

Gatunki filozoficzne a formy literackie: wprowadzenie nieco polemiczne¹

Abstract

Philosophical Genres and Literary Forms: A Mildly Polemical Introduction

Since the dawn of Western philosophy, its representatives have drawn on innumerable descriptive styles and literary forms by referring to various conceptual issues deeply entrenched in its tradition. Among them, there have been aphorisms, dialogues, letters, autobiographies, essays, systematized treatises, and commentaries. The article offers a polemically oriented review of a relatively meager English-language scholarship on the form-creating role of particular genres of philosophy and hermeneutical postulates inscribed in them. It also discusses an article review published in „Poetics Today” to demonstrate how it exemplifies the genres of philosophical expression.

Keywords: genres of philosophical expression, Western philosophy, poetics, philosophy, genology

Słowa kluczowe: gatunki wypowiedzi filozoficznej, filozofia Zachodu, poetyka, filozofia, genologia

(...) Od zarania filozofii Zachodu jej przedstawiciele sięgali po niezliczone style opisywane i formy literackie, odnosząc się do wpisanych w jej tradycję zagadnień pojęciowych. Aforyzmy, dialogi, listy, autobiografie, eseje, usystematyzowane traktaty czy komentarze – by wskazać jedynie niektóre spośród najbardziej oczywistych przykładów – powinny być doskonale znane zarówno profesjonalnym, jak i zwykłym czytelnikom. W swoich eksperymentach, prowadzonych w ramach nie tylko wskazanych powyżej, lecz także innych gatunków, filozofowie wykazują się nie lada pomysłowością. Jednak mimo to wypada stwierdzić, że ilość badań naukowych nad gatunkami literatury filozoficznej jest niewspółmierna zarówno w stosunku do różnorodności stosowanych w ramach tradycji gatunków literackich, jak i w stosunku do olbrzymiej skali badań nad innymi wymiarami tych tekstów, czego przykładem są prace: filologiczne – traktujące o pochodzeniu oraz integralności źródłowych manuskryptów, historyczne – poświęcone badaniu wzajemnych

¹ Tekst Jonathan Lavery’ego pod tytułem *Philosophical Genres and Literary Forms: A Mildly Polemical Introduction* w wersji anglojęzycznej drukowany był jako obszerny artykuł wstępny w czasopiśmie „Poetics Today” 2007 (1 June), No 28 (2), pp. 171–189. Na łamach „Tekstualia” jest publikowany w wersji polskojęzycznej za zgodą autora i wydawcy Duke University Press, którym dziękujemy [przypis red.].

wpływów światopoglądowych poszczególnych autorów czy analityczne – mające na celu zweryfikowanie niepodważalności logicznej poszczególnych twierdzeń. Krótko mówiąc, jak dotąd zaledwie w niewielkim stopniu zdołano naświetlić specyfikę walorów i ograniczeń przynależnych określonym gatunkom (...).

Niniejszy (...) [tekst] w przeważającej mierze poświęcono przeglądowi owego skromnego dorobku naukowego dotyczącego formotwórczej roli poszczególnych gatunków filozoficznych oraz wpisanych w nie postulatów hermeneutycznych. Ta część wprowadzenia ma polemiczny charakter w tym sensie, że punkt wyjścia mojego sprawozdania stanowi spostrzeżenie, że gatunki filozoficzne nie doczekały się dotąd należytej im uwagi ani krytycznego namysłu, na jaki zasługują. Jednak wspomnianą polemiczność osłabia to, że artykuł, do którego odnoszę się na początku², dotyczy szeregu kwestii teoretycznych, umożliwiających orientację w badaniach szczegółowych (...), zebranych w (...) numerze specjalnym „Poetics Today”³. Analiza tej pracy, jak i tekstów jej pokrewnych, pomoże wyodrębnić, rozwinąć oraz doprecyzować będące przedmiotem naszego zainteresowania zagadnienie. Kończącą partię tego wprowadzenia poświęcono przeglądowi prac opublikowanych we wspomnianym numerze, ze szczególnym naciskiem na sposób, w jaki zebrane tam wypowiedzi przyczyniają się do wypełnienia wskazanej wyżej luki w badaniach naukowych i w jaki każdy artykuł z osobna przyczynia się do realizacji tego zamierzenia.

Nakreślenie interesującego nas zagadnienia wypada rozpocząć od przywołania kwestii, którą Mark D. Jordan sformułował w książce *Preface to the Study of Philosophical Genres* (1981)⁴, będącej jedną z nielicznych prób podjęcia interesującego nas tematu zarówno wprost, jak i w szerszym kontekście. Jordan porusza problem tego, w jaki sposób zwykło się formułować pytania dotyczące formotwórczych, interpretacyjnych oraz teoretycznych implikacji wynikających ze stosowania poszczególnych gatunków literackich⁵. Badacz kwituje swoje rozważania następująco:

„Nie chodzi o poszukiwanie powiązań pomiędzy filozofią a czymś innym. Nie chodzi o powierzchowne dotknięcie tekstu poprzez namysł nad nim. Chodziłoby raczej o zadawanie pytań odnośnie do samego kształtu danego dzieła, oraz tego, jak ów kształt wpływa na filozoficzny dyskurs dzieła. Czy jest możliwe, aby dzieło o określonym kształcie stanowiło jedyną możliwą formę ucieleśnienia określonych myśli?” [wyróżnienie w tekście Jonathan Lavery].

Hipoteza, która u Jordana przybiera formę (wyróżnionego przeze mnie) pytania, oddaje zwięźle istotę numeru [„Poetics Today” – dopisek red.]: określone myśli jak również sposób ich sformułowania i uszeregowania wydają się nierozzerwalnie związane z formą tekstu, za pośrednictwem której zostały wyrażone. Sposób, w jaki Jordan posiłkuje się cudzymostwem dystansującym od dyskursu filozofii, jest znaczący. Zdaje się, że używaną

² M.D. Jordan, *Preface to the Study of Philosophical Genres*, „Philosophy and Rhetoric” 1981, nr 14, s. 199–211.

³ „Poetics Today” 2007 (1 June), No 28 (2) – przypis red.

⁴ M.D. Jordan, *Preface to the Study of Philosophical Genres*, op. cit.

⁵ Ibidem, s. 202.

przez siebie cielesną metaforę autor zawdzięcza Juliánowi Maríasowi (Aguilerze)⁶ (1971 [1953]), który przywołuje ją z jeszcze większą emfazą:

„Filozofia jest wyrażana – i dzięki temu w pełni się urzeczywistnia – w ramach określonego gatunku literackiego; i należy podkreślić, że zanim nie dojdzie do jej wyrażenia, nie istnieje inaczej, niż tylko w wątpliwy sposób, czy raczej istnieje jedynie jako intencja i zamierzenie. Filozofia jest zatem ze swej istoty przypisana do gatunku literackiego – w który nie tyle zostaje przelana, co, należałoby powiedzieć, w który zostaje wcielona”⁷.

Powyższy sposób pojmowania gatunku jako pewnej nieodłącznej, unifikującej właściwości tekstu pozostaje zgodny z Arystotelesowską koncepcją immanentnej, substancjalnej formy – w odróżnieniu od koncepcji rozdzielności formy [i treści – dopisek red.].

Po upływie dwudziestu pięciu lat nadszedł czas, aby powrócić do hipotezy Jordana i zastanowić się nad jej implikacjami, jak również zadać pytanie o to, do jakiego stopnia zaproponowane przez badacza objaśnienia są wystarczające. Na początek niech wolno mi będzie sformułować na jej podstawie dwa odrębne, choć pokrewne pytania, przez Jordana ujęte w jednym, pojedynczym pytaniu:

1. Dlaczego podczas artykułowania oraz formułowania pojedynczej myśli, bądź też serii powiązanych myśli, jeden gatunek miałby być bardziej odpowiedni jako model reprezentacji niż inny?
2. Do jakiego stopnia (jeśli w ogóle) filozoficzna treść tekstu jest określona przez gatunek literacki (jego scalającą formę), w którym została wyrażona?

Starłem się sformułować powyższe pytania w sposób, który pozostałby spójny z cechującym Jordana ostrożnym podejściem do zagadnienia relacji pomiędzy formą a treścią. We fragmencie zacytowanym powyżej autor wyraża sprzeciw wobec postrzegania formy i treści w kategoriach dychotomicznych. Ów sprzeciw jest bardziej wyraźny w kolejnym fragmencie tekstu, w którym badacz odnosi się do poglądu, zgodnie z którym „najpierw wpada się na jakąś ideę filozoficzną, a następnie, w chwili pod względem czasowym i logicznym późniejszej, zaczyna się zastanawiać nad sposobem jej wyrażenia”. Taki model

„[z]dradza zarówno nieudolny sposób pojmowania stylu, jak i wątpliwą filozofię języka. Słowo nie stanowi naczynia, do którego wlewa się wydestylowane myśli, jak gdyby napełniało się pod kranem różne szklanki”⁸.

Pamiętając zarówno o powyższym ostrzeżeniu, jak i o naszych dwóch pytaniach, postaram się zilustrować interesujące nas zagadnienie, odnosząc się do dwóch kontrastujących ze sobą tekstów filozoficznych. Pierwszy z nich to *Piętnaście kazań* (*Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel*) Josepha Butlera (1729)⁹, w którym zebrano rozważania

⁶ J. Marías, *Literary Genres in Philosophy* [w:] *Philosophy as Dramatic Theory*, tłum. James Parsons, University Park 1971 [1953], s. 1–35.

⁷ Odniesienia w pracy Jordana do tekstu Maríasy zob. M.D. Jordan, *Preface to the Study of Philosophical Genres*, op. cit., s. 210–212, 211–224, 228, 229.

⁸ Ibidem, s. 202.

⁹ J. Butler, *Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel and „A Dissertation on Virtue”*, pod red. W.R. Matthews, wstęp W.R. Matthews, London 1949 [1729].

nad całym szeregiem pytań natury filozoficznej, dotyczących psychologii moralności w książce, na którą składają się powiązane tematycznie kazania. Drugi przykład to *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), *Zmierch bożyszcz* Friedricha Nietzschego¹⁰. Jak zapowiedziano już w podtytule, „Jak filozofuje się młotem”, *Zmierch bożyszcz* to dzieło obrazoburcze: składa się z ponad stu aforystycznych spostrzeżeń atakujących rozmaite presupozycje na temat moralności (postrzeganej jako racjonalna i obiektywna, mająca podłoże metafizyczne czy będąca spójnym systemem nakazów i zakazów odnośnie do ludzkiego postępowania itp.).

