziej skrajnym przykładem, weźmy formalną redukcję całej filozofii, jakiej dokonuje scholastyczny wykład jej treści, a jeszcze lepiej — rozważanie filozofii w dziele wychodzącym z tego kierunku. Uwaga czytelnika kieruje się wtedy od razu na te elementy, które z jego własnego punktu widzenia są najbardziej uderzające, inne zaś pomija; inaczej mówiąc, czytelnik obdiera tekst, który ma przed sobą, z jego formy, wtłacza go w obcy mu schemat i w konsekwencji narzuca mu pewien „gatunek” literacki, którego ten tekst nigdy nie reprezentował. Otóż jeśli realizacja literacka jest istotna dla dzieła filozoficznego, to taka lektura jest całkowitym zafałszowaniem jego treści.

Można by powiedzieć, że krytyka lektury tego typu jest celowa dla historycznego lub socjologicznego rozumienia danego tekstu; ale przecież istotne są jedynie p r a w d a lub fałsz tekstu, mówiąc inaczej: sprowadzenie go do „tez”, do wypowiedzi lub *statements* [stwierdzeń] — używam tak wielu terminów, ponieważ analogiczna postawa bywa przyjmowana dla różnych orientacji.

Poglądowi temu można przeciwstawić opinię, że p r a w d a nie jest w żadnym wypadku ani niezależna od gatunków literackich, ani obojętna wobec nich. Kościół katolicki słusznie to uznaje, uważając, że prawda lub wewnętrzna zawiałość *Pisma świętego* nie jest „jednorodna”, ale że każda księga posiada prawdę właściwą dla swego rodzaju. Uważać za znaczącą w *Poemacie* Parmenidesa tylko tezę, iż bycie jest jedno, i sądzić, że podróż w wozie nie ma znaczenia, lub podobnie uważać, że w *Fajdroście* Platona „filozoficzna” jest tylko definicja duszy jako *auto-*

² Stawiałem to pytanie w rozmaitych pracach zebranych pod tym tytułem w mojej książce *Biografia de la filosofia* (Emecé, Buenos Aires 1954).

kineton, czyli jako to, co się samo porusza, abstrahując od mitu skrzydlatych koni, oznacza nie wiedzieć tego, co myśleli Parmenides i Platon, i tym samym nie rozumieć nawet znaczenia słowa „prawda”. W dawnej pracy, którą napisałem w okresie młodości, pokazałem, jak sens argumentu ontologicznego najistotniej zależy od owego „bezsensownego” lub *insipiens*, kompletnie zapomnianego, na który nie zwraca się w ogóle uwagi, sprawdzając tylko w perspektywie logiki, czy rozumowanie św. Anzelma może „prowadzić do wniosków”, czy nie. I nie przychodzi nawet na myśl pytanie, gdzie się to rozumowanie z a c z y n a, a w konsekwencji pytanie, o c o p r z e d e w s z y s t k i m w t y m r o z u m o w a n i u c h o d z i³. Wszystko to wskazuje jednocześnie na zasięg i trudność poruszanej kwestii. Dotyczy ona bowiem nie tylko przeszłości: nie możemy całkowicie zrozumieć dzisiejszych filozofii, nie biorąc pod uwagę gatunków literackich, w które się one oblekają.

Owa trudność na tym zaś polega, że wypada nam energicznie pogwałcić nasze przyzwyczajenia myślowe, aby ukazały się nam w całej swej oryginalnej osobliwości gatunki literackie filozofii przeszłości. Nie posiadamy bowiem rzetelnej wiedzy ani o tym, jakie były te rodzaje, a tym bardziej — na czym każdy z nich ściśle polegał.

Przede wszystkim: ile było, aż do naszych czasów, gatunków literackich w filozofii? Odpowiedź na to pytanie jest trudna, nawet jeśli ograniczymy się do filozofii zachodniej. Ryzykujemy bowiem zawsze ogląd tylko o d z e w n ą t r z tych gatunków literackich i stąd bardzo schematyczną, być może wcale nie istotną, ich charakterystykę. Czy fakt np., że *Teajtet* i *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem* są dialogami kilku rozmówców, upoważnia nas do twierdzenia, iż oba te dzieła należą do tego samego gatunku literackiego? Czyż *Wyznania* św. Augustyna i *Rozprawę o metodzie* możemy potraktować jako ten sam gatunek literacki dlatego tylko, że oba dzieła są autobiograficzne? Czyż charakter „traktatów”: *Etyki Nikomachejskiej*, *Etyki Spinozy* i *Nauki logiki* Hegla, upoważnia nas do ich identyfikacji co do gatunku literackiego?

