

Recenzje

Dziedzictwo Herdera

Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku, przygotowanie i redakcja naukowa Marion Heinz, Maciej Potępa, Zbigniew Zwoliński, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2004, 400 s.

Książka jest pokłosiem międzynarodowej konferencji, która została zorganizowana w dwusetną rocznicę śmierci Johanna Gottfrieda Herdera w dniach 28 IX–2 X 2003 r. w Olsztynie i w Morągu. Głównymi inicjatorami i koordynatorami konferencji byli dr Zbigniew Zwoliński kierujący Pracownią Studiów nad Filozofią Niemiecką Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, prof. Maciej Potępa z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu w Siegen (Niemcy). Konferencji patronowała finansowo Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej. Należy szczególnie podkreślić, iż była to nie tylko pierwsza tej rangi konferencja Herderologiczna w Polsce od 60 lat, ale pierwsza międzynarodowa konferencja zorganizowana w Europie w dwusetną rocznicę jego śmierci (uczestniczyło w niej 16 prelegentów).

Herder urodził się w Mohrungen (obecnie Morąg) w 1744 roku, gdzie spędził dzieciństwo. Studia odbył w Królewcu, gdzie uczestniczył w wykładach Kanta. Funkcję pastora sprawował najpierw w Rydze, później w Weimarze, pełnił też funkcję generalnego superintendenta i głównego kaznodziei Kościoła Miejskiego w Weimarze. O jego działalności i poglądach filozoficznych piszą we wstępnym artykule książki *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku* Marion Heinz i Jochen Johannsen:

Johann Gottfried Herder, syn ewangelickiego kantora, generalny superintendent i główny kaznodzieja Kościoła Miejskiego w Weimarze, był wolnomyślicielem, teologiem, poetą, filozofem języka i historii. [...] Myślenie w kategoriach całego człowieczeństwa było dla Herdera myśleniem multiperspektywicznym i spajającym w jedno różne elementy; myśleniem zakładającym z góry, że poglądy formułowane przez ich autora ulegają dalszej ewolucji w kontakcie z czytelnikiem. [...] Spinoza przewyciężył Kartezjański dualizm, rozróżniający pomiędzy substancją myślącą i rozciągłą, na korzyść jednej boskiej substancji, której przypadły w udziale obydwie te atrybuty. Charakterystyczną cechą Herderowskiego „neospinozizmu” jest przetransponowanie tego statycznego „monizmu sub-

stancjalnego” na poziom dynamicznej „onto-teologii” życia. [...] Wraz ze swoją ideą wszechjedności Boga i natury ustanowił Herder nowy paradygmat myślenia. Jest nim model dynamicznej całości, składającej się z wielu żywych i permanentnie oddziałujących na siebie indywidualności. Jedność natury jawi się jako organiczna jedność wielostronnie i dynamicznie powiązanej ze sobą totalności (s. 21).

Książka zawiera rozprawy najwybitniejszych znawców filozofii Herdera na świecie. Na szczególne wyróżnienie zasługuje rozprawa niemieckiego filozofa Rainera Wiehla, następcy H.G. Gadamera na katedrze filozofii na Uniwersytecie w Heidelbergu. W rozprawie „Herderowska metakrytyka Kantowskiej krytyki estetycznej władzy sądzenia w jego *Kalligone*” analizuje Wiehl różnicę między filozofią transcendentálną Kanta a naturalistycznym stanowiskiem Herdera. Wiehl przedstawia metakrytykę Kantowskiej krytyki rozumu Herdera jako krytykę języka. Jest ona wedle niego „krytycznym przypomnieniem językowych założeń, na których opiera się transcendentálna logika krytycznej filozofii Kanta” (s. 85). Autor nie zgadza się z często lansowaną tezą, że antropologia filozoficzna Herdera może być uznana za stanowisko przeciwstawne do filozofii transcendentálnej Kanta. Wedle niego można ją co najwyżej uznać za znajdującą się w opozycji do pewnych nurtów neokantyzmu. Wiehl zwraca uwagę na zbieżność antropologii filozoficznej Herdera z dziełem Kanta *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. W centrum jego rozważań znajduje się metakrytyka Kantowskiej władzy sądzenia przedstawiona przez Herdera w dziele *Kalligone* w 1880. Przedmiotem analizy jest odrzucenie przez Herdera czysto apriorycznej ważności sądów smaku. Wiehl dostrzega głębię w Herderowskim przypuszczeniu, że w obszarze tego, co estetyczne, nie istnieje sąd smaku, któremu można by przypisać konieczną ważność, lecz tylko poznanie, które wypływa z ludzkiej zmysłowości. Autor analizuje metodyczną różnicę między estetyką Herdera i Kanta. Herderowi nie chodzi o analitykę czystego sądu smaku, lecz o ugruntowanie sądu smaku w świecie zmysłowości, który stopniowo prowadzi do pojęcia tego, co piękne. Przedmiotem analizy Wiehla jest także oddziaływanie Herderowskiej teorii języka na hermeneutyczne teorie języka i estetykę w XIX i XX wieku.

