

STRESZCZENIE ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

Atopia Johanna Georga Hamanna.

Teologiczne, hermeneutyczne i estetyczne założenia sokratycznego pisarstwa Maga Północy

Promotorzy: dr hab. Steffen Huber, prof. UJ

dr hab. Kamilla Najdek (UW, AAL)

1. Cele rozprawy

Przedmiotem badań jest atopiczna praktyka pisarska Johanna Georga Hamanna (1730-1788), heterodoksyjnego myśliciela późnego Oświecenia, który, posługując się ironią i wysublimowanym literackim stylem oraz zachowując wierność swoim luterzańskim przekonaniom, w krytyczny sposób podejmował tematy kluczowe dla swojego czasu.

W swoich utworach i listach Hamann często powoływał się na Sokratesa, a siebie samego nazywał „sokratejskim pisarzem”. Zważywszy na fakt, że Sokrates nie spisywał swoich nauk, sformułowanie to wydaje się paradoksalne. W rozprawie rekonstruję, jak Hamann rozumiał figurę Sokratesa i własny sokratyzm realizujący się w medium pisma. Celem rozprawy jest więc przedstawienie idiosynkratycznej sokratycznej praktyki pisarskiej Hamanna jako opartej na oryginalnych teologicznych, hermeneutycznych i estetycznych założeniach dotyczących języka, rozumianego jako medium myślenia i narzędzie objawienia, oraz autora jako kogoś najpełniej realizującego chrześcijański postulat naśladowania Boga.

Metodologicznym celem rozprawy jest natomiast wypracowanie w oparciu o badanie historii pojęcia oryginalnej kategorii atopii (od gr. *ἄτοπος* – bez miejsca, nie na miejscu, dziwny, nielogiczny, absurdalny) i wykorzystanie jej jako głównej kategorii interpretacyjnej w badaniu dzieła Hamanna. Kategoria ta, zastosowana w *Uczcie* Platona do opisu osoby i słów Sokratesa, odnosiła się do nietypowych zachowań i specyficznego sposobu mówienia tego filozofa. Później atopia stała się ważną kategorią hermeneutyki i ksenologii, a w pismach Barthesa została powiązana ze szczególnym typem dyskursu i strategiami pisarskimi.

Wielorakie powiązanie atopii z pismami Hamanna stanowi oryginalną tezę rozprawy. Atopia jest tu stałym punktem odniesienia dla 1) autoidentyfikacji Hamanna z Sokratesem, 2) rozumienia autora i jego misji, 3) teologicznego rozumienia języka, 4) hermeneutycznych i estetycznych rozstrzygnięć Hamanna, a także dla 5) jego strategii pisarskich, których celem jest wprowadzenie czytelnika na drogę wewnętrznej przemiany (*μετάνοια*), skutkującej przyjęciem chrześcijańskiego objawienia. Oryginalny charakter mają ponadto poszczególne intertekstualne analizy fragmentów dzieł Hamanna, w których ujawniają się atopiczne cechy jego pisarstwa.

2. Nowatorstwo rozprawy na tle aktualnego stanu badań

Problem badawczy plasuje się na styku dobrze ugruntowanych w literaturze naukowej obszarów badawczych (sokratejskości, stylu, teologii języka), jednak w nowatorski sposób ujmuje je same oraz związki między nimi. Oryginalne jest opracowanie kategorii atopii i jej zastosowanie do interpretacji pism Hamanna.

Sokratejski charakter pism Hamanna (tj. ironia, dialogiczność, komunikacja pośrednia) nie jest kwestionowany, odwołują się do niego wszyscy interpretatorzy *Memorabiliów sokratejskich*

(m.in. Blanke, Schreiner 1959; Böhm 1966; Jørgensen 1998; Griffith-Dickson 1995; Betz 2009)¹. Sokratyzm Hamanna jest uważany za istotną i trwałą charakterystykę Hamannowskiej hermeneutyki (Kociszky 2001) lub za jedną z masek, której znaczenie było różne w różnych okresach twórczości Hamanna (Koepp 1965; Najdek 2010).

Wielostronnie opracowany jest problem stylu Hamanna (historycznie: Hegel 1979, Goethe 1957; współcześnie: Bayer 2012; Griffith-Dickson 1995; Gaier 1996; Lumpp 1970). Niektórzy badacze prezentują szczegółowe analizy wybranych elementów stylu Hamanna, które stanowią jednocześnie podstawowe kategorie myślenia tego autora. Są to: analogia, ironia, niezrozumiałość, intertekstualność, dialogiczność, posługiwanie się cytatem (Rudolph 2006; Schumacher 2000; Bohnenkamp-Renken 1996; Beetz 1996; Najdek 2010). Także Hamannowska refleksja o języku jest w literaturze światowej szczegółowo opracowana. Pierwsza monografia Rudolfa Ungera na ten temat ukazała się w 1905, co zapoczątkowało falę fascynacji twórczością Hamanna (Berlin 2000; O'Flaherty 1979; Baudler 1970). Język u Hamanna rozpatrywano w kontekście tzw. zwrotu lingwistycznego w filozofii (Lafont 1999), a także z perspektywy estetyki kabalistycznej (Kilcher 1998, 2010; Sinn 2004).