Zarówno *Piętnaście kazań*, jak i *Zmierch bożyszcz* w zamierzeniach autorów niewątpliwie stanowią dzieła filozoficzne – przy czym utwór Butlera stanowi próbę ugruntowania wagi moralności, podczas gdy Nietzsche stara się ją podważyć. Jednakże różnice wynikające z określonego charakteru tych dzieł są nierozzerwalnie związane z różnicami formalnymi, wynikającymi z ich konstrukcji literackiej, takich zaś uwarunkowanych gatunkiem różnic nie sposób zredukować do kwestii czystej „treści” – to znaczy treści postrzeganej jako niezależna od formy. W sposobie, w jaki w *Piętnastu kazaniach* przedstawiono psychologię moralności, położono nacisk na „rozważania” (pewien rodzaj analitycznej samoświadomości w kwestii wyznawanych przez jednostkę zasad moralnych) pojmowane jako kluczowy komponent sprawczości moralnej. W kazaniach wielokrotnie powraca namysł nad tym rodzajem kwestii teoretycznych, które stanowią sedno tych rozważań (na przykład nad nieusuwalnością egoizmu czy możliwością istnienia szczerzej dobroci itd.). Z kolei wielka ambicja Nietzschego¹¹, aby doprowadzić do „przewartościowania wszystkich wartości”, wymaga od autora krytycznego podejścia względem wszelkich moralnych bądź metafizycznych zasad, które zwykło się uznawać za aksjomatyczne, fundamentalne czy niepodlegające dyskusji (jak na przykład rozróżnienie między pozorem i rzeczywistością). Natomiast mgławicowy, rozproszony sposób przedstawienia aforyzmów w *Zmierchu bożyszcz* stanowi formalny środek, za pomocą którego autor wyraża swoje lekceważenie dla metodycznego teoretyzowania (zob. na przykład, aforyzm I 26: „Nie ufam systematykom i ustępuję im z drogi”¹²).

Filozoficzny cel przyświecający *Piętnastu kazaniom* manifestuje się poprzez skupienie się autora na rozważaniach nad moralnością oraz w sposób, w jaki zwraca się on do swoich czytelników. Wpisani w dzieło odbiorcy to obcy w świecie, skłonni do refleksji anglikanie poszukujący przejrzystości oraz wsparcia dla swej moralnej sprawczości. Kazania zaspokajają ich potrzeby, po pierwsze, usuwając przeszkody stojące tym działaniom na drodze (jak na przykład zwątpienie w ludzką dobroć, zaszczepiane zarówno poprzez popularne, jak i bardziej systemowe odmiany teorii psychologicznego egoizmu, z którymi autor rozprawia się w *Kazaniu XI*), po drugie zaś, objaśniając implikacje wynikające z przyjęcia określonych zasad moralnych (jak na przykład miłość chrześcijańska

¹⁰ F. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, pod red. W. Kaufmanna, tłum. W. Kaufmann, New York 1954 [1889].

¹¹ Ibidem, s. 470.

¹² Zob. F. Nietzsche, *Zmierch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Łódź – Wrocław 2009, s. 9 (przyp. tłum.).

w *Kazaniu XII*). Butler formułuje specyficzny rodzaj napomnienia, jego argumentacja nie służy wyłącznie teoretycznym celom. Nie jest więc zmuszony, aby określać swoje stanowisko względem wszystkich alternatywnych teorii, jak byłoby w sytuacji, gdyby zwracał się za pośrednictwem traktatu do odbiorców akademickich. Sposób przemawiania w formie homilii (uwzględniający projektowanych przez nią odbiorców) tłumaczy zarówno to, dlaczego od Butlera nie wymaga się ustosunkowania względem stanowiska jego oponentów, jak i przyczynę, dla której autor zazwyczaj przybiera ton moralizatorski.

Jak przyznaje Nietzsche we wstępie, *Zmierzch bożyszcz* jest „wielkim wypowiedzeniem wojny”¹³. Filozof już na początku zadaje kłam całej gamie powszechnie przyjętych opinii, jak również obala uznane autorytety, nieznacznie przeinaczając głoszone przez dane postaci poglądy. Przysłowiowa „prawda”, jak ta, że „Bóg pomaga tym, którzy sami sobie pomagają”, została przeformułowana w aforyzmie I 9 jako: „Pomagaj sobie samemu. Potem dopomoże ci każdy”, a w aforyzmie I 3 twierdzenie Arystotelesa: „By żyć samotnie, trzeba być zwierzęciem lub Bogiem”¹⁴, zostało uzupełnione następująco: „Brak trzeciego: trzeba być jednym i drugim – filozofem”¹⁵. Formułowana *ad hominem* napaść na Sokratesa, atak na cechy narodowe przypisywane Anglikom i Niemcom czy wreszcie krytyka systemowych teoretyków moralności i wielu innych osób sprawiają, że *Zmierzch bożyszcz* jawi się większości czytelników jako tym bardziej intrygujący. Jako całość książka może być niesłusznie krytykowana za to, że stanowi sfragmentaryzowany, niekonsekwentny obraz przyjmowanego przez jej autora teoretycznego stanowiska względem kwestii, do których odniosło się wielu jego oponentów. To oznaczałoby traktowanie *Zmierzchu bożyszcz* jak nieudanego traktatu. Jednak zarówno sama konstrukcja, jak i polemiczny ton utworu urągają oczekiwaniom, że w obrębie tekstu bądź pod jego powierzchnią w ogóle zaistnieje jakaś usystematyzowana teoria. Sprzeniewierzenie się tym oczekiwaniom wydaje się nieodzowne do realizacji zaprojektowanego przez autora celu (zob. przywołany powyżej aforyzm I 26). Jest znaczące, że jedną z nielicznych podziwianych przez Nietzschego osób jest Heraklit, którego myśl była i polemiczna, i aforystyczna¹⁶. Obrazoburcza siła *Zmierzchu bożyszcz* byłaby mniej zaciekła, gdyby utwór został skonstruowany w formie traktatu złożonego z wyraźnie powiązanych argumentów. Samo zaś sięgnięcie po formę traktatu podważyłoby podstawową część pochodzącego od autora przekazu – że w poszukiwaniu ostatecznych odpowiedzi na pytania pierwszorzędnej wagi nie powinno się polegać ani na żadnej książce, ani na jakimkolwiek autorze. Moralizatorski ton, który brzmi w pełni naturalnie w kazaniach Butlera, byłby nie na miejscu w przypadku sformułowanego wprost przypisywanego dziełu celu, jakim jest filozofowanie młotem. Do prowokacji, w ramach której świadomie unika się udzielania wyraźnych wskazówek, znacznie łatwiej doprowadzić w enigmatycznym tekście: w tym wypadku takim, który składa się z szeregu skrótowych, aforystycznych zaczepki, powiązanych w sposób dowolny bądź niejasny.

¹³ F. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, op. cit., s. 466.

¹⁴ Kolejne cytaty pochodzą z: F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*.

¹⁵ F. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, op. cit., s. 467.

¹⁶ *Ibidem*, s. 480.

Kazanie jest kierowane do wyraźnie określonej grupy odbiorców i jego autor naturalnie może przybierać ton dydaktyczny (choć nie jest to konieczne), podczas gdy zbiór aforyzmów zwykle bywa enigmatyczny dla wszystkich odbiorców. Toteż podczas gdy zamierzeniem zarówno *Piętnastu kazań*, jak i *Zmierzchu bożyszcz* może być skupienie uwagi czytelnika na przekonaniach, leżących u podstaw sposobu pojmowania moralności przez autora, to jednak zarówno sposób, jak i cel stosowanej przez autora perswazji w obu utworach pozostaje odmienny. Różnice te nie wynikają jedynie z fundamentalnej różnicy zdań między filozofami; są one również w znacznej mierze związane z gatunkiem reprezentowanym przez daną książkę. Sformułowane wcześniej dwa pytania zaczerpnięte z hipotezy Jordana zostały tak pomyślane, aby wywołały potrzebę dalszego namysłu nad wcieloną w materię tekstu myślą a gatunkiem, który kształtuje owo ucieleśnienie. *Piętnaście kazań* oraz *Zmierzch bożyszcz* z powodzeniem funkcjonują jako teksty filozoficzne w znacznej mierze dlatego, że wyrażone w nich myśli (zarówno powiązane, jak i nie), zostały ucieleśnione w odpowiednim gatunku literackim.

Autorzy zaproszeni do publikacji w (...) tomie „Poetics Today” zostali poproszeni o zwrócenie uwagi na postawione wyżej pytania związane z gatunkiem i relacją między formą i treścią. Choć niedawno ukazało się kilka prac, niejako antycypujących temat tego numeru, to jednak w zasadzie brak poważniejszych prób, których autorzy skupiliby się wokół podobnych zainteresowań i obszaru historycznego. Zwięzły przegląd tych „antycypacji” pomoże zdefiniować interesujący nas temat w sposób bardziej precyzyjny. Studium Jordana – jak już wspomniano – ma charakter wprowadzenia; autor raczej wytycza ścieżkę do dalszych badań, aniżeli podąża jej śladem ku obszarom badań nad konkretnymi tekstami. Mniej więcej w podobnym okresie powstała praca Berela Langa, który zaproponował program szeroko zakrojonych badań nad formami literackimi, które przybiera dyskurs filozoficzny. Głównym zamierzeniem Langa było zastanowienie się nad „sformułowaniami, bądź modalnościami (...) wynikającymi z połączenia filozofii »i« literatury” (w przeciwieństwie do węziej zakrojonego projektu rozważań nad filozofią „w” literaturze)¹⁷. W tym celu badacz wydobywa na jaw konkretne implikacje, jakie kryje w sobie cały wachlarz rozmaitych stylistycznych środków wyrazu – wliczając w to gatunek – po które filozofowie sięgają w pisanych przez nich dziełach. Mimo że w pracach Langa¹⁸ nie znajdziemy odwołań do ustaleń Jordana, to jednak pod pewnymi istotnymi względami udało mu się uchwycić w nich ducha sformułowanej przez Jordana hipotezy, i obie mogą być postrzegane jako jej cząstkowe badania i opracowania.

