



Próba pojęcia metafizyki

Essaying the concept of metaphysics

Abstract: This paper attempts a new take on metaphysics with the help of philosophers who are usually perceived as opposing the metaphysical tradition. This was done on the basis of an etymological deconstruction and a demonstration of the “technical” way of being of man in nature. The next section shows Michel de Montaigne as an example of the outlined metaphysical nature of man – “customary nature.” Essential to it is the act of writing, understood both literally and metaphorically. Hence, in the last part of the article, for metaphysics as an ever-present challenge to contemporary philosophy, the essay turns out to be the best form.

Keywords: metaphysics, essay, Michel de Montaigne, nature, deconstruction

Niewiele znajdziemy równie fascynujących historii jednego pojęcia jak ta dotycząca metafizyki. Od umieszczenia zbioru Arystotelesowskich tekstów, które nie pasowały do innych ksiąg, obok jego *Fizyki*, przez niezliczone koncepcje ontologiczne: materializmy, idealizmy, transcendencje, immanencje, monizmy czy pluralizmy, aż po ogólną nazwę europejskiej tradycji intelektualnej, która zasadza się na poznaniu *arche* i *telos* świata¹. Ten pozornie jednolity ciąg przełamują heretyckie względem tradycji użycia terminu. Tak jak pojęcie Boga bywało ujmowane w daleki od ortodoksji sposób, tak też metafizyka miewała różne sensy. Nie zamierzam jednak ujawniać historycznych aktów myślowej herezji, lecz zaproponować własne pojęcie metafizyki. Pozostaje ono uwikłane w filozoficzne dziedzictwo, z którego wyrasta – to rzecz nieuchronna. Jak pisał Jacques Derrida: “Nie ma sensu obywać się bez pojęć metafizycznych, aby atakować metafizykę. Nie mamy języka – składni i słownika – który nie dotyczyłby

1. W *Metafizyce* Arystoteles tak charakteryzuje filozofię: “wiedza i poznanie dla nich samych występują w największym stopniu w wiedzy o tym, co jest najbardziej poznawalne [...]; najbardziej poznawalne są pierwsze zasady i przyczyny [...]. Wiedza zaś, która wie, w jakim celu każda rzecz powinna być wykonana, jest wiedzą najwyższą [...], musi to być wiedza poszukująca pierwszych zasad i przyczyn, bo dobro i cel są jedną z przyczyn” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1983), 982 b, 8).

tej historii; nie potrafimy wymówić ani jednego destrukcyjnego zdania, które już nie wśliznęło się w formę, logikę i dające się wywnioskować postulaty tego właśnie, co próbuje kwestionować”². Zarazem nowe opracowanie pojęcia metafizyki, którego szkic tutaj przedstawię, stanowi być może przekroczenie i otwarcie tego dziedzictwa. Tworzy więc szansę dla myślenia, które podejmie trud walki z własnymi dogmatyzmami, jednocześnie unikając beznadziejnego – w złym sensie nihilistycznego bądź po prostu naiwnego – głoszenia śmierci metafizyki³.

Próbę nowego opracowania pojęcia metafizyki podejmę w trzech krokach. Po pierwsze zarysuję możliwość etymologicznej dekonstrukcji terminu “metafizyka”, a także pokażę jego konieczne uzupełnienie. Po drugie omówię *Próby* Michela de Montaigne’a jako dzieło, które stanowi przykład techniki czy sztuki metafizyki zgodnie z zarysowanym pojęciem. Po trzecie wykażę, iż właściwą formę pisania metafizyki stanowi esej.

Meta, physis, techné

Jak wiadomo, na wyraz “metafizyka” składają się dwa człony. We wszystkich wersjach językowych ciągle wyraźne są greckie *meta* oraz *physis*. Przedrostek “meta-” zwykle tłumaczy się jako “po, poza, ponad, coś zewnętrznego, następnego, wyższego stopniem”⁴. Nic dziwnego, że ów przedrostek naprowadza na transcendentną, a w każdym razie nadrzędną czy bardziej fundamentalną sferę bytu. Przynajmniej wtedy, gdy człon drugi, *physis*, pojmuje się jako to, co istnieje, w znaczeniu bycia obecnym w pełni, substancjalnie i absolutnie, bez zanieczyszczeń, bez przygodności. Natura, jak zazwyczaj przekłada się słowo *physis*, miałaby wówczas stanowić esencję czy zasadę wszechrzeczy, a wszelkie poruszenia, zmienność i przemijanie byłyby tylko powierzchownymi muśnięciami na stałym obliczu – czyli na rzekomo naturalnym fizys – istnienia⁵. Tymczasem zarówno *meta*, jak i *physis* zawierają w sobie sensy, które pozwalają na przeformułowanie pojęcia metafizyki. I to z jednej strony bez nadużyć etymologicznych, a z drugiej – bez zarzutu o jałowe i puste gry językowe.

2. Jacques Derrida, “Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, przeł. Monika Adamczyk, *Pamiętnik Literacki* 77, nr 2 (1986), 254.

3. Jak pisali dobitnie Deleuze z Guattarim: “śmierć metafizyki lub przekroczenie filozofii nigdy nie były dla nas problemem: jest to bezużyteczna, męcząca gadanina” – Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. Paweł Pieniążek (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000), 16.

4. Por. R. Murray Thomas, “Mapping Meta-Territory”, *Educational Researcher* 13, nr 1 (1984), 16–18.

5. Por. Arthur O. Lovejoy, “The Meaning of *Φυσική* in the Greek Physiologists”, *The Philosophical Review* 18, nr 4 (1909), 369–383.