Kolejna rozprawa, na którą chcemy zwrócić uwagę, została napisana przez Marion Heinz, która już wcześniej dała się poznać książką *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder* (1763–1778) jako wytrawny znawca filozofii Herdera. W rozprawie „Herdera z Jacobim spór o Spinozę” nawiązuje Heinz do jednej z największych i najbardziej brzemiennych w skutki kontrowersji filozoficznych II połowy XVIII wieku, związanej z prawidłową interpretacją filozofii Spinozy. W sporze tym Herder bronił Spinozy, przekształcając w swojej wykładni jego filozofię ze statycznego „monizmu substancjalnego” w dynamiczną koncepcję „onto-teologii.” Filozofię Spinozy wykorzystuje Herder do sekularyzacji pojęcia Boga, w którym mamy do czynienia z ubóstwieniem świata. Herder odżegnuje się od idei transcendentnego

chrześcijańskiego Boga-Stwórcy na rzecz jedności Boga i natury. W tej perspektywie, która jest prekursorska wobec wizji Hegla i Feuerbacha, to, co skończone, jest wyrazem „najwyższego życia” i „najrealniejszej jedności”. Heinz rekonstruuje wnikliwie Herderowski spinozizm i jego zacieklą krytykę ze strony Jacobiego. Atak Jacobiego na Herdera koncepcję Boga, przez którą, wedle niego, Herder sam wykluczył się ze sfery poważnej filozofii, można tylko porównać z wcześniejszym atakiem Kanta na Herdera w recenzji z *Ideen...*

Do filozofii Spinozy wykładanej przez Herdera nawiązuje także amerykański badacz John Zammito w znakomitej, niezwykle erudycyjnie napisanej rozprawie „Naturalizm XVII wieku. Spinozizm w filozofiach nauki Diderota i Herdera”. Przedmiotem analizy jest geneza kształtowania się filozofii nauki w XVII wieku i jej związek z konkretnymi badaniami naukowymi w zakresie fizyki, chemii, biologii i medycyny. Autor wykazuje prekursorstwo filozofii nauki Herdera wobec koncepcji nauki Diderota, Buffona, D’Alemberta, La Mettriego i Newtona. W mistrzowski sposób przedstawia Zammito panoramę filozofii nauki w XVIII wieku. Na temat Herderowskiej interpretacji Spinozy pisze:

Naturalizm, a więc dążenie do traktowania materii i ducha jako ciągłości, był tym, co ostatecznie przywiodło Herdera do Spinozy. Interpretacja Spinozy (oraz lektury pism innych myślicieli, np. Diderota) stała się dla niego kluczowym źródłem w formułowaniu nowego witalizmu w naukach przyrodniczych końca osiemnastego wieku i nowej filozofii przyrody w Niemczech (s. 141).

Inny badacz filozofii Herdera Nigel de Souza z Uniwersytetu Cambridge zajmuje się w rozprawie „Filozofia moralności w rozumieniu Mendelssohna i młodego Herdera” związkami między teorią moralności Mendelssohna i Herdera. Jego rozprawa poświęcona jest filozofii praktycznej Herdera. Autor podkreśla nowatorstwo Herdera w teorii moralności, polegające na tym, że idzie on znacznie dalej niż Mendelssohn czy Kant, dla których w moralności liczą się przede wszystkim zasady, obowiązki i prawa, a nie wrażenia i uczucia moralne. W opozycji do Kanta i Mendelssohna Herder twierdzi:

[...] moralność, aby pozostać filozofią, musi pozostać jedynie metafizyką woli, która winna wysledzić moje wrażenia. Moja moc, moje odczucia moralne i podstawowe siły napędowe [...]. Z tych popędów musi wyprowadzić nasze powinności – aż po pierwsze i najwyższe pojęcie moralności, czyli pojęcie prawa (moralnego) – i doprowadzić je do ostrości właściwej dowodom metafizycznym (s. 76).