Ponadto należy jeszcze rozróżnić gatunki literackie oryginalne i autentyczne od ich naśladowań; rozróżnienie to zresztą nie jest wystarczające, gdyż w pewnych momentach historii gatunek literacki obrany przez filozofię jest niczym innym jak właśnie n a ś l a d o w a n i e m.

Nie badam tu całokształtu problemu, lecz tylko to, co dotyczy trudności filozofii XX wieku; dlatego nie należy się spodziewać ścisłego i wyczerpującego wyliczenia filozoficznych gatunków literackich; wystarczy bowiem wskazać na serie form niedwuznacznych w ich porządku w przybliżeniu chronologicznym, aby samo ich uszeregowanie pokazało jasno, na czym polega nasz konkretny problem:

³ *San Anselmo y el insensato*. Madrid 1944; wyd. 2: 1954. Esej nadający tytuł temu tomowi był opublikowany w 1935 roku.

- 1) poemat presokratyczny,
- 2) proza presokratyczna ⁴,
- 3) *logos*, czyli dyskurs sofistyczny,
- 4) dialog sokrytaczo-platoński,
- 5) *pragmateia* albo *akroasis* Arystotelesowska,
- 6) rozprawa stoicka ⁵,
- 7) medytacja chrześcijańska (św. Augustyn, św. Bernard),
- 8) komentarz scholastyczny (muzułmański, żydowski lub chrześcijański,
- 9) *quaestio*,
- 10) *summa*,
- 11) autobiografia (Descartes),
- 12) traktat,
- 13) *essay* ⁶,
- 14) system jako gatunek literacki (idealizm niemiecki).

Wykaz ten od razu przywołuje bardziej ogólne pytanie: czemu odpowiadają gatunki literackie w filozofii i co je określa?

Pierwszą rzeczą, z którą należy się liczyć, jest oczywiście to, co filozof chce powiedzieć, biorąc pod uwagę sens, jaki słowo jego otrzyma w rozumieniu czytelnika.

Zostawmy na boku presokratyków, bo jeśli filozofia się od nich zaczyna, to problem gatunku literackiego, jaki uprawiali, sprowadza się do wcześniejszego i głębszego problemu ich ludzkich rodzajów „myślenia”, a bardziej jeszcze „działania”. Jeśli porównać dialog Platoński ze średniowiecznym komentarzem, to różnica między nimi bije w oczy: w pierwszym wypadku Platon referuje to, co właśnie postrzegają; mówiąc ściślej, wyraża samą wizję, gdyż jak sam przyznaje w *Liście VII*, filozofia nie może być wykładana; tymczasem arystotelesowski komentarz średniowieczny, np. Awerroesa czy św. Tomasza z Akwinu, zmierza do wyłożenia filozofii już zastanej, istniejącej i gotowej, do wyjaśnienia jej i — jeśli się chce — do oczyszczenia i uzupełnienia. Z drugiej strony, chrześcijańska medytacja zdaje sprawę z drogi przebytej osobiście przez filozofa, takiej jednak — i to jest zasadnicze — aby mógł ją także przebyć czytelnik, którego rolą jest towarzyszyć mu w tej drodze i powtórzyć ją na własny rachunek. Jeśli z kolei przejdziemy do eseju angielskiego w. XVIII, to ujrzymy, że usiłuje on wy-

⁴ O różnicy między poematami a pismami prozą u presokratyków zob. Ortega y Gasset, *Stücke aus einer „Geburt der Philosophie“*. W zbiorze: *Hommage à Jaspers*. 1953.

⁵ Czy dzieło Marka Aureliusza wpisuje się między rozprawy, czy też jest ono raczej „medytacją”? Przypomnijmy sobie wątpliwości, jakie nasuwa tłumaczenie jego tytułu *Eis Heauton: Do siebie samego, Refleksje, Medytacje, Soliloquia*.

