

Teksty Drugie 2013, 5, s. 164-187



Zadania metaforologii

Stefan Klemczak

Stefan KLEMCZAK

Zadania metaforologii

Methaphorae motor, conceptus stator

Na początku *Die Lesbarkeit der Welt*, jednej z najgłośniejszych książek Hansa Blumenberga, padają pytania prowadzące myśl, ważne do zrozumienia jego metody¹. Wariację pytania Kantowskiego – „co chcieliśmy wiedzieć?” – najpierw kieruje Blumenberg ku przeszłości, a następnie poszerza o pytanie dotyczące przyjmowanych założeń: „czego mogliśmy się spodziewać?”². Oba pytania wskazują na zadania, którym powinna sprostać metaforologia. Należy do niej bowiem dociekanie, jak ludzie niegdyś orientowali się w świecie, by lepiej zrozumieć, w jaki sposób orientujemy się w nim obecnie. Niniejszy tekst próbuje przybliżyć główne wątki metaforologii – metody filozoficznej rozwiniętej przez Hansa Blumenberga. Narzędzia wypracowane w jej ramach, wsparte refleksją antropologiczną, pozwoliły zwrócić uwagę na pozateoretyczne funkcje wiedzy, wskazując jej pragmatyczne uwarunkowania oraz zaskakujące poznawczo implikacje.

Metaforologia to rodzaj fenomenologii historii, której celem jest rozpoznanie podstawowych form poznawczych umożliwiających sposoby orientacji w świecie.

¹ Pytania pojawiły się już we wcześniejszych pismach, między innymi w odczycie poświęconym filozofii E. Cassirera wygłoszonym w 1974 roku na uniwersytecie w Heidelbergu z okazji przyznania Blumenbergowi nagrody im. Kuno Fischera. Czym było to, co chcieliśmy wiedzieć? a nie chcemy jak w polskim przekładzie w *Pamięci Ernsta Cassirera, w: Rzeczywistości w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 155.

² H. Blumenberg *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (1981), s. 9 („Was war es, was wir wissen wollten?; Was war es, was wir erhoffen durften?”).

Interesują ją dzieje filozofii, a także nauk, mity oraz literatura jako zapisy sposobów orientowania się w świecie jako „całości”.

Wspólna dla tradycji filozoficznej pozostaje potrzeba zdobycia orientacji, a dzieła ją, poza różnymi stanowiskami, granice epok, w których teorie na temat „całości” i „szczegółów” są uwięzione jak owady w bursztynie. Z powodu zajmowania się historią Blumenberg połączył metaforologię z teorią recepcji oraz koncepcją progów epokowych (*Epochenschwelle*)³. Pozwoliło to na uniknięcie błędów filozofii (i teologii) dziejów, z których różnymi formami zmierzył się już w swoim pierwszym dziele *Die Legitimität der Neuzeit* (Prawowitość epoki nowożytnej⁴) w 1966 roku. Stosując teorię recepcji przeciw substancjalizującej historię „wpływoologii”⁵ („teorii wpływów”, fingującej poruszanie się poznania z przeszłości ku przyszłości zamiast – jak w teorii recepcji – zawsze w kierunku przeszłości, zgodnie z kierunkiem odbierania tradycji) i rozpoznając „progi epokowe”, postawił zaporę teoretyczną przeciw zakusom historiozofii. Jak rzeki bądź góry „progi” dzieliła histo-

³ H. Blumenberg *Epochenschwelle und Rezeption*, w: „Philosophische Rundschau”, 6, Tübingen 1958, s. 94-120.

⁴ *Legitimität* przekładam jako prawowitość, podążając za dobrze uzasadnioną sugestią translatorską Tadeusza Zatorskiego. Jednym z głównych problemów sporu z K. Löwithem, C. Schmittem i wieloma innymi oskarżycielami nowożytności jest prawowite jej pochodzenie, a nie „bękarcie”, co sugerują użycia pojęcia metaforycznego sekularyzacji (zob. S. Klemczak *Ordo temporis. Sekularyzacja jako kategoria historiozoficzna*, w: „Studia Religioologica” z. 40, red. J. Drabina, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 171-216). Pojawiające się w dziele Blumenberga tematy teologicznego absolutyzmu, od którego odwraca się Nowożytność, oraz teoretycznej ciekawości pojętej jako siła poznawcza są próbą uzasadnienia konieczności przejścia progu epokowego. Poszukiwanie nowych sposobów orientacji w świecie na skutek nieplanowanego kruszenia się elementów starego „obrazu świata” wymuszały odkrycia, rozwój nowożytnych nauk w imię zwiększenia poczucia bezpieczeństwa.