Każda ze wspomnianych monografii Langa zasługuje na wyróżnienie także dlatego, że autor przedstawia w nich kilka prowokacyjnych spostrzeżeń na temat gatunków filozoficznych. (Antologia Langa z 1980 roku, poświęcona stylom filozoficznym, również dotyczy sporadycznie zagadnień gatunku). Wykorzystując model „działań” literackich jako pewną transakcję, do której dochodzi pomiędzy autorem, czytelnikiem i dziełem, Lang

¹⁷ B. Lang, *The Anatomy of Philosophical Style*, Oxford 1990, s. 1.

¹⁸ Zob. idem, *Philosophy and the Art of Writing* (Lewisburg, Pensylwania 1983 oraz idem, *The Anatomy of Philosophical Style*, Oxford 1990.

na potrzeby swojej roboczej hipotezy przyjmuje schemat czterech nadrzędnych gatunków literackich (przy czym każdy z nich może tworzyć podgatunki): dialog, rozważania lub esej, komentarz oraz traktat. Następnie wyodrębnia trzy metagatunkowe sposoby, jakimi może charakteryzować się dynamika transakcji, do której dochodzi pomiędzy autorem, czytelnikiem i dziełem, przy czym wszystkie trzy sposoby zostają zdefiniowane w odniesieniu do postawy przybieranej przez autora/podmiot [dzieła] względem odbiorcy oraz dzieła. Są to: sposób opisowy, w którym autor prezentuje treść w bezstronny, bezosobowy sposób (jak na przykład w *Lewiatanie* Hobbesa); sposób performatywny, w którym wiodącą funkcję pełni osobisty punkt widzenia autora (jak na przykład w *Medytacjach* Kartezjusza) oraz sposób refleksyjny, stanowiący syntezę rodzajów zaangażowania podmiotu charakterystycznych dla dwóch pierwszych sposobów¹⁹. W obu dziełach Langa (z 1983 i 1990 roku) przytoczone wyżej kategorie objaśniające są rozwijane zarówno na polu teoretycznym, jak i w odniesieniu do konkretnych dzieł filozoficznych.

Obie prace podejmują zatem sformułowaną przez Jordana hipotezę i przyczyniają się do rozwoju stanu badań nad gatunkami filozoficznymi w podobny sposób, który przypomina zamierzenia przyświecające wspomnianemu wydaniu „Poetics Today”. Warto jednak wskazać kilka istotnych różnic pomiędzy tymi, które są tam prezentowane, a wcześniejszymi. Po pierwsze, programowe założenia Langa stanowią część szerszych badań nad relacją między materiałem teoretycznym i stylem; gatunek literacki stanowi w nich zaledwie fragment rozważań. Styl pisemnego utworu literackiego może być, naturalnie, przedmiotem studiów prowadzonych w oderwaniu od namysłu nad cechami makrostrukturalnymi, charakteryzującymi dany gatunek, a pisma Langa z 1983 roku w znacznej mierze odnoszą się właśnie do takich, niezależnych od przynależności gatunkowej utworu, cech – jak na przykład konsekwencje, wynikające z przyjmowania autorskiego punktu widzenia. W ustaleniach z 1990 roku Lang używa gatunków literackich jako soczewki, za pośrednictwem której bada kilka tekstów filozoficznych, jednakże – podobnie jak w przypadku jego studium z roku 1983 – w chwili, gdy zajmuje się konkretnymi przykładami, jego uwaga jest nieco bardziej rozproszona, jak w przypadku wspomnianego numeru „Poetics Today”. Ponadto jedynie dwa programowe rozdziały, którymi rozpoczyna książkę, oraz rozdział poświęcony Kartezjuszowi mogą być postrzegane jako badania obszaru, zarysowanego w tekście Jordana²⁰. Szersze zainteresowania Langa stylem²¹ („Styl, innymi słowy, również jest filozofią”) obejmują rozważania nad tonem (na przykład ironicznym), punktem widzenia oraz różnymi środkami literackimi, takimi jak alegoria, metafora czy metonimia. Lang nierzadko analizuje je wszystkie, nie odnosząc się w ogóle do żadnego gatunku. Richard Eldridge, który ma wiele uznania dla poszczególnych rozdziałów książki Langa z 1990 roku, jak również do całościowego projektu realizowanego przez badacza, wysuwa przeciw książce następujące zastrzeżenia: jak na nader ambitne tematy, których dotyka, brak w niej „dostatecznego namysłu nad wystarczającą liczbą

¹⁹ Ibidem, s. 50–59.

²⁰ M.D. Jordan, *Preface to the Study of Philosophical Genres*, op. cit.

²¹ B. Lang, *The Anatomy of Philosophical Style*, op. cit., s. 94.

konkretnych przypadków, dostatecznej uwagi dla prekursorów [w odniesieniu do szerzej pojmowanego stylu], jak też dostatecznego namysłu nad implikacjami, wynikającymi z konkretnych stanowisk²². Postulat Eldridge'a, aby podjęte przez Langa tematy zyskały potwierdzenie w szerszych egzegezach, wydaje się szczególnie celny w odniesieniu do jego propozycji względem filozoficznych gatunków literackich, zważywszy że prawdziwy urok zaproponowanego przez Langa sposobu usystematyzowania gatunków i stylów zasada się na obietnicy, że zastosowanie proponowanych przezeń narzędzi analitycznych przyniesie nowy wgląd w podstawy samych źródeł.

Pośród prac powstałych w ostatnich latach książka Robyn Ferrell, *Genres of Philosophy* (2002)²³, będąca przeglądem myśli filozofii Zachodu od antyku po współczesność, podąża ścieżkami historycznymi i tematycznymi, które wydawać się mogą równoległe do tropionych w wydaniu „Poetics Today”. Nie w tym jednak rzecz. Z pewnością nie budzi zaufania to, że autorka w ogóle nie cytuje ani nie komentuje ustaleń Jordana, Maríasa czy Langa. Już na początku książki wypiera się jakiegokolwiek zainteresowania „praktyką krytyczną”²⁴. Zamierzenia przyświecające książce Ferrell okazują się odmienne od tych powziętych przez autorów publikujących w (...) „Poetics Today” – i to zarówno pod względem historycznym, jak i tematycznym.

Przed wszystkim zakres ważnych utworów filozoficznych, do których Ferrell odnosi się w książce, zdecydowanie ciąży ku tekstom z epoki modernizmu i postmodernizmu. Po dwóch rozdziałach dotyczących słynnego starożytnego sporu między Platonem i Arystotelesem na temat filozofii i poezji autorka przeskakuje aż do czasów Davida Hume'a, odkładając na bok ustalenia filozoficzne powstałe na przestrzeni dwóch mileniów. Wiele należałoby powiedzieć na temat filozofii okresu późnej starożytności, średniowiecza oraz renesansu, jednakże zagadnienia te zostają za sprawą tego olbrzymiego przeskoku pominięte²⁵. To po pierwsze. Po drugie, zawarte w książce objaśnienia poszczególnych tekstów zostały w znacznej mierze uwarunkowane zainteresowaniami autorki dotyczącymi współzawodnictwa pomiędzy filozofią angloamerykańską i kontynentalną. W efekcie ogólne wnioski wywiedzione z analizy wybranych tekstów niewiele mają wspólnego z formotwórczymi i egzegetycznymi pytaniami, które zadajemy w odniesieniu do gatunków filozoficznych. Po trzecie, przeprowadzona przez Ferrell analiza tekstów źródłowych nierzadko bywa podporządkowana stronnictwu zainteresowaniu wspomnianą wyżej rywalizacją współczesnych specjalistów, a w szczególności obronie koncepcji filozofii wywiedzionej od Gilles'a Deleuze'a. W ostatecznym rozrachunku staje się jasne, że rzeczywiste kompetencje Ferrell znajdują ujęcie we współczesnym materiale teoretycznym, od którego badaczka uzależnia swoje egzegezy, nie zaś w znaczących historycznych dziełach filozoficznych, które wskazuje jako właściwy przedmiot każdego pojedynczego

²² R. Eldridge Richard, Recenzja tekstu Berela Langa, „The Anatomy of Philosophical Style”, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1993, nr 51, s. 80–81.

²³ R. Ferrell, *Genres of Philosophy*, Aldershot 2002.

²⁴ Ibidem, s. 5.

²⁵ Zob. na przykład: E. Sweeney, *Literary Forms of Medieval Philosophy*, „Stanford Encyclopedia of Philosophy” 2002, plato.stanford.edu/entries/medieval-literary/ (październik 2017).

rozdziału. Podobnie jak w przypadku pism Langa z 1983 i 1990 roku, mamy tutaj do czynienia z książką, która na pierwszy rzut oka wydaje się obiecującym, wyczerpującym i szeroko zakrojonym rozwinięciem ustaleń wywiedzionych z hipotezy Jordana, ostatecznie jednak okazuje się, że poszukuje się w niej odpowiedzi na inne teoretyczne pytania.

Prace interpretacyjne i analityczne, które można postrzegać jako doprecyzowywanie i badanie hipotezy Jordana w szczegółowy sposób, są rozsiane wśród rozmaitych źródeł dotyczących różnorodnych tekstów filozoficznych. Jak dotąd najbardziej intensywne i zaawansowane działania na tym polu zawdzięczamy specjalistom od twórczości Platona. Skupiają się oni jednakże przede wszystkim na sposobie konstruowania dialogu przez Platona, bez odniesień do innych twórców sięgających po tę formę; ponadto, skłaniają się ku rozgraniczaniu formy literackiej dialogu w opozycji do „traktatu”, postępując się (bez wprowadzania dalszych rozróżnień) traktatem pojmowanym jako kategoria – worek, obejmująca wszelkie gatunki niebędące dialogami.

