

Zofia Zarębianka
Uniwersytet Jagielloński

Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekonesans

Intuicyjnie wyczuwane jako oczywiste związki pomiędzy filozofią a literaturą oraz – w drugą stronę – między literaturą a filozofią, analizowane od strony potencjalnych zależności okazują się bardziej skomplikowane i bardziej złożone, niż mogłoby się wydawać, w oglądzie, by tak go nazwać, zdroworozsądkowym. W odniesieniu do literatury trudność potęguje fakt, iż filozofia w postaci konceptualnej i dyskursywnej na ogół nie stanowi domeny literatury, podobnie zresztą, jak i dyskursywna teologia także klóciłaby się z artystyczną formą przekazu właściwą dla literatury pięknej¹.

Nie znaczy to przecież, iż literatura nie wykazuje miejsc stycznych z filozofią, każe natomiast postawić pytanie o *modus* wpisywania sensów filozoficznych w tekst literacki, o status filozofii w tekście literackim, o pola wzajemnych związków oraz o mechanizmy wytwarzania znaczeń o charakterze filozoficznym w tkance utworu literackiego. Udzielane odpowiedzi różnicują się m.in. w zależności od tego, z jakiej perspektywy rozpatruje się zagadnienie: czy z pozycji filozofa, czy literaturoznawcy. W niniejszym tekście przyjęta została optyka literaturoznawcza jako najbardziej naturalna dla autorki – literaturoznawcy. Pytania wszakże można by mnożyć, zastanawiając się nad celami każdej z dziedzin i starając się znaleźć jakąś płaszczyznę wspólną. W tym zakresie najkrócej można by chyba powiedzieć, iż domeną filozofii jest uogólnienie, domeną literatury natomiast pozostaje konkret. Konkretny ów jednak, dopowiedzmy, pełni nierzadko rolę *pars pro toto*, funkcjonuje zatem na zasadzie jednostkowej egzemplifikacji prawidłowości i zjawisk ogólnych. Tu też, jak się wydaje, w owym ukrytym dążeniu literatury do uchwycenia tego, co powszechne, dostrzec się daje płaszczyznę pozwalającą zauważyć wspólnotę obu dyscyplin. Gdyby zatem zatrzymać

¹ Por. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 156.

się na poziomie potocznie dostrzeganych odniesień i poprzestać na stwierdzeniu istnienia obustronnych wpływów i afiliacji, zagadnienie nie tylko miałoby inną postać, ale i mogłoby się wydawać niewarte specjalnego namysłu. W rzeczywistości natomiast relacja filozofia – literatura tworzy złożoną sieć wzajemnych powiązań, zarówno o charakterze bezpośrednim, jak i pośrednim. Powiązania bezpośrednie jawią się najczęściej w postaci z jednej strony wątków i impulsów filozoficznych odkrywanych w tkance tekstu literackiego, bądź też, z drugiej strony, jako nacechowanie literackością dyskursu o charakterze filozoficznym. Powiązania pośrednie występują natomiast wówczas, gdy kategorie filozoficzne zostają użyte jako narzędzie w procesie interpretacji tekstu, bądź też, gdy do zrozumienia tekstu filozoficznego konieczne okazuje się zastosowanie narzędzi hermeneutyki literackiej. Inny model oddziaływań pośrednich wyrażałby się natomiast we wpływie dominujących w danym czasie koncepcji filozoficznych na mentalność epoki.

Celem niniejszych refleksji jest jedynie stworzenie ogólnej mapy rzeczzonego zagadnienia, nakreślenie możliwego obszaru badawczego, rozpoznanie go i ewentualne uporządkowanie pod względem typologicznym. Chodzi też o refleksję podjętą w trybie jak najbardziej syntetycznym, by wyznaczyć pole do dalszych, bardziej szczegółowych i popartych właściwymi przykładami, penetracji. Nie jest zatem ambicją niniejszego tekstu ani całościowy opis wszystkich możliwych wariantów odniesień pomiędzy filozofią a literaturą oraz między literaturą a filozofią, ani tym bardziej wyczerpujący przegląd zagadnienia poprzez gruntowne i szczegółowe prześledzenie rzeczonych związków na możliwie dużej liczbie adekwatnych przykładów. W tym zakresie ogląd nasz będzie miał charakter jedynie punktowy, by poprzez pojedyncze, jakoś reprezentatywne egzemplaria móc ukazać najczęściej występujące rodzaje interakcji między obydwoma dziedzinami i przybliżyć na konkretnych przykładach zróżnicowane formy dwukierunkowych związków pomiędzy literaturą a filozofią. Zamiarem artykułu nie jest też chronologiczne ujęcie problemu. Wszystkie wskazane wcześniej, nasuwające się i możliwe teoretycznie przedstawienia, choć potrzebne i poznawczo wartościowe, przekraczałyby ramy podjętej refleksji, skupionej przede wszystkim na próbie stworzenia najbardziej ramowej typologii związków pomiędzy rzeczonymi dyscyplinami.