Gdy wczytamy się w odnalezione w starogreckiej literaturze użycia słowa *meta*, bez trudu uchwycimy jego semantyczną tonację. Z pewnością nie wiąże się ono z hierarchią, dominacją, nadrzędnością, podporządkowaniem czy transcendencją. Należałoby raczej mówić o kontekście bycia razem, bycia z lub w, lub przy. Tłumaczenia strzępków zdań dawnych poetów czy filozofów obejmują takie sensy jak: pośród, między, wraz z, wspólnie, w trakcie, w toku, podczas, po, następnie, obok, za, a także sens zmiany położenia, przesunięcia, poruszenia, odstępu⁶. Jak widać, mogą to być znaczenia niemal przeciwstawne – wspólność i różnica, jednoczesność i następstwo. Niemniej pozostają one w ramach określanych po pierwsze przez bezpośredniość relacji, a po drugie przez swoistą rozciągłość, czasową lub przestrzenną. Te dwie właściwości wskazują na wspólny wymiar, na immanencję równych sobie elementów, nie zaś transcendencję, za którą szedłby stosunek absolutnej wyższości i niższości. Bezpośredniość relacji i rozciągłość świadczą, iż mamy do czynienia ze strukturą współwystępowania, wzajemnych napięć i zależności – bycia dalej, obok, a jednak podczas, między i pośród, bycia przy i razem.

Według współczesnych glosariuszy *physis* znaczy pochodzenie, wskazuje się też na narodziny, urodzenie⁷. Ponadto ważny sens tego wyrazu stanowi wzrastanie, rozwój, a więc proces, który zachodzi po źródłowej chwili zaistnienia. Wreszcie Grecy nazywali tym słowem efekt wzrostu, czyli konstytucję, określony charakter indywiduum lub formę bytu. Pojęcie natury służyło więc do wskazania na każdy moment stawania się, zarówno jego załączki, rozwój, jak i utrwalenie na dobre. Ta wieloznaczność wpływa na sensy kluczowych dla historii myślenia terminów: źródła, postępu i pełni. Skoro termin natury obejmuje i początek, i kres, to wskazuje ostatecznie na powszechną dynamikę, w której pierwszy ruch i ruch ostatni nie są absolutnymi punktami odniesienia. Tak naprawdę nie ma tego, co pierwotne, ani tego, co finalne – w mocnym sensie. Mocny sens znaczyłby zaś odwołanie do nadnaturalnej ostateczności, do momentów lub miejsc spoza znanego świata.

Pojęcie *physis* odnosi do procesów stawania się w dowolnych jego wymiarach. Gdy wskazuje na pochodzenie czy cel, to nie w znaczeniu nadrzędnych instancji, które zawiadywałyby trwaniem. Natura to ciągły wzrost i przemijanie, z perspektywy ludzi przecinany chwilami narodzin i śmierci. Obiektywne punkty stałe są tylko złudzeniem w strumieniu różnorodności. Na tę aporetykę omawianego pojęcia nakłada się druga, podobna co do struktury. Otóż grecki wyraz *physis* znaczył także ogólny porządek wszechrzeczy, boski ład. Ponadto stosowano go

6. Zob. “μετά”, w: Greek Word Study Tool, Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=meta%2F#lexicon> (27.01.2020).

7. Zob. “φύσις”, w: Greek Word Study Tool, Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fusis&la=greek#lexicon> (29.02.2020). Podstawowy dla mnie obszerny spis znaczeń znajdujemy w leksykonie Liddella, Scotta i Jonesa (LSJ).

dla określenia charakterów czy specyfiki jednostkowych bytów. Natura byłaby więc z jednej strony największym uogólnieniem, a z drugiej znakiem osobliwości. Jest i strona trzecia: pojęciu *physis* można również przypisać sens rodzaju, kategorii istnień. Jak zatem widać, przechodzi ono przez wszystkie szczeble ontologicznej klasyfikacji. Znow ten jeden termin dotyczy pełnego spektrum istnienia. W pierwszym zbiorze sensów natura oznaczała różne tryby historyczności lub czasowości. Natomiast w ramach drugiego zestawu natura odnosi się do różnych zakresów ogólności, od tego, co jednostkowe (wręcz nieogólne), do tego, co uniwersalne.

Nauka, która dążyłaby do zrozumienia *physis* – w ujęciu zgodnym z etymologiczną wieloznacznością – musiałaby tak naprawdę uchwycić ogół istnienia, czasoprzestrzeń jako taką oraz wszystkie pojedyncze chwile i byty z osobna. Tego ogółu nie można by było przedstawiać jako parmenidejskiej jedni w bezruchu, natura jest przecież bezustannym pędem w wielu rozmaitych kierunkach jednocześnie. W każdym razie taki sens niesie jej historyczne pojęcie. Zgodnie z nim idea *physis* musi być myślą powszechnej wielości i różnicy w nieograniczonych dziejach i obszarach współistnienia tego, co osobliwe, mniejszościowe, tymczasowo pojedyncze i konkretne. Trudno więc prowadzić badania nad *physis* pod sztandarem nauki, która polega na adekwatnym przedstawianiu wybranych fragmentów rzeczywistości. Nauka sięga, choćby bezwiednie, po ideały trwałych substancji czy niezmiennych jakości, uniwersalnych praw lub określonych logik rozwoju przyrody. Fizyk bada *physis*, ale tylko w wąskiej, specyficznej dziedzinie; każdy naukowiec szuka natur w zakładanym z góry sensie, na przykład starając się poznać naturę gatunku *homo sapiens*, naturę zwierzęcego mózgu, kapitalistyczną naturę światowej gospodarki, naturalny cykl demograficzny w wybranym społeczeństwie czy naturalne ekosystemy pewnych roślin lub zwierząt. I takie nastawienie wydaje się wypływać z głębokich warstw dziedzictwa metafizyki, która szuka pełnej, totalnej obecności, uobecnienia *arche* i *telos*⁸.

Metafizyka w jej dominującej formie, czyli za Heideggerem: metafizyka obecności, nawet nie próbuje uchwycić tej wielości pojęcia natury. Wręcz przeciwnie – usiłuje je raczej oczyścić z wszelkich nadmiarowych sensów, rzekomo wtórnych i nieistotnych. “Zachodnia metafizyka, rozumiana jako ograniczenie sensu bycia do obszaru obecności, wytwarza się jako dominacja pewnej formy językowej”, pisał Jacques Derrida⁹. Nieprzypadkowo w jednym z leksykonów

8. Ciekawą próbę związania współczesnej filozofii i nauki, a wraz z tym próbę nowej metafizyki, podjął Quentin Meillassoux w książce *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. Piotr Herbach (Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015). Celnie skrytykowała ją z kolei Catherine Malabou w *Avant demain. Epigénèse et rationalité* (Paris: PUF, 2014).

9. Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Oficyna, 2011), 48.

wyróżniono filozoficzny termin natury jako fundamentalnej zasady świata lub indywidualnej substancji, a także jako wszechbytu, czyli Natury pisanej wielką literą. Metafizyczne systemy europejskich filozofów opierały się na ujęciu *physis* jako elementu stałego, absolutnego i transcendentnego względem zmiennej i przygodnej codzienności. Zauważmy, że mamy w tej tradycji do czynienia z podwójnym ograniczeniem wieloznaczności: po pierwsze przez wąskie rozumienie natury, po drugie zaś przez uczynienie z przedrostka *meta* znaku tego, co nadnaturalne. Tymczasem utworzone przed wiekami z omówionych wyżej greckich słów pojęcie metafizyki nabiera zupełnie innego charakteru, gdy tylko dostrzeże się jego dekonstrukcyjny potencjał.

Ośrodkiem metafizyki, zarówno w sensie tradycyjnym, jak i zdekonstruowanym, jest człowiek. Sądzę, że metafizyczność ludzkiej egzystencji najlepiej oddaje pojęcie sztuki. Sztuka odnosi się do greckiej *techne*, a także do łacińskiej *ars*. Oczywiście są związki sztuki z techniką, technologią, rzemiosłem, ogólnie pracą wytwórczą, ale również spekulatywną pracą rozumu (przypomnijmy “siedem sztuk wyzwolonych”, *artes liberales*). Powstające w toku rozwoju kultur style zachowania i działania stanowią jak gdyby sztuczne uzupełnienia, przez które to, co naturalne, dzieje się w ludzkim kontekście¹⁰. Ta sztuczność bywa naiwnie wynoszona ponad rzeczywistość, w której funkcjonuje, jak gdyby udawało się uchwycić absolutne inwarianty wszechświata. Tak powstały sens metafizyki trzeba sprowadzić do wymiaru obcowania z otaczającą nas przyrodą, cywilizacją i ludźmi. Człowiek bowiem uprawiający sztukę – a więc każdy uczestnik kultury, nie tylko naukowiec, artysta czy filozof – o tyle przekracza to, co przyziemne i na wskroś naturalne, o ile pozostaje w naturę uwikłany jako rzemieślnik własnej codzienności¹¹. Ludzie uczestniczą w *physis* na sposób *techne*: realizując zamiary swoje lub innych, wykonując niezbędne czynności dla przetrwania, zaspokajając potrzeby i pragnienia, zawsze wprowadzają element techniczny, dodatkowy sztuczny żywioł. I tym samym wynajdują nowe praktyki w ramach naturalnego biegu wszechrzeczy. Rzecz jasna różne są kulturowe oblicza ludzkiej natury, ale w ogromnej mierze polega ona na bezustannym rozwijaniu metafor *physis*: “nie mamy możliwości uniknięcia metafory ontycznej, kiedy artykułuje się bycie w języku, kiedy wpuszcza się je w obieg językowy”¹².

10. Zob. opisy logiki uzupełnienia czy suplementu w *O gramatologii*, m.in.: “Nieskończony proces uzupełniania zawsze już *zachwiał* obecnością, zawsze już wpisał w nią przestrzeń powtórzenia i rozdzielenia siebie” – Derrida, *O gramatologii*, 217.

11. Zob. Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk (Kraków: WUJ, 2008).

12. Jacques Derrida, “Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa”, w: *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński (Warszawa: KR, 2004), 234.

W ramach przykładu zaprezentuję autora, w którego dziele wielorakie pojęcie natury pełniło kluczową funkcję. Zarazem jego pisarskie wysiłki realizowały trudną sztukę życia i myślenia zgodnie z naturą. Chodzi o Michela de Montaigne'a i jego *Próby* (w oryginale *Essais*)¹³. Z jednej strony jest to przykład dekonstrukcji metafizycznej tradycji, która odbywa się niezależnie od epoki, bo mowa o tekście z XVI wieku, jeszcze przed głównymi prądami nowoczesnymi czy ponowoczesnymi. Z drugiej strony sam Montaigne myślał w sposób właśnie metafizyczny w pełnym sensie tego terminu. *Próby* do dziś – a może zwłaszcza dziś – ożywiają pojęcie metafizyki. Powtarzając ów termin razem z Montaigne'em, możemy go raz jeszcze zastosować, ale tym razem tak, by uchwycić różnicę jako naturalny ruch istnienia.

Montaigne nie był filozofem, co w XVI wieku znaczyło tyle, że nie zajmował się poszerzaniem ludzkiej wiedzy¹⁴. U kresu średniowiecza była to wiedza ciągle uzależniona od doktryn teologicznych, choć dzięki humanistom religijny monopol zaczynał się trząść w posadach. Niemniej w mocy pozostawała metafizyka dogmatyczna, po arystotelesowsku skupiona na substancjach, materiałach i formach. Oczywiście z łatwością znajdziemy wczesnonowożytnych autorów, którzy rozwijali alternatywne wizje metafizyki, takich jak Mikołaj z Kuzy, Pietro Pomponazzi czy Giordano Bruno. O tyle Montaigne nie był kimś wyjątkowym. Szczegółne jest u niego połączenie życia z działalnością pisarską, sztuką opowiadania o świecie z autorskiej perspektywy, nie stroniąc od prywatnych wynurzeń i osądów. W *Próbach* teoria natury przenika się z naturalną praktyką codzienności. Pisany przez dwadzieścia lat tekst to stawanie się przez naturę – naturę Montaigne'a, naturę ludzką, naturę świata – własnym przemijaniem, jak gdyby przyjęciem siebie jako zawsze już innej, choć ciągle powtarzanej różnicy.

Pojęcie natury jako rzeczywistości, która jest z zasady zmienna i dynamiczna, odgrywa fundamentalną rolę dla zawartej w *Próbach* myśli¹⁵. Mamy tu do czytania z jawną inspiracją filozoficznym poematem Lukrecjusza *De rerum natura*, wielokrotnie przez Montaigne'a cytowanym¹⁶. Przez naturę rozumie więc ogół

13. Michel de Montaigne, *Próby*, t. 1–3, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) (Warszawa: PIW, 1985). Zob. Jakub Dadlez, *Michel de Montaigne i nowoczesność. Próba historii myślenia* (Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2023).