Pragnę przedstawić przykład ilustrujący obie ze wspomnianych tendencji. W tekście pod zgrabnym tytułem *Traktaty, dialogi i interpretacja* John J. Mulhern składa obietnicę, że przeprowadzi rozważania nad „różnymi problemami, z którymi może się zetknąć interpretator w traktatach filozoficznych z jednej, i dialogach filozoficznych z drugiej strony. (...) Szczególną uwagę poświęca się dialogom platońskim; jednakże ustalenia poczynione na ich temat będą możliwe do zastosowania, *mutatis mutandis*, także do innych dialogów filozoficznych”²⁶. To, co Mulhern mówi na temat relacji pomiędzy dialogami Platona i pozostałymi realizacjami gatunku, jest samo w sobie problematyczne, jako że istnieją ewidentne różnice pomiędzy dialogami Platona a tymi pióra na przykład św. Augustyna czy George’a Berkeleya. Św. Augustyn umieszcza w tekstach samego siebie, czego Platon nie czyni nigdy. Z kolei w *Trzech dialogach pomiędzy Hylasem i Filonusem*²⁷ Berkeleya jeden z bohaterów, Filonus, wygłasza tezy filozoficzne, których Berkeley²⁸ broni w innym miejscu własnym głosem, Platon zaś nie pozostawił po sobie żadnych dokumentów, które umożliwiłyby tego rodzaju porównanie. Jednakże jeszcze bardziej problematyczne jest to, co Mulhern sugeruje na temat traktatów: „traktat filozoficzny” jest podrzucony jako gatunek niewymagający żadnych objaśnień, a zaliczają się doń wszystkie gatunki poza dialogami. Autor nie poświęca cienia uwagi ani temu, w jaki sposób konkretny autor postępuje się traktatem, ani traktatowi jako jednemu spośród licznych gatunków, z którymi można by porównywać dialog.

Warto przyrzeć się również pracy Michaela Frede, *Plato’s Arguments and the Dialogue Form* (1992)²⁹. Frede stosuje termin „traktat” w nieco bardziej powściągliwy

²⁶ J.J. Mulhern, *Treatises, Dialogues and Interpretation*, „Monist” 1969, nr 53, s. 631.

²⁷ G. Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonus* [w:] *The Empiricists: Locke, Berkeley, Hume*, New York 1974a [1710], s. 217–305,

²⁸ G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* [w:] *The Empiricists: Locke, Berkeley, Hume*, New York 1974b [1713], s. 135–215.

²⁹ M. Frede, *Plato’s Arguments and the Dialogue Form*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1992, dodatek, s. 201–220.

sposób, aniżeli czyni to Mulhern. Jednakże jego uwagi na temat tego gatunku sugerują, że kontrast pomiędzy dialogiem i traktatem jest znacznie bardziej pouczający niż na przykład rozróżnienie pomiędzy dialogiem i kazaniem czy też dialogiem i aforyzmem. Przedstawiając swoją wykładnię roli argumentów w dialogach Platona³⁰, Frede kończy następującymi wnioskami:

„Okazuje się, że jest wiele powodów, dla których Platon zdecydował się pisać właśnie w taki sposób, aby móc pozostawić otwartą bądź niezwykle trudną do określenia kwestię tego, czy popiera, czy też odrzuca dany argument. Wydaje się, że pobudki, które nim kierowały, stanowią jednocześnie powody, dla których nie warto pisać traktatów filozoficznych, i w ten sposób przynoszą wytłumaczenie, dlaczego Platon tworzył właśnie taki rodzaj dialogów. Jeśli któreś z tych wersów są prawdziwe, jasne jest, że dialogi nie są zakamuflowanymi traktatami filozoficznymi”³¹.

Czy jednak nie powinniśmy zastanawiać się nad tym, czy dialogi Platona nie są zakamuflowanymi medytacjami filozoficznymi? To pytanie prawdopodobnie nie wydałoby się Fredemu szczególnie pouczające. Jednakże kontrast pomiędzy dialogiem i medytacją, na którym zostało ono oparte, nie stanowi domniemania w większym stopniu aniżeli w przypadku zaproponowanego przez Frede kontrastu pomiędzy dialogiem i traktatem. Co więcej, moje pytanie dotyka kwestii, czy Platon popiera argumenty, które przytacza w swoich dialogach, w tym samym stopniu co pytanie Frede. Natarczywość przesłanek wysuwanych przez Frede dobrze ilustruje to, że pozostały niezakwestionowane nawet przez J. Angelo Corletta w jego krytyce stanowiska Frede na temat sposobu, w jaki Platon postępuje się dialogiem³².

Naukowcy zajmujący się innymi obszarami badań historycznych i filozoficznych również przejawiają pewne zainteresowanie rolą gatunków, wówczas, gdy dotyczy ona reprezentowanych przez nich specjalności. Nie siląc się na wyczerpujące przedstawienie tego tematu, możemy wskazać kilka grup takich działaczy. Wyznania św. Augustyna były poddawane analizie pod kątem powiązań pomiędzy ich intymną, modlitewną, utrzymaną w tonie wyznania formą a ich treścią (np. Crosson 1999 i Hartle 1999, który bada Wyznania św. Augustyna w odniesieniu do Wyznań Rousseau)³³. Kilkoro autorów interesował dług zaciągnięty przez Kartezjusza w *Medytacjach* względem gatunku dokumentów religijnych znanych jako ćwiczenia duchowe. Amélie Oksenberg Rorty (1983)³⁴, Gary Hatfield (1986)³⁵ oraz Zeno Vendler (1989)³⁶ wskazują na pewne możliwe wpływy zaczerpnięte z twórczości św. Ignacego Loyoli; z kolei Lang³⁷ przytacza się

³⁰ Ibidem, s. 219.

³¹ Ibidem, s. 203.

³² J.A. Corlett J., *Interpreting Plato's Dialogues*, „Classical Quarterly” 1997, nr 47, s. 425, 431–433.

³³ F. Crosson, *Structure and Meaning in St. Augustine's „Confessions”* [w:] *The Augustinian Tradition*, pod red. G. Matthews, Berkeley 1999, s. 27–38; A. Hartle, *Augustine and Rousseau: Narrative and Self-Knowledge in the Two „Confessions”* [w:] *The Augustinian Tradition*, pod red. G. Matthews, Berkeley 1999, s. 263–285.

³⁴ Rorty Amélie Oksenberg, *Experiments in Genre: Descartes' „Meditation”, „Critical Inquiry”* 1983, nr 9, s. 545–564.

³⁵ G. Hatfield, *The Senses and the Fleshless Eye: The „Meditations” as Cognitive Exercises* [w:] *Essays on Descartes' „Meditations”,* pod red. A.O. Rorty, Berkeley 1996, s. 45–79.

³⁶ Z. Vendler, *Descartes' Exercises*, „Canadian Journal of Philosophy” 1989, nr 19, s. 193–224.

³⁷ B. Lang, *The Anatomy of Philosophical Style*, op. cit., s. 57.

do Bradleya Rubidge'a (1990)³⁸, przestrzegając przed takimi odczytaniem. W szerszym kontekście Shlomit Schuster (2003)³⁹ dokonuje gruntownego przeglądu gatunku autobiografii filozoficznej, a Jeffrey Mason (1999)⁴⁰ przedstawia relację na temat filozoficznych artykułów naukowych. Skupione wokół jednego tematu artykuły analityczne tego rodzaju pozostają jednakże dość nieliczne, a zakres gatunków, których dotyczą, pozostaje ograniczony. Toteż – jak wspomniano wcześniej – mimo powszechnej i nieuniknionej obecności w historii filozofii Zachodu, nie doczekały się one należnego im miejsca w opracowaniach naukowych.

W jaki sposób doszło do powstania tak wyraźnej dysproporcji pomiędzy zróżnicowanymi formami literackimi, którymi posługują się filozofowie, a sposobem traktowania tego w środowiskach akademickich? Nie wydaje się, aby była to bezpośrednia, przemyślana, świadoma reakcja badaczy na niestałość form gatunkowych z biegiem czasu podlegających przekształceniom i rozgałęziających się w szereg podgatunków czy wręcz dokonujących wzajemnych zapożyczeń i przekraczających granice gatunkowe. Autorzy tekstów źródłowych, którzy nieraz celowo obalają zastane kategorie genologiczne, również nie wydają się źródłem problemu. Nie sformułowano żadnych tego rodzaju zastrzeżeń w odniesieniu do żadnego określonego przypadku. Nie ma również powodów, aby wierzyć, że tego rodzaju podatność gatunków literackich na przeobrażenia może sprawiać trudności nie do przeczywienia dla kogokolwiek, kto podejmował się inkorporowania gatunku do egzegez filozoficznych – z pewnością nie są to przeszkody trudniejsze do pokonania niż te, z którymi mierzą się krytycy literaccy, zajmujący się fikcjonalnymi gatunkami literackimi, czy też biolodzy badający ewolucję danych gatunków. Większość badaczy po prostu uznaje za oczywiste bądź ignoruje implikacje wynikające z tego, jaki gatunek reprezentują badane przez nich utwory.

Jak dotąd najbliższej świadomego sformułowania zastrzeżeń merytorycznych względem sposobu istnienia, formotwórczej roli czy użyteczności interpretacyjnej gatunków sytuuje się 9 rozdział książki Benedetto Crocego *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*⁴¹. Jednakże sceptycyzm Crocego względem funkcji gatunków retorycznych i fikcjonalnych dotyczy stosowania ich na gruncie estetyki⁴²; badacz zapewnia, że w nauce czy w filozofii takie terminy mogą być niezwykle użyteczne. Nie powstały jednak żadne próby rozwinięcia wywodów Crocego na temat formy i treści, zmierzające ku zakwestionowaniu formotwórczej i interpretacyjnej funkcji gatunków w objaśnieniach filozoficznych; ogólnie rzecz biorąc, ta możliwość została najwycyżajniej zlekceważona. A zatem, mimo że autorzy tekstów źródłowych wykazują głębokie poważanie dla gatunków, po które sięgają, nie znajdują one zainteresowania po stronie komentatorów i badaczy.

³⁸ B. Rubidge, *Descartes' „Meditations” and Devotional Meditations*, „Journal of the History of Ideas” 1990, nr 51, s. 27–49.

³⁹ S. Schuster, *The Philosopher's Autobiography: A Qualitative Study*, London 2003.

⁴⁰ J.A. Mason, *The Philosopher's Address: Writing and the Perception of Philosophy*, Lanham 1999.

⁴¹ B. Croce, *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, tłum. D. Ainslie, New York 1964 [1909], s. 67–73.

⁴² *Ibidem*, s. 71–72.