Inspiracją dla postawienia problemu badawczego były dwa teksty: artykuł Evy Kociszky *Hamanns sokratisches Philosophieren* (Kociszky 2001), w którym węgierska badaczka łączy upodobanie Hamanna do figury Sokratesa z podstawowymi zasadami jego hermeneutyki, oraz rozdział *Sokratische Katechetik? Ein Streit um den Kleinen Katechismus in der Aufklärung* z książki *Leibliches Wort: Reformation und Neuzeit im Konflikt* Oswalda Bayera (1992), podejmujący kwestię apologetycznej funkcji sokratejskości Hamanna. Rozprawa stanowi rozwinięcie i uzupełnienie rozpoznania Kociszky o rekonstrukcję atopicznej hermeneutyki Hamanna i opis jego strategii tekstualnych. Od niemieckiego teologa zapożyczam natomiast powiązanie sokratejskości z celami teologicznymi, jednak akcenty również rozkładam inaczej. Ekspozuję inne niż Bayer wątki teologiczne, mianowicie te, które wiążą się z atopią Hamanna (kondescendencja, kabała), a także w większym stopniu skupiam się na sposobie pisania tekstu i jego możliwościach wzbudzania metanoi.

Oryginalną perspektywę badawczą rozprawy wyznacza rekonstrukcja różnych znaczeń atopii, które następnie zostają dostosowane i wykorzystane do interpretacji twórczości Hamanna. Przyjęcie tej perspektywy pozwala dostrzec głębokie powiązania między poszczególnymi aspektami obrazu świata tego autora oraz między tym obrazem a pisarskimi wyborami Hamanna. Kategoria atopii nie była dotąd odnoszona do pism Hamanna. Sama problematyka atopii również nie została do tej pory systematycznie opracowana. Choć w literaturze światowej brak historii tego pojęcia, atopię uważa się za istotną kategorię w analizach filozofii starożytnej, zwłaszcza w odniesieniu do Sokratesa (Vlastos 1991; Eide 1996; di Cesare 2003; Nightingale 2004; Domański 2005; Böhme 2019) i filozofii późnej starożytności (Domański 1996, 2005). W filozofii współczesnej do kategorii atopii odwoływali się między innymi Gadamer (2003), Waldenfels (1999, 2002), Barthes (1979a, 2011), Oster (2006) oraz Dziuban (2009).

W polskojęzycznej literaturze naukowej twórczość Hamanna jest niemal nieobecna. Najwięcej miejsca poświęca Hamannowi K. Najdek (2010) w pracy *Cytat jako figura myśli. Z retoryki filozoficznej Hamanna i Benjamina* oraz P. Dehnel (1998) w książce *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*. K. Najdek dokonuje retorycznej analizy utworu *Aesthetica in nuce* i na tej podstawie bada rolę cytatu i filozofię języka Hamanna. Jest to najbardziej kompleksowe opracowanie pism Hamanna w języku polskim. P. Dehnel w swojej pracy skupia się głównie na Hamannowskiej krytyce Kanta, ale porusza też kwestię filozofii i teologii języka. Ważne miejsce w polskiej recepcji Hamanna ma esej S. Borzysza (2000) *Czy dzieło Hamanna było zapowiedzią faszyzmu? Polemika z Berlinem*, który ukazał się jako postłowie do polskiego przekładu

¹ Odnośniki bibliograficzne odpowiadają pozycjom literatury cytowanej zawartym w „Bibliografii” rozprawy.

książki Izajasza Berlina *Mag Północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu* (Berlin 2000). Jak dotąd przekład książki Berlina, jest jedyną wydaną w języku polskim monografią poświęconą Hamannowi. Książka ta jest dziś uważana za kontrowersyjną i bywa krytykowana jako jednostronne i wybiórcze ujęcie tematu. Jeden rozdział poświęca Hamannowi ponadto H.U. von Balthasar (2007) w dostępnej w języku polskim *Chwale. Estetyce teologicznej*, włączając jego teologię języka w swój projekt estetyczny.

3. Streszczenie rozdziałów rozprawy

Atopia: znaczenie, historia i zastosowanie kategorii do pism Hamanna

Rozdział pierwszy rozprawy stanowi rekonstrukcję znaczeń atopii oraz historii używania tej kategorii w filozofii. Omawiam w nim najpierw filozoficzne znaczenia, jakie atopii przypisywał Platon, a następnie rekonstruuje pojawiające się w *Uczcie* metafory opisujące atopię Sokratesa. Są one kluczowe dla realizacji celu rozprawy, gdyż do nich nawiązuje Hamann, opisując strukturę swoich utworów. W rozdziale rekonstruuje także inne znaczenia atopii: interpretację metafory jaskini u Nightingale (2004), Arystotelesowskie rozumienie atopii jako absurdalności i niedorzeczności, atopię jako kategorię metafizyczną w późnej starożytności (Domański 1996, 2005), a także dwudziestowieczne interpretacje atopii: *ἄτοπος* jako zablokowanie rozumienia u Gadamera (2003), atopię jako nie-miejsce obcego w ksenologii Waldenfelsa (2002, 2004), rozumienie atopii jako specyficznej formy dyskursu w pismach Barthesa (1997, 2011), a także wychodzącą od pism tego ostatniego interpretację Oster (2006), która z atopii czyni estetyczny paradygmat. Wyróżnione w tym rozdziale sposoby rozumienia atopii odnieść można do różnych aspektów twórczości Hamanna: jego sokratejskiej autokreacji i koncepcji autora, do tworzonego przez niego dyskursu i strategii pisarskich oraz do recepcji Hamanna, tak współczesnej Hamannowi, jak i późniejszej.

Greckie słowo *ἀτοπία* jest rzeczownikiem pochodzącym od przymiotnika *ἄτοπος*, który składa się z *α* *privativum* wyrażającego zaprzeczenie oraz słowa *τοπος* oznaczającego miejsce. *ἄτοπος* to więc dosłownie „nie na miejscu”, „bez miejsca” czy „nie-miejsce”, a *ἀτοπία* to ponadto „błądzenie” czy „zejście z drogi”. W swoim zakresie semantycznym atopia ma absurdalność, dziwność, niestosowność, nieracjonalność, nieodpowiedniość oraz niezwykłość. W kontekście filozoficznym ma wskazywać na zablokowanie racjonalnego toku myślenia.