14. Kontekst epoki – zob. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye (Cambridge: CUP, 1988); Jean Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. Eligia Bąkowska (Warszawa: PIW, 1987).

15. Zob. Hugo Friedrich, *Montaigne*, przeł. Robert Rovini (Paris: Gallimard, 1968), 292–293, 330.

16. O powrocie tego dzieła w renesansie – zob. Stephen Greenblatt, *Zwrot. Jak zaczął się renesans*, przeł. Magdalena Słysz (Warszawa: Albatros, 2012).

tego, co istnieje, przy czym istnienie polega zawsze na niestałości, na bezustannych metamorfozach, na ciągłym procesie wzrostu i giniecia, na przechodzeniu między względnie trwałymi stanami, od narodzin aż do śmierci, która okazuje się innym początkiem w powszechnym obiegu. Tożsamość natury w ogólnym sensie nie oznacza transcendentnej jedności, lecz "powszechną i stałą różnorodność [*varieté*]" : "Świat stoi jeno samą sprzecznością i różnorodnością"¹⁷. Przyroda nie jest z góry ustalonym łańcem, o rygorystycznych prawach i ścisłych mechanizmach¹⁸. Jest tylko jedna zasada *physis*: wzrostu, któremu towarzyszy zanikanie. Kierunki, natężenia, proporcje, prędkości, wymiary są natomiast kwestią przypadku albo też fortuny.

Trudno mówić o istocie wszechrzeczy, gdyż nie ma się do czynienia z żadną trwałą esencją. Jak głosił cytowany przez Montaigne'a Lukrecjusz: "I żadna rzecz nie zostaje podobną do siebie: wszystko natura zmienia i zmusza do obrotu"¹⁹. Na świat składają się jednostki materii ożywionej i nieożywionej, przynależące do różnorodnych rodzajów i gatunków, które jednak nie tworzą inwariantnej struktury, nie wypływają z absolutnego źródła ani nie dążą do ostatecznej pełni. W przyrodzie "nie masz nic, co by trwało, ani co by było stałe; jeno wszystkie rzeczy albo rodzą się, albo się urodziły, albo umierają"²⁰. To samo dotyczy rodzaju ludzkiego, którego przedstawiciele z łatwością ulegają wizjom człowieczej substancji o wyższej niż reszta stworzenia esencji. Tymczasem: "Jest niejaka odmienność, są rangi i stopnie; ale pod wspólną postacią tej samej przyrody"²¹. Natura ludzka powtarza ogólną naturę jako dynamikę różnicy: "nie ma żadnego stałego istnienia, ani w naszej istocie, ani w innych przedmiotach; i my, i nasz sąd, i wszystkie rzeczy śmiertelne toczą się i płyną bez ustanku. [...] i sądzący podmiot, i sądzone przedmioty znajdują się w nieustannej odmianie i ruchu"²².

17. Montaigne, *Próby*, t. 1, 269; t. 2, 49. Na marginesie zwróćmy uwagę, że polski przekład tych wyrażen może sugerować jakiegoś rodzaju niewzruszony fundament. Tymczasem w pierwszym wyraz "stałą" oddaje francuskie *constante*, które odnosząc do próby *O stałości* [*De la constance*] – krytycznej wobec tytułowej idei – uwydatnia kontrast między doświadczeniem różnorodności a wyobrażeniem stałego absolutu. Drugie wyrażenie nie zawiera z kolei słowa "stoi", lecz brzmi: *Le monde n'est que varieté & dissemblance*. Nie chodzi zatem o niezmienny grunt, ale o nieskończony proces zmian, które wynikają z coraz to nowych poróżnień.

18. U Montaigne'a pojawia się co prawda termin praw natury, nie należy mu jednak przypisywać mocnego, deterministycznego sensu, zwłaszcza gdy uwzględni się stosunek autora *Prób* do jurydycznych systemów jego czasu. Montaigne był przez wiele lat zawodowo związany z wymiarem sprawiedliwości i zapewne przez osobiste doświadczenia ukształtowało się w nim raczej relatywistyczne pojęcie prawa. Por. André Tournon, *La glose et l'essai* (Paris: Honoré Champion, 2001).

19. Montaigne, *Próby*, t. 2, 277.

20. Montaigne, *Próby*, t. 2, 278.

21. Montaigne, *Próby*, t. 2, 146.

22. Montaigne, *Próby*, t. 2, 276.

Jak pisał Jean Starobinski: “nieskończona różnorodność zdarzeń ludzkich jest tylko aspektem nieskończonej różnorodności naturalnego procesu wytwarzania, którego bogactwo nam umyka”²³. Rodzajowa natura człowieka nie jest żadną stałą fizyczną. Stanowi jedną z wersji *physis*, choć oczywiście obdarzoną specyficznym dla siebie kształtem. Otóż ludzka natura ma formę zwyczajowości²⁴. Paradoks sformułowania “natura zwyczajowa” nie stanowi błędu logicznego – mamy przecież do czynienia z opisywaną wyżej relacją przyrody i jej *techné*. Człowiek posiada techniczną naturę, opartą na uzupełnianiu tego, co dane i zastane, na wytwórczości, rzemiośle, sztuce i sztuczności, kulturze z jej wzorcami i normami. Montaigne wielokrotnie dzielił się z czytelnikiem niechęcią do dworskich gestów, powszechnych zabobonów, pustych ceremonii czy krępujących swobodę instytucji. Niemniej te i inne ograniczenia naturalnych w szerokim sensie popędów i pragnień były dla niego znakiem osobiście ludzkiej natury.

W człowieku natura powtarza swój ruch na zasadzie różnicy między zwyczajowością a tym, co zawsze już buntuje się przeciwko narzucanym przez kulturę schematom. Żyjemy na co dzień uwikłani w sieć zależności, które mają charakter *stricte* kulturowy, od niby najbardziej spontanicznych gestów przez realia komunikacji językowej po nieraz rażące sztucznością maniery sfery publicznej. Zarazem tak właśnie działamy z natury, tak nasza natura uformowała się w toku historii (albo raczej: jako historyczna). Przy czym nie zatrzymując się nigdy w żadnym *status quo*, zwyczajowość ulega ciągłym transformacjom, zarówno wewnętrznym, jak i wynikającym z przepływów między ludźmi a przyrodą. Najdawniejsze tradycje i style życia, wyniesione z wczesnego dzieciństwa skłonności i przyzwyczajenia, najbardziej sumienna dyscyplina zagorzałych ascetów – wszelkie opisywane w *Próbach* przejawy zwyczajowej natury ludzkiego gatunku uczestniczą w ogólnym kontekście metamorfizmu. Wyzwaniem dla myślenia jest taka sztuka życia, by naturalne dla człowieka poleganie na zwyczajach i nawykach nie hamowało swobodnego, wielorakiego i niespodziewanego przekształcania się natury. Innymi słowy, by nie ulec metafizycznej egzaltacji i pozostać przy rzeczywistości, odnaleźć się w jej przemijaniu.