⁶ Forma celowo podana po angielsku, gdyż chodzi o gatunek literacki brytyjski, wywodzący się od Bacona; inni filozofowie — jak Leibnitz — ulegają wpływom Anglików, podobnie jak cały XVIII wiek.

razić właśnie wynik szczególnego dociekania na o b r a n y temat, zgodnie z właściwą sobie metodą: wyniki i procedura zostają tu z a k o - m u n i k o w a n e jednocześnie. Zwróćmy uwagę na znamiennej formie tytułów, np.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. W idealistycznym systemie niemieckim to, co jest powiedziane, musi stanowić klucz do rzeczywistości w jej całości, do rzeczywistości, która realizuje się i aktualizuje w umyśle filozofa; to warunkuje gatunki literackie i odzwierciedla się w tytułach: pomyślmy o paralelizmie trzech *Krytyk* Kantowskich,, o powtarzalności u Fichtego t e g o s a m e g o totalnego zamysłu w kolejnych wersjach *Die Wissenschaftslehre* czy o fakcie, że *Historia filozofii* Hegla osiąga punkt kulminacyjny, jakiś zamykający się „Rezultat”, który jest niczym innym jak Heglem we własnej osobie. I chociaż drobiazgową analizą tego, co c h c i a ł y wypowiedzieć wszystkie i każdy poszczególny gatunek literacki w filozofii, wydaje się przedsięwzięciem kuszącym, to jednak powyższe aluzje wystarczą, mam nadzieję, do naświetlenia tego tematu.

Po drugie, rodzaj literacki jest uwarunkowany przez samego czytelnika. D o k o g o zaadresowana jest książka filozoficzna i c o p r a g n i e o z n a j m i ć, biorąc pod uwagę swego adresata? Oto podwójne pytanie o dwu nierozłącznych aspektach. Oczywiście, od końca XV w. fakt materialny drukowania książek zakłóca tę sytuację od podstaw i w rezultacie oddziałuje na wszystkie gatunki literackie. Rzecz jasna, że po wprowadzeniu druku stosowano ten sam typ książek co przedtem; to było tak samo jak z pierwszymi samochodami, które tak dziwnie przypominały wozy konne, tyle że bez koni: w Historii bowiem rzeczy dzieją się powoli. Wszakże ledwo pojawił się silnik spalinowy, od razu też pojawił się samochód, a od czasu Gutenberga skończono ze strukturą starożytną i średniowieczną książki: ujawnienie się nowych form stało się już tylko kwestią czasu. Dyskurs sofistyczny nie jest pisany, a jeśli już, to tylko po to, aby być następnie głośno czytany lub recytowany; *quaestio* scholastyczna jest przeznaczona w zasadzie dla grupy studenckiej; książka Leibniza, Clarke’a czy Locke’a jest napisana dla publiczności złożonej z r o z p r o s z o n y c h czytelników, należących do mniejszości międzynarodowej: *scholars*, *Gelehrte*, uczeni; publiczność czytelników np. *Acta eruditorum*. Jeśli wziąć pod uwagę dwa typy książek związanych ściśle z nauczaniem, takich jak np. *akroasis* Arystotelesa czy *Lehrbuch* profesora niemieckiego z r. 1880, zobaczymy, że są w pewnym sensie jakby swym zaprzeczeniem: książka Arystotelesa wyłania się z nauczania, jest r e z u l t a t e m nauczania, tego, co można by nazwać „dociekaniami szkolnymi”; podręcznik niemiecki zrobiony jest pod kątem nauczania i jeśli mielibyśmy go usytuować w łonie jednego z systemów elegancko nazywanych 30 lat temu „ontologiami regionalnymi”, trzeba by chyba powiedzieć, że istnieje on wyłącznie w świecie przedmiotów a k a d e m i c k i c h.