Również rozprawy Reinerja Wisberta z Uniwersytetu w Kolonii „Historia i edukacja w koncepcjach Johanna Gottfrieda Herdera” oraz Wolfganga Hinrichsa „Do realiów. Nowoczesne boje o »wyższe stanowisko«...” należą do rozpraw zajmujących się tematami filozofii praktycznej Herdera. W szczególnie klarowny sposób Wisbert przedstawia myślenie Herdera o edukacji i roli szkoły na gruncie kry-

tycznego dialogu z osiemnastowieczną historiozofią. W swym postrzeganiu historii Herder łączy oświeceniowe podejście racjonalistyczne z empiryczną podbudową tych racjonalistycznych konstrukcji. Historia ludzkości nie daje się wedle niego mierzyć miarą europejskiego racjonalizmu. Historia ludzkości to nie prosto postępujący rozwój. Jest ona wyrazem działań indywidualnych, a więc konkretnych sił, które na siebie oddziałują:

poszczególne siły odzwierciedlają się w sobie nawzajem, oddziałują na siebie, układają się w „łańcuchy”, „prądy” w czasie oraz tworzą całość obejmującą wszystkie przestrzenie, czasy, narody, wytwory natury i historii; całość, która stale się rozwija ku coraz to pełniejszej wizji ludzkości i ku doskonalszemu objawieniu Boga na ziemi (s. 150).

Gilbert Merlio (Paris-Sorbonne) za przedmiot swojej rozprawy „Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu” obrał analizę niemieckiego historyzmu, który jego zdaniem zapoczątkował Herder. Wedle Merlio historyzm jest osiągnięciem typowo niemieckim i rozciąga się aż do jego późnych reprezentantów: E. Troelscha, F. Meineckiego.

Historia niemieckiego ducha począwszy od Leibniza i Herdera – przez Goethego, Humboldta i romantyków – skończywszy na Rankem, wprowadziła, zdaniem Meineckiego nowy ogłód świata i historii, krążący wokół „niepowtarzalnej, wyjątkowej, rozwijającej się zgodnie z własnym organicznym prawem życia, idei indywidualności – wymykającej się środkom logicznego myślenia, a cóż dopiero samemu mechanistycznemu prawu przyczynowości – która winna być ujmowana [...] w totalności wszystkich sił ducha” (s. 288).

W ujęciu Merlio tak Herder, jak i Spengler plasują się na dwóch przeciwstawnych biegunach niemieckiego historyzmu. Spenglerowska filozofia dziejów dokonała sekularyzacji i biologizacji ideologii niemieckiej w XX wieku. W systemie tym brak zasady jedności. Jeśli w ogóle mówić tu można o harmonii w dziejach, to ogranicza się ona do okresowości i morfologicznej homogeniczności zjawisk kulturowych. Skrajnie relatywistycznej wizji dziejów Spenglera przeciwstawił Merlio ujęcie dziejów Herdera. Ale także wobec niej zgłasza pewne zastrzeżenia, ponieważ dzieje są tu ufundowane na religijnie zabarwionej teologii. O nowoczesności Herdera przesądza nie jego filozofia dziejów, lecz antropologia. Herder nie żywi oświeceniowego kultu wobec racjonalizmu oświeceniowego. Na oświecenie składa się nie tylko „emancypacja intelektu, ale także zmysłowości, wyobraźni i uczuć. Jego celem nie jest zbudowanie racjonalistycznej cywilizacji, lecz ludzkiej kultury, w której zachowana jest różnorodność ludzi i człowieczeństwa”.

Do pojęcia antropologii nawiązuje w swojej rozprawie M. Potępa z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, przedstawiając związek antropologii z pojęciem języka na podstawie przeprowadzonej przez Heideggera analizy głośnej rozprawy Herdera *O pochodzeniu języka*. Autor poddaje analizie interpretacje tej roz-

prawy, którą Heidegger przeprowadził na seminariach w roku 1939. Protokoły z tych seminariów zostały opublikowane dopiero w 1999 roku w tomie 85. jego *Gesamtausgabe*. Przeprowadzona w sposób wnikliwy przez Potęgę obszerna analiza pozwala nie tylko lepiej zrozumieć filozofię języka Herdera, ale także własną koncepcję języka autora *Bycia i czasu*. Heidegger zastosował w interpretacji metodę destrukcji filozoficznej, która stanowiła u niego moment rozumienia fenomenologicznego. W centrum analizy postawił związek antropologii z koncepcją języka u Herdera. Szczególnie ważne w analizie genezy języka jest pojęcie antropologiczne „kręgu”, dzięki któremu Herder może w ogóle porównywać zwierzę z człowiekiem.