Po pierwsze więc, wypadałoby odnotować wielopostaciowość i wieloaspektowość problemu, dającego się rozpatrywać zarówno od strony literatury w kierunku filozofii, jak i idąc od strony filozofii ku literaturze. Wektor odniesień w znaczący sposób modyfikowałby bowiem, jak wolno sądzić, typ dyskursu i generowanych zagadnień szczegółowych. Problem przedstawić by można analogicznie do kwestii relacji pomiędzy literaturą a teologią. Czym innym byłoby zatem użycie języka literatury w przekazie teologicznym (co *notabene* postulował Miłosz, uznając, iż język dyskursywnej teologii nie jest w stanie ani opisać tajemnicy, ani otworzyć na nią)². Czym innym natomiast – wpisanie treści

² Por. Cz. Miłosz, *Teologia, poezja*, [w:] *idem*, *Piesek przydrożny*, Znak, Kraków 1997, s. 35.

teologicznych w materię utworu literackiego. Nie mówię w tym momencie o podobieństwie do relacji między literaturą a religią, lecz o analogiczności związku literatura – filozofia do stosunku między literaturą a teologią.

Po drugie, należy zauważyć, iż rzeczzone warianty wzajemnych relacji wydają się zawsze uwarunkowane historycznie, wpływa na nie zatem zarówno prymarna w danym czasie konwencja estetyczna, jak i dominujący w określonym momencie wzorzec kultury. Można przypuszczać, że i tutaj rzecz ma się w tym względzie analogicznie do relacji pomiędzy religią a literaturą, umocowaną zawsze w obrębie obowiązującego modelu kultury³. Równocześnie, wydaje się, iż teza postawiona w stosunku do relacji pomiędzy literaturą a *sacrum*, zgodnie z którą „nie istnieje *de facto* literatura poza *sacrum*”, nie daje się w prosty sposób przełożyć i nie znajduje zastosowania dla opisu relacji pomiędzy literaturą a filozofią. O ile bowiem założenie, iż trudno byłoby wskazać dzieło literackie pozbawione jakichś odniesień do wymiaru *sacrum*⁴, nawet, gdyby miały to być odniesienia o charakterze negatywnym, nie jest pozbawione racji i stosunkowo łatwo można pomyśleć argumenty tezę tę wspierające, o tyle już twierdzenie, jakoby każdy tekst literacki dawał się umocować w takich czy innych kontekstach filozoficznych, bądź by miał obligatoryjnie zawierać jakieś filozoficzne pierwiastki, wydaje się wysoce wątpliwe i ociera się o intelektualne nadużycie. Filozofię uznaje się powszechnie, podobnie jak religię, za twórczą siłę kultury. Niewątpliwie jest oddziaływanie filozofii na charakter epoki i sposób myślenia, w konsekwencji także na literaturę i jej cechy w danym czasie konstytutywne⁵. Można by we wskazanym kontekście mówić o najszerszym z możliwych kręgów wpływu filozofii na literaturę, wpływów w tym wypadku trudno jednak weryfikowalnych i sprowadzających się do ducha epoki, jeśli odwołać się do nieco anachronicznego terminu z repertuaru wczesnej myśli romantycznej⁶. Polem do obserwacji tego rodzaju zależności mogłaby być choćby literatura Oświecenia hołdująca zasadom racjonalizmu, czy – z późniejszego okresu – powieści pozytywistyczne, wcielające w materię tekstu poglądy utylitarystyczne, zaś charakterystyczny dla filozofii romantyzmu idealizm bez trudu – w różnych postaciach – daje się odnaleźć w utworach literackich tego czasu. Powyższe spostrzeżenie daje asumpt do przypuszczenia, iż relacja pomiędzy filozofią a literaturą ma najpewniej charakter stopniowalny

³ Por. Z. Zarebianka, *O niektórych związkach między literaturą a religią*, [w:] *eadem*, *Czytanie sacrum*, Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków – Rzym 2008, s. 18-24; *eadem*, *Sacrum jako kategoria historycznoliteracka*, [w:] *eadem*, *Czytanie sacrum*, s. 11-18; *eadem*, *Religia w przestrzeni literatury. Literatura w przestrzeni religii*, [w:] *eadem*, *Czytanie sacrum*, s. 24-31; zob. też: T. Dzišek, *op. cit.*, s. 9.

⁴ Por. Z. Zarebianka, *Sacrum jako kategoria historycznoliteracka*, [w:] *eadem*, *Czytanie sacrum*, s. 11-18.

⁵ Por. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, przeł. J.W. Zielinska, IW Pax, Warszawa 1959; *idem*, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, przeł. S. Ławicki, IW Pax, Warszawa 1959; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J.W. Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966; *idem*, *Sacrum i profanum*, przeł. B. Baran, Warszawa 2000; Zob. też Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Wyd. TN KUL, Warszawa 1977.