Nie wystarczy jednak wiedzieć, ilu jest czytelników książki filozoficznej i kim oni są: brakuje nam jeszcze wiedzy o tym, do czego zmierza książka, kierując się właśnie do nich. Różnice nie są błahe. *Poemat* Parmenidesa stawia sobie za cel doprowadzenie nas do ostatecznego charakteru rzeczywistości, do odsłonięcia radykalnego pierwotnego warunku tego, co istnieje i znajduje się w stałości albo w bycie; dysertacja Seneki wcale do czegoś podobnego nie zmierza, lecz dąży raczej do obdarzenia duszy czytelnika poczuciem bezpieczeństwa i harmonii, do pokrzepienia go w drodze, do pomocy w życiu; jeśli poemat Parmenidesa jest gwałtem zadaniem rzeczywistości przez rozum ludzki, to rozprawa Seneki jest wiatykiem; czyż można spotkać dwie rzeczy bardziej różne od siebie? Gdy Arystoteles postanawia zbadać, dla czego wszystko jest takie, jakie jest, Descartes opowiada swoje życie, by pokazać, że jego intelektualne rozbitcie było konieczne jako nieodzowny warunek przybycia na trwały ład, tam gdzie wszystko stworzenie wyjawia cudownie swój sekret i tym samym swe moce i wspomżenia. Wydobyćcie najgłębszej celowości każdego gatunku literackiego z przeszłości filozoficznej nie stanowiłoby więc trudności.

A jednak wszystko to nie wystarcza. Brakuje bowiem najważniejszego, samego rdzenia gatunku literackiego, czyli tego, czego odkrycie przedstawia największą trudność: co określa gatunek literacki? Od czego właściwie zależą rozgraniczenia pewnego pola intelektualnego, ściśle określonej części *globus intellectualis*, bądź decyzje dotyczące pewnego „myślowego ruchu”, za którym ma iść książka filozoficzna? Może od ograniczenia horyzontu filozofa, jak to się działo w całej myśli archaicznej. Może od nacisków pozafilozoficznych kształtujących filozofa, a wynikających z religii, nauki, prestiżu: wyobraźmy sobie sytuację św. Augustyna, kiedy pisze: „*Deum et animam scire cupio*”, albo Awerroesa wobec Arystotelesa, czy też Augusta Comte’a przygniecionego wiedzą swoich czasów o naturze. Może być także, iż gatunek literacki określa presję społeczną, np. formę życia intelektualnego lub nauczania, znajdującą swój wyraz w „*summach*” średniowiecznych. A może gatunek literacki jest określony przez czystą wolę filozofa jako twórcy narzucającego rzeczywistości (nie powiemy: spekulacji o rzeczywistości) strukturę swojej własnej myśli. Albo jeszcze — nie pominiemy tego przypadku — gatunek literacki może być określony po prostu wymogami wydawnictwa: potrzeba takiej atrakcyjności książki, aby zainteresowała tysiące czytelników i w konsekwencji wydawcę, albo aby była dostatecznie pedantyczna, żeby poruszyć radą wydawniczą jakiejś fundacji lub otrzymać jakieś *fellowship* [stypendium] czy subwencję na druk; wreszcie jest jeszcze pragnienie, aby być wybranym na członka Akademii.

Dopiero gdy takie pytania zostaną wyjaśnione, będziemy mogli wie-

dzieć, co sądzić o gatunkach literackich w filozofii. Wymagałoby to jednak całej książki, i to książki ani krótkiej, ani łatwej.

Tymczasem spróbujmy po prostu wglądnąć w aktualność problemu.

II

Powróćmy do tabeli rozmaitych gatunków aż do idealizmu niemieckiego: chyba wtedy to zaczyna się kryzys gatunków literackich w komunikacji filozoficznej; konkretnie — zaczyna się wtedy historia serii pokus.

Idealizm niemiecki, zwłaszcza za sprawą Hegla i Schellinga, oznacza triumf uniwersytetu w społeczeństwie europejskim, zwłaszcza po założeniu uniwersytetu w Berlinie, który w wyjątkowy sposób promieniuje na Prusy, na całe Niemcy, a następnie na prawie całą Europę, i to głównie w dziedzinie filozofii. Filozof wkrótce przekształca się w ten sposób w profesora: nie zrozumie się filozofii XIX wieku, jeśli się nie dojrzy, w jakim stopniu jej treść i wartościowanie są zdeterminowane dominacją uniwersyteckiego profesora: ukute w tej epoce pejoratywne określenie filozofii katedry (*Kathederphilosophie*) wyraża reakcję pewnej mniejszości przeciwko tej dominacji.