Pojęcie kręgu i istnienie zasady odwrotnej zależności między wielkością kręgu zwierzęcia i człowieka a siłą i pewnością instynktu pozwala udzielić odpowiedzi na pytanie o pochodzenie języka. Wedle Heideggera błąd autora *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, jaki popełnia on w wyjaśnieniu pochodzenia języka, polega na podejściu do niego od strony *logosu* i na ujęciu człowieka jako: „zwierzęcia roztropnego” (*besonnenes Tier*). Przeprowadzona przez Heideggera hermeneutyczna krytyka tradycji metafizycznej, z której wyrasta ujęcie człowieka jako *animal rationale*, porusza się w strukturze kategorii przejętych z tradycji filozoficznej, czego Herder nie był świadom. Zadaniem hermeneutyki filozoficznej jest wedle Heideggera destrukcja ujęć filozoficznych istoty człowieka, które w miejsce *Dasein* stawiają pojęcie człowieka jako istoty wyposażonej w rozum (*ratio*) lub pojęcie osoby. Jednak wszystkie one popełniają błąd, polegający na tym, że ujmują człowieka za pomocą predykatów należących do świata rzeczy. Wedle Heideggera myśl Herdera należy do nurtu przyznającego człowiekowi na podstawie „bezzstronnego poznania” wiecznie ważne predykaty: wolności, rozumności i doskonałości. Jak wiemy, podejście do istoty człowieka jako *animal rationale* Heidegger zdecydowanie odrzucał. Bliższe mu było podejście do człowieka jako „zwierzęcia operującego narzędziami”. Wedle Heideggera – pytając o pochodzenie języka – Herder wychodzi od pojęcia źródła, które zawiera ukryty sens teologiczny. W tym sensie jego rozważania nad językiem łączą się z postawieniem pytania o źródło, które w XVIII wieku rozważali J.G. Hamann i W. von Humboldt – najwybitniejsi przedstawiciele ówczesnej filozofii języka. Heidegger włącza podejście Herdera do języka do tradycji zachodniej filozofii, która rozpatrywała język z punktu widzenia gramatyki i logiki. Podejście to zdominowało zachodnią myśl filozoficzną na wiele wieków, osiągając swoje apogeum u Hegla i Nietzschego. Heidegger zwraca uwagę, że rozważania Herdera nad istotą języka ściśle wiążą się z pytaniem o istotę człowieka. Antropologia poprzedza tu filozofię języka. Wedle Heideggera prowadzi to do poruszania się myśli Herdera po kole: z jednej strony istota człowieka jest określona przez język, a z drugiej strony język przez istotę człowieka. Wyjściem z tej trudności jest wprowadzenie do rozważań nad językiem pojęcia *logosu*. W ujęciu Heideggera *logos* znaczy tyle

samo, co „zbieranie” (*sammeln*), „czytanie”. W odniesieniu do języka mówienie oznacza „zbieranie przedmiotów”, co czyni go tożsamym z „myśleniem”. Język może więc być rozumiany w dwojaki sposób: jako myślenie i mowa. Dlatego można powiedzieć, że człowiek jest zwierzęciem, które mówi i myśli. U podstaw tradycji myśli zachodniej leży wedle Heideggera nieuświadamiany stosunek między tym, co dźwięczne (mowa), a bytem (myślenie). Koncepcja Herdera należy do tradycji zachodniej, która, ujmując istotę języka z punktu widzenia myślenia, jednocześnie zachowuje prymat logiki w podejściu do języka. Wedle Heideggera Herder zakłada istnienie natury jako pewnej doskonałości, w której centrum znajduje się pojęcie natury ożywionej, wyposażonej w rozagę. Człowiek żyje w kręgu życiowym i posiada naturalną zdolność do zadomowienia się w nim. Myśl ta wywodzi się z metafizyki Leibniza. Herder zasadniczo nie wykroczył poza koncepcję „egotycznej monady” Leibniza. Wedle Heideggera istnieją analogie między Herderowskim pojęciem rozwagi a Leibnizjańskim pojęciem przedstawienia.