Jednostkowa natura każdej istoty rodzaju ludzkiego składa się z licznych sił i napięć, które pochodzą zarówno z kultury, jak i z fizjologii oraz środowiska. Tak naprawdę zaś te wymiary wzajemnie się przenikają, tworząc jedną, choć poplątaną i niestałą naturę poszczególnego człowieka. Podążając za zwyczajem, przywdziewamy coraz to nowe szaty, zakładamy różne maski zależnie od roli, w której aktualnie występujemy. Przy czym za owymi pozorami nie kryje się

23. Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement* (Paris: Gallimard, 1982), 321.

24. Zob. Marie-Luce Demonet, “Nature coutumière”, w: Michel de Montaigne. *Les Essais* (Paris: PUF, 1985), 21n.

żadna pierwocina, a doświadczany świat, w tym doświadczana tożsamość, ma zawsze subiektywny charakter. Montaigne poświęca wiele miejsca samemu sobie i czyni to zgodnie z własną deklaracją. Jedną z najsłynniejszych fraz eseisty pochodzi ze wstępnego zwrotu do czytelnika i brzmi: "siebie bowiem maluję tutaj"²⁵. Po malarską metaforę autor *Prób* sięga często, ale nie chodzi w niej o bierne ilustrowanie czy naśladownictwo. Spisywanie własnej natury oznacza jednocześnie jej przemianę, malarz staje się własnym dziełem, przyjmuje oddające go barwy, przenosi się bliżej efektu swej sztuki²⁶. "Włożyłem wszelkie starania w to, aby kształtować me życie; oto moje rzemiosło i dzieło"²⁷. Montaigne nie pisał zgodnie z jakimś planem książki jako odzwierciedlenia prawdy, lecz przez dwadzieścia lat z ciągłe nowymi dopiskami rozwijał tekst własnej natury.

Odmalowując siebie, Montaigne nie usiłował wiernie oddać najgłębszej istoty ani jedynej prawdy o swym podmiocie. Próbowanie własnej tożsamości, indywidualnego doświadczenia, perspektyw i osądów miało charakter metaforyczny. Nie w sensie reprezentacji, lecz przemieszczania i zmiany form, testowania różnych masek. Naturalna pstrokaczna, przyjmowanie innych barw, stałe blaknięcie lub wzmacnianie odcieni albo nawet eksperymentowanie z negatywami siebie, człowieczeństwa i świata – oto sztuka metafizyki zgodnej z pluralistycznym zasobem tego pojęcia. Zgodna z nim jest też sztuka eseju, której metodę Montaigne wyraził wprost: "Biorę na los szczęścia pierwszą lepszą kwestię: jednako mi są dobre wszystkie, a nigdy nie kuszę się, aby którą obrobić w całości; nie dostrzegam bowiem całości w niczym: ba, ci, którzy obiecują nam ją ukazać, również pono jej nie widzą! [...] Rzucając tu jedno słówko, tu drugie, jakoby małe próbki wycięte z całej sztuki, ot tak, rozprószone, bez zamiaru zapowiedzi, nie jestem zobowiązany skleić z nich coś do rzeczy, ani upierać się przy swoim przedmiocie. Wolno mi odmieniac go, kiedy mi się spodoba, poddawać się wszelakim wątpleniom i niepewności i zachować ze wszystkich najwłaściwszą mi formę, to znaczy niewiedzę"²⁸.

Dla Montaigne'a fizyka była zawsze już metafizyką: "Studiuję siebie samego bardziej niż jaki bądź inny przedmiot: to moja metafizyka i moja fizyka"²⁹. Chwytał w locie społeczne i osobiste nawyki, obyczaje, skłonności czy trendy, którym podlegał, a przenosząc je w piśmie, zmieniał ich układy, modyfikował ich intensywność w duszy i ciele. W *Próbach* nie znajdziemy stanowczych i jednoznacznych

25. Montaigne, *Próby*, t. 1, 139.

26. Por. Starobinski, *Montaigne*, 263–265.

27. Montaigne, *Próby*, t. 2, 428–429. W oryginale: *J'ay mis tous mes efforts à former ma vie. Voyla mon mestier & mon ouvrage*.

28. Montaigne, *Próby*, t. 1, 387. O Montaigne'owskiej formie eseju zob. Friedrich, *Montaigne*, 353, 362–363.

29. Montaigne, *Próby*, t. 3, 287.

rozstrzygnięć wielkich problemów teorii. Eseje powstają na marginesach kulturowego tekstu natury, jak najdalsze od zamykania jej w ontoteologicznej księdze: “najmniejszą mą troską to fabrykowanie książek [*je suis moins faiseur de livres*]”³⁰. Myślenie, owszem, jest *meta*, co jednak nie znaczy bycia ponad, w jakimś transcendentnym wymiarze jedności. Montaigne otwarcie nazywał swój tekst metafizycznym, ale przecież nie w wąskim sensie dogmatycznej tradycji filozofii. Chodziło raczej o opracowywanie *physis*, a jednocześnie poprzez te próby – przez szkicowanie pismem własnego fizys – o wkroczenie na bezkresne szlaki tego, co fizyczne. Przez naukę o sobie samym jako przygodnym i przemijającym, naukę, która ostatecznie okazuje się praktyczną sztuką próbowania siebie na tle ogólnej niestałości, człowiek staje się naturalny.