Platon w kilku miejscach (*Fajdros* 251d; *Państwo* 524a-b; *Teajtet* 158c; *Parmenides* 156d) łączy atopię z analogiczną kategorią aporii (od gr. *ἀπορία* – bezdroże, bezradność i *ἄπορος* – nie do przejścia, nieprzebyty) i jest to jeden z ważniejszych momentów dla filozoficznego rozumienia atopii. Równie istotne jest użycie tej kategorii w *Uczcie* Platona, a dokładniej w zawartej tam mowie Alkibiadesa (*Uczta*, 214c-222b). Atopia dotyczy jednocześnie osoby Sokratesa, jego wyglądu i zachowań oraz jego słów: tego, o czym i w jaki sposób mówi. Alkibiades porównuje Sokratesa do drewnianej figurki sylena zawierającej wewnątrz złożone posążki bogów. Tak jak te figurki Sokrates charakteryzuje się brzydką powierzchownością, lecz wewnątrz skrywa piękną duszę i cnotę opanowania. Jego słowa naznaczone są podobnym kontrastem: pozornie traktują o sprawach błahych i śmiesznych, jednak gdy przyjrzeć się im bliżej, skrywają skarby dzielności i prowadzą do doskonałości moralnej.

U Arystotelesa natomiast epitet *ἄτοπος* służył przede wszystkim oznaczeniu poglądów niedorzecznych, czyli takich, które nie mieszczą się w granicach tego, co akceptowalne dla ludzkiej racjonalności. Określenie poglądu lub głoszącej go osoby mianem *ἄτοπος* miało służyć wykluczeniu z racjonalnego dyskursu. U Arystotelesa najważniejsze są dwa rozumienia atopii: 1) logiczne, zgodnie z którym za atopiczne uznaje się poglądy zawierające sprzeczność i posiadające absurdalne konsekwencje oraz 2) etyczne, według którego atopiczne jest to, co przeczy moralnym intuicjom wspólnoty.

W późnej starożytności, jak pisze Domański (1996, 2005), atopia funkcjonowała jako kategoria metafizyczna odnosząca się przede wszystkim do sposobu życia filozofa pełnego dziwacznych i prowokacyjnych zachowań. Według Domańskiego atopia była w pewnej mierze wyznacznikiem praktyczystycznej koncepcji filozofii, a więc takiej, która za cel filozofowania stawia dobrze życie.

W XX wieku atopia powróciła jako kategoria hermeneutyczna. Gadamer (2003) używał greckiego słowa *ἄτοπον* na określenie tego, co obce, co nie może zostać zrozumiane, przyswojone, wpisane w horyzont oczekiwań i jednoznacznie zinterpretowane. Gadamer z jednej strony nobilituje *ἄτοπον* łącząc je ze zdumieniem (*θαυμάζειν*), zapoczątkowującym filozofowanie. Z drugiej jednak opisuje je jako przeszkodę w rozumieniu, moment zahamowania cyrkularności procesu rozumienia, który rozumienie musi przewyciężyć i włączyć w swój obręb, nie tyle na drodze przyswojenia i wkomponowania w dotychczasowe struktury rozumienia, ile dzięki modyfikacji horyzontu interpretatora.

W ramach topografii obcego Waldenfelsa (2002, 2004) atopia odnosi się do paradoksalnego miejsca tego, co obce. Obce, myślane z perspektywy miejsca, znajduje się poza porządkiem, jawi się jako „gdzie-indziej”, które nie ma stałej pozycji i jest niemożliwe do zlokalizowania. Jednocześnie kwestionuje porządek, gdyż wyznacza heterotopie – inne możliwości umiejscowienia, których ów porządek nie przewiduje. Atopia oraz przełamanie na swoje i obce mają u Waldenfelsa wymiar antropologiczny. Opisują pęknięcie naznaczające człowieka, błogosławioną skazę, dzięki której jest on zdolny odpowiadać na to, co obce.

U Barthesa (1997, 2011) natomiast atopia charakteryzuje jednocześnie obiekt miłości, ku któremu kieruje się pragnienie, oraz tekst. Tekst jest atopiczny, gdyż tak podczas pisania, jak i lektury, wiąże się z ciągłym wytwarzaniem nowych znaczeń, niepodległych „systemowi” i „mowie stadnej”, które dążą do włączenia go polityczne cele i kulturalny obieg. Barthes określa swoją strategię pisarską mianem doktryny atopii, „dryfującego pomieszkiwania” („*l'habitacle en dérive*”), która ma być antidotum na „zaszufladkowanie”. Oster (2006) interpretuje atopię Barthesa jako zasadę konstytucji tekstu, w którym dochodzi do specyficznego kultywowania związków z dostępnymi kulturowo *τόποι*, a zarazem do ich zakwestionowania i wprowadzenia w dryf, *dérive*. W tym ruchu znaczenie *τόποι* zostaje stopniowo i delikatnie przesunięte. Dzieje się to za sprawą subwersywnego odzwierciedlenia, paradoksów, fragmentaryczności, cytatu, parodii, odwróconej marginalizacji i in.