W pojęciu Herdera języka nie daje się wyprowadzić ani z budowy narządów mowy, ani z naśladowania głosów natury, co jest charakterystyczne dla języka zwierząt. Do powstania języka konieczne jest użycie rozumu (roztropności – *Besonnenheit*). Bez użycia rozumu nie mogłoby powstać „słowo wewnętrzne”. Rozwaga jest władzą wyodrębniającą cechy przedmiotowe, dokonującą selekcji i przypisującą je określone przedmiotowi. Wedle Herdera myślenie o cechach przedmiotowych jest „wewnętrzną mową” (*innerliches Sprechen*). W tym sensie mowa jest „głośnym myśleniem”. Słowo jest więc „cechą słyszalną” (*tönbares Merkmal*), pierwotnie uwewnętrznionym wrażeniem. Szczególną rolę w powstaniu języka odegrał zmysł słuchu. Rola języka polega na wzniesieniu wrażeń na poziom jasno uchwyconych pojęć. Język umożliwia odniesienie pojęć intelektu do bezpośrednio danych wrażeń zmysłowych. Odpowiada to schematom pojęciowym u Kanta, bowiem umożliwiają one odniesienie do naoczności zmysłowej. Heidegger dokonuje dekonstrukcji koncepcji języka Herdera. Odnosi się to właściwie do wszystkich momentów tej koncepcji, czyli do interpretacji cechy przedmiotowej jako słowa wewnętrznego i rozważań związanych z przejściem słowa wewnętrznego w słowo zewnętrzne, czyli udźwiękowione.

Heidegger krytykuje również pojęcie kręgu życiowego, które w koncepcji języka Herdera odgrywa podstawową rolę. Opisując zmysłowość, w której słuch zajmuje miejsce centralne i odgrywa rolę pośredniczącą między zmysłem wzroku i dotyku, Heidegger określa życie człowieka w kręgu jako bycie „pomiedzy” (*Zwischensein*), tj. między nim a kręgiem. W swojej interpretacji podejmuje próbę wyłożenia sensu owego „pomiedzy” za pomocą pojęcia transcendowania poza siebie człowieka, które zaczerpnął z *Bycia i czasu*. Pojęcie „pomiedzy” zakłada wedle niego strukturę pierwotniejszą od pojęcia kręgu, tj. pojęcie „tu oto” (*Da*), oznaczające otwartość *Da-sein*. Wedle Heideggera Herder nie ujął w sposób właściwy zmysłowości, ponieważ ujął ją od strony rozumności (choć Heidegger nie do-

strzeża, że Herder pojmuje tę władzę jako „rozum zmysłowy”). Zaprowadziło go to do przyznania dźwięczącemu słowu zewnętrznemu pierwszeństwa w procesie powstawania języka. W rzeczywistości cesze „dźwięcząca” nie przysługuje żadne pierwszeństwo przed innymi, a słuchanie nie dokonuje żadnego uprzedmiotowienia i postrzeganie tonu nie jest ugruntowane w słuchaniu. To „odrywanie się od kolorowego tła” dźwięku, o którym Herder mówi w drugiej części *Rozprawy...*, należy rozumieć jako nadchodzenie czegoś z naprzeciwka w ten sposób, że coś się nam uobecnia. Słowo jako takie nie ma wedle Heideggera charakteru dźwięku. Powiązania dźwiękowego charakteru języka z tym, że słowa mogą zostać usłyszane, nie udało się Herderowi wyjaśnić – podobnie jak problemu związku między słowem wewnętrznym i zewnętrznym. Wedle Heideggera Herderowi nie udało się także udzielić prawidłowej odpowiedzi na pytanie o źródło języka. Jego odpowiedź jest odpowiedzią metafizyczną, którą Heidegger odrzucał. W końcowej części swojej rozprawy Potępa w ciekawy sposób porównuje koncepcję języka Herdera z ujęciem języka przez Heideggera w *Byciu i czasie*. Rozważania Potępy są pionierskie w tej materii i nie mają w zasadzie odpowiednika w literaturze przedmiotu. Autor podkreśla, że w odróżnieniu od Herdera, który analizę języka skoncentrował na genezie słowa wewnętrznego, Heidegger skoncentrował się na wyłożeniu sensu wypowiedzi. Zwraca przy tym uwagę, że trzy wyróżnione przez Heideggera sensy wypowiedzi przekraczają płaszczyznę przedmiotową, na jakiej porusza się analiza Herdera. Autor przekonująco wskazuje u Heideggera na związek wypowiedzi z pojęciem wykładni i rozumienia z jej trzema momentami, zaznaczonymi jako *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff*. Ujęcie języka przez Herdera wiąże Potępa z tym wymiarem wypowiedzi, która nie ujmując całokształtu powiązania, w jakim występował przedmiot, ujmuje go w funkcji „jako coś obecnego i posiadającego określone własności”. W swojej ciekawej rozprawie wnikliwie śledzi zasadność interpretacji Heideggera i jej ukryte założenia. W zakończeniu rozprawy porównuje koncepcję języka Herdera z koncepcją języka Heideggera z okresu *Bycia i czasu*, próbując przy tym ponadto określić, na czym polega przejście do koncepcji języka rozwijanej przez niego w późniejszym okresie.