⁶ Termin po raz pierwszy użyty przez G. Herdera w dziele *Kritische Wällder* (1769), wykorzystywany potem przez Hegla w jego *Fenomenologii Ducha* (1809).

– od związków pośrednich, ukazanych w przytoczonych przykładach, po warianty odniesień bardzo ścisłych. Te ostatnie dają się rozpatrywać, jak już wspomniano, w dwu zasadniczych opcjach uwarunkowanych ustawieniem wektora wzajemnych związków, a więc w postaci: literatury jako filozofii oraz w wersji: filozofii jako literatury. Zaznaczyć też trzeba, iż wymienione opcje skądinąd niekiedy utożsamiają się z sobą i dają się odróżnić chyba przede wszystkim podług kryterium zewnętrznego w pewnym sensie, mianowicie pierwszej profesji autora. Innym, ważniejszym i bardziej obiektywnym czynnikiem rozróżnienia byłoby przeznaczenie i cel danego dzieła. I tak wolno chyba przyjąć, iż *Uczta* Platona, klasyczne dzieło filozoficzne, z uwagi na swoją formę i nasycenie literackością, przynależy zarazem do literatury, pozostając wszakże przede wszystkim tekstem filozoficznym. Uznać więc wolno, że *Uczta* realizuje ten wariant, w którym dzieło filozoficzne jest zarazem dziełem literackim. Można to też ująć w taki sposób, iż język literatury został w tym wypadku użyty w celu wyrażenia przeświadczeń filozoficznych. Inny przykład tego rodzaju stanowi, dodajmy na marginesie, poemat Lukrecjusza, *De rerum natura*, zawierający w wierszowanej formie regularnego heksametru całościowy wykład filozofii epikurejskiej. Obydwa przykłady wpisywałyby się zatem w wariant nazwany przeze mnie: filozofia jako literatura. Wróćmy jednak do przypadku Platona. Filozoficzność w jego dziele wysuwa się na plan pierwszy nie tylko z uwagi na tradycję odbioru, ale i ze względu na autora postrzeganego w pierwszym rzędzie jako filozof, a nie jako twórca literatury pięknej, którą to sam skądinąd gardził, chcąc wręcz wygnać z państwa wszystkich poetów. Platońskie twierdzenie zawarte w jego *Państwie*, zgodnie z którym: „Dawne jest bowiem przeciwieństwo między filozofią a poezją”⁷, ustanawia relację konfrontacyjną, opartą na opozycji i antagonizmie, relację skutkującą tezą o konieczności wykluczenia poetów z państwa i eliminacji poezji z życia publicznego jako czynnika zwodniczego i psującego charakter. Fakt, iż równocześnie dzieło tegoż Platona, *Uczta*, należy jednocześnie i do filozofii, i do literatury, generuje zatem pewien paradoks, polegający na możliwości zaklasyfikowania tekstu w poczet literatury wbrew zamiarom samego autora. Jak trafnie zauważa Krystyna Bartol,

[...] negatywny stosunek Platona do poezji wprawia w zakłopotanie odbiorców jego zachowanych dzieł również z tego powodu, że teksty te są wysoce poetyckie, zarówno jeśli chodzi o zastosowanie języka metafor, alegorii, mitów i symbolicznych obrazów, jak i ze względu na udratyzowanie wewnątrztekstowych sytuacji, stanowiących fabularną ramę dla prezentacji filozoficznych rozważań.⁸

Deprecjonowanie przez Platona poezji i poetów⁹ uwarunkowane jest jego przeświadczeniem, iż wyobraźnia nie służy dociekaniu prawdy i stanowi wręcz przeszkodę na drodze dotarcia do niej, wytwarza bowiem dodatkowe elementy

⁷ Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1992, t. 2, s. 236.

⁸ K. Bartol, *Wypędzić poezję, wygnać poetów. Współczesne interpretacje Platońskiego postulatów*, „Poznańskie Studia Polonistyczne, Seria Literacka” 19 (39), 2012, s. 14.

⁹ Wcale zresztą nie do końca jednoznaczne i konsekwentne, por. K. Bartol, *op. cit.*

zapośredniczenia, uniemożliwiające zrozumienie istoty rzeczy, i tak zawsze danych człowiekowi jedynie w lustrzanym odbiciu¹⁰. Zanegowanie literatury w imię prawdy stanowi zarazem spektakularne dowartościowanie filozofii, uznanej za domenę szlachetną, poważną i pożyteczną w odróżnieniu od płóchej rzekomo i pozbawionej sankcji prawdy poezji. Zakwestionowanie przez Platona poezji i pozbawienie jej wartości samo w sobie stanowiło wyłom w obowiązującej w Grecji tradycji, za Homerem traktującej poezję jako miejsce uprzywilejowane, miejsce przekazu prawd istotnych egzystencjalnie. Do tej tradycji, co może zaskakiwać, nawiąże po wiekach Kartezjusz, gdy przekonywał, iż „myśli głębokie są raczej domeną poetów niż filozofów”¹¹, a także Hegel, stawiający poezję wyżej od filozofii, gdyż – jak mniemał – poeci zdolni są antycypować swój czas i intuicyjnie wyczuwać prawdy dopiero później opisywane dyskursywnie przez filozofów.