Sokrates Hamanna na tle innych sokratyzmów osiemnastego wieku

Rozdział drugi ma na celu ukazanie Hamannowskiej interpretacji figury Sokratesa na tle innych sokratyzmów epoki. Pierwsza część tego rozdziału ukazuje szeroki kontekst sokratyzmu Hamanna. Przedstawiam w niej powszechne w osiemnastym wieku filozoficzne i teologiczne odczytania figury Sokratesa, w których była ona wykorzystywana jako autoidentyfikacja filozofa legitymizująca jego pozycję w oświeceniowych kręgach intelektualnych lub służyła jako *porte-parole* autora, wyrażający jego poglądy filozoficzne. W części drugiej omawiam autoidentyfikację i interpretację Hamanna, której głównymi tematami są: niewiedza, *daimonion*, geniusz, a także metafory akuszerii i rzeźbiarstwa. Wykazuję, że sposób przedstawiania ateńskiego filozofa zdradza wrażliwość Hamanna na atopię Sokratesa, a więc na aporetyczność i niekonkluzywność jego myślenia, dążenie do rozbijania fałszywych przekonań, niewiedzę, nieracjonalność i nadnaturalne pochodzenie *daimonionu*. Analizy zawarte w tym rozdziale ujawniają mimochodem atopiczne strategie Hamanna: potęgujące wieloznaczność nierozwinięte aluzje, zestawienia cytatów wprowadzające semantyczne przesunięcia, a także posługiwanie się metaforami i pseudonimami.

W pierwszej części rozdziału przedstawiam zatem kilku osiemnastowiecznych „Sokratesów”: Woltera, który w Sokratesie widział figurę filozofa, broniącego prawdy i rozumu przed zabobonnym tłumem; Diderota, uwięzionego po publikacji ateistycznego utworu; Skoworodę, realizującego sokratejski ideał jedności nauki i stylu życia oraz Mendelssohna, czołowego przedstawiciela niemieckiego oświecenia i żydowskiej *haskali* już za życia nazywanego niemieckim

Sokratesem.

Następnie wobec faktu, że Hamann wikła postać Sokratesa w kontekst teologiczny, na wybranych przykładach omawiam rolę figury Sokratesa w sporach dotyczących religii naturalnej oraz adaptację metody sokratejskiej do nauczania religii w pracach luterńskiego pedagoga religii Johanna Lorenza Mosheima. Zarówno jednak racjoniści w kwestii religii, jak i luterński pedagog unikają konfrontacji z atopią Sokratesa. Ci pierwsi racjonalizują przejawy atopii, probierzem czego staje się ich stosunek do sokratejskiego *daimonionu*. I tak Wolter, który uważał Sokratesa za racjonalistę w kwestiach religii i etyki, uznawał *daimonion* za przesąd lub wyraz szarlatanerii, co naznaczało napięciem racjonalistyczną interpretację greckiego filozofa. Mendelssohn, ceniąc Sokratesa jako cnotliwego mędrca stawiającego opór przesądom, podejmuje próbę racjonalizacji *daimonionu*, przyjmuje więc, że mogła to być *licentia poetica* lub szczególnie wyczulony zmysł moralny, który w wyniku wieloletnich doświadczeń i praktyki przemienił się w stosowany automatycznie moralny instynkt. Mosheim natomiast tak reinterpretuje sokratejską majeutykę, że z metody służącej nauce samodzielnego myślenia przemienia się w narzędzie formowania umysłów młodzieży według z góry określonego wzorca.

Pierwsza część rozdziału omawia ponadto trzy najważniejsze źródła, z jakich korzystał Hamann, pisząc *Memorabilia sokratejskie*: 1) *La Vie de Socrate* François Charpentiera w niemieckim przekładzie Christiana Thomasiusa, w którym Sokrates przedstawiony zostaje jako archetyp logika i racjonalisty; 2) *The life of Socrates* Johna Gilberta Coopera, w którym Sokrates staje się obrońcą religii naturalnej wobec kasty kapłańskiej i zinstytucjonalizowanej religii oraz 3) *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne* autorstwa René Rapina, w których Sokrates okazuje się ostatecznie filozofem nieufnym względem własnego rozumu, siejącym zmieszanie i nauczającym wątplenia we własne przekonania.

Druga część rozdziału poświęcona jest interpretacji pism Hamanna. Długotrwała autoidentyfikacja Hamanna z Sokratesem, rozpoczęła się wraz z publikacją *Memorabiliów sokratejskich*, ujawniała się w w korespondencji oraz w pismach polemicznych, w których Hamann określał siebie mianem „sokratejskiego pisarza”. Utożsamienie z Sokratesem trwało aż po ostatni utwór, tzw. *Letztes Blatt*, napisany ręką królewieckiego autora. W tym rozdziale szczegółowo omawiam także osobliwości Sokratesa, na które akcent kładł Hamann. Mowa tu więc o najpierw niewiedzy, którą Hamann określa mianem *Empfindung*. Hamann uznaje ją za podstawową, niepotrzebującą dowodu i nieodpartą wiarę, której koncepcję zapożycza od Hume'a. Hamann pisze ponadto, że klucz do rozumienia sokratejskiej niewiedzy jest teologiczny i cytuje w tym miejscu *Pierwszy List Pawła do Koryntian* (I Kor. 8,2), w którym mowa o podporządkowaniu poznania miłości do Boga. Taką miłością względem „nieznanego boga” miał się według Hamanna wykazać Sokrates, skoro wyrocznia delfijska uznała go za najmądrzejszego spośród ludzi. Kolejną omówioną osobliwością Sokratesa jest *daimonion*, tajemniczy opiekuńczy duch filozofa. Hamann nie dąży do klarownego wyjaśnienia tego zjawiska, ale uznaje je za boską i nieracjonalną przesłankę działań Sokratesa. Wyzyskuje przy tym wieloznaczność niemieckich odpowiedników *daimonionu* (*Dämon*, *Genie*) i wykorzystuje napięcia zawarte w bogatej semantyce tych słów, co z jednej strony staje się przyczynkiem do odrodzenia klasycznego rozumienia demoniczności jako pomostu między światem boskim i ziemskim (Nicholls 2006) z drugiej – inspiracją dla romantycznej koncepcji geniuszu artystycznego (N VI 147).