Brak zainteresowania badaczy gatunkami filozoficznymi należy przypisać zjawisku, które można określić jako czynniki kulturowe. Większość współczesnych filozofów po prostu woli jako punkt odniesienia przyjmować naukę aniżeli literaturę. To właśnie dlatego esej naukowy, rozbudowany traktat i specjalistyczne antologie stały się dominującymi gatunkami filozoficznymi ostatniego stulecia. Zawodowi filozofowie zatrudnieni w katedrach akademickich mających w nazwie słowo „filozofia” rzadko posługują się takimi „nietypowymi” gatunkami jak dialog, wyznanie, list, aforyzm i tym podobne⁴⁵. Wąski zakres gatunków obecnych we współczesnym piśarstwie filozoficznym stanowi wyjątek w historii filozofii i z tego względu wydaje się znaczący. Pomaga wyjaśnić, dlaczego badacze i historycy filozofii przykładają na ogół tak niewielką wagę do gatunku, nawet jeśli podstawowe źródło przybrało taki rodzaj formy literackiej, który zasługuje na uwagę.

W filozofii współczesnej pytania dotyczące metodologii są formułowane niezależnie od tych dotyczących formułowania czy komunikowania myśli filozoficznej. Na rynku idei filozoficznych panuje przekonanie, że najbardziej istotna praca zachodzi w katedrach trudniących się badaniami i rozwojem, czyli tam, gdzie sądzi się, że twierdzenia ogólne objawiają się badaczom w czystej formie, wyłaniając się wprost z samowystarczalnych laboratoriów aktywności kontemplacyjnej. Uznaje się, że takie zagadnienia, jak sposób prezentacji, formy literackie czy sposób przedstawienia mają znacznie więcej wspólnego ze sposobem opakowania, wprowadzania do obrotu i zareklamowania tego, co pojawiło się w laboratorium. Naturalnie owe idee najpierw muszą zostać wyrażone w jakiś sposób, zanim wejdą w powszechny obieg, jednakże forma ich wyrazu jest traktowana jako sprawa drugorzędna. Dominuje przekonanie, że treść filozoficzna istnieje niezależnie od literackiej formy tekstu, za pośrednictwem której owa „pozbawiona kontekstu treść” została zaprezentowana. Analogicznie, użycie przez autora formy traktatu, dialogu, eseju czy zbioru aforyzmów wiąże się z treścią jedynie w sposób przypadkowy i pozorny, jako ich kształt zewnętrzny. Taki pogląd dokładnie oddaje sytuację, jaką Jordan określił drwiąco jako moment, w którym „najpierw wpada się na jakąś filozoficzną ideę, a następnie, w chwili pod względem czasowym i logicznym późniejszej, zaczyna się zastanawiać nad sposobem jej wyrażenia”. Nie jest zatem tajemnicą, że studia nad gatunkami filozoficznymi były podejmowane jedynie sporadycznie i nie stanowią obecnie głównego nurtu filozoficznych badań naukowych.

Sformułowana przez Jordana hipoteza występuje na przekór panującym tendencjom. Jeśli w istocie jest tak, że „dzieło o określonym kształcie stanowi jedyną możliwą formę ucieleśnienia określonych myśli”, to w architektonicznej konstrukcji tekstu filozoficznego mogą przejawiać się aspekty myśli, których nie da się sprowadzić do pozbawionych kontekstu doktryn. W rękach autora, który został obdarzony pewnym zakresem umiejętności literackich czy retorycznych i odpowiednią wrażliwością, gatunek może pełnić

⁴⁵ Na temat roli profesjonalizmu w tej kwestii zob. szczegółowe opracowanie J. Mariás, *Literary Genres in Philosophy* [w:] *Philosophy as Dramatic Theory*, tłum. James Parsons, University Park 1971 [1953]. s. 6–7. Zob. też A.W. Levi, *Philosophy as Literature: The Dialogue*, „*Philosophy and Rhetoric*” 1976, nr 9, s. 1–20 oraz J.A. Mason, *The Philosopher’s Address: Writing and the Perception of Philosophy*, op. cit., s. 26, 30, 117–122.

zarówno organizacyjną czy formotwórczą, jak i ekspresywną funkcję. I to właśnie stanowi najbardziej istotne, a zarazem najmniej wnikliwie przebadane dotąd następstwo przywoływanej przez Jordana i Mariása Arystotelesowskiej koncepcji na temat związków pomiędzy formą a treścią. W tym miejscu staramy się wskazać, że gatunek może stanowić przede wszystkim czynnik organizujący sposób, w jaki postrzega się dany problem bądź pytanie. Określając funkcję gatunku mianem organizacyjnej, nie mam na myśli, że narzuca ona kształt jakiejś osobnej, pozbawionej formy treści – wszak opowiadam się za pewnym rodzajem hylemorfizmu, w myśl którego forma i treść wzajemnie się warunkują. Jednorodność tekstu (jeśli cechuje go jednorodność) wynika z formy gatunkowej, którą reprezentuje, a związki, w które wchodzi on z innymi tekstami, mogą wyrażać się zarówno poprzez podobieństwa wynikające z pokrewieństwa formy gatunkowej, jak i doktryny, które są za ich pośrednictwem głoszone (o ile w istocie jest w ogóle możliwe rozpatrywanie doktryn bez odniesienia do kontekstu). Te krytyczne, interpretacyjne rozważania nie wykluczają możliwości, w której dany tekst może zwyczajnie stanowić efekt partactwa, polegającego na nieskutecznym powiązaniu formy i treści, nie dajemy się również zwieść misternym wywrotowym działaniom autora, który z premedytacją dokonuje przekształcenia zastanych konwencji gatunkowych. Jeśli te ogólne rozwinięcia hipotezy Jordana, które próbowałem zarysować w niniejszym wprowadzeniu są słuszne, to wówczas gatunki stanowią nieodzowny element formułowania doktryn, definicji, twierdzeń wyjaśniających i dowodów, które zwykło się rozpatrywać w oderwaniu od gatunku.

Składające się na treść (...) specjalnego numeru „Poetics Today” teksty (uszeregowane w dwóch częściach) zarówno pojedynczo, jak i jako zbiór rozwijają powyższe ogólne rozpoznania, poddając bliskiemu oglądowi poszczególne dzieła, za punkt wyjścia biorąc przy tym dwa pytania wywiedzione z hipotezy Jordana. Pierwsze pytanie skłania nas ku rozważaniom, czy artykulacja myśli, pojedynczych lub powiązanych, może wymagać zastosowania adekwatnego gatunku, niezbędnego, aby można było je wyrazić w sposób autentyczny. Drugie pytanie kieruje naszą uwagę ku sposobom, w jakim treść zostaje ukształtowana i ukonstytuowana przez gatunek reprezentowany przez dany tekst. Zebrałe (...) [w „Poetics Today”] artykuły potwierdzają wstępną hipotezę Jordana dotyczącą szerokiego wyboru tekstów filozoficznych, reprezentujących przykładowe realizacje gatunków, które zaistniały w historii zachodniej filozofii. Co istotne, przygotowują one również grunt do dalszego dopracowywania powyższej hipotezy, a to z kolei, jak zobaczymy na przykładzie kilku przypadków, prowadzi do dalszych pytań o to, czym jest filozofia.

Jedenaście zaprezentowanych (...) w „Poetics Today” studiów zostało uszeregowanych w porządku chronologicznym, stosownie do znaczących z historycznego punktu widzenia tekstów filozoficznych, stanowiących centralny punkt zainteresowania każdego eseju. Pierwsi czterej autorzy badają starożytne i średniowieczne teksty, reprezentujące kilka odmiennych gatunków. Są to: dialogi Platona⁴⁴, klasyczna tradycja komentarzy

⁴⁴ J. Lavery, *Plato's Protagoras and the Frontier of Genre Research: A Reconnaissance Report from the Field*, „Poetics Today” 2007, nr 2 (28), s. 191–246 [przypis red.].

aż po Symplicjusza (ok. 530 r. ery nowożytnej)⁴⁵, dialogi wewnętrzne św. Augustyna i św. Anzelma⁴⁶ oraz autobiografia Abelarda i jego listy do Heloizy⁴⁷. Uwaga autorów czterech kolejnych artykułów [publikowanych w „Poetics Today” 2007, nr 3 (28) – przypis red.] kieruje się ku tekstom z epoki renesansu oraz wczesnego modernizmu, wliczając w to dwa odrębne sposoby posługiwania się dialogiem przez szesnastowiecznych autorów Justusa Lipsiusa⁴⁸ i Giordana Bruno⁴⁹, aforystyczne *Pensées*⁵⁰ i *Etykę* – usystematyzowany, euklidesowy i bezosobowy poradnik, jak osiągnąć indywidualne zbawienie, autorstwa Spinozy⁵¹. Podczas gdy pierwszych osiem artykułów poświęcono badaniom tradycyjnych rodzajów, w których forma literacka została dobrana do merytorycznej treści w rozmaitych dziełach, ostatnie trzy artykuły skupiają się na kilku niedawnych eksperymentach formalnych, w których gatunek stanowi nieodzowny element, pozwalający ich twórcom pozbyć się głęboko zakorzenionych oczekiwań względem tego, co powinien zdziałać tekst filozoficzny. Próby takich eksperymentów są wyraźnie widoczne w kilku utworach Kierkegaarda, w których dokonuje on obalenia tradycyjnych kategorii gatunkowych, w refleksjach Wittgensteina na temat pewnych podstawowych problemów leżących u podłoża filozoficznego pojęcia samopoznania czy też w niedocenianym potencjale filozoficznym ukrytym w biografii.

Ze względu na to, że Platon zajmuje tak istotne miejsce wśród początków filozofii Zachodu, jak również dlatego, że jego dialogi sprowokowały rozbudowaną i precyzyjną refleksję nad współzależnością pomiędzy formą literacką i filozoficzną treścią, decyzja o tym, aby rozpocząć od uważnego przeglądu recepcji jego dialogów wydaje się naturalna. W artykule „*Protagoras*” Platona i granice badań gatunkowych⁵² skupiam się na przeglądzie grupy krytycznych komentarzy naukowych dotyczących Platona powstałych od 1956 roku (czyli dokładnie pół wieku wcześniej, niż zacząłem pisać niniejszy tekst). Na przestrzeni czasu powstał zbiór powszechnie dziś znanych sposobów czytania twórczości Platona, które ewoluowały dzięki rozmaitym logicznym, literackim, historycznym i innym metodom analizy. Odnosząc się do ustaleń naukowych dotyczących *Protagorasa*, potraktowanych jako studium przypadku, staram się prześledzić ewolucję, która przebiegła w trzech, dosyć od siebie oddalonych etapach. Od początków tego okresu

⁴⁵ H. Baltussen, *From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary*, „Poetics Today” 2007, nr 2 (28), s. 247–281 [przypis red.].