Zarysowany przez Platona radykalny antagonizm pomiędzy filozofią a literaturą znajduje swój odpowiednik w postawie przyjmowanej niekiedy przez twórców literatury. Możliwa jest zatem również i sytuacja odwrotna, gdy to filozofia podlega zasadniczemu zakwestionowaniu. Tak dzieje się np. u angielskiego poety romantycznego Johna Keatsa, który w poemacie *Lamia* mówi wręcz o „spętaniu skrzydeł anioła przez filozofię”. Racjonalna spekulacja intelektualna uznana zostaje przez poetę za śmiertelne zagrożenie dla twórczej swobody i nieskrępowanej gry wyobraźni.

Zarysowane wcześniej opozycyjne stanowiska uwidocznione w skonfrontowanych ze sobą postawach Platona i Keatsa sytuują się na dwu przeciwstawnych biegunach i obydwa jawią się jako nazbyt skrajne. Nie przeczą też bynajmniej możliwości bardziej „pokojowej koegzystencji” pomiędzy obydwoma dziedzinami. Wydaje się, iż wzmiankowany przypadek dzieła Lukrecjusza realizowałby tę koncyliacyjną opcję przenikania się obydwu dziedzin i równoczesnej przynależności do obydwu domen. Wersja „filozofia jako literatura” – a więc możliwość uznania dzieła filozoficznego za utwór literacki – nie ogranicza się bynajmniej do casusu Platónskiej *Uczt*y czy poematu Lukrecjuszowego. Pytanie, jaki status przyznać i jak zakwalifikować popularne w okresie Oświecenia powiastki filozoficzne? Czy więc np. *Kubuś Fatalista* Diderota jest przede wszystkim tekstem filozoficznym, w którym wykorzystane zostają środki wyrazu literackiego? Czy też po prostu przynależy do literatury, nasyconej treściami o charakterze filozoficznym? Podobny do podanych wcześniej przykład relacji między filozofią a literaturą, by nie ograniczać ich wyłącznie do czasów odległych, przynoszą teksty Sørensa Kierkegaarda, tłumaczone na język polski m.in. przez Iwaszkiewicza. Sam zresztą Kierkegaard w Danii za życia postrzegany był przede wszystkim jako romantyczny poeta, nie filozof, co wnosi dodatkową komplikację do budowanej

¹⁰ Na ten temat por.: K. Bartol, *op. cit.*, s. 18 i nn.

¹¹ Na ten temat por.: B. Aleksic, *Kartezjusz a poezja*, „Sztuka i Filozofia”, nr 13 (3), 1997, s. 123-133.

typologii związków między filozofią a literaturą. Analogiczny przykład stanowi, jak się wydaje, twórczość Heideggera.

Mam na myśli zwłaszcza jego najważniejsze dzieło *Bycie i czas*, którego język obfituje w piętrowe metafory mające służyć lepszemu, bardziej precyzyjnemu wyłożeniu jego myśli, rozwijającej się w skomplikowanych, jak gdyby wielostopniowych ciągach semantycznych. Przywołać tu można również słynne eseje z tomu *Budować mieszkać myśleć*, a w szczególności tekst *Cóż po poecie*, który – *nota bene* – mógł zainspirować Gadamera, gdy pisał swój szkic *Czy umilkną poeci*, utrzymany w podobnie żarliwym tonie i wyrażający pokrewną Heideggerowskiej apologię poezji jako miejsca istotnego doświadczenia duchowego o charakterze źródłowym. Heideggerowskie rozumienie poezji wskazujące, że jej istota polega na stanowieniu prawdy i nadające mowie poetyckiej najwyższą rangę, jako że to w niej i poprzez nią wydarza się bycie, zbliża obydwie dziedziny, przypisując im to samo posłannictwo: dociekania prawdy. W takim ujęciu następuje nie tylko nobilitacja literatury, ściślej poezji, ale wręcz przydanie jej funkcji tradycyjnie kojarzonych z filozofią. Warto też nadmienić, iż na kształt myśli Heideggera zasadniczy i przełomowy wpływ wywarł Hölderlin, którego poezja stanowiła dla filozofa swoiste objawienie. Wolno też chyba zaryzykować przypuszczenie, iż podobną – inicjacyjną i inspirującą rolę spełniła twórczość Paula Celana wobec myśli Gadamera. Ścisły, nierozzerwalny można rzec, związek między filozofią a literaturą ujawniają także dzieła Sartre'a, czytane w równym stopniu jako teksty literackie, co filozoficzne i sytuujące się tym samym na jakimś pograniczu i pomiędzy filozofią a literaturą oraz przynależne w równym stopniu do obydwu dziedzin. To samo odnieść by można także do utworów Camusa, z niejakim – jak sądzę, przesunięciem w stronę literatury, z której niejako wtórnie wywieść się daje dyskurs o charakterze filozoficznym. Warto może zauważyć, iż duża część przytoczonych przykładów sytuuje się w kręgu egzystencjalizmu. Czy oznacza to, iż właśnie ten nurt filozofii miałby okazać się szczególnie wrażliwy i podatny na ekspresję za pomocą środków właściwych dla literatury? Z bliższych nam czasów, zastanawiać się można nad statusem pisywanych przez Leszka Kołakowskiego bajek¹², operujących baśniową konwencją tekstów literackich, podejmujących wszakże zawsze jakiś istotny dylemat filozoficzny.