Skutki nie dają na siebie czekać: komunikacja filozoficzna zostaje skażona pokusą n a u c z a n i a. Widzieliśmy to także w innych epokach, lecz chodziło tam o formy nauczania całkiem inne. Należy pamiętać, że nauczanie jest zawsze rzeczywistością wtórną i pochodną, zakładającą wcześniejsze istnienie filozofii, której ma się nauczać. Formy nauczania przelewają daną już treść w formy literackie, które z tej właśnie racji wydają się filozoficznie nieautentyczne. Taka była pierwsza pokusa, która owładnęła prawie całym XIX wiekiem i przetrwała aż do chwili obecnej. Druga, krzyżująca się z nią pokusa to pokusa n a u k i. W przybliżeniu równoczesna z ostatnią fazą idealizmu niemieckiego, stanowi jeden z powodów jego rozpadu. Filozofia stara się dotrzymać kroku nauce, usiłuje być nauką — „chwilowy atak skromności”, powie Ortega. Filozofia chce być d y s c y p l i n ą n a u k o w ą pomiędzy innymi dyscyplinami naukowymi, dyscypliną, która zajmuje należne jej miejsce w programach uniwersyteckich. Staje się specjalnością, fachem, a jej osobliwość polega tylko na tematyce i na treściach doktrynalnych; myśl, iż książka filozoficzna mogłaby się różnić j a k o k s i ą ż k a od książek historycznych, psychologicznych czy biologicznych, wydałaby się szczytem impertynencji.

I rzeczywiście tylko impertynenci odważyli się tak sądzić. Kto? Z d e k l a s o w a n i w dziedzinie filozofii, wolni strzelcy, nonkonformiści, innymi słowy ci, co nie byli profesorami uniwersytetu lub byli nimi w małym tylko stopniu: Maine de Biran, Kierkegaard, Schopen-

hauer, Nietzsche, w pewnej mierze także Comte, ale tylko częściowo, przede wszystkim dlatego, że był owładnięty naukowym myśleniem (wyjawszy jedynie schyłek życia, kiedy to jego genialny *Système de politique positive* zgorszył wiernego mu zawsze, ale upartego Littrégo, bardziej papieskiego niż sam papież, bardziej comtyjskiego niż sam Comte), a po wtóre dlatego, że chociaż nie był profesorem tytularnym, zawsze gorąco pragnął nim być.

Wtedy zaczyna się trzecia pokusa: literatura. Zaczyna się wtedy próbować nowych gatunków literackich: dzienniki intymne⁷, rozmaite sposoby ekshibicji intymności, aforyzmy. Pojawiają się frapujące, prawdziwie literackie tytuły, od: *Albo tak, albo tak* (bardziej dosłownie i energicznie: *Albo—albo, Enten—Eller*), *Pojęcie lęku*, *Traktat o rozpaczy*, *Okruchy filozoficzne*, *Postscriptum końcowe nienaukowe* (zanotujmy to sobie dobrze: nienaukowe) *do okrucich filozoficznych*, *Świat jako wola i jako wyobrażenie*, *Ludzkie, arcyłudzkie*, *Tako rzecze Zaratustra*, *Poza dobrem i złem*, ...

Bez wątpienia ten wpływ literatury był płodny i przywrócił filozofii formę dogodną dla wyrażania treści wewnętrznych: nieadekwatną co prawda, w ostateczności pewnie i nieautentyczną, ale zawsze formę. Z zahamowania pokusy naukowej ową wybijającą literacką falą powstały dzieła równie nie sprecyzowane co do swych gatunków literackich, jak i doskonałe: dzieła Diltheya, Jamesa i Bergsona. Jeśli porównać je do prac Wundta i Spencera, to zobaczymy, w czym tkwiło niebezpieczeństwo i w jakim stopniu pokusa literacka, mimo całego zawartego w niej ryzyka, okazała się nie cierpiącą już zwłoki kuracją w momencie, gdy filozofia traciła gwałtownie swoją krew.

