

**Bogna Choińska**

Katedra Filozofii AP Słupsk

## ESEJ JAKO NASTĘPSTWO PESYMIZMU TEORIOPOZNAWCZEGO

Esej jako gatunek literacki jest, jak twierdzi Michał Paweł Markowski, niemożliwy do precyzyjnego zdefiniowania. Zdaniem tego badacza poetyka eseju jest mało przydatna z genologicznego punktu widzenia, zaś nierozstrzygalna z teoretycznego. Wspomniany autor jedynej sensownej formy badań nad najpopularniejszym gatunkiem pisarskim XX wieku upatruje w dociekaniach nad problematyką tegoż, choć takie postępowanie jest właściwie powrotem do „starej” historii idei<sup>1</sup>. Do podobnych wniosków dochodzi Andrzej S. Kowalczyk, który proponuje, aby przy rozpatrywaniu fenomenu, jaki stanowi esej, odnieść się do postawy światopoglądowej piszącego, jego sposobu rozumienia siebie i kultury oraz potraktować esej jako sposób obrazowania sytuacji człowieka w świecie: „Gatunek reprezentuje zatem pewien »model« reakcji człowieka na rzeczywistość, model implikujący nie tylko rozwiązania strukturalne w obrębie utworu, lecz formujący również postawę jednostki wobec świata i jej autorefleksję. Gatunek – w wypadku eseju jest to bardzo wyraźne – proponuje twórcy i odbiorcy pewien sposób rozumienia samego siebie, innych ludzi, dziedzictwa kulturowego”<sup>2</sup>.

Bliskie powyższym wnioski formułuje także Włodzimierz Paźniewski: „esej jest czymś więcej niż gatunkiem. Świadczy o stosunku, jaki przyjął ktoś, kto zajmuje się esejem, do świata, zdradza charakter czło-

---

<sup>1</sup> Por. M. P. Markowski, *Czy możliwa jest poetyka eseju?*. W: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995.

<sup>2</sup> A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945-1977* (Vincenz, Stempowski, Miłosz), Warszawa 1990, s. 7.

wieka. Mówi o wyborze takiej a nie innej postawy intelektualnej, estetycznej i etycznej<sup>3</sup>.

Jak twierdzi Krzysztof Dybciak, esej eksploduje tylko w okresie wielkich kulturowych przełomów, kiedy rozpadają się koherentne systemy wiedzy, natomiast w czasach stabilizacji ma zazwyczaj znaczenie marginalne<sup>4</sup>. Jego istnienie związane jest więc z rozumieniem prawdy w danej epoce, które to rozumienie wyznacza stosunek człowieka do badanej rzeczywistości. Wobec dostrzeganego przez wielu badaczy istotnego związku pomiędzy wyrażanym światopoglądem autora a strukturą eseju, czyli pomiędzy tym, co jest napisane, a formą tegoż, spróbuję prześledzić w wielkim skrócie, w jaki sposób formułowano w historii myśli ludzkiej „pesymistyczne” koncepcje prawdy oraz przedstawić, jaki to ma związek z procesem, który Zawadzki nazywa eseizacją w kształtowaniu dyskursu<sup>5</sup>.

## 1. „Pesymizm” teoriopoznawczy

W epistemologii, filozoficznej dyscyplinie zajmującej się możliwościami poznania rzeczywistości, zawsze współlistniały dwa nurty, nazywałam je „optylizmem” oraz „pesymizmem” teoriopoznawczym<sup>6</sup>. „Optylizm” to wiara w możliwości poznawcze człowieka, w to, że świat może być jednoznacznie rozpoznany i opisany. Przeciwnie „pesymizm” – tutaj neguje się kwestię dostępności jednoznacznego obrazu świata, a nawet obiektywność rzeczywistości czy wartość samej prawdy. Można powiedzieć, że nurt „pesymistyczny” dochodził do głosu w róż-

---

<sup>3</sup> W. Paźniewski, *W podróży. Rozważania o eseju*, „Więź” 1986, nr 2-3, s. 60.

<sup>4</sup> Por. K. Dybciak, *Inwazja eseju*, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 4, s. 114.

<sup>5</sup> Por. A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001, s. 175 i nn.

<sup>6</sup> Morawski nazywa te nurty: pewnym oraz sofistyczno-sceptycznym, por. S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999, s. 122. W dalszej części tego artykułu będę opierać się głównie na: wymienionej pracy, na książce M. Hempolińskiego, *Filozofia współczesna, Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, t. 2, oraz W. Kamińskiej, *Problem ugruntowania etyki w kontekście rozważań wybranych przedstawicieli postmodernizmu filozoficznego*, Lublin 2002, praca doktorska, niepublikowana.

nych okresach myśli ludzkiej, jednakże dopiero współcześnie tak bardzo przybrał na sile, iż stał się nurtem dominującym.

Już w starożytności obok koncepcji, w których głównym prawem porządkującym był czynnik spekulatywny, utożsamianych z naukowymi (chodzi głównie o jońską filozofię przyrody oraz demokratejski materializm), istniały systemy traktujące filozofię jako naukę wszechobejmującą. Owe praktyczne filozofie humanistyczne najczęściej ukazywały się w formie dialogu, traktatu, listu. W odróżnieniu od filozofii spekulatywnych ich istotą było to, że: „o liniach przebiegu myśli zadecydowały nie wyobcowany od człowieka system, lecz [...] osobiste doświadczenia intelektualne, a tory rozumowania wyznaczyły tory swobodnej asocjacji. [...] Rozumowanie biegło wśród splotu faktów, których dobór oraz interpretacja zdradzały osobowość autora, jego odczytanie, wiedzę, poglądy, talent, skłonność do kontemplowania zjawisk”<sup>7</sup>.