Każda ludzka jednostka dokonuje nieskończenie różnorodnych uzupełnień rzeczywistości. Uczestniczymy w kulturze i zarazem poddajemy refleksji jej granice, odczuwając chęć lub potrzebę zmiany reguł, reformowania praw, nadania nowego kształtu nam samym. Istota próbująca nie stara się oddać prawdy zjawiska ani tym bardziej jej ustanowić, pojęcia czy metafory nie służą jej do wskazywania czegoś rzekomo ukrytego. Autor eseistycznych w formie tekstów spisuje prowizoryczne i przygodne myśli – sądy, tezy, polemiki, wrażenia, krytyki, pochwały, odczucia, sugestie – które wytwarzają jego pojedynczą naturę. Formują w nim zwyczaj próbowania, dzięki czemu utrwalają gotowość do nieuchronnych metamorfoz, ćwiczą w otwarciu na różnicę, którą z natury się jest i która zawsze już nadchodzi. Ta swoista technika czy sztuka próbowania, podejmując arcyłudzki gest metafizyki, lecz już wyzbytej pychy, naiwności, lęku i przemocy, prowadzi człowieka do wolnego, spokojnego i rozkosznego trwania w naturze oraz przy naturze. Montaigne’owskie *Próby* powtarzają nieskończony obieg istnienia w skończoności ludzkiego ducha oraz ciała, o tyle też stanowią doskonałą próbkę życia *meta-physis*.

Pisać eseje

Właściwą formą pisania metafizyki w przedstawionym wyżej ujęciu, czyli po dekonstrukcji, wydaje się esej³¹. Przy czym sam Montaigne cenił także poezję, której nie mógłbym tutaj pominąć. Cofając się znów do greckiego źródłosło-

30. Montaigne, *Próby*, t. 2, 430. Warto tu przypomnieć Derridiańskie rozróżnienie księgi i tekstu w: Derrida, *O gramatologii*, 43.

31. Zob. Brian Lennon, “The Essay, in Theory”, *Diacritics* 38, nr 3 (2008), 71–92; Roma Sendyka, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku* (Kraków: Universitas, 2006). Ogólnie można stwierdzić, że chodzi o teksty zawieszone między obiektywizmem a subiektywizmem, ścisłością a emfazą, nauką a sztuką.

wu, mamy przecież do czynienia z *poiesis* jako wytwórczością, czyli ze sztuką w szerokim sensie *techné*. Czy te dawne sploty pojęciowe nie każą nam właśnie poetów uznać za tych, którzy umieją wżyć się w naturę dzięki wytężonej pracy na metaforach? Niewątpliwie próby poetyckie – dziś dosyć określona forma literacka – niosą w sobie wielką moc performatywną, mogą całkowicie wytrącić czytelnicze grono z dotychczasowej równowagi i zaburzyć *status quo*. Czy poezja nie dzieli jednak losu filozofii, wynosząc metafizykę w sfery transcendencji i odrywając się od świata, z którego i tak się nie wywikła? Montaigne cenił poetów rzymskich i sobie współczesnych³², bardziej ziemskich czy ludzkich niż nowocześni autorzy wyniosłych strof. W poetyckiej abstrakcji oczywiście nie ma nic złego, potrafi ona wręcz sprowadzić celnym słowem do naturalnego ruchu wszechrzeczy. Często jednak hołduje metafizyce w wąskim, teologicznym rozumieniu.

W tym miejscu trzeba wreszcie nawiązać do Martina Heideggera³³. Jego koncepcje krążyły dotąd jak widmo między wierszami, odniesień można by szukać w opisywanych relacjach między *techné*, *physis* i metafizyką, a wraz z poezją nie sposób już ich przemilczeć. Heidegger ukazuje szeroki sens *techné* jako sposobu, w jaki przez człowieka dokonują się dzieje. Ludzkie dzieje znaczą udział w istnieniu dzięki wytwórczości, przez którą odkrywa się to, co dotąd pozostawało w ukryciu przed codziennością. Tak przynajmniej wyglądała starożytna techniczność jako *poiesis*, czyli pojętyczne wydobywanie bycia (lub też “wyistaczania”). Nowożytna metafizyka całkowicie zagubiła ten sens, jej technika sprowadza się do *Gestell*, “zestawu”, czyli traktowania rzeczywistości jako układów energii do wykorzystania. W tej wersji techniczności objawia się zagrożenie panującej metafizyki obecności, metafizyki uprzedmiotowienia, eksploatacji, metafizyki *animal rationale*, człowieka nastawionego na czerpanie sił i wartości z natury. I mamy tu już do czynienia z naturą, której dawne pojęcie *physis* zredukowano do statusu bytu³⁴.

Ponowna odkrytość tego, co Heidegger zwał *Sein*, *Seyn* czy *Wesen*, przybliżyła się wraz z nadchodzącym domknięciem metafizyki, któremu towarzyszy – trzymając się Heideggerowskiego idiomu – otwarcie prześwitu dla wydarzenia. Ten prześwit pojawia się w związku z ludzką *techné*, przy czym już nie jako zestawem, lecz właśnie jako *poiesis*, pojętyką, ale też poezją i poetyzowaniem w całkiem dosłownym sensie. Jak czytamy w *Pytaniu o technikę*: “istotny namysł nad

32. Tak trzeba traktować stwierdzenie Montaigne’a: “Lubię krok poetycki, skoczny i prężny” (Montaigne, *Próby*, t. 3, 221, przekład zmodyfikowany). Poezja miała dlań walor naturalnej przygodności, a nie szczególnej mocy hermeneutycznej.

33. Zob. Martin Heidegger, *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*, przeł. Krzysztof Michalski i inni (Warszawa: Czytelnik, 1977), zwłaszcza “Pytanie o technikę” (224–255); Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: Aletheia, 2017).

34. Martin Heidegger, “Przewyciężenie metafizyki”, w: *Budować*, 290; Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, 180.

techniką i decydująca dyskusja z nią dzieć się muszą w obszarze z jednej strony spokrewnionym z istotą techniki, z drugiej wszakże z gruntu odmiennym. Takim obszarem jest sztuka”³⁵. Współcześnie wszelkie przejawy czy tryby myślenia, w tym zarówno literatura, jak i nauka, podlegają nowożytnej technice i służą rachowaniu, systematyzacji, ustalaniu, organizacji, bezcelowej produkcji, uniformizacji, specjalizacji, zmechanizowaniu, ogólnie próżnemu wynoszeniu ludzkiego bytu ponad naturę. Należałoby się wyzwolić z tych dogmatycznych granic, bo “myślenie musi być bliskie poetyzowaniu”³⁶. Wedle Heideggera wtedy człowiekowi uda się “wstąpić w najwyższą godność jego istoty”, by strzec tajemnicy i podążać drogą “budowania myślą i poezją”³⁷.