Dochodzimy w ten sposób do naszej epoki, w której kryzys zaakcentował się w takim stopniu, iż kłopoty z gatunkiem literackim, moim zdaniem, najbardziej dziś hamują rozwój filozofii, paraliżując dojrzewanie najpotężniejszych myśli.

We współczesnym piśmiennictwie filozoficznym należałoby rozróżnić cztery grupy autorów i książek:

1. Tych, którzy związani z dawną, akceptowaną przez siebie tradycją, uważają ten problem za rozstrzygnięty i eksploatują przyjęte już gatunki literackie.

2. Tych, którzy zajmując się kwestiami bardzo ścisłymi, marginalnymi w stosunku do problemu filozoficznego, a związanymi z wiedzą pozytywistyczną, pozostają wierni formie wywodu „naukowego”, pozostającego w użyciu wielu dyscyplin w ciągu ostatnich 50 lat; tak ma się właśnie rzecz u autorów prac z logiki symbolicznej, czyli logistyków, oraz u większości fenomenologów w takim zakresie, w jakim dokonują szczegółowych badań.

⁷ Zob. A. Girard, *Le Journal intime et la notion de personne*. Paris 1963.

3. Tych, którzy dzięki głębokiemu zaangażowaniu w nauczanie trzymają się tradycyjnego „traktatu”, niezależnie od treściowych innowacji: jako przykład może tu posłużyć Nicolai Hartmann.

4. Tych, którzy stanąwszy wobec problemu filozofii jako takiej, są zarazem twórcami w pełni aktualnymi. Oni nas oczywiście przede wszystkim interesują, bo w ich grupie rodzi się rzeczywisty problem gatunków literackich.

Wszyscy jesteśmy świadomi trudności, z jaką pod tym względem borykają się najbardziej reprezentatywni filozofowie naszych czasów. Przypomnijmy sobie wahania fenomenologii, gdy tylko doszła do pełni rozkwitu. *Logische Untersuchungen* ledwie stanowią książkę: są raczej serią poszczególnych studiów o zbieżnych intencjach. Husserl, jak przyznał się w drugim wydaniu, miał pełną świadomość ich braków jako „pism”. Jeśli zaś chodzi o teorię fenomenologii, to nie należy zapominać, że Husserl za życia opublikował tylko pierwszy tom *Ideii*; że istnieje u niego oczywisty brak zdecydowania, jeśli chodzi o formę jego książek, np. w jego pośmiertnie wydanym dziele *Erfahrung und Urteil*; zwłaszcza że owe 45 000 stron tachygrafowanych umieszczonych w Archiwach Husserla jako legat pośmiertny stanowią najdonioślejsze świadectwo niemożności zredukowania doktryny filozoficznej do książek naprawdę zakończonych.

Jeśli teraz od Husserla przejść do Maxa Schelera, wybitnie uzdolnionego jako pisarza (można by go w pewnym sensie nazwać nawet mistrzem pisarzy, choć nie w tym sensie, o który nam tu chodzi), pozostanie jednak faktem, iż nie zostawił on po sobie żadnej książki, która byłaby czymś w sobie zamkniętym. I tylko w tej mierze, w jakiej wlewał (to słowo wydaje się tu najbardziej stosowne) swoją myśl w gotowe już formy (*Der Formalismus in der Ethik*), albo w tej mierze, w jakiej ją fragmentarycznie formułował w efektownych esejach (*Resentiment a moralność, Reue und Wiedergeburt*), dochodzi do normalnej literackiej formy. Jeśli z drugiej strony chcielibyśmy przytoczyć przykład książki filozoficznej najzupełniej poronionej, to wystarczy zacytować *Vom ewigen im Menschen*.

U Heideggera sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana. Niewątpliwie jest on świetnym pisarzem o ogromnym talencie literackim, a szczególnie poetyckim. A jednak, gdyby na serio wziąć termin „książka”, to Heidegger nigdy więcej niż połowę takiej nie napisał: pierwszą część *Sein und Zeit*. Następnie napisał tylko małe prace, nim przystąpił do studium o strukturze formalistycznej, narzuconej przez temat, *Kant und das Problem der Metaphysik*; z kolei dał *Wstęp do metafizyki*, nie stanowiący książki, lecz serię badań wzajemnie powiązanych; na ich okładce, pod zapowiedzią nowego wydania *Sein und Zeit*, odwołuje się obietnicę drugiego tomu: „*ein zweiter Band erscheint nicht*”.