Subiektywizm i pragmatyzm filozofii humanistycznej, w przeciwieństwie do filozofii typowo „naukowej”, umożliwił ujrzenie względności wszelkich prawd. Sofiści twierdząc, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”, podważali zasadność ludzkich roszczeń co do wydawania sądów prawdziwych, Sokrates jawnie demonstrował swoją wiedzę niewiedzy, zaś twórcy i kontynuatorzy sceptycyzmu wykazywali niemoc ludzkiego intelektu w obliczu chaotycznej i tajemniczej rzeczywistości.

Średniowiecze, epoka przez wielu współczesnych postrzegana jako mityczna arkadia utracona wskutek działania ludzkiego rozumu racjonalnie porządkującego świat<sup>8</sup>, nie wniosło do teorii poznania nic nowego, bowiem nie dopuszczano wówczas możliwości samoistnego poznania rzeczywistości przez człowieka. Napiętnowanie myśli filozoficznej, jako mogącej sprowadzić na manowce odwracający się od Boga rozum, skutecznie zablokowało rozwój wszelkiej gnoseologii na wiele wieków, proponując w to miejsce monotony wykład scholastycznej summy.

Opozycja wobec scholastyki przejawiała się w postaci nowożytnego humanistycznego antydogmatyzmu oraz sceptycyzmu. Teoriopoznawczy nurt „pesymistyczny” podskórnie zaczął pulsować w czasach średniowiecznych, kiedy to racjonalizm powoli ugruntowywał swą pozycję w historii myśli zachodnioeuropejskiej. Przed mającymi zatriumfować

<sup>7</sup> I. Sikora, *U źródeł eseju*, „Przegląd Humanistyczny” 1974, nr 3, s. 96-97.

<sup>8</sup> Chodzi tu przede wszystkim o myślicieli „rosyjskiego renesansu” oraz niektórych współczesnych zwolenników ruchu New Age.

teoriami kartezjańskimi pojawiły się biegunowo im przeciwne *Próby* Michela de Montaigne'a, które podważały rolę teoretycznego filozofowania<sup>9</sup>. Metoda Montaigne'a istotnie odbiegała od zasad obiektywizmu, ukazywała, że rzeczywistość ma znaczenie jedynie jako zespół elementów ludzkiego wnętrza. Nawet jeśli rzeczy mają cechy obiektywne, my na drodze procesu poznawczego nie jesteśmy w stanie do nich dotrzeć. Co wobec tego pozostaje? Metoda filozofowania zaproponowana przez Montaigne'a do dzisiaj pozostała dla eseju wzorcowa. Oto jak ją przedstawiał: „Biorę, na los szczęścia, pierwszą lepszą kwestię: jednak mi są dobre wszystkie, a nigdy nie kuszę się, aby którą wyczerpać całkowicie; nie dostrzegam bowiem całości w niczym: bo ci, którzy obiecują ją nam ukazać, również pono jej nie widzą! [...] Puściłbym się może na to, aby wyczerpać do dna jakąś materię, gdybym mniej znał samego siebie i gdybym miał złudzenia co do własnej mocy. Rzucając tu jedno słówko, tu drugie, jakoby małe próbki wycięte z całej sztuki, ot tak, rozprószone, bez zamiaru i zapowiedzi, nie jestem zobowiązany skleić z nich coś do rzeczy ani upierać się przy swoim przedmiocie. Wolno mi odmieniać go, kiedy mi się spodoba, poddawać się wszelkim wątpleniom i niepewności i zachować ze wszystkich najwłaściwszą mi formę, to znaczy niewiedzę”<sup>10</sup>.

Także *Mysli* Pascala, choć wyrastające z kartezjańskiego przekonania o geometrii jako wzorcu wszelkiej wiedzy, są wyrazem rozczarowania wobec możliwości poznawczych rozumu. Rozum nie może sprostać wymaganiom serca, niemożliwa jest zatem wiedza pełna, całościowa, taka, która uwzględniałaby również sprawy doniosłe życiowo. Pascal zdawał sobie sprawę z tego, że: „świecki rozum jest bezsilny w starciu z »problemem Boga« i że, ściśle mówiąc, »problem« tak w ogóle nie istnieje, jako że Bóg nie jest niewiadomą w równaniu, które pozostaje nam rozwiązać”<sup>11</sup>.

Ponieważ wyznaczony przez Kartezjusza główny nurt rozwoju teorii poznania z konieczności prowadził w kierunku transcendentalizmu, to

<sup>9</sup> *Próby* były czytane i cenione nie tylko przez samego Kartezjusza, ale także masowo w okresie oświecenia, por. Z. Gierczyński, *Wstęp*. W: M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985.

<sup>10</sup> M. de Montaigne, *Próby...*, s. 387.

<sup>11</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, *Horror metaphysicus*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań 1999, s. 171.

gdy u schyłku XVIII wieku pojawił się Immanuel Kant, za najważniejsze zagadnienie filozofii uznał właśnie teorię poznania. Jednakże rozstrzygnięcie problemu poznawalności rzeczy ostatecznych okazało się „pesymistyczne”. Wobec rzeczywistości noumenalnej Kant zajął stanowisko agnostyczne, broniąc racjonalizmu naukowego zaproponował dla dziedziny wartości kryterium rozumu praktycznego w miejsce logicznej pewności.

Obok uprawianej na kontynencie europejskim filozofii w duchu kartezjańskim, na Wyspach Brytyjskich kształtował się oświeceniowy empiryzm zapoczątkowany przez Johna Locke’a. Następcy Locke’a podjęli tradycyjny problem obiektywności poznania, jednakże rozwiązali go w sposób połowiczny. W szczególności David Hume, krytykując pojęcia przyczynowości i substancji, był jednym z prekursorów myślenia, które podważało status wiedzy naukowej, bowiem ograniczając się do stwierdzenia, że istnieją tylko zespoły wrażeń, nie przesądzało o zależnościach pomiędzy realną rzeczywistością a tymi wrażeniami<sup>12</sup>.