Odpowiedź na pytanie o status wymienionych i im podobnych tekstów nie wydaje się w gruncie rzeczy najistotniejsza. Ważniejszy zdaje się wniosek, do którego upoważnia analiza pokrewnych powyższym przypadków, konkludująca ściśle i obustronne zależności zachodzące pomiędzy filozofią a literaturą, zależności niekiedy tak bliskie i ściśle, iż mówić trzeba wówczas o współistnieniu obydwu dyscyplin w obrębie jednego tekstu, z których każda w równym stopniu ów tekst tworzy, stanowiąc o jego istocie. Warto przy tym zastrzec, iż związki te, choć

¹² Por. L. Kołakowski, *13 bajek z Królestwa Lailonii dla dużych i małych*, Czytelnik, Warszawa 1966, oraz *idem, Rozmowy z diablem*, PIW, Warszawa 1965.

obustronnie występujące, nie mają, jak się wydaje, charakteru całkiem równoważnego w tym sensie, że filozofia bez literatury jest możliwa i całkiem dobrze mogłaby się bez niej obejść, o czym świadczą tysiące dzieł utrzymanych w konwencji ściśle naukowego przekazu, podczas gdy zdecydowanie trudniej pomyśleć wielką literaturę pozbawioną jakichkolwiek odniesień do filozofii i nie generującą żadnych filozoficznych sensów. Istotne poznać pytanie dotyczyłoby więc raczej, powtórzmy, nie tyle samej obecności filozofii w literaturze, ile sposobu czy sposobów istnienia filozofii w utworze literackim, oraz mechanizmów generowania sensów filozoficznych w tekście. W tym zakresie stosunkowo rzadko, jak się wydaje, mamy do czynienia z wpisaniem w tekst literacki zwartego i całościowego, konsekwentnie przedstawionego systemu filozoficznego. Przywołany przykład poematu Lukrecjusza należy do wyjątków, w każdym razie, na pewno trudno byłoby znaleźć podobnie całościowy wykład w literaturze nowożytnej, aczkolwiek nie należy zapominać o filozoficznych z gruntu koncepcjach Blake'a wykładanych w jego poematach, czy też – z naszej tradycji literackiej o *Genesis z Duchą* Słowackiego oraz tekstach Norwida. W tym kontekście rozpatrywana interesująco przedstawia się też twórczość literacka Karola Wojtyły. Wiele spośród jego utworów literackich – tak poematów, jak i dramatów traktować by można jako swego rodzaju *praeparatio philosophica*. Mam na myśli odnoszące się do jego twórczości zjawisko polegające na obecności w utworze literackim intuicji rozwijanych w późniejszym czasie w tekstach filozoficznych, a nawet w nauczaniu papieskim. Spostrzeżenie to znajduje potwierdzenie w odniesieniu do założeń antropologii adekwatnej, niejako „rozpisanej” najpierw na głosy w *Rozważaniu o ojcostwie* oraz w poemacie *Myśl jest przestrzenią dziwną*, czy w jeszcze większym stopniu w stosunku do Wojtyłowych koncepcji na temat miłości małżeńskiej, sformułowanych w swoim zasadniczym rdzeniu – zanim powstała *Miłość i odpowiedzialność* w dramacie „Przed sklepem jubilera”. Tego rodzaju mechanizm, określony przeze mnie jako *praeparatio philosophica*, znalazł zastosowanie również względem budowanej przez Wojtyłę koncepcji miłosierdzia. Zanim więc w 1980 r. ujrzała światło dzienne papieska encyklika *Dives in misericordia*, podstawowe intuicje dotyczące istoty miłosierdzia wpisane zostały w tekst sztuki *Brat naszego Boga*¹³.