Mimo inspiracji, nie zgadzam się z ogólną Heideggerowską perspektywą na dzieje metafizyki. Dużo bliższe jest mi dostrzeganie nieuchronnego pomieszania, w odmiennych proporcjach zależnie od epoki, różnych warstw ludzkiego myślenia. Filozofia, sztuka (w tym poezja) i nauka ulegały złożonym procesom i składały się na ludzki żywioł techniczności, na ludzką sztukę życia w naturze, na metafizyczność jako historię człowieka: “To, co definiuje myślenie – trzy wielkie formy myślenia: sztuka, nauka i filozofia – jest właśnie nieustannym stawianiem czoła chaosowi, wyznaczaniem płaszczyzny, naciąganiem jej na chaos”³⁸. Deleuze i Guattari operowali w *Co to jest filozofia?* zawężonym pojęciem sztuki, ja natomiast proponuję, za Derridą, jego poszerzenie do wymiaru *techné*. O tyle nie jestem zobowiązany przyjąć, że prawdziwa myśl rozwija się w poetyckim słowie. Żadne bycie nie uległo zapomnieniu przez historię dogmatycznej metafizyki, skoro dzieje rozwijają się jako różnica między *physis* i jej sztucznym, technicznym, kulturowym *meta*. Życie zgodne z naturalnym ruchem rzeczywistości nie wymaga poetyckiego myślenia, które sięgałoby źródła. Wymaga zaś pewnej sztuki, pewnego – jak by powiedział Montaigne – zwyczaju i nawyków, wyćwiczenia się w ciągłej krytyce zastanego świata, fizycznych i metafizycznych splotów. Tę sztukę można zaś uprawiać, spisując w charakterze próby własne lub obce doświadczenia oraz zatrzymując na chwilę myśl w tak uchwyconej wielości możliwych kierunków. Wówczas ludzka jednostka zarazem trwa w kondycji metafizycznej i staje się podmiotem natury.

Pojawia się jednak istotna wątpliwość: czy w ramach tak pojętej metafizyki potrzeba jeszcze jakiegokolwiek dodatkowej aktywności? Czy trzeba wprowadzać specyficzne praktyki? Przecież ludzka codzienność, skoro polega na zwyczajowości, jest w zarysowywanym tu sensie ni mniej, ni więcej, lecz metafizyczna.

35. Heidegger, “Pytanie o technikę”, 255.

36. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, 205.

37. Heidegger, “Przezwyciężenie metafizyki”, 315.

38. Deleuze, Guattari, *Co to jest filozofia?*, 218.

Nowoczesny uczony, artysta, dogmatyczny filozof uprawiają metafizykę i być może wszelkie próby innego rodzaju, na przykład pisanie eseistycznych tekstów, mogą się wydać zbędne. W ramach naturalnej metafizyki można po prostu kontynuować tradycyjne i aktualne metody czy style pracy. Co więcej, metafizyka w ogóle nie wymaga szczególnego zaangażowania umysłu: wszyscy ludzie żyją w *physis* poprzez *techne*, na tym polega kultura. Nieprzypadkowo Montaigne chwalił przedstawicieli niższych stanów, którymi nie kierowały – sprzeczne z naturalnymi potrzebami i pragnieniami – żądza panowania, pycha uczoności albo fanatyzm bożych pomazańców. Powraca tu również widmo Heideggera, który przecież – jak gdyby w kontrapunkcie do poezji – hołdował prostej egzystencji jako przejawowi bycia. A więc czy nie miał on ostatecznie racji: jeśli filozof ma pisać, to tylko poetycką hermeneutykę prawdy bycia na podstawie naturalnego życia człowieka prostego?

Różnica między poetą a pasterzem, chłopem czy robotnikiem wikła się w oddzielanie autentycznego istnienia od jego upadku w zjawiskowość. Heidegger przedstawiał bowiem hierarchię postaw i o tyle nie udawało mu się umykać dziedzictwu. Jeśli metafizyka oznacza zwykły ludzki sposób bycia w naturze, to bardziej nagłące niż podszepty Heideggera wydaje się pytanie: po co w ogóle pisać? Czy nie warto, a nawet nie trzeba by usunąć z życia tego dziwnego za pośredniczenia, za którym ciągnie się szereg nieporozumień, wręcz cierpienie i szkody? Czy nie należałoby zakończyć złą metafizyki obecności, powracając do metafizyki w tak szerokim rozumieniu, że całkowicie zlewałaby się z fizyką, dzięki temu zaś zwalniałaby myśl z obowiązku refleksji nad rzeczywistością? Ukazana wyżej dekonstrukcja tego pojęcia może zachęcać do jego porzucenia, po to by wreszcie oddać się życiu bez pisma i zwodniczych metafor. Jednakże byłaby to egzystencja bezmyślna, a tak naprawdę nie do pomyślenia. Staram się tutaj podążać tropem filozofii różnicy i dekonstrukcji, nie zgadzam się więc z diagnozą kresu pewnej historii myślenia³⁹. Sugerowany w powyższych pytaniach powrót do prostego stanu natury zdaje się jeszcze większą iluzją. Najmniej trafne są zaś naiwne, a przede wszystkim groźne: kult rzekomo jednolitego dziedzictwa i chęć

39. Derrida stał się ofiarą nieporozumienia, gdy uznano go za filozofa głoszącego koniec pewnej epoki. Jego myśli o historii są dużo bardziej złożone. Zob. m.in. Sean Gaston, *Jacques Derrida and the Challenge of History* (London–New York: Rowman & Littlefield, 2019); Jakub Dadlez, "Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem", *Analiza i Egzystencja* 60 (2022), 95–112. Innego rodzaju krytykę dekonstrukcji przedstawiła Catherine Malabou: jej zdaniem "schemat motoryczny" pisma jest obecnie zastępowany przez plastyczność. Z wizją epokowego przewrotu trudno mi się zgodzić, natomiast nowy materializm plastyczności – powszechnego dialektycznego metamorfizmu – jest zdecydowanie bliski przedstawionemu tutaj ujęciu natury i pojęciu metafizyki. Zob. Catherine Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma*, przeł. Piotr Skalski (Warszawa: PWN, 2018).

jego zakonserwowania. Dlatego proponuję próbę takiego pojęcia metafizyki, które ujawni własne ograniczenia i potencjały.