Narastające tendencje „pesymizmu” teoriopoznawczego w XIX wieku uwidoczniły się w eseistycznej twórczości Sorena Kierkegaarda, otwarcie przeciwstawiającego się logicyzacji języka filozoficznego, wynikłej z oparcia rozważań filozoficznych na osiągnięciach nauk ścisłych. Rozważając kondycję człowieka wobec sytuacji granicznych, autor „rzucił rękawicę przemożnemu trendowi, który wówczas dopiero się wyłaniał, mianowicie uprawianiu filozofii ukutej na ścisłych naukach, do nich podobnej, na ogół przybierającej kształt metodologii wiedzy”<sup>13</sup>. Kierkegaard, próbując wyzwolić się z ograniczeń rozumu i tworząc filozofię dla siebie: otwartą, poszukującą, zapoczątkował prądy egzystencjalistyczne oraz antyscjentyficzny przełom w europejskiej myśli.

---

<sup>12</sup> Czyli pomiędzy zespołem danych zmysłowych a obiektywnie istniejącym przedmiotem. Locke był twórcą teorii danych zmysłowych, jednakże wierzył, że jakości pierwotne, w przeciwieństwie do wtórnych, są identyczne z pewnymi cechami przedmiotu poznawanego. Berkeley i Hume wyciągnęli dalsze konsekwencje z teorii danych zmysłowych, odmawiając obiektywnego istnienia także jakościom pierwotnym. Stąd teza Barbary Skargi, że pozytywizm (którego prekursorem był właśnie Hume) niejako zawiera w sobie źródła późniejszego przełomu, znanego jako przełom antypozytywistyczny, por. B. Skarga, *Wstęp. W: U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław 1978, s. 14.

<sup>13</sup> S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy...*, s. 124.

Podstawą scjentyzmu, który stanowił racjonalno(kartezjańsko)-empiryczny (locke'owski) spadek po oświeceniu, było całkowite i wyłączone zaufanie do nauki, ponieważ wierzono, że świat, traktowany w filozofii scjentyzycznej jako zespół faktów, mógł zostać w pełni wyjaśniony środkami nauk przyrodniczych. Co prawda prawa nauki nie traktowano jako kopii rzeczywistości, ale uważano, że w pełni nadają się do opisu i wyjaśniania faktów, bowiem wszystkie zjawiska występujące w świecie były przejawem jednej natury i podlegały wspólnym prawom. Prawom tym podlegał także człowiek, który dla scjentyzmu stanowił sumę zależności od: genów, sposobów wychowania, klimatu, pożywienia itd. Konsekwencją takiego poglądu była wiara w postęp oraz w racjonalnie stworzony system socjalistyczny, który za pomocą wskazań nauki urzeczywistnić miał społeczne ideały równości i sprawiedliwości.

Przełom XIX i XX wieku to więc przede wszystkim przełom wobec scjentyzmu. Arthur Schopenhauer w następujący sposób kwestionował wartość poznawczą nauki: „Żadna nauka we właściwym sensie, przez którą rozumiem systematyczne poznanie w oparciu o regułę podstawy dostatecznej, nie może nigdy osiągnąć ostatecznego celu ani dać w pełni wystarczającego wyjaśnienia, albowiem nie chwyta najgłębszej istoty świata, nie może wyjść nigdy poza przedstawienie, a przeciwnie, w gruncie rzeczy uczy tylko poznawać stosunek jednego przedstawienia do drugiego”<sup>14</sup>.

W teorii przyrodznawstwa powstał antymechanistyczny konwencjonalizm, który Edouard Le Roy doprowadził do skrajności, twierdząc, że wszystkie prawa nauki to upraszczające deformacje jakościowo różnej rzeczywistości. Także w naukach humanistycznych tworzyła się opozycja negująca zasadność sprawdzalnej obserwacji na rzecz filozoficznej refleksji rozumiejącej i interpretującej. Filozofia wedle Wilhelma Diltheya nigdy nie była i nie będzie nauką powszechną, lecz jedynie określonym poglądem na świat, powinna zatem unikać schematyzacji i być bliska życiowemu doświadczeniu.

Stanowisko negujące postęp poznawczy spowodowany niemożnością weryfikacji twórców intelektu, bowiem jest on jedynie jedną z „władz duszy”, bliskie jest dzisiejszemu położeniu filozofii i nauki, ponieważ to właśnie w XX wieku nastąpił prawdziwy wybuch teoriopo-

---

<sup>14</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 68.

znawczych tendencji „pesymistycznych”. Zdaniem Stefana Morawskiego przyczyną takiego stanu była nasilająca się metarefleksja, samokrytycyzm filozofii, która na przełomie wieków stanęła przed wyzwaniem rozumu naukowego: triumfalnym rozwojem przyrodznawstwa i nauk matematycznych oraz zanikiem myślenia teologicznego<sup>15</sup>. W owej metarefleksji język stał się centralnym problemem filozofii.

Filozofowie życia, których tezy związane były nieodłącznie z relatywizmem epistemologicznym, wystąpili przeciwko uprzywilejowaniu władz intelektu. Henri Bergson zaproponował nowy sposób filozofowania: „odrzucając schemat pojęć ogólnych na rzecz wysiłku intuicji chwytającej wprost rzeczywistość w jej wielorakich skomplikowaniach. Zrywał zasłonę, jaką między człowiekiem a rzeczywistością, a także między człowiekiem a człowiekiem stawiają stereotypy logiczne, percepcyjne, psychologiczne”<sup>16</sup>.