⁴⁶ G.B. Matthews, *Inner Dialogue in Augustine and Anselm*, „Poetics Today” 2007, nr 2 (28), s. 283–302 [przypis red.].

⁴⁷ E.C. Sweeney, *Abelard’s Historia Calamitatum and Letters: Self as Search and Struggle*, „Poetics Today” 2007, nr 2 (28), s. 303–336 [przypis red.].

⁴⁸ J. Sellars, *Justus Lipsius’s De Constantia: A Stoic Spiritual Exercise*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 339–362 [przypis red.].

⁴⁹ E. Canone, L. Spruit, *Rhetoric and Philosophical Giordano Bruno’s Italian Dialogues*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 364–391 [przypis red.].

⁵⁰ L. Groarke, *Philosophy as Inspiration: Blaise Pascal and the Epistemology of Aphorisms*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 393–441 [przypis red.].

⁵¹ L. Byrne, *The Geometrical Method in Spinoza’s Ethics*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 443–474 [przypis red.].

⁵² J. Lavery, *Plato’s Protagoras and the Frontier of Genre Research: A Reconnaissance Report from the Field*, op. cit. [przypis red.].

aż po czasy współczesne można zaobserwować dwie istotne przemiany: pierwsza z nich – w sposobie, w jaki dialog jest postrzegany jako skomplikowany pod względem formalnym tekst, oraz druga, dotycząca tego, w jaki sposób naukowcy wchodzą między sobą w interakcje, tworząc komentarze na temat tego utworu. Przez znaczną część pierwszych trzech dekad, które nastąpiły po 1956 roku, dialog był postrzegany jako zbiór oddzielnych, niezależnych części czy też „modułów”, spośród których każdy bywał rutynowo objaśniony w oderwaniu od całości. Później, na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, rozwinął się trend, w ramach którego autorzy komentarzy objaśniali poszczególne części, przykładając szczególną wagę do związków pomiędzy nimi oraz całością dialogów. Wreszcie, od wczesnych lat dziewięćdziesiątych, popularność zyskała pewna liczba innowacyjnych strategii interpretacyjnych, cechujących się rosnącym uwrażliwieniem na to, że ów tekst jest właśnie dialogiem, czyli gatunkiem mającym określone cechy wyróżniające, które warunkują do pewnego stopnia sposób jego interpretacji.

Tekst Hana Baltussena *From Polemic to Exegesis...* śledzi wzrost i rozwój starożytnego gatunku komentarza⁵³. Baltussen za najważniejsze zapowiedzi powstania tej formy uznaje: (1) polemiki z filozofii przedsokratejskiej, (2) uznanie niektórych tekstów filozoficznych za „kanoniczne” oraz (3) pojawienie się praktyki pisanie tekstów drugiego rzędu (jak na przykład [tworzenie] pism będących egzegezami innych pism), poświęconych kanonicznym utworom literackim. W tym miejscu widać, w jaki sposób tradycja komentarza filozoficznego zaczęła być definiowana przez dwa impulsy do dalszej krytyki (*kritikos* to greckie określenie oznaczające „sądzić” lub „dopatrywać się”): od filozofii (1) oraz (2), impuls, aby osądzać tekst wedle standardu prawdziwości; od krytyki literackiej (3), impuls, aby możliwie jak najbardziej precyzyjnie wychwytywać znaczenia tekstu. Z biegiem czasu coraz bardziej wyraźne staje się wyrafinowanie w sposobie, w jaki interpretowano i analizowano dzieła należące do filozoficznego kanonu (w szczególności Platona i Arystotelesa) w oficjalnych komentarzach takich autorów jak Galen i Symplicjusz. Baltussen dowodzi, że komentarze powstałe w późnym okresie starożytnym nie stanowią jedynie uzupełnienia dla kanonicznych tekstów filozoficznych, ale są pełnoprawnymi tekstami filozoficznymi, toteż powinny być postrzegane jako w pełni dojrzały wkład ich autorów w szerszą tradycję.

Gareth Matthews również śledzi pojawienie się i rozwój odrębnego, istotnego gatunku – w tym przypadku solilokwium, medytacji bądź dialogu wewnętrznego w twórczości św. Augustyna i św. Anzelma⁵⁴. Choć za antycypację tego gatunku można uznawać pogląd Platona, że myślenie to rozmowa duszy z samą sobą (*Teajtet* 189e–190a), to dopiero *Solilokwia* św. Augustyna (386 rok ery nowożytnej) są uważane za założycielski utwór formy literackiej dialogu wewnętrznego. Niemniej z gatunkiem tym wiążą się dwie poważne trudności natury epistemologicznej, z którymi sam św. Augustyn się nie zmierzył. Matthews definiuje je następująco: (1) problem celowości, czyli: skąd można wiedzieć,

⁵³ H. Baltussen, *From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary*, op. cit. [przypis red.].

⁵⁴ G.B. Matthews, *Inner Dialogue in Augustine and Anselm*, op. cit. [przypis red.].

zanim rozpocznie się dociekania, jaki będzie cel prowadzonych poszukiwań, i (2) problem rozpoznania, to znaczy skąd można wiedzieć w trakcie dociekań, że udało się uzyskać satysfakcjonującą odpowiedź. W typowym dialogu pomiędzy dwoma lub większą liczbą rozmówców każdy z jego uczestników może przyczynić się do częściowego rozwiązania tych problemów, toteż wszystkie zaangażowane strony dialogu są zdolne wspólnie je przewyciężyć. Jednakże trudności te okazują się znacznie trudniejsze do rozwiązania w ramach jednoosobowego przedsięwzięcia, jakim jest prowadzenie dialogu wewnętrznego. Samotny poszukiwacz prawdy okazuje się uwięziony w pułapce ograniczeń perspektywy, które na pierwszy rzut oka wydają się nie do przewyciężenia: nie ma możliwości uciec się do bezpośrednio dostępnego mu źródła, które mogłoby wesprzeć starania jednostki, ani do kogoś, kto byłby w stanie utwierdzić ją w przekonaniu, że dotarła do celu. Jak dowodzi Matthews, dopiero *Proslogion* (ok. 1077–78) św. Anzelma jest przykładem gatunku, który dotyka tych problemów w sposób świadomy i dostateczny.

Artykuł zamykający blok tekstów na temat utworów powstałych w okresie starożytności lub średniowiecza to *Historia Calamitatum* i listy Abelarda autorstwa Eileen Sweeney⁵⁵. Badaczka przygląda się uważnie złożonej konstrukcji „ja” w autobiografii Abelarda, *Historia Calamitatum* oraz w jego listach do Heloizy. Zarówno autobiografia, jak i listy filozofa są przykładami złożonych pod względem filozoficznym ćwiczeń literackich w sposobach przedstawienia i zdefiniowania swojego „ja”. Zdaniem Sweeney dzieła te stanowią wyraz usilnych starań Abelarda, aby zespolić w całość zewnętrzne „ja” jego działań i wewnętrzne „ja” jego intencji w przedsięwzięciu nakierowanym na osiągnięcie – niezwykle nowoczesnego celu – autentyczności. W następstwie tych starań doszło do znaczącego rozwoju sposobu pojmowania kategorii „ja” (sytuowanego pomiędzy twórczością św. Augustyna i Rousseau), która zawdzięcza swoje powodzenie zarówno pomysłowości literackiej Abelarda, jak i oryginalności jego teorii.

Kolejne cztery artykuły (zgrupowane w części drugiej [numeru „Poetics Today” – przypis red.]), dotyczące tematów związanych z okresem renesansu i wczesnego modernizmu, można zestawiać w parach w taki sposób, aby wzajemnie się uzupełniały⁵⁶. Pierwsza para to eseje poświęcone dwóm autorom epoki renesansu, u których zastosowana forma dialogu służy wyraźnie odrębnym celom. Po nich następuje kolejna para tekstów, w których przedmiotem badań są dzieła, reprezentujące dwa gatunki, które nie mogą się bardziej od siebie różnić – mianowicie zbiór aforyzmów oraz traktat euklidesowy.

John Sellars proponuje zastosowanie metody „close reading” względem jednego dialogu autorstwa Justusa Lipsiusa, *De Constantia* (1584)⁵⁷, natomiast Eugenio Canone

⁵⁵ E. C. Sweeney, *Abelard's Historia Calamitatum and Letters: Self as Search and Struggle*, op. cit. [przypis red.]

⁵⁶ J. Sellars Justus, *Lipsius's De Constantia: A Stoic Spiritual Exercise*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 339–362 [przypis red.]; E. Canone, L. Spruit, *Rhetoric and Philosophical Giordano Bruno's Italian Dialogues*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 364–391 [przypis red.]; L. Groarke, *Philosophy as Inspiration: Blaise Pascal and the Epistemology of Aphorisms*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 393–441 [przypis red.]; L. Byrne, *The Geometrical Method in Spinoza's Ethics*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 443–474 [przypis red.]