Zresztą metafizyczne próbowanie zawsze już się w nas odbywa, to sama natura bowiem, tworząc kulturę, próbuje własnej wieloznaczności. My natomiast możemy te próby podjąć, uchwycić, otwarcie przyjąć, zamiast je dusić i tłumić. Trwanie metafizyki nie jest kwestią indywidualnego ani kolektywnego wyboru czy decyzji. Rzeczywistość się dekonstruuje, oto naturalny ruch wzrostu i ginięcia oraz przenikanie się różnych wymiarów ogólności. Odbywa się to na sposób metafory, przemieszczeń i uzupełnień, podobnie jak nasze myślenie, które również w tym uczestniczy. Myślowe próby to wytrącanie uchwytywanego w pojęciach świata z równowagi, krytyczna refleksja to naturalna dynamika zmiany i sprzeciwu. Tekst natury jest tekstem metafizyki, który – inaczej niż naiwne w treści i w formie księgi – trzeba dalej pisać. Nie tyle z poczucia misji ani w nadziei na poznanie lub spełnienie, ile z naturalnej konieczności próbowania. Jak pisał Derrida: “uzupełnienie *naturalnie* sytuuje się na miejscu natury”⁴⁰. Pytanie, po co pisać, okazuje się więc nieadekwatne. To natura spisuje swój wieloraki bieg rękami ludzi, którzy choć często krzepną w konwencjach i obyczajach, w tym w tradycji europejskiego filozofowania, to jednak zawsze już wynajdują nowe praktyki, tak by chronić się przed manipulacją i przemocą.

Stawki metafizycznych prób, czyli inaczej próbowania metafizyki, nie wyznacza doskonała nauka, która miałaby przynieść wiedzę, a wraz z nią powszechny dobrobyt. Badając naturę, współczesna nauka zdaje się przybliżać do perspektywy Brunona Latoura⁴¹. Jego koncepcja sieci naturo-kultury współgra zresztą z ni-niejszymi refleksjami. Czy to w ramach nauki, czy sztuki lub filozofii, próbując i dopisując nowe pasaże, afirmujemy naturę, przez którą i w której dzieje się nasza egzystencja. Celem tak rozumianej metafizyki, jeśli w ogóle o celu można tu jeszcze mówić, byłaby kontra wobec metafizycznych – ontoteologicznych, nihilistycznych, racjonalistycznych, konserwatywnych – negacji życia. Stajemy oto przed niemożliwym, jak może się wydać niektórym logikom, poróżnieniem: metafizyka kontra metafizyka. To jednak nie problem, na autodekonstrukcyjnej dynamice zasada się przecież *physis*. Problemy dla myślenia rodzą się z unikania tego konfliktu i to one w szczególności wymagają nieprzejdanych prób. I patrząc na świat współczesny, trzeba przyznać: naturalna historia *homo sapiens* zawsze już i ciągle jeszcze potrzebuje krytycznej eseistyki.

40. Derrida, *O gramatologii*, 201.

41. Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. Maciej Gdula (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011).

Bibliografia

- Arystoteles. *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1983.
- Certeau, Michel de. *Wynaleźć codzienność*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: WUJ, 2008.
- Dadlez, Jakub. "Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem". *Analiza i Egzystencja* 60 (2022), 95–112.
- Dadlez, Jakub. *Michel de Montaigne i nowoczesność. Próba historii myślenia*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2023.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari. *Co to jest filozofia?*, przeł. Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- Delumeau, Jean. *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW, 1987.
- Demonet, Marie-Luce. *Michel de Montaigne. Les Essais*. Paris: PUF, 1985.
- Derrida, Jacques. *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Oficyna, 2011.
- Derrida, Jacques. "Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa". W: *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński, 189–263. Warszawa: KR, 2004.
- Derrida, Jacques. "Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych", przeł. Monika Adamczyk. *Pamiętnik Literacki* 77, nr 2 (1986), 251–267.
- Friedrich, Hugo. *Montaigne*, przeł. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1968.
- Gaston, Sean. *Jacques Derrida and the Challenge of History*. London–New York: Rowman & Littlefield, 2019.
- Greenblatt, Stephen. *Zwrot. Jak zaczął się renesans*, przeł. Magdalena Słysz. Warszawa: Albatros, 2012.
- Heidegger, Martin. *Budować. Mieszkać. Myśleć. Eseje wybrane*, przeł. Krzysztof Michalski i inni. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Heidegger, Martin. *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera. Warszawa: Aletheia, 2017.
- Latour, Bruno. *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. Maciej Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Lennon, Brian. "The Essay, in Theory". *Diacritics* 38, nr 3 (2008), 71–92.
- Lovejoy, Arthur O. "The Meaning of Φυσικ in the Greek Physiologers". *The Philosophical Review* 18, nr 4 (1909), 369–383.
- Malabou, Catherine. *Avant demain. Epigénèse et rationalité*. Paris: PUF, 2014.
- Malabou, Catherine. *Plastyeczność u zmięczeniu pisma*, przeł. Piotr Skalski. Warszawa: PWN, 2018.
- Meillassoux, Quentin. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. Piotr Herbach. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015.
- "μετά". W: Greek Word Study Tool, Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=meta%2F#lexicon> (27.01.2020).
- Montaigne, Michel de. *Próby*, t. 1–3, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: PIW, 1985.

“φύσις”. W: Greek Word Study Tool, Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=fusis&la=greek#lexicon> (29.02.2020).

Sendyka, Roma. *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*. Kraków: Universitas, 2006.

Starobinski, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982.

The Cambridge History of Renaissance Philosophy, red. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye. Cambridge: CUP, 1988.

Thomas, R. Murray. “Mapping Meta-Territory”. *Educational Researcher* 13, nr 1 (1984), 16–18.

Tournon, André. *La glose et l'essai*. Paris: Honoré Champion, 2001.