Zdaniem Bergsona zarówno poznanie naukowe, jak i ogólne, wyrażane przy pomocy rzekomo „przezroczystego” języka, jest nieadekwatne do wielorakiej, niesystemowej rzeczywistości, dlatego w ich miejsce zaproponował przekraczające podziały podmiot–przedmiot, niewyrażalne w słowach poznanie intuicyjne – bezpośrednią znajomość przepływających wydarzeń. Korzystający z przemyśleń francuskiego filozofa William James zakwestionował zasadność wszelkich filozofii monistycznych (systemów) przede wszystkim z praktycznego punktu widzenia. Monizm filozoficzny zakłada bowiem, wedle Jamesa, ścisły determinizm, w którym zakorzenione metafizycznie zło nie znajduje żadnego usprawiedliwienia. Odrzucając dane doświadczenia (rozumiane przez Jamesa specyficznie, jako składniki strumienia świadomości podmiotu)<sup>17</sup>, intelektualny monizm traktuje człowieka jak marionetkę, zależną całkowicie od funkcjonowania modelu cało-

---

<sup>15</sup> S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy...*, s. 122-123.

<sup>16</sup> I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 56.

<sup>17</sup> Jeden z myślicieli okresu przełomu antypozytywistycznego, Lew Szeztow, w następujący sposób ujął różnicę pomiędzy doświadczeniem rzeczywistości a szukaniem w niej powszechnych prawd: „Trzeba wybierać: jeśli chcesz być empirystą, musisz porzucić nadzieję na odnalezienie trwałego uzasadnienia poznania naukowego; jeśli chcesz mieć niepodważalne uzasadnienie nauki, musisz oddać ją we władzę idei Konieczności, a nawet uznać tę władzę za nadrzędną, pierwotną, nigdy nie stworzoną, nigdy nie ulegającą unicestwieniu, tzn. obdarzyć ją atrybutami i właściwościami, które ludzie przypisują zazwyczaj Najwyższej Istocie”. L. Szeztow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. i wstęp C. Wodziński, Kraków 1993, s. 97-98.

ści świata<sup>18</sup>. Z takimi poglądami wiązało się nowe, swoiste rozumienie prawdy: prawda to zgodność między ludzkimi procesami psychicznymi, a dokładniej stosunek między wrażeniową częścią doświadczenia a jego częścią pojęciową. Jak widać, prawda nie dotyczy tego, co zewnętrzne i obiektywne (taka prawda mogłaby być dostępna jedynie dla Boga), lecz sprowadza się do indywidualnego komfortu psychicznego człowieka działającego w pewnym otoczeniu<sup>19</sup>. Późniejszym (postmodernistycznym) rozważaniom filozoficznym w szczególności przysłużył się działający nieco wcześniej, aczkolwiek pokrewny duchowo wspomnianym wyżej filozofom, Friedrich Nietzsche. Postulował on przekroczenie powszechnej prawidłowości apollońskiej iluzji, która deformuje wieloaspektowość świata („Ogólnym charakterem świata jest wieczny chaos, nie w sensie braku konieczności, lecz w sensie braku ładu, wyrazistości, formy, piękna, rozumu”<sup>20</sup>), w kierunku świadomości dionizyjskiej jako bezpośredniego kontaktu z przedmiotem. Sztuka apollońska jest poznaniem, które ujawnia nieprawdę, bowiem sztuka jest oswojeniem chaosu, jednocześnie wskazującym własne oparcie na zmyśleniu. Prawda rozumu jest zawsze prawdą ludzką, zaś „wielość i konkretność świata zatracą się w tym poznaniu; sprzyja temu sam język, jego gramatyka układająca rzeczywistość w rusztach niezmiennych relacji między rzeczami, zdarzeniami i osobami”<sup>21</sup>.

Kontynuatorem Kierkegaarda i Nietzschego był egzystencjalista Martin Heidegger, który swoją teorią bycia i demaskacją dziejów myśli europejskiej jako tegoż bycia zakrywaniem przerzucił pomost w kierunku po-nowoczesności<sup>22</sup>. Analiza hermeneutyczna ukazuje prawdę jako proces nieskończony, bowiem wykluczona jest możliwość istnienia podmiotu czystego, pustego, nie uwikłanego w zależności od świata. Także czysty przedmiot jest wtórną wobec całości procesu rozumienia abstrakcją, gdyż w każdym poznaniu kryje się uprzednie rozumienie sensu świata właśnie jako całości. Koncepcja prawdy związana jest dla

<sup>18</sup> Por. W. James, *Jedność i wielość*. W: H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973.

<sup>19</sup> Por. B. Chwedeńczuk, *Pragmatyzm*. W: tegoż, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984.

<sup>20</sup> Podaję za: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 129.

<sup>21</sup> S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy...*, s. 127.

<sup>22</sup> Por. wypowiedź A. Zaidler-Janiszewskiej w: *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium prof. Z. Baumana w Instytucie Kultury*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, s. 64.



Heideggera z tezą, że specyfiki naszego bycia w świecie nie stanowi świadomość, lecz niewyraźne nastrojenie, wobec którego słowa stanowią jedynie swoisty szyfr. Stąd wszystkie słowa obarczone są znaczeniem ontycznym, bycie: „pozwala brać słowo za słowo, odnieść do tego, co przez nie »domniemanie«, samo nie może w ten sam sposób »dojść do słowa«, lecz tylko wtedy zaczyna »mówić«, gdy słowo samo się »znosi« ze względu na swój własny warunek możliwości”<sup>23</sup>.