⁵ Nieprecyzyjne określenie łatwo ulega metaforyzacji gdy „rozciągniemy” któryś z „wpływów” w czasie, poza bezpośrednie, międzyludzkie związki, gdzie występują. Teoria „wpływów” zastosowana do badania dziejów łatwo „odnajduje” relacje o charakterze historiozoficznym. Umieszcza istotne treści w przeszłości poza analizowanym dziełem lub autorem. „Teoria wpływów” kładzie nacisk na jakoby samoistną aktywność problemu, tekstu lub niekiedy autora oddziaływającego pośmiertnie na ubezwłasnowolnionego, biernego odbiorcę, na dodatek np. żyjącego w innej epoce. W ten sposób zwolennicy „wpływoologii” – wyróżniający jakąś siłę, myśl, postać etc. działającą na inne w przyszłości – wprowadzają wątki metafizyczne. Inaczej zwolennicy teorii recepcji, która umożliwia śledzenie autorskich odkształceń myśli filozoficznej, tradycji literackiej lub muzycznej. Blumenberg był jednym z założycieli grupy badawczej „Poetik und Hermeneutik”. W jej gronie teoria recepcji, podobnie jak progów epokowych, została rozwinięta m.in. przez H.-R. Jaussa i W. Isera. Recepcja zwraca się ku „antropologii” lektury, a nie ku „filozofii dziejów”, jak czyni to „wpływoologia”.

Prezentacje

ryczne obszary granicami nowych znaczeń⁶. Granice epok, rzecz jasna, nie odzielają szczerze wyróżnionych z pomocą metaforologii obszarów. Jednak mimo nieprzerwanej *translatio*, w dokumentach podróży można odnaleźć nie tylko nowe stemple, ale również niesprowadzalne do poprzednich epok inne perspektywy, które pojawiły się po ich przekroczeniu.

Najbardziej powszechnym sposobem orientacji jest przekazywane z pokolenia na pokolenie myślenie mityczne⁷. Do orientacji w świecie ludzie używają również pojęć oraz złożonych z nich teorii, a także korzystają z coraz solidniejszej wiedzy pogłębianej wraz z rozwojem nowożytnych nauk. Metaforologia przygląda się tym wszystkim sposobom poznawania świata, poszukując dotychczas nierozpoznanych przedkategorialnych form.

Kant uważał, że kategorie „obsługują” pojęcia opisowe, tzn. określają ich działanie. Natomiast Blumenberg, przede wszystkim w ramach metaforologii, poszukiwał apriorycznych „niezmienników”, które „obsługują” zarówno pojęcia, jak i teorie. Te „niezmienniki” nie należą jednak, jak u Kanta, do pozahistorycznego wyposażenia podmiotu, lecz jako „metafory absolutne” narzucają dominujące wyobrażenia, które dzięki swojej sile „obrazowania” wygrały w procesie historycznej selekcji. Metaforologia jako teoria „metafor absolutnych” (*absolute Metapher*) pozwala rozciągnąć poznanie na rozmaite obszary badawcze, np. na historię mentalności, na historię filozofii, sztuk i nauk. W późniejszych poszukiwaniach Blumenberga pomogła ona również opanować funkcję i teorię mitów jako siostrzanych metaforom, „obrazowych” sposobów orientacji⁸. Tak szeroki zasięg metodycznych

⁶ P. Seele *Philosophie der Epochenschwelle. Augustin zwischen Antike und Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 2008, s. 36 i n.

⁷ Mit, podobnie jak metafora, od początku był dla Blumenberga interesujący jako „miejsce” pojawiania się tematów wymykających się odpowiedziom teoretycznym (zob. *Mythos und Metaphorik*, w: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, s. 112 i n., pierwodruk *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, w: „Archiv für Begriffsgeschichte”, t. 6, Bouvier, Bonn 1960, s. 7-142).