Opisana wersja odniesień literatury wobec filozofii o tyle wydaje się nietypowa, iż mamy we wszystkich przywołanych przykładach do czynienia z wpisaniem w tekst literacki koncepcji filozoficznych stanowiących pewną całość, a więc dających się przełożyć na dyskursywny system i zazwyczaj znajdujących rozwinięcie czy dopełnienie w systematycznej refleksji teoretycznej. Częściej jednak spotkać można wariant, w którym tekst poetycki ani nie tworzy żadnych zrębów konceptualnej filozofii, ani też nie wyraża jakichś intuicji służących potem do stworzenia takich czy innych koncepcji, ale stanowi tylko ilustrację jakichś

¹³ Por. Z. Zarebianka, *Koncepcja miłosierdzia w Bracie naszego Boga Karola Wojtyły w kontekście encykliki Dives in misericordia*, w druku.

wybranych, znanych wcześniej i funkcjonujących w świadomości społecznej tez filozoficznych, z zastrzeżeniem, iż także i w tym przypadku nie zostają one wypowiedziane w dyskursie konceptualnym. Tu przywołać by można choćby *Pieśni* Kochanowskiego jako poetyckie wcielenie popularnych w Odrodzeniu starożytnych idei filozoficznych: stoicyzmu i epikureizmu. Podobnie, jak sądzę, można by zaklasyfikować wspomniane już powieści Camusa, zwłaszcza *Dżumę* i *Upadek*, uznając je za literacką prezentację głównych przeświadczeń egzystencjalizmu, szczególnie tych dotyczących samotności człowieka w świecie i wrzucenia w byt, a także kwestii wolności.

Obecność filozofii w utworach literackich zazwyczaj nie ma więc charakteru usystematyzowanego, co pozwala mówić bardziej o ziarnach myśli filozoficznej ukrytych w materii literackiej i z niej wydobywanych w drodze zabiegów interpretacyjnych. Wspomniana obecność filozofii w literaturze przyjmuje, jak można się było przekonać z dokonanego w niniejszym szkicu skrótowego przeglądu, rozmaite postaci i formy. Przejawia się też w zróżnicowanych formach gatunkowych i może być rozpoznawana na różnych poziomach tekstu. Obserwacja ta pozwala, być może, na propozycję, by zobaczyć w tekście literackim swoiste *locus philosophicus*, które można by definiować *per analogiam* do *locus theologicus*¹⁴. Tego rodzaju ujęcie obejmowałoby całokształt odniesień literatury wobec filozofii (a po części też filozofii względem literatury, w tych przypadkach, w których występuje równoważność filozoficzności i literackości), niezależnie od stopnia nasycenia tekstu treściami filozoficznymi i niezależnie od mechanizmów kreowania tychże treści filozoficznych na gruncie tekstu literackiego. Wydaje się, iż od strony teoretycznej rzeczony postulat badawczy posiada mocne ugruntowanie w idei *locus theologicus*, która w tym wypadku wymagałaby jedynie „przeflancowania”, przeszczerzenia na grunt innej dziedziny i dostosowania pojęciowego. Skoro idea *locus theologicus* w odniesieniu do literatury nie budzi kontrowersji na gruncie nauk teologicznych i okazuje się narzędziem przydatnym w analizowaniu sakralnego wymiaru dzieła, to wolno przypuszczać, iż taka samą funkcjonalnością mogłaby się charakteryzować koncepcja *locus philosophicus* jako instrument w opisie filozoficznych sensów zawartych w tekście literackim. Koncepcja taka mogłaby w szczególności sposób okazać się funkcjonalna w odniesieniu do takich wersji wzajemnych odniesień, w których obecność pierwiastków filozoficznych w utworze literackim przyjmuje postać filozofii rozproszonej, co ma miejsce w przeważającej części polskiej poezji dwudziestowiecznej. Mam na myśli przede wszystkim twórczość zaliczaną przez badaczy do nurtu tzw. poezji filozoficznej, a więc twórczość czołowych poetów ubiegłego wieku: Bolesława Leśmiana, Czesława Miłosza, Zbigniewa Herberta, Tadeusza Różewicza czy Wisławy Szymborskiej, choć – oczywiście – lista nazwisk mogłaby być tutaj zdecydowanie dłuższa.

¹⁴ Na temat koncepcji literatury jako *locus theologicus*, zob. J. Szymik, *Literatura jako locus theologicus*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1994.