Jak pisze Leszek Kołakowski, prądy modernistyczne „nie starały się udobruchać świeckiego Rozumu znalezieniem jakiejś skromnej enklawy osłoniętej przed jego zakusami ani zebrać o pozwolenie przeżycia, lecz atakowały jego wewnętrzną niezdolność do uporania się z tymi troskami, które z konieczności mają w naszym życiu zasadniczą wagę”<sup>24</sup>. Jednakże nie wykluczały innych, oprócz opartych na rozumie, prób całościowych rozwiązań owych trosk. Według Morawskiego, który tropi we współczesnej filozofii cechy swoiście po-nowoczesne, modernizm nie tylko zakwestionował filozofię naukopodobną, ale również całkowicie podważył wyłączność władz poznawczych rozumu. Odrzucono też, podawane w wątpliwość już od pojawienia się w nowożytności *Prób*, przekonanie o jednoznaczności, trwałości świata, a co za tym idzie możliwość adekwatnego opisu w języku dyskursywnym. Niemniej nie zaniechano jeszcze poszukiwania samego *arche*, fundamentów całości, które dla Nietzschego stanowiły objawienia Zaratustry, dla Bergsona dynamiczna rzeczywistość traktowana jako absolut, a dla Heideggera objawiały się tęsknotą za dotarciem do bycia poprzez poezję. Modernistyczny pluralizm był raczej tylko pozorny, bowiem: „Modernizm z zasady przeciwstawia się pluralizmowi (choć do niego prowadzi w sposób logiczny) i za cel stawia sobie odnalezienie sensu istnienia człowieka w świecie, którego obraz zmienił się w wyniku uskoju archeologicznego z przełomu wieków. W tym przeciwstawia się postmodernizmowi, którego celem nie jest już odnalezienie czegoś uprzednio istniejącego, lecz konstrukcja świata z ludzką twarzą, nie odzyskanie, lecz wytworzenie sensu istnienia ludzkiego”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Pod. za: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 76.

<sup>24</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 113.

<sup>25</sup> P. Wawrzyszko, *Glosa o architekturze „Problematyki modernizmu europejskiego” Richarda Shepparda*. W: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 152.

Radykalnego rozprawienia się z „uprzednio istniejącą” ontologią i epistemologią klasyczną podjęli się zatem dopiero postmoderniści<sup>26</sup>. Podobnie jak wcześniej filozofowie modernistyczni, postmoderniści swą krytykę wymierzają przeciwko scjentystycznym ideałom oświeceniowym: „Wracajmy do samych rzeczy, do pomieszanych wielości, do rozproszenia, traktujmy je zgodnie z jego naturą, nie włączajmy już rzeczy w sekwencje linearne czy różnorakie, rozpostarte na siatkach płaszczyzny, uważajmy je po prostu za wielką liczbę, populację, chmury. [...] Rzeczywistość-chmura jest pozbawiona arche, owego residuum idealizmu, które nazywano kiedyś *ratio*, a w istocie jest ono tylko siedzibą władcy bądź jego ukazem”<sup>27</sup> – pisał Michel Serres, niejako streszczając główne tezy filozofii po-nowoczesnej. Powracając do heraklitejskiego wariabilizmu, postmodernizm traktuje rzeczywistość jako a-strukturalną i całkowicie przygodną: Richard Rorty „odbóstwia” świat, rozumiejąc przez to wyłączenie przygodnych form bytowania. Gilles Deleuze konkluduje, że świat ma postać kłacza: „Nie ma punktów czy opozycji, jakie znaleźć można w strukturze, drzewie, korzeniu. Są tylko linie [...]. Kłacz nie podlega żadnemu modelowi strukturalnemu czy generatywnemu. Obca jest jemu wszelka idea osi genetycznej, jak i struktury głębokiej”<sup>28</sup>.

W takim rozumieniu rzeczywistości także klasyczna koncepcja prawdy, w której zakłada się istnienie jakichś relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością, wydaje się błędna. Problem tkwi w naturze uprawnionego w dyskursie filozoficznym języka, który zdaniem postmodernistów skutecznie oddziela człowieka od konkretnych. Jedną z naczelnych tez Rorty’ego czy Jeana Lyotarda jest postulat nazwany przez Wandę Kamińską *bliskością perspektywy*<sup>29</sup>: owa bliskość ma zmniejszyć dystans między człowiekiem a konkretem, jaki wytworzyły założenia klasycznej metafizyki. Jak mówi Rorty: „Rzeczywistość ma się nijak do

---

<sup>26</sup> Filozofię klasyczną traktują oni jako pewną spójną całość, można więc powiedzieć, że postmodernizm walczy z modelem platońsko-hegłowskim.

<sup>27</sup> M. Serres, *Nauki*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9, s. 278.

<sup>28</sup> Podaje za: W. Kamińska, *Problem ugruntowania etyki...*, s. 46.

<sup>29</sup> Tamże, s. 93. Problem w tym, czy owa *bliskość* nie jest tylko pobożnym życzeniem postmodernistów. Położenie akcentu na subiektywność podmiotu nie skrepowanego żadnymi uniwersalnymi prawami może stanowić o powierzchownym odbiorze rzeczywistości, który z *bliskością* wobec przedmiotu ma niewiele wspólnego.

naszych jej opisów”<sup>30</sup>, także Deleuze wydaje się bliski tezom modernistycznej formacji krytycznej: „myślenie w perspektywie podobieństwa i tożsamości nie jest niczym innym, jak stawianiem znaku równości, niwelacją terenu, równaniem w szeregu”<sup>31</sup>. Niemniej to dopiero postmodernizm „wykopał” prawdziwą przepaść pomiędzy językiem a rzeczywistością, wskazując na niemożność wyjścia podmiotu poznającego poza tekst. Ponieważ żaden (nawet irracjonalny) rodzaj poznania nie jest odwzorowaniem istniejącego niezależnie od człowieka świata, bowiem tekst jest uprzedni wobec rzeczywistości, prawda w postmodernizmie stanowi cechę dziedziny językowej, przysługuje tylko zdaniom w relacji do innych zdań. Implikacją całkowitego odrzucenia reprezentacjonizmu epistemologicznego jest model wiedzy otwartej: brak wspólnej płaszczyzny porozumienia, brak jakiegokolwiek metajęzyka, który łączyłby poszczególne formy przekazu skazuje wiedzę na relatywność, to znaczy na cząstkowość i ostateczną nierozstrzygalność. Nieustający dialog<sup>32</sup> w miejsce sensownej konkluzji, gdyż jakiegokolwiek rozstrzygnięcia upraszczająco formatują rzeczywistość i stanowią dla człowieka zagrożenie – oto „konkluzja” postmodernizmu.