⁸ Warto pamiętać, że filozofia Hansa Blumenberga to nie „tylko” metaforologia. Od lat 70. w jego poszukiwaniach coraz częściej pojawiały się tematy antropologiczne, rozważania dotyczące historii nauki, funkcji mitu i pojęć. Metaforologia pozostawała jednak nadal żywym obszarem, z którego czerpał inspirację do dalszych poszukiwań filozoficznych, z których należy przede wszystkim wyróżnić teorię niepojęciowości oraz antropologię fenomenologiczną. Imponująca pozostaje skala zainteresowań filozofa oraz niespotykana erudycja, a jego zdeponowane w Marbach archiwum wciąż kryje kilka tajemnic. Liczy ono ponad 30 000 stron rękopisów oraz zawiera korespondencję m.in. z Kracauerem, Jaussem, Iserem, Koselleckiem, Ritterem, Rothackerem, Gadamerem oraz kilkudziesięcioma innymi osobami. Dotychczas ukazała się korespondencja z C. Schmittem. Po śmierci Blumenberga w 1996 roku wydawnictwo Suhrkamp wydało kilka książek złożonych z wcześniej opublikowanych artykułów, nieopublikowanych a przygotowanych do druku tekstów, odnalezionych fragmentów, notatek do wykładów – m.in. *Die Vollzähligkeit der Sterne* (1997), *Die Verführbarkeit des Philosophen* (2000), *Ästhetische*

poszukiwań był możliwy dzięki wszechstronnemu wykorzystaniu potencjału tkwiącego w wyróżnionym typie metafory.

Ucieczka od metafor wydaje się niemożliwa, gdyż niemożliwy jest język złożony z samych pojęć „jasnych i wyraźnych”⁹. Podstawową trudnością w aplikacji kartezjańskiej „metody” uściślającej terminologię jest czas, który nie pozwala na osiągnięcie konsensusu teoretycznego, pozostaje więc do uzgodnienia jego retoryczny substytut. A „retoryka ma do czynienia nie z faktami, lecz z oczekiwaniami”¹⁰.

Konsensus retoryczny osiąga się stosunkowo szybko, natomiast metodyczny-naukowy, ze względu na niewyobrażoną złożoność świata, wymaga nieprzewidywalnej ilości czasu, którego jako społeczność badaczy, a tym bardziej indywidualia nie mamy. Blumenberg poszukiwał sposobu zrozumienia i poznawczego wykorzystania tak powszechnej praktyki metaforyzacji; starał się określić założenia uprawomocniające metaforę w języku filozoficznym¹¹. Nie był oczywiście pierwszym myślicielem, który zajął się metaforami. Przyglądali się im przedstawiciele różnych tradycji, od Arystotelesa po Ricœura¹². *Radykalne metafory* Ernsta Cassirera,

und metaphorologische Schriften (2001), *Zu den Sachen und zurück* (2002), *Theorie der Unbegrifflichkeit* (2007), *Goethe zum Beispiel* (2009), *Geistesgeschichte der Technik* (2009), *Theorie der Lebenswelt* (2010) *Quellen, Ströme, Eisberge – Beobachtungen an Metaphern* (2012). Archiwum w Marbach zawiera także prywatną bibliotekę Blumenberga, w której można odnaleźć marginalia. Dysponuje taśmami magnetofonowymi i nielicznymi nagraniami radiowymi. W Marbach znajduje się również kolekcja zdjęć zebranych przez Blumenberga, której fragment można zobaczyć w zbiorze artykułów *Ideengeschichte der Bildwissenschaft*, hrsg. J. Probst, J. Ph. Klenner, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, s. 28-32. Co interesujące, dzieło Blumenberga pociąga nie tylko filozofów, literaturoznawców, historyków nauki czy teologów. W 2011 roku Sibylle Lewitscharoff opublikowała powieść *Blumenberg* (Suhrkamp) opartą na motywach z biografii filozofa. Z kolei w 1997 roku powstał utwór orkiestrowy Lucii Ronchetti zainspirowany książką Blumenberga *Schiffbruch mit Zuschauer*. To tylko niektóre ślady poruszeń wywołanych dziełem i życiem Hansa Blumenberga, które popychają recepcję jego myśli w kierunku jej „poetyzacji”.