Zresztą jeśli zatrzymamy się na tej pół-pracy, to konkluzja nie wy-

pada zachęcająco. Heidegger dokonał tam olbrzymiej pracy odnowy języka, lecz jeśli chodzi o samą strukturę dzieła jako gatunku literackiego w ścisłym znaczeniu, to *Sein und Zeit* nie wykracza poza tradycyjną formę badań, mniej lub więcej szkolnych, grupy fenomenologicznej. Niewątpliwie taką technikę zawdzięcza swej pierwszej publikacji w „Jahrbuch” Husserla, a także okoliczności, że dzieło to wywodzi się z wykładów uniwersyteckich: faktem pozostaje, że *Sein und Zeit* niewiele pod tym względem wnosi nowego. Z drugiej strony, geniusz Heideggera objawia się także w jego sposobie wyrażania się; nie można powiedzieć, że sposób ten jest udany. Nieustanny gwałt zadawany językowi niemieckiemu, skrajny etymologizm, wreszcie przesadny związek jego filozofii z językiem, w jakim pisze, sprawia, że dzieło pozostaje zupełnie nieprzetłumaczalne. Wszystko to prawdopodobnie czyni z Heideggera typowy przykład dzisiejszego kryzysu gatunków literackich.

Czyżby chodziło o pewną nieudolność literacką właściwą Germanom? Ale jeśli przeniesiemy się do Francji, kraju *par excellence* literackiego, sytuacja nie inaczej się przedstawia. Fakt, że pokaźna część produkcji filozoficznej przypada tam na tezy doktorskie, okalecza przynajmniej trzy czwarte francuskich talentów literackich. Francuskie tezy zazwyczaj solidne, pożyteczne, a nawet godne podziwu, nie są jednak prawdziwymi książkami i olbrzymi wysiłek włożony w ich wykonanie pożera często to, co było najlepszego w zdolnościach ich autorów. A jednak tezy nie są wszystkim we Francji. Dowodzi tego przykład dwóch niezależnych filozofów, w nikłym albo żadnym stopniu profesorów, a za to pisarzy, i to wielkich, prawdziwych literatów: Gabriel Marcel i Jean-Paul Sartre. Otóż pierwszy z nich nie napisał dotąd żadnej książki filozoficznej. Jego *Journal métaphysique* jest z założenia pozbawiony struktury, inne zaś prace, z wyjątkiem *Le Mystère de l'être*, są zbiorem artykułów; a *Le Mystère de l'être*, najlepsze jego dzieło, jest właściwie wykładem. Dwie serie owych *Gifford Lectures* mają strukturę poszczególnych wykładów, w których to ramy ujęta jest zmienna, przenikliwa i sugestywna medytacja Gabriela Marcela, wierna owemu brakowi ciągłości i odcieniom rzeczywistości, ale nigdy jeszcze dotychczas nie wcielona we właściwy wyraz literacki, chyba może tylko w teatrze Marcela, ale jest to już sprawa delikatna, o której nie można traktować mimochodem. Jeśli idzie o Sartre'a, to jedyną jego książką filozoficzną jest *L'Être et le Néant*. Dzieło to, zdradzające miejscami prawdziwy talent literacki, jest jednak przydługie, bez żadnej formy książkowej. Właśnie *L'Être et le Néant* jest przykładem tego, czym nie może być książka filozoficzna w połowie XX wieku.

Jeśli rozejrzemy się z kolei w myśli anglosaskiej, stwierdzamy, co następuje: to, co najlepsze w obecnej myśli brytyjskiej i amerykańskiej, to bardzo konkretne badania z zakresu zwłaszcza logiki i epistemologii, od których nie można oczekiwać żadnych innowacji w dziedzinie gatun-

ków literackich; z drugiej strony odnowa, która zaczęła się dokonywać, moim zdaniem, w koncepcji książki na terenie Stanów Zjednoczonych, nie wydała jednak owoców, jeśli chodzi o filozofię. Prawdopodobnie stanęły jej na przeszkodzie przesady komitetów redakcyjnych periodyków, wydawców i uniwersytetów.