## 2. Otwartość eseju

Filozofia *mythosu* zaczęła wypierać filozofię *logosu* w okresie przełomu antysecjentyistycznego, proces ten związany był z działalnością

---

<sup>30</sup> Podaję za: tamże, s. 51.

<sup>31</sup> Podaję za: tamże, s. 66.

<sup>32</sup> Jeżeli przyjmie się popularną definicję Józefa M. Bocheńskiego, to „dialog” postmodernistyczny trudno nazwać dialogiem. Zdaniem Bocheńskiego filozof „w toku dialogu albo zostanie przekonany, iż jego poglądy są błędne, albo też w świetle wysuwanych wobec nich zarzutów i zastrzeżeń jaśniej ujrzy ich prawdziwość”. Sensowna konkluzja jest tutaj warunkiem koniecznym jakiegokolwiek dialogu, por. J. M. Bocheński, *O dialogu filozoficznym*. W: tegoż, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, zwłaszcza s. 131. Z kolei B. Szymańska, analizując problem wzajemnej przekładalności kultur, przeciwstawia się stanowisku postmodernistów w następujących słowach: „Przy podejściu relatywistycznym – zauważmy – nie może już być mowy o dialogu ani konfrontacyjnym, ani rozumiejącym, bo nie ma żadnej prawdy, jaką wspólnie chciałoby się ustalić”, por. B. Szymańska, *Kultury i porównania*, Kraków 2003, s. 27.

wspomnianych filozofów na przełomie wieków, głównie Nietzschego, który próbował otworzyć Europie wejście do dionizyjского życia, wyrwując ją z okowów języka dyskursywnego. Filozofia łączyła się tu z literaturą, bowiem: „Mythos to fundamentalne impulsy ludzkie, język obrazów wyprzedzający język teorematów, wyobrażenie, uczucia i marzenia jako główny materiał, którym żywi się refleksja, wiara w określony bieg wydarzeń, amor fati (bez żadnych wymogów i pokus, aby je uzasadnić, gdyż to oczywistość bezsporna), antypoda poznania krytyczno-naukowego i także metafizyki, która podskórnie zaszczerpiona jest albo w religii, albo w nauce i je dogmatyzuje”<sup>33</sup>.

Mitologia potrzebowała więc nowych środków wyrażania, ponieważ miejsce wyjaśniania (które wymaga precyzyjnego ustalania podstawowych faktów i następnie logicznego wyciągania dalszych wniosków) zastąpiła interpretacja. Odrzucając (przynajmniej częściowo) prezentacjonizm, zazwyczaj rehabilituje się metaforę i symbol, uznając je za równie dobre jak pojęcia, a może lepsze od tamtych narzędzia poznania<sup>34</sup>. Skoro bowiem nowe pojęcie prawdy ma cechę niedomkniętości jako istotną, to również wyrażający prawdziwe myśli tekst musi ową niedomkniętość w swojej formie jakoś uwzględniać. Wydaje się, że esej, jako otwarta forma wypowiedzi, najbardziej nadaje się do wyrażania tak rozumianej prawdy o świecie.

Zawadzki określa gatunki nowoczesnych wypowiedzi filozoficznych jako zeseizowane, to znaczy: „Za cechę podstawową wyróżnionej tu grupy tekstów można uznać, przede wszystkim, tendencję do osłabienia jednoznacznej relacji pomiędzy znakiem językowym a desygnatem, do kwestionowania »przejrzystości« znaku, jego zdolności dotarcia do rzeczywistości pozatekstowej oraz do jej w pełni adekwatnego opisu”<sup>35</sup>. Takimi gatunkami są esej, autobiografia, dialog i portret.

Skutkiem modernistycznego postrzegania rzeczywistości i nowego sposobu filozofowania stała się więc inwazja eseju, bowiem był on

---

<sup>33</sup> S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy...*, s. 128-129.

<sup>34</sup> Trzeba zaznaczyć, że oprócz pragmatyzmu, także koherencjonizm odrzucił Aristotelesowską teorię prawdy, niemniej nie uprawomocnił przez to metafor jako wartościowych narzędzi poznania, w koherencjonizmie mówi się o zwartym systemie naukowym, por. B. Chwedeńczuk, *Koherencyjna teoria prawdy*. W: tegoż, *Spór o naturę prawdy...*

<sup>35</sup> Por. A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna...*, s. 181.

otwartą formą wypowiedzi, która doskonale pokrywała się z nową jej treścią. Wydaje się, że tak jak dramat najlepiej nadawał się do odzwierciedlania rzeczywistości romantycznej, jak powieść była najstosowniejsza w XIX wieku, tak uprawianie eseistyki, gatunku z pogranicza, właściwe jest wiekowi XX<sup>36</sup>. Dlatego dziś oprócz literatów także ludzie filozofii i nauki, jak José Ortega y Gasset, Theodor W. Adorno, Fritjof Capra czy Stephen Hawking, piszą eseje.

Esej jest tekstem pośrednim, granicznym, zarówno literackim, umożliwiającym człowiekowi obcowanie z wartościami, jak i filozoficznym. Stosując terminologię Romana Ingardena, można powiedzieć, że esej zawiera dwa rodzaje sądów: logiczne (prawdziwe lub fałszywe) i tak zwane quasi-sądy, czyli zdania na pozór twierdzące (pełne sensu, który powinien doprowadzić do polifonicznej harmonii jakości). Podobnie Wojciech Głowala wyróżnia w eseju dwa sposoby prezentacji omawianego przedmiotu: bezpośrednią – gdy przedmiot wprowadzany jest wprost oraz pośrednią – gdy przy pomocy metafor i symboli<sup>37</sup>.