⁹ Zob. H. Blumenberg *Paradigmen...*, s. 7 i n.

¹⁰ H. Blumenberg *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 122.

¹¹ H. Blumenberg *Paradigmen...*, s. 10.

¹² W archiwum w Marbach znajduje się również krótka, pochodząca z początku lat 90. korespondencja między Ricœurem i Blumenbergiem. Nie dotyczy ona jednak tematu metafory, mimo że obaj poświęcili jej wiele uwagi. Francuski filozof zapraszał emerytowanego już wówczas Blumenberga do udziału w kongresie poświęconym problemowi sekularyzacji. Blumenberg odmówił udziału, gdyż nie zajmował się tym tematem od niemal 30 lat. Jego pierwsza książka *Die Legitimität der Neuzeit* (Prawowitość epoki nowożytnej) stanowi cezurę w rozumieniu zagadnienia, por. A. Fragio *Nuevos paradigmas de análisis de la obra de Blumenberg*, w: *Hans Blumenberg, nuovi paradigmi d'analisi*, a cura di A. Fragio, D. Giordano, Aracne, Rzym 2010, s. 29.

Prezentacje

root metaphors Stephena C. Peppera, *generative metaphors* Maxa Blacka czy *métaphores vives* Paula Ricœura to tylko niektóre z najważniejszych XX-wiecznych propozycji¹³. Pomysł Blumenberga nie ograniczał się jednak do samego badania metafor. W odróżnieniu od poszukiwań wcześniejszych oraz od współczesnych – kognitywistycznych – ujęć metafory Blumenberg śledził historię recepcji „metafor absolutnych” jako szczególnej „osnowy” w zmiennej tkaninie historii. Owa „stała” przejmowana w kolejnych, często nieintencjonalnych recepcjach pozwala mu połączyć to, co dane „w świadomości”, z tym, co historyczne, w narzędzie epistemologiczne. Stąd wynika niezwykła rozpiętość pola badawczego metaforologii umożliwiająca analizę zmiany horyzontów sensu.

W dziejach myśli europejskiej Blumenberg wyróżniał metafory „absolutne” jako obrazy „rządzące” wyobraźnią, które ustanawiają przesłanki wielu podstawowych, orientujących przekonań. Starał się rozpoznać ich znaczenie retoryczne, pragmatyczne i antropologiczne zarazem, podkreślając stymulującą rolę w tworzeniu założeń orientujących w świecie, na przykład przez współkonstrukcję „obrazu świata”¹⁴.

Metafory mogą w języku spełniać różne (np. retoryczne) funkcje albo też są „przedpołem” pojęć filozoficznych, które w razie potrzeby mogą zastąpić. Jednak nie wszystkie metafory można zastąpić pojęciami. Te ostatnie nie są wszakże w stanie sprostać takim „przedmiotom” jak „natura”, „życie”, „dobro” czy też „rzeczywistość” lub pamięć¹⁵. Blumenberg nazywał „absolutnymi” właśnie te metafo-

¹³ Por. Vorwort: „Figuratives Wissen”, w: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Hrsg. R. Konersmann, WBG, Darmstadt 2008, s. 12.

¹⁴ „Obrazem świata” Blumenberg nazywa takie ujęcie rzeczywistości, w której człowiek rozumie samego siebie, kieruje swoimi ocenami, ustala swoje cele praktyczne. „Chwyta” własne możliwości i konieczności, projektuje się przez swoje istotne potrzeby, stąd „obraz świata” ma siłę praktyczną. Inaczej mówiąc, „obraz świata” zawiera atrybut sensu, jest nacechowany antropocentrycznie i dąży do jedności, pozwalając na sytuowanie się człowieka w „znaczącym” przezeń świecie. Natomiast przez „modele świata”, z których pierwszy skonstruował Kopernik, Blumenberg rozumiał całościowe przedstawienie rzeczywistości empirycznej uzyskiwane stopniowo w ramach nauk przyrodniczych, uwzględniające zmienną wspólność ich twierdzeń. Modele są pozbawione wątków antropologicznych i sensotwórczych: H. Blumenberg *Weltbilder und Weltmodelle*, w: „Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft”, t. XXX, Gießen 1961, s. 67-75.