Przez „filozofię rozproszoną” rozumiem taką formę wpisania filozoficznych sensów w tekst literacki, najczęściej tekst poetycki, w którym nie tworzą one żadnego jednolitego systemu i nie odsyłają do uporządkowanych teorii, stanowiąc jedynie swego rodzaju ślady, na podstawie których można próbować rekonstruować światoodczucie danego autora i odnajdywać tropy filozoficzne nadające kierunek znaczeniom analizowanego dzieła. Wydaje się, iż stopień owego rozproszenia może być różny u poszczególnych pisarzy. I tak ontologiczne fascynacje manifestowane w poezji Szyborskiej koncentrują się nie na udzieleniu konkretnych odpowiedzi o naturę bytu, inspirowanych jakąś jedną przyjętą przez poetkę jako prawdziwą koncepcją filozoficzną, ale na multiplikacji rozmaitych możliwości, niejako sprawdzających za pomocą kreacji poetyckiej różne potencjalności istnienia. Poetka nie rozstrzyga też kwestii substancjalności bytu, w jednych wierszach skłaniając się ku przeświadczeniu o braku jakiejkolwiek stałej substancji, tak dzieje się np. w wierszu *Chmury*, by gdzie indziej znów opowiedzieć się za koncepcjami substancjalistycznymi, jak to ma miejsce choćby w utworze *Rozmowa z kamieniem* lub w bardziej pod tym względem wieloznacznym *Niebie*. Ewokacja światów potencjalnych nie tyle podporządkowuje się w jej twórczości namysłowi ontologicznemu, ile ma na celu poetycką egzemplifikację Leibnizowskiego zdziwienia, ujętego w słynnym pytaniu: dlaczego jest raczej coś niż nic? W takim duchu można by interpretować m.in. wiersz *Nicość przenicowała się*, nawiązujący – być może – do Heideggerowskiej koncepcji nicościowania się nicości. Istotniejsze jednak – jak wolno sądzić – sensy konstytuują się na płaszczyźnie refleksji egzystencjalnej, skupionej wokół przeświadczenia, że to drugi człowiek, dodajmy człowieka, z którym podmiot połączony jest relacją miłości – sprawia, że życie nabiera prawdziwego znaczenia. Nicość rozumiana na płaszczyźnie interpretacji filozoficznej w perspektywie ontologicznej przekształca się na płaszczyźnie relacji międzyludzkich w kategorię o charakterze egzystencjalnym. Wydaje się też, iż dopiero te dwie płaszczyzny pozwalają na pełniejszą interpretację przywołanego utworu, ukazując specyficzną dla Szyborskiej opalizację znaczeń. Inny obszar filozoficznych penetracji istotny dla omawianej twórczości wyznaczają pytania epistemologiczne. Również i w tym względzie istotną inspirację czerpie poetka z koncepcji Leibnizowskich monad, nieprzenikalnych i niepoznawalnych dla siebie nawzajem. Ilustrację tego rodzaju poglądów przynosi m.in. przywołany tu już w innym kontekście wiersz *Rozmowa z kamieniem*. O ile w zakresie koncepcji ontologicznych trudno wskazać w tej twórczości dominantę jakiejś jednej opcji filozoficznej, o tyle w odniesieniu do problemów epistemologicznych cechuje poezję Szyborskiej nadspodziewana konsekwencja. Polega ona na prymacie pesymizmu poznawczego, wyrażającego się w przekonaniu o niemożności pokonania bariery międzygatunkowej, uniemożliwiającej poznanie innego bytu w jego istocie. Szczególnego dramatyizmu nabiera ta konstatacja przeniesiona na płaszczyznę relacji międzyludzkich. Z jednej więc strony obecne są w wierszach poetki spostrzeżenia nawiązujące do koncepcji filozoficznych wyrażających sceptycyzm

co do możliwości poznawczych ludzkiego umysłu, niezdolnego do przekroczenia granicy pomiędzy odmiennymi formami gatunkowymi. Z drugiej strony, ów poznawczy pesymizm odnosi się przede wszystkim do stosunków pomiędzy dwiema osobami, pozostającymi dla siebie zawsze rzeczywistościami jakoś obcymi. Tym samym ogólna refleksja epistemologiczna przekształca się w refleksję odnoszącą się do związków międzyludzkich i sytuacji człowieka w świecie, prowadząc do wniosków zbliżonych do myśli egzystencjalistycznej.

Odmienne rejony filozofii przemierza bohater poezji Zbigniewa Herberta. Jeśli dla Szymborskiej najistotniejsze będą z jednej strony pytania ontologiczne – w jaki sposób coś jest, dlaczego jest i jakie jest, z drugiej strony zagadnienia z zakresu epistemologii – jak poznajemy i czy możliwe jest dogłębne poznanie innego – to dla Zbigniewa Herberta, kolejnego reprezentanta refleksji filozoficznej w poezji, najważniejsze wydają się problemy z dziedziny aksjologii, etyki oraz estetyki, rozpatrywane w kontekście poglądów starożytnych (ważność rzymskiej *Virtus* jako podstawowej wartości), myśli chrześcijańskiej jako paradygmatu etycznego oraz poetyki klasycznej jako wzorca estetycznego¹⁵. Zarówno w przypadku Szymborskiej, jak i Herberta sposób uruchamiania problematyki filozoficznej oraz typ nawiązań do istniejących systemów czy twierdzeń pozwalają na użycie w odniesieniu do ich twórczości zaproponowanej koncepcji filozofii rozproszonej, jako – jak wolno sądzić – adekwatnie opisującej status „filozoficznego” w ich dziele poetyckim.