⁵⁷ J. Sellars Justus, *Lipsius's De Constantia: A Stoic Spiritual Exercise*, op. cit. [przypis red.]

i Leon Spruit⁵⁸ dokonują przeglądu różnorodnych środków wyrazu, którymi posłużył się Giordano Bruno w swoich sześciu włoskich dialogach (opublikowanych w latach 1583–1585). Dwa wspomniane wyżej artykuły nie tylko poszerzają zakres naszego rozumienia formy literackiej dialogu odbiegającej od sposobu, w jaki korzystał z niej Platon; rozpatrywane teksty cechuje znacznie bardziej intymny typ autobiograficzności niż dialogi Platonie. Nie należy przy tym sądzić, jakoby dzieła Lipsiusa i Bruno nie były do pewnego stopnia zwodnicze. W *De Constantia* Lipsius obsadza siebie w roli młodego mężczyzny rozmawiającego z mentorem Langiusem. To właśnie postaci Langiusa autor przypisał budzące kontrowersje poglądy reprezentujące doktrynę stoicyzmu. Czy był to sposób Lipsiusa, aby zdystansować się względem tezy, które mogłyby doprowadzić go do skazania przez władze kościelne (czyli sprowadzić na niego kłopoty, które doprowadziły do procesu Bruna w 1600 roku)? Być może, jednak to jeszcze nie wszystko. Według Sellarsa możliwa jest bardziej wnikliwa interpretacja relacji pomiędzy autorem i rozmówcą w utworze, jeśli zrozumiemy, że relacja pomiędzy obydwojema osobami dramatu w rzeczywistości odzwierciedla dialog wewnątrz samego autora; pod tym względem *De Constantia* ustanawia gatunek ćwiczeń duchowych. Naturalnie byłoby pożądane, aby czytelnicy podczyli śladem autora, uczestnicząc w tych ćwiczeniach, jednak według Sellarsa, Lipsiusowi udało się osiągnąć najistotniejszy dla niego cel dzięki sposobowi skomponowania utworu. Na tym przykładzie możemy również zaobserwować, w jaki sposób dialog wewnętrzny przeistacza się w typ „dialogu wewnętrznego”, będącego wcześniej przedmiotem studiów Matthews'a.

Jednak według Canone'a i Spruita zamierzenia Bruna były bardziej politycznej niż duchowej natury. Sześć włoskich dialogów, które stworzył podczas swojego pobytu w Londynie, można określić jako osobiste, ponieważ objaśniają genezę wyznawanych przez niego poglądów. Jednakże celem przyświecającym całości dzieła jest sprowokowanie reformy politycznej i etycznej. Osiągnięciu tego celu podporządkowane są używane w dialogach słowa, modelujące czy też powołujące do istnienia taki rodzaj wspólnoty, jaki Bruno chciałby wykształcić w rzeczywistości; w efekcie doktryny są przedstawione w utworze w taki sposób, aby zachęcić czytelników do podjęcia dyskusji w miejscu, w którym zawiesili ją rozmówcy dialogu. Zarówno Lipsius, jak i Bruno starają się nakłonić czytelnika do „uczestnictwa” w rozmowach, które udratyzowali; sposób, w jaki oba te dialogi zachęcają czytelnika do uczestnictwa, pozostaje całkowicie odmienny. Podczas gdy Lipsius kreśli wzorzec drogi rozwoju osobistego, Bruno skupia się na przedstawieniu wzorca idealnej sytuacji politycznej.

Louis Groarke w artykule *Philosophy as Inspiration...*⁵⁹ buduje teoretyczną ramę wokół klarownej, kategorycznej, rozproszonej myśli zawartej w *Pensées* Pascala i pokazuje, że składające się na książkę aforyzmy w zasadzie znacznie lepiej dają się uzasadnić, niż mogliby oczekiwać czytelnicy cechujący się bardziej usystematyzowanym sposobem

⁵⁸ E. Canone, L. Spruit, *Rhetoric and Philosophical Giordano Bruno's Italian Dialogues*, op. cit. [przypis red.].

⁵⁹ L. Groarke, *Philosophy as Inspiration: Blaise Pascal and the Epistemology of Aphorisms*, op. cit. [przypis red.].

myślenia. Można wskazać bowiem pewien zaniedbywany nurt epistemologii, który uznaje zasadność istnienia niedowiedzianej wiedzy nieświadomionej („nondemonstrative”). Kilku wpływowych filozofów, wliczając w to Platona, Arystotelesa, Plotyna i Tomasza z Akwinu, dowodziło, że usystematyzowana, naukowa wiedza wymaga pewnego uprzedniego względem niej typu poznania, który można by właśnie określić mianem wiedzy nieświadomionej, bezpośredniego wglądu czy intuicji. Choć samemu Pascalowi ten nurt epistemologiczny nie był znany, jego dzieło daje się wpisać w tę tradycję, a Groarke śledzi owe pojęciowe powiązania pomiędzy Pascalem i jego „prekursorami”. Badacz dowodzi, że aforystyczna forma, w której utrzymane są *Pensées*, stanowi idealny sposób przekazania owej niejawnej, intuicyjnej wiedzy. W rzeczy samej, aforystyczną formę, w której dzieło zostało ukształtowane, można czytać jako integralnie powiązaną ze spostrzeżeniami, których za jej pośrednictwem filozof stara się dowieść. Uświadomienie sobie tego epistemologicznego dopasowania formy i treści powinno poskutkować wzbudzeniem naszej nieufności względem podszytych dobrymi intencjami, jednakże dowodzących błędnego pojmowania, starań wydawców i komentatorów dzieła Pascala, aby zrekonstruować jego aforyzmy w uporządkowanej kolejności.

W dalszej kolejności zwracamy się ku jednemu z najbardziej usystematyzowanych tekstów, jakie kiedykolwiek zostały napisane, czyli *Etyki* Spinozy, której schemat konstrukcyjny został wyraźnie sformułowany w podtytule: „w porządku geometrycznym dowiedziona”. W artykule *The Geometrical Method in Spinoza’s „Ethics”* Laura Byrne⁶⁰ dowodzi, że euklidesowa konstrukcja arcydzieła Spinozy jest nierozzerwalnie związana z zamierzonym przez autora celem. Jest tak pomimo sporadycznych, lecz wyraźnych odchyłeń od porządku geometrycznego zaprezentowanej w dziele argumentacji oraz pomimo oczywistej sprzeczności pomiędzy zastosowaną przez filozofa metodą oraz osobistymi uwarunkowaniami postulowanych przezeń etycznych zamierzeń.

Komentatorzy dzieła Spinozy zazwyczaj traktują zaprojektowany przez myśliciela schemat konstrukcyjny jako sztuczny lub nieistotny naddatek, niepokrywający się z logicznym, epistemologicznym czy metafizycznym porządkiem myśli, który prezentuje. Jednym z powodów, dla których komentatorzy okazują tendencję do ignorowania porządku logicznego, w jakim uszeregowano Określenia, Pewniki Wymagalniki, Twierdzenia i tak dalej jest to, że Spinoza kilkakrotnie ucieka się w swym dziele do środków retorycznych, które nie przystają do tego geometrycznego porządku. Są takie fragmenty tekstu, w których zwraca się bezpośrednio do czytelnika, jak i inne, w których przybiera ton ironiczny. Te pozornie niepasujące do całości fragmenty – jak dowodzi Byrne – zostały misternie splecione z zaprojektowaną geometrycznie tkaniną myśli dotyczących metafizyki i etyki, która sprawia, że dzieło Spinozy jest tak imponujące. Autor nie porzuca głównego wątku, głównego wywodu, a wspomniane fragmenty nie podważają przemyślanej konstrukcji *Etyki*⁶¹. Należałoby raczej powiedzieć, że stanowią one uzupełnienie systemu, wyprzedzając szeregi przypuszczeń, których Spinoza mógłby się spodziewać ze strony obecnych w jego

⁶⁰ L. Byrne, *The Geometrical Method in Spinoza’s Ethics*, op. cit. [przypis red.].

⁶¹ Zob. B. Spinoza, *Etyka* [w:] idem, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Mysłicki, Kęty 2000, s. 463–660 [przypis red.].

bezpośrednim kręgu myślicieli dzielących poglądy Kartezjusza. Byrne znajduje sposób nie tylko na to, aby powiązać owe dwa pozornie nieprzystające do siebie wątki w dziele Spinozy, lecz także aby uspołnić tę bezosobową, systematyczną organizację treści, która sprawia, że *Etyka* stanowi tak charakterystyczne dzieło, prezentujące wyraźnie zamierzenia natury osobistej i etycznej.

Trzy eseje zamykające tom zostały poświęcone badaniu bardziej radykalnych eksperymentów w obrębie filozoficznych form literackich⁶². Po pierwsze, pomysłowe eksperymenty Kierkegaarda z gatunkami przyczyniły się do zakwestionowania poglądów w związku z zależnością między formą i treścią podzielanych przez jemu współczesnych. Dziewiętnastowieczni duńscy czytelnicy oczekiwali od utworu literackiego eksponowania konsekwentnie utrzymywanej harmonii między formą i treścią. Według George'a Pattisona, przeprowadzona przez Kierkegaarda krytyka metodycznej filozofii Heglowskiej i tradycyjnej kultury chrześcijańskiej była związana z jego w pełni świadomym naruszeniem przyjętych, burżuazyjnych praktyk literackich. W artykule *Kierkegaard and Genre* Pattison⁶³ kreśli obraz środowiska teoretyków, przeciw któremu filozof występuje z ostrą krytyką. W środowisku tym na pierwszy plan wysuwa się postać Johana Ludwiga Heiberga, najbardziej wpływowego krytyka literackiego w czasach Kierkegaarda, który podjął się starannego wyznaczenia systematyki kategorii gatunków literackich, co potraktował jako uporządkowane przedsięwzięcie w duchu Hegla. Pattison interpretuje ów otwarty sprzeciw Kierkegaarda względem zaproponowanych przez Heiberga kategorii gatunkowych, używając Bachtinowskiego terminu transgresji ludzkiej. Zaburzenie porządku, do którego dochodzi w efekcie owych aktów przekroczenia właściwości przypisywanych formom kulturowym i artystycznym, uwidacznia coś, co Kierkegaard postrzegał jako głęboki paradoks wynikający z ludzkiej inkarnacji boskości w Chrystusie. W ten oto sposób literackie eksperymenty Kierkegaarda w obrębie gatunku pozostają integralnie powiązane z nadrzędnym, religijnym celem przyświecającym jego dziełu.

Postać Wittgensteina stanowi centrum zainteresowania w ostatnich dwóch artykułach prezentowanych w (...) numerze specjalnym „Poetics Today”. W pierwszym z nich, zatytułowanym *Wittgenstein's Voice*, Garry Hagberg⁶⁴ bada szczególnie rodzaj auto-refleksji, której Wittgenstein podejmuje się w *Dociekaniach filozoficznych*. Następnie, w tekście *Life without Theory* Ray Monk (biograf Wittgensteina)⁶⁵, przedstawia spostrzeżenia na temat biografii jako gatunku, który zdradza nieodłącznie wpisany weń, choć niedostatecznie doceniany potencjał filozoficzny; znowu: sposób, w jaki pojmujemy biografię jako gatunek filozoficzny został wywiedziony z ustaleń Wittgensteina.