Pograniczność eseju związana jest z koegzystencją filozofii i literatury, ponieważ esej, jak pisze Zawadzki, jest zawsze pewnym rodzajem niemethodycznego filozofowania, dlatego pociąga filozofię w kierunku literatury, ale i na odwrót: literaturę w obręb filozofii<sup>38</sup>. Filozof modernistyczny sięga po eseistyczną formę wypowiedzi, ponieważ uświadamia sobie problem językowej nieprzejrzystości klasycznego dyskursu filozoficznego. Jego celem jest zatem dotarcie do prawdy o człowieku i świecie oraz wypowiedzenie jej. Literat-modernista w moim przekonaniu ma podobne cele. Jego postawa jest niejako podwójnie otwarta: z jednej strony nie waha się nieraz poświęcić piękna na rzecz prawdy (stąd sądy naukopodobne), z drugiej jednak wie, że sztuka czasami może lepiej pokazać nam bogactwo rzeczywistości, a nawet zdolna jest do skorygowania poznania naukowego (stąd język literacki).

Język komentarza krytycznego w eseju ma wiele cech precyzyjnej pracy naukowej, ale jednocześnie nie wyklucza emocjonalnego zaangażowania piszącego autora. Taka graniczna postawa jest związana z prze-

---

<sup>36</sup> Por. A. Waśko, *Prawda i parabola. O Gustawie Herlingu-Grudzińskim*. W: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991.

<sup>37</sup> Por. W. Głowala, *Próba teorii eseju literackiego*. W: *Genologia polska. Wybór tekstów*, red. E. Miodońska-Brooks, A. Kulawik, M. Tatara, Warszawa 1983.

<sup>38</sup> Por. A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna...*, s. 31-46.

kraczeniem przez niego granic wytyczonych przez coraz bardziej rozszczeplające się na wąskie specjalizacje nauki. Eseista wprowadza odważne hipotezy, opierając się głównie na intuicji, i często nie próbuje ich nawet udowodnić, gdyż esej pozwala mu być nie do końca kompetentnym. I chociaż marzeniem każdego eseisty jest odkrycie sensu całości, gigantyczna synteza, nie mająca wiele wspólnego z naukowym uogólnieniem faktów, to wydaje się ona celem nieosiągalnym z tej racji, że owa całość jest nie tyle totalnością pewnego systemu, ile, jak twierdzi Ewa Bieńkowska, subiektywno-obiektywną totalnością życia twórcy<sup>39</sup>. Esiej jest zatem próbą wyrażenia siebie zanurzonego w świecie wobec tego świata i jako próba zrozumienia prawdy o takiej całości (obojętnie, czy poruszany temat jest związany z dziedziną historii, sztuki, czy jeszcze inną) musi zakładać nieskończoność, niedomkniętość jako swą cechę najważniejszą. Mówi się, że esej jest zawsze ruchomy, jest „w drodze” dlatego, że najbardziej odpowiada położeniu życiowemu człowieka. Jest, innymi słowy, „nieprofesjonalną filozofią życia”<sup>40</sup>.

„Uczony, specjalista ma skłonność do odbierania rzeczom dziwności, tajemnicy; eseista śledzi tajemnicę”<sup>41</sup> – pisał Walter Hilsbecher. Dzieje się tak, ponieważ nastawienie specjalisty wyklucza zaangażowanie w badany temat, postawę, która występuje wówczas, gdy opisywane zagadnienie stanowi istotną sprawę życiową piszącego. Zdaniem Hilsbechera eseista zachowuje pewną tajemniczość dlatego, że ze swych poszukiwań nie wyłącza własnego „ja”, otwarcie przyznając się do subiektywności. Owa deklarowana subiektywność w czasach zwrócenia się przeciwko upraszczającemu rzeczywistość racjonalizmowi jest największym atutem eseisty, ponieważ: „Są dziedziny, w których to, co powszechnie nazywa się »obiektywizmem«, nie jest niczym innym, jak obojętnością, obojętność zaś oznacza niepojętość”<sup>42</sup>.

Subiektywność eseju związana jest z jego genezą. Sokratejskie traktowanie filozofii jako sposobu na życie, osobiste w nią zaangażowanie oraz świadomość własnej niewiedzy doprowadziły starożytnego myśli-

<sup>39</sup> Por. E. Bieńkowska, *Sztuka eseju*, „Znak” 1976, 259 (1), s. 102.

<sup>40</sup> K. Dybciak, *Inwazja eseju...*, s. 118.

<sup>41</sup> W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks*, tłum. S. Błaut, Warszawa 1972, s. 5.

<sup>42</sup> W taki sposób badacz prawosławia tłumaczył się ze swego zaangażowania religijnego w badaną przez siebie dziedzinę, por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Warszawa 1989, s. 10.

ciela do dialogicznej metody uprawiania filozofii. To wszystko prowokuje zresztą Kowalczyka do stwierdzenia, że bez Sokratesa nie byłoby dzisiejszego eseju<sup>43</sup>. Esej swoimi korzeniami tkwi w dialogu<sup>44</sup>, w przekonaniu, że ponieważ człowiek nie potrafi być bezstronny, nie powinien nawet tego próbować, zaś prawda musi rodzić się pomiędzy ludźmi<sup>45</sup>. Eseista „rozmawia” nie tylko z tradycją kulturową, także czytelnik eseju traktowany jest jak obdarzony zaufaniem autora rozmówca. Istotą eseju jest refleksja – pewien typ myślenia związany z rozważaniem problemu, medytacja, jest więc esej również dialogiem z czytelnikiem, otwartą rozmową, która pozostawia niedosyt i daje do myślenia. Kwestią dodatkową pozostaje, czy eseistyczna „rozmowa” zakończy się jakimś sensownym porozumieniem, czy też każdy z „rozmówców” skazany jest na niezrozumienie. Owa kwestia, jak sądzę, pozwala na (teoretyczne) odróżnienie eseju modernistycznego od postmodernistycznego.