Rozdział kończy rekonstrukcja sposobu, w jaki Hamann czyta dwa porównania zestawiające filozofowanie Sokratesa z zawodami jego rodziców: akuszerią i rzeźbiarstwem. W interpretacji tej pierwszej Hamann podkreśla przede wszystkim niemoc Sokratesa, „niepłodność w kwestii mądrości”, która upodabnia Sokratesa do położnej i łączy się z sokratejską niewiedzą. Dzięki temu Hamann istotnie odróżnia się np. od Mosheima, który metaforę położniczą interpretuje dogmatycznie jako sposób docierania do z góry ustalonych w umyśle nauczyciela pojęć i prawd

wiary. Zawód ojca Sokratesa, rzeźbiarstwo, pojawia się u Hamanna jako obraz kształtowania duszy. Analizując tę metaforę pokazuję, jak intertekstualne nawiązania Hamanna do *Siedmiu psalmów pokutnych* Lutra, modyfikują znaczenie pozornie oświeceniowego tekstu.

Hamannowska interpretacja figurki Sylena

Rozdział trzeci rozprawy poświęcony jest Hamannowskiej interpretacji figur Sylena, satyra i Pana. Składa się on z trzech części. W pierwszej przytaczam Hamannowskie odwołania do metafory figurki Sylena z mowy Alkibiadesa, za pomocą której Hamann określa swoje pisarstwo, a także rekonstruuje jej możliwe konteksty oraz skrywane pod syleniczną powłoką „teologiczne jądro” twórczości Hamanna. W drugiej części omawiam funkcję figury Pana u Hamanna, znaczenie jego „panicznego stylu” wraz z filozoficznymi kontekstami odnoszenia się do tego bóstwa. W trzeciej natomiast przytaczam relację Hamanna ze spotkaniem z wędrownym kaznodzieją, „koźlim prorokiem” i ukazuję jej odrębność (atopię) na tle interpretacji Kanta.

Zawarty w mowie Alkibiadesa obraz figurki Sylena, zawierającej wewnątrz złożone posążki bóstw, Hamann nazywa „alkibiadesowym domkiem” i powołuje się na niego w liście do Friedricha Carla von Mosera z 1 grudnia 1773 roku. Za pomocą tego obrazu Hamann porównuje swoje powołanie autora z misją Sokratesa i charakteryzuje własne pisma jako naznaczone podobną dwoistością: z zewnątrz ich styl przypomina postać satyra lub Pana, lecz wewnątrz zawierają „starą relikwię małego *luterskiego katechizmu*” (ZH III 66,35-67,14). Porównanie kluczowe dla rozumienia sokratejskiej atopii Hamann przekształca w charakterystykę konstrukcji własnych utworów zbudowanych właśnie na zasadzie „alkibiadesowego domku”.

Interpretacja Hamannowskiego motywu sylena wzbogacona zostaje o dwa intertekstualne konteksty: 1) teologiczno-hermeneutyczny, pochodzący z *adagium Sileni Alcibiadis* Erazma z Rotterdamu (1973) i 2) satyryczno-terapeutyczny, zawarty w przedmowie do *Gargantui i Pantagruela* Rabelais'ego (2020).

Hamann odwołując się do figurki sylena pisze o skrywanej przez nią „starej relikwii małego *luterskiego katechizmu*”. Rekonstrukcja tego, czym miała być owa relikwia – teologiczne jądro pisarstwa Hamanna – jest także przedmiotem rozdziału trzeciego. Hamann pisze we *Fliegender Brief* o swoim „tajemnym autorstwie”, którego przedmiotem jest „chrześcijaństwo i luteranizm” (N III 407, 10-16). O czymkolwiek by Hamann nie pisał w swoich utworach, jego ukrytym celem jest zawsze świadectwo wiary (parezja) i jej przekaz: uczynienie drugiego wierzącym. Z uwagi na specyfikę odbiorców – oświeceniowych intelektualistów ufających swojemu rozumowi – Hamann przekazuje swoje świadectwo drogą komunikacji pośredniej, a więc w trudno przyswajalnym obrazowym i metaforycznym języku, którego zrozumienie wymaga zdolności i zaangażowania, a prowadzić ma do zakwestionowania własnych możliwości poznawczych. Sparling (2011) widzi w tej komunikacji pośredniej gest sokratyczny, a więc próbę nawiązania indywidualnego dialogu z czytelnikiem za pomocą medium pisma.

Swój zawiły sposób pisania Hamann w liście do Lindnera z 18 sierpnia 1759 roku (ZH I 396, 20-397,3) określa także mianem „nowego pojęcia daru języków” i modyfikując Pawłowe rozumienie „daru języków” pochodzące z *Pierwszego Listu do Koryntian* (I Kor. 14, 1-25). Swoje wielogłosowe prorokowanie Hamann objaśnia ponadto za pomocą dwóch Pawłowych określeń: *παρησία* (gr. mówienie wszystkiego, otwarte głoszenie prawdy) i *ἐξουσία* (gr. władza, moc, autorytet).