⁶² G. Pattison, *Kierkegaard and Genre*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 475–493; G.L. Hagberg, *Wittgenstein's Voice: Reading, Self-Understanding, and the Genre of Philosophical Investigations*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 499–526; R. Monk, *Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding*, „Poetics Today” 2007, nr 3 (28), s. 527–570 [przypis red.].

⁶³ G. Pattison, *Kierkegaard and Genre*, op. cit. [przypis red.].

⁶⁴ G.L. Hagberg, *Wittgenstein's Voice: Reading, Self-Understanding, and the Genre of Philosophical Investigations*, op. cit. [przypis red.].

⁶⁵ R. Monk, *Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding*, op. cit. [przypis red.].

Hagberg skupia się bezpośrednio na przeprowadzonej przez Wittgensteina krytycznej analizie aktu „czytania”, którą przedstawił na kilku stronach *Dociekań filozoficznych* (ustęp 154–77). Wittgenstein wyraża tu swoje zastrzeżenia względem zwodniczej, wywiedzionej od Kartezjusza koncepcji samowiedzy, rozumianej jako „czytanie” życia wewnętrznego jednostki. Zarówno tradycyjne rozumienie aktu czytania, jak i Kartezjańskie pojmowanie samowiedzy są poddawane przez Wittgensteina wnikliwej krytyce, którą Hagberg przedstawia jako ćwiczenia w samokontroli. W swoich dociekaniach filozof daje przemawiać następującym po sobie obrazom i schematom objaśniającym, które ośmielają go, aby uprościć i uogólnić zagadnienia związane z samopoznaniem. W konsekwencji powstała interpretacja ukazująca *Dociekania filozoficzne* jako nader osobistą, wnikliwą pod względem intelektualnym formę autorefleksji.

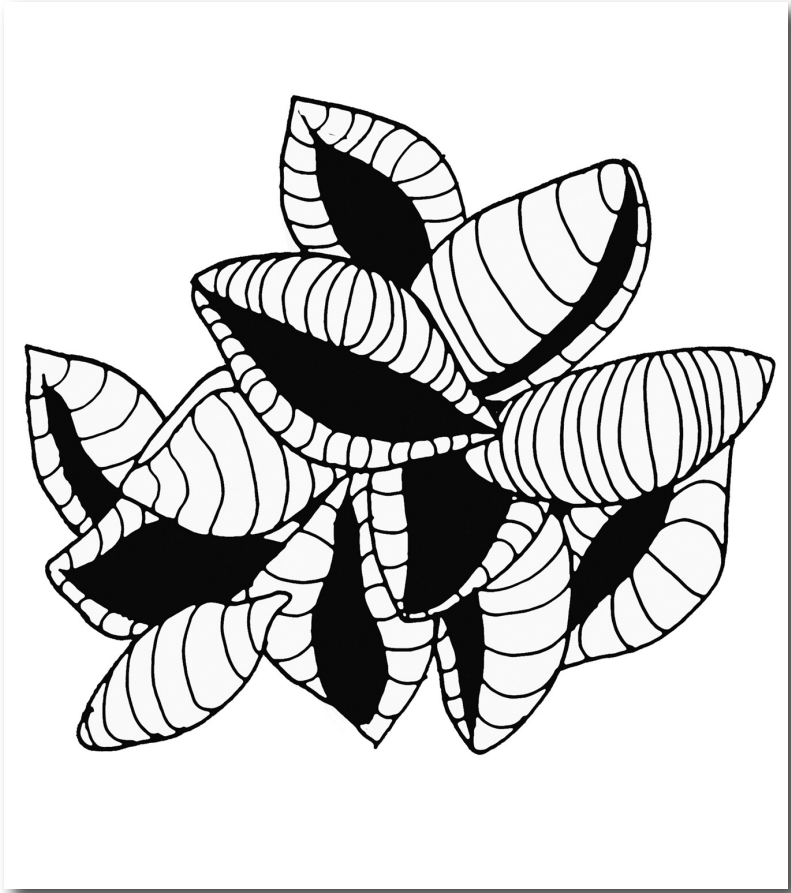
Z kolei Monk dokonuje przeglądu rozmaitych ustaleń na temat biografii, w których podejmowano próby odróżnienia bądź też odniesienia tego gatunku do tradycyjnych opracowań filozoficznych, w ramach których postrzega się go w sposób bezwarunkowo teoretyczny. Wedle szacunków Monka, biografia powinna zostać oddzielona od teorii, jak również powinien ją charakteryzować wyraźny autorski „punkt widzenia”, który jednoczyłby momenty z czyjegoś życia, będące przedmiotem narracji. Ta koncepcja biografii związana z punktem widzenia okazuje się pomocna dla wyjaśnienia poglądu Wittgensteina, zgodnie z którym celem wglądu filozoficznego jest „rozumienie oparte na zauważaniu powiązań”. Podczas gdy Hagberg zarysowuje w szczególności autobiograficzny wymiar *Dociekań filozoficznych*, Monk dokonuje wykładni formy literackiej biografii, która umożliwia filozofom trafianie w sedno, w sposób niedostępny gatunkom teoretycznym.

Na przykładzie przede wszystkim ostatniego omawianego artykułu, ale i, do pewnego stopnia, wszystkich pozostałych zaprezentowanych [w „Poetics Today” – przypis red.] tekstów możemy zaobserwować, w jaki sposób otwarcie się na pytania dotyczące wykorzystywanych przez filozofów gatunków literackich nieubłaganie prowadzi do pytania o to, czym jest filozofia. Nie można bowiem pytać o gatunek reprezentowany przez dane dzieło filozoficzne, nie pytając zarazem o to, co sprawia, że dany utwór jest filozoficzny. I niezależnie od tego, czy będziemy mówić o dialogach Platona, listach Abelarda do Heloizy, aforyzmach Pascala, *Etyce* Spinozy bądź też innych dziełach usytuowanych czy to w centrum, czy na obrzeżach tradycji zachodniej, na pytanie o to, co czyni dany tekst filozoficznym, nie sposób odpowiedzieć jedynie pobieżnie, przyjrawszy się jego treści. Musimy zbadać nadrzędną formę tekstu i rozważyć, jakie konsekwencje dla całości wynikają z jej strukturalnych cech (...) ⁶⁶.

⁶⁶ Pragnę wyrazić głęboką wdzięczność dla Meira Sternberga za jego nieocenioną pomoc i okazane moralne wsparcie podczas prac nad ukończeniem niniejszego projektu. Bardzo dziękuję również recenzentom, których wnikliwe uwagi pomogły udoskonalić (...) [ten tekst] oraz [drukowane w „Poetics Today”] artykuły.

Bibliografia

- Berkeley G., *Three Dialogues between Hylas and Philonus* [w:] *The Empiricists: Locke, Berkeley, Hume*, New York 1974a [1710], s. 217–305.
- Berkeley G., *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* [w:] *The Empiricists: Locke, Berkeley, Hume*, New York 1974b [1713], s. 135–215.
- Butler J., *Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel and „A Dissertation on Virtue”*, pod red. i ze wstępem W.R. Matthews, London: G. Bell and Sons 1949 [1729].
- Corlett J. Angelo, *Interpreting Plato’s Dialogues*, „*Classical Quarterly*” 1997, nr 47, s. 423–438. 1997.
- Croce B., *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, tłum. Douglas Ainslie, New York: Noonday 1964 [1909].
- Crosson, F., *Structure and Meaning in St. Augustines „Confessions”* [w:] *The Augustinian Tradition*, pod red. G. Matthews, Berkeley 1999, s. 27–38.
- Eldridge R., *Recenzja tekstu Berela Langa „The Anatomy of Philosophical Style”*, „*Journal of Aesthetics and Art Criticism*” 1993, nr 51, s. 79–81.
- Ferrel R., *Genres of Philosophy*, Aldershot 2002.
- Frede M., *Plato’s Arguments and the Dialogue Form*, „*Oxford Studies in Ancient Philosophy*” 1992, dodatek, s. 201–220.
- Hartle A., *Augustine and Rousseau: Narrative and Self-Knowledge in the Two „Confessions”* [w:] *The Augustinian Tradition*, pod red. G. Matthews, Berkeley 1999, s. 263–285.
- Hatfield G., *The Senses and the Fleshless Eye: The „Meditations” as Cognitive Exercises* [w:] *Essays on Descartes’ „Meditations”*, pod red. Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley 1986, s. 45–79.
- Jordan M. D., *A Preface to the Study of Philosophical Genres*, „*Philosophy and Rhetoric*” 1981, nr 14, s. 199–211.
- Lang B., *Philosophy and the Art of Writing*, Lewisburg 1983.
- Lang B., *The Anatomy of Philosophical Style*, Oxford 1990.
- Levi A.W., *Philosophy as Literature: The Dialogue*, „*Philosophy and Rhetoric*” 1976, nr 9, s. 1–20.
- Mariás J., *Literary Genres in Philosophy* [w:] *Philosophy as Dramatic Theory*, tłum. James Parsons, University Park 1971 [1953], s. 1–35.
- Mason J.A., *The Philosopher’s Address: Writing and the Perception of Philosophy* Lanham 1999.
- Mulhern J.J., *Treatises, Dialogues and Interpretation*, „*Monist*” 1969, nr 53, s. 631–641.
- Nietzsche Friedrich, *The Portable Nietzsche*, pod red. W. Kaufmanna, tłum. W. Kaufmann, New York 1954 [1889].
- Philosophical Style*, pod red. B. Langa, Chicago 1980.
- Rorty A. O., *Experiments in Genre: Descartes’ „Meditation”*, „*Critical Inquiry*” 1983, nr 9, s. 545–564.
- Rubidge B., *Descartes’ „Meditations” and Devotional Meditations*, „*Journal of the History of Ideas*” 1990, nr 51, s. 27–49.
- Schuster Sh., *The Philosopher’s Autobiography: A Qualitative Study* (London 2003).
- Sweeney E., *Literary Forms of Medieval Philosophy*, „*Stanford Encyclopedia of Philosophy*” 2002, plato.stanford.edu/entries/medieval-literary/ (październik 2017).
- Vendler Z., *Descartes’ Exercises*, „*Canadian Journal of Philosophy*” 1989, nr 19, s. 193–224.



Maria Cielecka, *Grafika*