Do koncepcji języka u Herdera nawiązują w książce jeszcze dwie rozprawy. Jedna wyszła spod pióra Pawła Dybla, „Koncepcja języka przed językiem u Herdera u Freuda”, a druga została napisana przez Ulrike Zeuch, wybitnego znawcę filozofii Herdera z Biblioteki w Wolfenbütteln. W tej ostatniej niezwykle interesującej rozprawie autorka widzi istotną przyczynę różnic między Herderem a Platonem w rozumieniu pojęcia poznania, które ma decydujący wpływ na teorię języka. Podstawą jej wywodów jest Herderowskie pojęcie „rozwagi” oraz Platonskie *anathrein*. W swojej z dużą znajomością rzeczy napisanej rozprawie autorka opiera się na przekładzie recepcji Platonskiej koncepcji idei dokonanej przez Marsilio Ficino, tłumacza dzieł Platona, którego przekład z drugiej połowy piętnastego wieku „wpłynął zdecydowanie na późniejszych badaczy”, oraz pokazuje, „jak

w osiemnastym wieku rozumiano ważny dla Herdera fragment *Kratylosa*” (s. 316). Upodabniając bowiem poznanie intelektualne do zmysłowej percepcji, Ficino sformułował decydujący dla XVIII wieku (w tym Herdera) „argument, pozwalający przyznać jakiemuś zmysłowi – jakkolwiek by ten zmysł nazwać: dotykem, okiem, *sensus communis* czy *sensorium commune* – zdolność rozpoznawania tego, co istotne. Konsekwencje dla teorii języka są oczywiste. Za upodobnieniem zmysłów do intelektu idzie upodobnienie słowa do pojęcia, tzn. rzeczy samej. Dzieje recepcji Platońskiego pojęcia idei pokazują, że interpretatorzy skłonni są uznawać Platońską zdolność poznania za bierną. Za naturalną konsekwencją takiej interpretacji należy zatem uznać przekład *anathrein* na *suscipere* (zamiast *contemplare*) w tłumaczeniu *Kratylosa* z 1821 roku, dokonany przez Friedricha Asta” (s. 326–327).

Seweryn Blandzi

Wątpienie jest źródłowe

Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, 199 s.

Ostatnią książkę Barbary Skargi niełatwo jest rozszyfrować. Pod wieloma względami – jak się wydaje – wypracowuje nowy punkt widzenia i język, a wręcz stanowi dzieło przełomowe – i to nie tylko na tle imponującego dorobku filozoficznego autorki. Jednocześnie jednak jakby sama to maskuje, sprawiając, że to, co nowe, jawi się jako subtelne przesunięcie akcentów. Być może zresztą najbardziej niezwykle jest tutaj to, że owa przemiana nie tyle wiąże się z wprowadzeniem odmiennych od dotychczasowych elementów treściowych czy struktur argumentacyjnych, ile raczej z całościową rekonfiguracją sensów, ich nieustannym migotaniem, przechodzeniem od jednego *gestaltu* do innego. Już sam tytuł może prowadzić do nieporozumień, sugeruje bowiem, że metafizyka zostanie potraktowana w formie bardziej literackiej niż filozoficznej, że zamiast szczegółowo uargumentowanych rozpraw czytelnik napotka błyskotliwe i „nonszalanckie”, polegające na niewinnej zabawie intelektualnej, eseje. Rzeczywiście, mamy do czytania z tekstem niezwykle błyskotliwym i erudycyjnym, ale zgoła pozbawionym nonszalanckiej i niewinności, a zabawa eseistyczna występuje tu jako „gra działania” czy „działanie gry”, zgodnie zresztą z etymologią słowa „esej”, które wywo-