Hamannowska parezja ma charakter paradoksalny, gdyż inaczej niż w przypadku parezji antycznej opisywanej przez Foucault (2018), wyraża się językiem sztucznym, trudno zrozumiałym i otwarcie retorycznym, a przede wszystkim pełnym intertekstualnych odniesień. Andrea Krauss (2019) nazywa Hamannowską formę wypowiedzi „utajoną parezją”, a jej utajenie opisuje w terminach anagramatyczności Haverkampa (2002), której sednem jest utrzymywanie się i oddziaływanie

intertekstualnych związków w tekście nawet wówczas, gdy nie są one zreflektowane i nie stają się przedmiotem wiedzy. U Hamanna otwarta retoryczność oraz jawnie eksponowana intertekstualność są nie tyle formą zafałszowania przekazu parezjasty, ile uczciwością w pokazywaniu retorycznych procedur prowadzących do wytworzenia wiedzy i ujawnieniem braku kontroli autora nad „warstwami osadowymi” zalegającymi w słowach, a więc rzeczywiście „mówieniem wszystkiego”, także tego, co rzekomo nieretoryczny przekaz ukrywa (Krauss 2019). Hamannowska parezja jest ponadto motywowana teologicznie: Hamann jest przekonany o tym, że jego tekst, nie w pełni zależny od autora, jest jednocześnie dziełem Stwórcy i że prorokowanie autora za pomocą nowego daru języków, wyposaża tekst w moc, *ἐξουσία*, głoszenia objawienia i nawracania.

W drugiej części rozdziału analizuję zdobiącą stronę tytułową *Krucjat filologa* winietkę z profilem boga Pana, przytaczam jej dotychczasowe interpretacje (Bayer 1992; Betz 2009; Najdek 2010, Renner 2014) i traktuję ją jako istotny paratekst *Krucjat...* i ważną maskę Hamanna, obciążoną filozoficznymi kontekstami (Bacon 1858b; Shaftesbury 2001; Blackwell 1748), wyrażającą upodobanie Hamanna do paradoksów, stylu strasznego (panicznego) i magicznego.

Trzecią część rozdziału stanowi opis Hamannowskiej interpretacji studium przypadku postaci atypicznej – koźlego proroka. Mowa o lokalnej sensacji: pojawieniu się w okolicach Królewca w 1764 roku polskiego szlachcica, Jana Pawlikowicza z Domozyrskich Komarnickiego, religijnego ekscentryka, podróżującego bez celu wraz ze swoim ośmioletnim synem i stadem kóz, krów i owiec. Hamann widzi w tej postaci, o której nie można orzec czy jest raczej szaleńcem czy oszustem, „nowego Diogenesa” (N IV 269, 6-13), którego stawia przed publicznością jak lustro, w którym ma ona się przejrzeć. Koźli prorok kwestionuje bowiem mieszczański porządek, porusza w publiczności strunę irracjonalnej ciekawości i pragnienie transcendencji, a przez to stawia pod znakiem zapytania oświeceniowe ideały.

Teologia języka Hamanna: kondescendencja i kabala

Interpretując metaforę „alkibiadesowego domku” Hamann określa powołanie Sokratesa i swoje własne mianem „sprowadzania na ziemię” i „pospolicenia” „najwyższych świętości” (ZH III 66,35-67,14). Ten zstępujący wertykalny ruch, w którym to, co święte, przyjmuje zgrzebny syleniczny kształt, okazuje się w rozdziale czwartym fundującą zadanie autora reprodukcją teologicznego modelu, który leży u podstaw Hamannowskiego rozumienia języka. Ten model ma dwa zasadnicze oblicza, którym odpowiadają dwie części rozdziału czwartego. Pierwsza część poświęcona jest chrześcijańskiej kondescendencji, opisującej trojaki uniżenie się Boga w stworzeniu, Biblii i Chrystusie; druga – żydowskiej kabale wraz z mitami o rozbitych naczyniach, języku adamowym i mesjańskim zadaniu naprawy świata.

W pierwszej części rozdziału czwartego rekonstruuje teologiczne znaczenie kondescendencji (Reuter 2005; Gründer 1958) oraz oświeceniowe teologiczne debaty z nim związane (Knutzen 2005; Wiedenroth 2013), by na tym tle przedstawić Hamannowskie rozumienie kondescendencji, które staje się u tego autora podstawą szeroko pojętej hermeneutyki i teorii komunikacji.

Kondescendencja – uniżenie się Boga – jest dla Hamanna aktem trynitarnym. Bóg Ojciec uniża się w stworzeniu, Duch Święty dostosowuje się do ludzkich możliwości tworząc Pismo Święte, którego styl jest niski i niegodny, a Syn Boży, przyjmując postać sługi, wyzbywa się swojego majestatu i upokarza swoje bóstwo. Akt uniżenia Boga ma zawsze charakter komunikacyjny: stworzenie jest komunikatem Boga do stworzenia, którego odczytanie wymaga odpowiedniego nastrojenia; Pismo Święte natchnione przez Boga – poetę i pisarza – jest opowieścią o wzajemnej relacji człowieka i Boga, a wcielenie boskiego Logosu przyjmującego postać sługi w Chrystusie, jest zbawczym wydarzeniem językowym, najdonioślejszym aktem Bożej mowy.