Bardziej złożone wydaje się to zagadnienie w stosunku do poezji Czesława Miłosza, aspirującego – zasadnie – do miana filozofa, przede wszystkim w znaczeniu mędrca, kogoś, kto chce zgłębić tajniki bytu, Boga i człowieka, znaleźć odpowiedź na pytanie o sens i przeznaczenie, o dzieje i kulturę. Już z uwagi na samą rozległość podejmowanych przez niego penetracji filozoficznych, jak i ze względu na głębię i oryginalność jego myśli, jak też z powodu różnorodności przywoływanych kontekstów, pochodzących z różnych, nierzadko odległych kulturowo tradycji, pojęcie „filozofii rozproszonej” nie do końca wydaje się tutaj trafne, chyba, żeby ujmować tu jeszcze jeden aspekt, to znaczy stopień owego rozproszenia. Jeśli tak, wówczas trzeba by w analizach każdorazowo uwzględniać „stężenie” intuicji filozoficznych wpisanych w tekst poetycki, czy w ogóle literacki. Im owo „stężenie”, rozumiane jako nasylenie filozoficznością, byłoby wyższe, tym bardziej tekst czy cała twórczość realizowałaby wariant współlistnienia filozofii i literatury dający się opisać w wersji literatura jako filozofia. Nie da się w zasadzie w poezji Miłosza wskazać takiego obszaru refleksji filozoficznej, który pozostawałby poza kręgiem zainteresowań poety. Zakres podejmowanych przez poetę problemów obejmuje zarówno pytania ontologiczne – tu jako przykład można podać poemat

¹⁵ Por. Z. Zarębianka, *Pryncypia Pana Cogito albo dokąd po Herbercie*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XLVII, z. 1 1999, s. 232-237 oraz *eadem*, *Herbert – Miłosz spór o wartości*, [w:] *eadem*, *Czytanie sacrum*, s. 195-202, zob. też: *eadem*, *O wierszu Zbigniewa Herberta Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*, [w:] *eadem*, *Czytanie sacrum*, s. 208-214.

Na trąbach i na cytrze, czy wiersze Sroczosć oraz Esse, pytania historiozoficzne formułowane choćby w międzywojennym jeszcze tomie *Trzy zimy*, zagadnienia kosmogoniczne – także m.in. w *Trzech zimach*, kwestie z zakresu etyki, w tym szczególnie zagadnienie wolnej woli i determinant ludzkich decyzji, i wiele, wiele innych, z naczelnym pytaniem organizującym myślenie Miłosza o świecie, pytaniem o zło i jego pochodzenie¹⁶. Różnoimiennosc filozoficznych inspiracji stanowi w tej twórczości podbudowę pod zarys własnych, oryginalnych koncepcji, których znamieniem pozostaje ich podporządkowanie stworzeniu całościowej wizji, całościowego opisu świata i człowieka w świecie, także człowieka postawionego wobec Boga i spraw ostatecznych. Pojedyncze, rozsiane po poszczególnych utworach różnoimienne intuicje filozoficzne są tu zatem instrumentem budowania światopoglądu poetyckiego, obejmującego całą twórczość i dającego podstawy do rekonstrukcji wpisanego w tę poezję systemu filozoficznego, opartego na mocnych przekonaniach metafizycznych i antropologicznych.

Stopień i sposób nasycenia dzieła Miłosza treściami filozoficznymi nie ma w dwudziestowiecznej polskiej literaturze żadnego odpowiednika. Twórczość ta realizuje zatem bez wątplenia taki wariant odniesień, w którym literatura i filozofia nie tylko współlistnieją, ale wzajemnie się przenikają się w obrębie tekstów – tak poetyckich, jak i eseistycznych. Wolno byłoby zatem sformułować tezę, iż im mniej rozproszone są tropy filozoficzne w jakiejś twórczości, tym bardziej zbliża się ona do modelu pozwalającego traktować literaturę jako o filozofię.

Zofia Zarębianka

**Philosophy against Literature. Literature against Philosophy.
Variants of References. An Outlook**

Abstract

The article is an overview of the main instances of relation between literature and philosophy. The historical examples of the reciprocal relation hark back to ancient times (Plato) and span to the time of the philosophers of the twentieth century. The author also asks the questions, among others, about the status of philosophy in a literary text; the modus of using philosophical meanings in a literary text; the realm of relations and mechanisms of creating philosophical meanings in a literary work; the ways of existence of philosophy in a literary work; the methods of creating the philosophical meanings in a text. The problem of mutual relations between literature and philosophy has been presented in analogy to the question of the relationship between literature and theology. The author argues that the presence of philosophy in literary works usually does not have a structured nature. This allows to explore changes in philosophical thought,

¹⁶ Por. Z. Zarębianka, *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duch(owość) Wyobrażenia*, Homini, Kraków 2014, s. 177-364.

which lie hidden in the literary text. They can be read off by means of appropriate interpretations. This assumption leads to a proposal to reveal in a literary text a certain *locus philosophicus* – defined by the author as *locus theologicus*. This type of approach covers all literary references to philosophy. In this case, the amount of the philosophical meanings in literary work and the method of creating philosophical meanings in literary work are of no hindrance. In addition to the idea of *locus philosophicus*, the term of a „distributed philosophy” has been introduced too. This term allows to determine the amount of the philosophical meanings in a literary work.

Keywords: philosophy, literature, relations, status, locus philosophicus, distributed philosophy.