Mitologiczne wyzwanie konsekwentnie podjęli następcy Nietzschego już na początku XX wieku, jednakże skrajny antyfundamentalizm został zaproponowany dopiero przez postmodernizm, skupiając się na krytyce nie dość radykalnych poprzedników i wychodząc niemalże ku milczeniu poprzez dalsze oddalanie się od jednoznaczności językowej. Jak pisze Zawadzki, charakterystycznego dla modernizmu przeciwstawienia *logos* – *mythos* (intersubiektywny schemat – niekomunikowalna, a wewnętrznie przeczysta istota rzeczy) w dekonstrukcji nie da się utrzymać. Dlatego Lyotard zaproponował, aby odróżnić fragment od eseju: ten ostatni, niedefiniowalny, poszukuje bowiem reguł, nie zastając ich, i byłby charakterystyczny dla formacji postmodernistycznej. Dla eseizującego pisarstwa swoich poprzedników Lyotard zarezerwował określenie *fragment*, dlatego że fragment jest zawsze częścią większej, nieosiągalnej, choć na sposób hermeneutyczny uprzednio założonej całości<sup>46</sup>. Warto przypomnieć, że

<sup>43</sup> A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej...*, s. 15 i nn.

<sup>44</sup> Badacze podkreślają, że w genezie polskiego eseju dużą rolę odegrała tradycja ustna – sarmacka gawęda, tym samym wskazują na dialogiczne korzenie eseju, por. A. Sulikowski, *Tradycja personalistyczna w współczesnej eseistyce polskiej*. W: *Polski esej...*

<sup>45</sup> A. S. Kowalczyk powołuje się na P. M. Schona, który wywodził esej ze wszystkich dialogicznych form antyku, por. A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej...*, s. 17, podobnie genezę eseju postrzega I. Sikora, *U źródeł eseju...*

<sup>46</sup> *Fragment* jest rozumiany dwojako. Jest to po pierwsze romantyczne rozumienie *fragmentu* (jako czegoś niedoskonałego), ale także rozumienie, które Zawadzki przypisuje Kierkegaardowi: „całość była niemożliwa na poziomie ontologicznym,

zdaniem Bieńkowskiej fragmentaryczność eseju odniesiona powinna być do całości jako dojrzałości życia, nie zaś do całości jako pełnego dzieła. Esej – fragment modernistyczny jest więc służebny wobec życia jako pewnej totalności, natomiast esej postmodernistyczny takiej totalności w ogóle nie zakłada.

Zdaniem Ryszarda Nycza dla pisarstwa postmodernistycznego charakterystyczna jest sylleptyczna koncepcja podmiotu: podmiotu rozproszonego, fragmentarycznego, uwikłanego w tekst i stwarzającego siebie poprzez tekst<sup>47</sup>. Z kolei według Markowskiego esej postmodernistyczny opiera się na niepełnym uczestnictwie w jakiegokolwiek dziedzinie pisarstwa, rozprasza podmiot, nie traktując go jako usensowniającego centrum wypowiedzi. Język eseju postmodernistycznego nie ma reguł, bowiem w postmodernizmie zostaje całkowicie zanegowana możliwość zależności między znakiem a pozbawioną jakiegokolwiek statusu rzeczywistością<sup>48</sup>. Tym samym kultura (jako zbiór różnorodnych, chociaż wzajemnie równych sobie „tekstów”) traci status autorytetu, ostatecznej instancji czy nawet poważnie traktowanego partnera; a to z kolei, jak się wydaje, wyklucza jakąkolwiek wspólną płaszczyznę odniesienia.

Bernard-Henri Lévy za Platonem przekonuje, że: „nie byłoby dyskusji, lecz tylko wstrząsy, gwałtowne zderzenia niepodważalnych opinii, gdyby wewnętrzne przecucie nie mówiło nam, że poza nami i daleko od nas istnieje jakiś horyzont znaczeń, na którym dyskusja odnajduje swój sens”<sup>49</sup>. Sądzę, że w eseju postmodernistycznym o porozumieniu

---

uległa bowiem destrukcji, rozbiciu, zaś fragment zyskał odrębny status bytowy, samodzielny i niezależny od pojęcia całości”, por. A. Zawadzki, *Nowoczesna esastyka filozoficzna...*, s. 47-55.

<sup>47</sup> Por. R. Nycz, *Język modernizmu*, s. 107-116.

<sup>48</sup> Dla M. P. Markowskiego najważniejsze cechy eseju modernistycznego to: po pierwsze fakt, iż autor eseju opowiada się po stronie określonej instytucji – krytyki, autoprezentacji, filozofowania antysystemowego lub po prostu po stronie sztuki; po drugie autor jest uprzedni wobec swojej wypowiedzi; po trzecie ustanawia pewną organizację retoryczną, spójny język; po czwarte na gruncie eseju modernistycznego pewne jest istnienie jakiegoś niezależnego od autora świata, pojawia się jedynie problem adekwatności opisu; po piąte opisujący nie podważa relacji autor – tekst – rzeczywistość; po szóste wreszcie ma on poczucie fragmentarycznego wydzierania światu jego tajemnicy, chce na własny sposób pojąć niepojęte, por. M. P. Markowski, *Czy możliwa jest poetyka eseju...*, s. 116-117.

<sup>49</sup> B.-H. Lévy, *Pochwała intelektualistów*, tłum. M. Żurowska, „Literatura na Świecie”, 1988, nr 8-9, s. 438.



(w powyższym znaczeniu) nie ma mowy, ponieważ brakuje tu owego sensownego „horyzontu znaczeń”, a poszukujący autor niejako skazuje sam siebie na całkowitą samotność.

### **An essay as a result of epistemological “pessimism”**

An essay is such kind of a written statement which has not any features defined precisely. The only thing which the essay can be distinguished by is a characteristic outlook on life of the researchers writing essays. The article presents relations between the process of forming a new philosophical-literary discourse and growing tendencies of “pessimism” in epistemology’s field. Even though the essay originates from Sokrates’ dialogue, only at present times it has become a dominant type both in philosophy and literature. “The invasion of the essay” is a result of a new understanding of truth which does not allow anymore to rescue our cognitive ambitions.