Kondescendencja Boga jest dla Hamanna wzorcem działania autorskiego (*Autorhandlung*), które jest jedną z najdoskonalszych form upodabniania się człowieka do Stwórcy. Mechanizm

samouniżenia autor realizuje wówczas, gdy najintymniejszą prawdę swojego doświadczenia przedstawia w „zgrzebnym odzieniu arbitralnych znaków” (ZH I 393,28–394,3). Ten wzorzec rekonstruję w kontekście polemicznym wobec interpretacji Reuter (2005) i wiązę go z pochodzącym z listu do Mosera sokratejskim gestem sprowadzania najwyższych świętości na ziemię: w historyczny i lokalny konkret. W wypowiedziach Hamanna o kondescendencji autora skupiam się na motywowanym biblijnie pierwszeństwie „jak?” względem „co?”, a więc na pierwszeństwie metody i postawy komunikującego się autora względem rzeczowego aspektu komunikatu, który jest współkształtowany przez tę metodę i postawę. Rzeczowy aspekt komunikatu jest u Hamanna zasadniczo wyjęty spod kontroli autora, w jego gestii pozostaje tylko pośrednio kształtujący treść komunikatu styl.

Druga część czwartego rozdziału poświęcona jest Hamannowskiej interpretacji żydowskiej kabały. Rekonstruję w niej lektury Hamanna i jego maskę kabalistycznego filologa, by pokazać, w jaki sposób Hamann resakralizuje język i przekształca kabalistyczne mity w poetycko-estetyczny model (Kilcher 1998, 2010). Przedmiotem tej części rozdziału jest więc kabalistyczny mit o stworzeniu świata, strukturalnie podobny do Hamannowskiej wizji stworzenia, który u Hamanna przyjmuje postać przekonania o pierwotnej katastrofie, której wina leżeć może „poza nami lub w nas” (Hamann 2010), pozostawiającej świat w rozbiciu, wymagającej od człowieka, w szczególności autora, współdziałania w mesjańskiej działalności naprawczej. Skutki tej katastrofy Hamann opisuje w *Aesthetica in nuce* (Hamann 2010) jako *Turbatverse* („pomieszane wersy”) i *disiecti membra poetae* („poćwiartowanego członki poety”), a zadaniem autora jest ponowne wprowadzenie w nie porządku i metrum.

Hamann odwołuje się ponadto do kabalistycznej koncepcji języka adamowego, która staje się u niego narzędziem krytyki oświeceniowego naukowego podejścia do badania Pisma Świętego prezentowanego przez Michaelisa i neologów (Lumpp 1970) oraz beznadziejnej walki o podtrzymanie hipotezy o boskim pochodzeniu języka w sporze z Herderem. Mit o języku adamowym ukazuje rajska kondycję języka, w której wypowiedziana rzecz i słowo stanowią jedno i to samo: „Wszystko, co człowiek na początku słyszał, widział i oglądał oczyma, czego dotykał rękoma, było żyjącym słowem” (N III 32, 24-26). Upadek człowieka doprowadził do utraty mitycznej jedności słowa i rzeczy, która u Hamanna jest zacynem translatorycznego modelu języka. Język utracił pierwotną jedność z rzeczywistością, która odtąd wymaga przekładu. Sposoby przekładu – rodzaje znaków ludzkiej mowy – Hamann zapożycza z *Naturae & Scripturae Concordia* Johanna Georga Wachtera (1752), pisze zatem o znakach 1) poetyckich albo kyriologicznych; 2) historycznych, symbolicznych albo hieroglificznych oraz 3) filozoficznych albo charakterystycznych. Hamann dokonuje estetyzacji Wachterowskiego rozróżnienia i wpisuje je we własną teologię języka, w której język w różnym stopniu zdolny jest naśladować boską mowę stworzenia. I tak mowę poetycką, obrazową i zmysłową, która jest „mówiącym obrazem”, cechuje najwyższa zdolność mimetyczna. Najniżej w tej klasyfikacji stoi język filozoficzny, gdyż posługując się abstrakcjami, zrywa związek z boską mową.

Rozdział czwarty kończy interpretacja kabalistycznego stylu Hamanna, którego sednem jest pochodzące z klasycznej retoryki pojęcie *actio* (gr. *ὁπόκρισις*), wieloznaczne pojęcie, któremu Hamann przypisuje dodatkowe sensory. *Actio* jest więc tu jednocześnie działaniem autora, które jest odpowiedzią na uprzednio daną rzeczywistość komunikacyjną (jest odpowiadaniem Bogu, ale także reakcją na zastane teksty); a także działaniem scenicznym, w którym przekazywanie swojej prawdy wiąże się z odgrywaniem roli oraz „zbawczym oszustwem”, które unieśmiertelnia autora, mimo że jego autorska intencja ulega w tekście rozproszeniu i zatarciu.

Atopia Hamanna: hermeneutyka atopii i atopika

Rozdział piąty jest podsumowaniem rozproszonych w poprzednich rozdziałach atopicznych wątków. Traktuje on o atopii Hamanna, czytanej w kluczu wyznaczonym przez metaforę figurki

sylena. Atopia dotyczy tu więc zarówno osoby jak i tekstów Hamanna. Rozdział ten ma dwa cele. Pierwszym jest rekonstrukcja hermeneutyki Hamanna, którą nazywam hermeneutyką atopii ze względu na to, jak duży kładzie ona nacisk na negatywne strategie badania granic racjonalnego dyskursu i ich przekraczania, oraz ze względu na wycofanie się autora z uprzywilejowanego dostępu do kreowania znaczenia tekstu. Drugim celem tego rozdziału jest przedstawienie Hamannowskiej atopiki – topiki atopii – w myśl której Hamann, określając swoją rolę autora, posługuje się dostępnymi mu kulturowo *τόποι*, które z jednej strony same tematyzują różne formy wykluczenia ze sfery publicznej, a z drugiej zostają przez Hamanna tak przekształcone, że zachodzą w nich nieoczywiste semantyczne przesunięcia, mające zdolność kwestionowania i destabilizowania oświeceniowych narracji.