¹⁵ „O swojej pamięci myślimy metaforami – nie potrafimy inaczej. Platon wyobrażał sobie pamięć jako tabliczkę woskową zachowującą odciski naszych doznań – stąd pochodzi «impresja» i «pozostawianie śladu». Późniejsi filozofowie szanowali tę metaforę pisma, chociaż za każdym nowym wynalazkiem uzyskiwała ona inny wyraz: tabliczka woskowa zastąpiła papirus i pergamin, wspomnienia były zapisane w kodeksach i księżkach. Inne metafory czyniły z pamięci magazyn już to informacji, jak biblioteka bądź archiwum, już to dóbr, jak Pienice sklepowe i składy. [...] Potem ślad w teoriach pamięci odciskają także fotografia (1877) i film (1895). [...] Pamięć miała stać się jeszcze hologramem, a w końcu komputerem.

ry, których nie sposób zastąpić pojęciami¹⁶. Podobne kłopoty sprawiają kategorie takie, jak „istnienie”, „świadomość”, „świat”, „życie”, „czas”, „Bóg” oraz wiele innych, które metaforycznie określamy jako „kluczowe”. Odniesienie do desygnowanych „przedmiotów” jest tu niewyraźne i niejasne, a czasami wręcz niemożliwe. Wynika to z samej natury abstrakcyjnych pojęć (od *abstracta* jako *quidquid credat intellectus de rei veritate*), w tym wypadku jednak bardziej z natury „przedmiotów”, które próbują „uchwycić”.

Tam, gdzie mamy do czynienia z „pojęciami horyzontalnymi”, które tworzą ramy pozostałych pojęć oraz teorii, z konieczności częściej sięgamy do arsenału metafor. Zakorzone w tradycji, gotowe do użycia metafora okazują się nader skutecznym narzędziem „poskramiania” tematów o największym stopniu ogólności lub wyjątkowej złożoności. Metafora nie desygnuje przedmiotu wprost, lecz „krąży” wokół niego, wskazując na przeświadczenia podmiotu o danym przedmiocie. Kiedy mówimy „życie ludzkie to żegluga”, mamy do czynienia z relacją charakterystyczną dla metafor: pojęcie A (życie) to (jest) pojęcie B (żegluga). Jedno pojęcie dookreśla drugie, tworząc obraz morskiej podróży. Nie desygnuje więc ono „przedmiotu”, takiego jak „życie”, lecz tworzy nowy obrazowy związek znaczeniowy zastępujący pojęcie. W ten sposób powstał sugestywny „opis” nieuchwytnego w pełni „zjawiska”, ludzkiego istnienia. Spełnia on swoją funkcję, mimo że życie nie jest żegluga, podobnie jak świat nie jest księgą, a prawda światłem. Cechą metafor jest odstępstwo od *intentio recta* w kierunku pragmatyki obejmującej „praktyczny” sposób odnoszenia się człowieka do tematu. Charakterystycznym składnikiem metafor absolutnych są elementy potocznych (przedteoretycznych) wyobrażeń, związane z pragmatyką życia.

W zrozumieniu, na czym polega pomysł metaforologii, przydatne może się okazać rozróżnienie *suppositio* i *praesuppositio*. *Suppositio*, jako podstawienie, ozna-

Niezależnie jednak od zmian, jakie zaszły w okresie między tabliczką woskową a twardym dyskiem, nasze myślenie o pamięci porusza się wciąż ściśle wzdłuż linii wyznaczanych przez metaforę. Wszystkie one orientują na konserwowanie, przechowywanie, rejestrowanie. Metafory pamięci są z natury konstrukcjami muzealnymi. Przedstawiają pamięć jako zdolność do przechowywania – najlepiej w stanie nienaruszonym i wszystkim. I właśnie fakt, że wydaje się to całkiem logiczne, stanowi problem. Pamięć bowiem zostaje zdominowana przez *z a p o m n i e n i e*”, D. Draaisma *Księga zapominania*, przeł. R. Pucek, Aletheia, Warszawa 2012 s. 8.