A w Hiszpanii? Przypadek Unamuno jest szczególnie jasny; potraktuję go tu jednak w dużym skrócie, ponieważ zagadnienie to już dokładnie omówiłem w innej pracy⁸. W Hiszpanii z braku tradycji filozoficznej problem ten wystąpił niesłychanie ostro pod koniec ubiegłego wieku i na początku XX. [...] Niewątpliwie Unamuno reprezentuje to, co nazwałem literacką pokusą, ale pokusą w stopniu tak doskonałym, że przechodzi ona samą siebie i staje się czymś całkiem nowym. Owa nowość nie polega na tym, że Unamuno prezentuje nam filozofię udrapowaną w szaty literackie, ale że w imię owej pokusy i swego irracjonalizmu wyrzeka się uprawiania filozofii. Ponieważ poruszał się jednak ciągle w nieublaganej problematyce filozoficznej, napisał książki, które nazwać by można „filozofią zaprzeczoną”, jak np. *Du sentiment tragique de la vie chez les hommes et chez les peuples* (nieodzwony jest tu pełny tytuł). Dzieło to było „poezją czy fantasmagorią, a w każdym razie mitologią”, mimo że zawierało, w r. 1913, wiele myśli, które odnajdujemy w dzisiejszych dziełach filozoficznych.

I tak dochodzimy do Ortegi y Gasset. Ogólnie znana jest jego troska o ekspresję literacką w całej jego twórczości.

Rzeczywiście filozofia Ortegi y Gasset oznaczała odnowę od podstaw [*a radice*] sposobów filozoficznego wyrażania się. W jego rękach nie tylko przeobraziły się artykuły prasowe i eseje, lecz innowacja jego objęła samo zdanie i sens wypowiedzi, to, co nazwałem „*Logos*, czyli wypowiedzanie życiowej racji”⁹.

A jednak dopiero po jego śmierci ukazała się pod jego nazwiskiem książka naprawdę filozoficzna: *La Idea de principio en Leibnitz y la evolution de la teoria deductiva*. Do czasu publikacji jego dzieł pośmiertnych posiadano tylko jego krótkie studia i szkice, składające się na *El Espectador*, *Historia como sistema*, *Ideas y creencias*, *Ensimismamiento y alteracion*, *Apuntes sobre el pensamiento* itd., albo książki niekompletne. *Méditations del Quijote* np. zawierają wyłącznie medytację wstępną i medytację pierwszą; *El Tema de nuestro tiempo* stanowią rozwinięcie wykładu uniwersyteckiego, po którym umieszczono kilka względnie niezależnych aneksów: *España invertebrada* i *La rebelion de las masas* (choć są książkami filozoficznymi, nie stanowią formal-

⁸ Już od 1938 r. w eseju wymienionym w przypisie 9; w *Miguel de Unamuno i w Filozofia española actual* (Buenos Aires 1948).

⁹ Zob. rozdział *La raison vitale en marche* w *Philosophes espagnols de notre temps* (Paris 1954).

nie książek o filozofii) nie zawierają żadnej konkluzji: przypomnijmy sobie, że ostatni rozdział *La rebelion de las masas* nosi tytuł *Dochodzi się do prawdziwego pytania*. Najobszerniejsza i prawdopodobnie najlepsza książka Ortegi y Gassetta *En torno a Galileo* jest serią dwunastu wykładów uniwersyteckich, których wysłuchałem w r. 1933, a które stanowią zresztą tylko wstęp do zapowiedzanego tematu. W piśmach Ortegi y Gassetta nie realizuje się więc nigdy pełna architektura książki, i w konsekwencji ich autor nie dostarczył nam wcale własnej wersji gatunku literackiego odpowiadającego jego filozofii, mimo że dla tej filozofii jest to kwestia centralna i decydująca.

Te krótkie informacje miały tylko na celu ukazać, jak dalece aktualna jest sprawa przekazywania filozofii poprzez książkę; aktualna i głęboka, gdyż szukanie przyczyn kryzysu, których kilka oznak tu zebraliśmy, równałoby się pisaniu samej historii filozofii współczesnej.

Przełożyła Alberta Labuda