Hermeneutykę atopii Hamanna charakteryzuję więc za Klingem (2021) i Schumacherem (2000) jako nakierowaną na niezrozumiałość i strategie negatywne. Jest ona wyrazem obrony indywidualności w obliczu ogólnych pojęć, dowartościowania błędu i aporii, akcentowania nieusuwalności nierozumienia z procesu rozumienia, docenienia fragmentu, sprzeczności i paradoksu jako miejsc wyłaniania się prawdy. Struktura Hamannowskich tekstów jest quasi-postmodernistyczna jednak wypływa z premodernistycznych teologicznych założeń.

Rekonstruując hermeneutykę Hamanna powołuję się na typologię i *applicatio ad vitam*, dwie hermeneutyczne zasady czytania Biblii, których zasadniczy mechanizm Hamann przenosi na wszystkie teksty i zdarzenia. Zasadę *applicatio ad vitam* dotyczącą praktycznego odnoszenia czytanego tekstu do własnego życia, Hamann traktuje jako odpowiednik zasady Terencjusza: „jestem człowiekiem i biorę sobie do serca każdy ludzki los jako mój własny” (N IV 270, 29-30). Typologia natomiast to zasada mówiąca o podobieństwie obecnych zdarzeń, osób, sytuacji lub rzeczy do zdarzeń, osób, sytuacji lub rzeczy przeszłych. Teologiczna definicja typologii związana jest z dążeniem do utrzymania ciągłości między Nowym i Starym Testamentem i mówi o tym, że typy (zdarzenia, osoby, sytuacje lub rzeczy) opisane w Starym Testamencie znajdują swoje powtórzenie, wypełnienie i wyniesienie na wyższy poziom w nowotestamentowych antytypach – wydarzeniach zbawczych, sytuacjach i osobach, kulminując w typie typów, Jezusie z Nazaretu. Z perspektywy *ex post* starotestamentowy typ ma charakter profetyczny, jest zapowiedzią – figurą – przyszłych wydarzeń zbawczych. Jego sens nie zamyka się więc w nim samym, ale otwiera na przyszłe wypełnienie przez antytyp (Cahill 1982). Typologia ustanawia wertykalny (związany z planem zbawienia) związek między zdarzeniami, których nie łączy żadna relacja czasowa ani kauzalna, przez co zdarzenia te obciążone są dodatkowymi sensami. Hamann radykalizuje biblijne rozumienie typologii i czyni z niej podstawową zasadę hermeneutyczną dotyczącą wszystkich tekstów i świeckiej historii wszystkich czasów. Hamann wybiera typologiczny sposób myślenia, gdyż jest on oporny na konceptualną lub argumentacyjną translację (Sparling 2011). Typologia dokonuje się bowiem od konkretnego do konkretnego, z pominięciem abstrakcji, którą Hamann uważa za pozbawiającą język jego witalności.

Kolejną omówioną hermeneutyczną zasadą Hamanna jest eksperyment (Rudolph 2006b, Krauss 2019, Kocziszky 2001). Hamann porównuje swoją pracę autora jako interpretatora z eksperymentem w naukach przyrodniczych, którego rozumienie zapożyczają od Bacona (Leśniak 1967). Praca interpretatora-autora polega tu na intertekstualnym eksperymentowaniu, śledzeniu interakcji między tekstami i obserwacji konsekwencji takich zestawień i zderzeń. Znaczenie słów jest silnie zależne od kontekstu i ma charakter relacyjny, historyczny i lokalny, a intertekstualne procedury, powodując dynamiczne zmiany kontekstu, wydobywają z nich różne znaczenia. Z tego względu pisarz, tak jak badacz przyrody, rozpoczynając eksperyment nie zna jego rezultatów i nie jest w stanie kontrolować wyniku swojego eksperymentu. Dając pierwszeństwo grze znaczeń rodzącej się w eksperymentalnym zestawianiu tekstów, Hamann jako autor ustępuje z roli uprzywilejowanego dysponenta znaczenia własnego tekstu, przenosząc ciężar interpretacji

na czytelnika.

Druga część piątego rozdziału jest rekonstrukcją atopiki Hamanna, w której autor posługuje się różnymi dostępnymi mu toposami, aby określić swoje „nie-miejsce” jako autora. Te samoopisy dotyczą nie tylko literackiego *porte-parole* autora, ale powiązane są z jego biografią, a przez to wyrażają dwoistą naturę atopii, która dotyczy jednocześnie osoby i tekstu. Szczegółowo omawiam tu więc 1) figurę rapsoda, posługującego się cudzymi słowami „tłumacza tłumaczy” (*Ion*, 535a), który stanowi jedno z ogniw przekazywania boskiego zachwycenia; 2) figurę proroka, pośrednika między ziemią a niebem, pełnego sprzeczności, narażonego na odrzucenie i niedopasowanie; 3) figurę miłośnika czasu wolnego i próżniaka: zawodowo niezagospodarowanego i nieefektywnego, a przez to kwestionującego oświeceniowe ideały pracowitości i mieszczańskie miary sukcesu; 4) figurę entuzjasty i melancholika, w której religijny fanatyzm splata się z hipochondrią, trwaniem w „szczęśliwym środku” pomiędzy zdrowiem i chorobą, prorocstwem i szaleństwem. W swojej atopice Hamann wprowadza znane motywy w semantyczny dryf, w którym znaczenia słów ulegają subtelny przesunięciom, stając się zwiastunem romantycznych przemian.

Rozprawę uzupełnia przekład i komentarz do Listu Hamanna do Ch.J. Krausa z 18 grudnia 1784 roku, w którym Hamann krytycznie odnosi się do słynnego eseju Kanta *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?* (Kant 2005a). List stanowi studium przypadku atopicznego tekstu.