¹⁶ Anselm Haverkamp próbuje określić miejsce koncepcji *metafory absolutnej* Blumenberga na tle historii debaty na temat metafor, *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*, Wilhelm Fink, München 2007, s.19 i n; Metafory absolutne Blumenberga zostały również wyróżnione w haśle *Metapher*, w: „Historisches Wörterbuch der Rhetorik”, Hrsg. G. Veding, Bd. 5, Niemeyer, Tübingen 2001, s. 1166 (1099-1183) oraz przez S. Willera *Metapher/metaphorisch*, w: „Ästhetische Grundbegriffe”, Hrsg. K. Barck, Bd. 7, Metzler, Stuttgart 2005, s. 138 i n. Jednym z najważniejszych przykładów recepcji metaforologii jest słownik metafor filozoficznych *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Hrsg. von R. Konersmann, WBG, Darmstadt 2008.

Prezentacje

cza tutaj funkcję pojęciową. Pojęcia oddelegowane w zastępstwie rzeczy: „oddają” je i „reprezentują”. Możemy również podstawiać jedne pojęcia w miejsce innych. Natomiast *praesuppositio*, pojęte jako przed-podstawienie, odnosi się do „obszarów”, z których wyłaniają się pojęcia (*Vorfeld der Begriffsbildung*). Wszakże pojęcia nie biorą się z próżni, co na przykładzie historii greckich pojęć filozoficznych przybliżył Bruno Snell w *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit, Studien zur frühgriechischen Sprache*. W metaforologii jednak nie chodzi o badanie „pierwocin”, lecz o krytykę języka, odstonięcie „mechanizmu” tworzenia pojęć teoretycznych i przegląd ich znaczeń¹⁷. Wyróżnione przez Blumenberga w ramach metaforologii „metafory absolutne” są traktowane tak, jakby stanowiły *praesuppositio* dla znaczeń niektórych pojęć i teorii.

Zastępując podstawowe pojęcia, „metafory absolutne” chwytają w swoje nieodokładne, lecz silne retorycznie objęcia najważniejsze „tematy” nie tylko filozoficznych rozważań. Ujmują je w formie „przystępnych” obrazów, które czerpią moc z „samo-zrozumiałych” związków ze „światem życia”: „niewidocznym” z powodu codziennych nawykowych praktyk światem wszystkich ludzkich działań. W ten sposób poddane refleksji jedno z „narzędzi” poznania wskazuje zarówno na związki podmiotu z przedmiotem, jak i na związki podmiotu z treścią doświadczenia.

Hans Blumenberg w szczegółowych analizach pokazywał, jak *metafora absolutna* niejednokrotnie decyduje o planie prowadzonych poszukiwań; krystalizując pojęcia, sprzyja zjednoczeniu determinujących wyobrażeń założeń, a także narzucając obraz wyjaśniający, zapewnia poczucie orientacji. Za pośrednictwem metaforologii Blumenberg odkrywał epistemologiczne znaczenie metafor absolutnych dla naszego rozumienia świata. Znaczenie to jest poważniejsze, niż można by przypuszczać, gdyż często decyduje nie tylko o kształcie teorii, lecz o całej ich historycznej sekwencji, nadając ton prowadzonym debatom.

Przykładem „metafory absolutnej” jest omówiony w *Die Lesbarkeit der Welt* (Czytelność świata) obraz „świata jako księgi”, („świat jest księgą”). Kiedy w 2001 roku powstał szkic sekwencji ludzkiego genomu, gazety donosiły, że „odczytano pierwsze litery alfabetu człowieka”. Takie sformułowanie, jak również inne jego warianty, jak choćby „kod genetyczny”, czerpią ze starej metafory, a także wprowadzają niektóre ze starych założeń¹⁸.

Gdy pojawiła się w powszechnym użyciu, między innymi przywołana przez Augustyna (*Enarratio in Psalimum XLV 6-7*), metafora „świata jako księgi”, szybko ulegała przeobrażeniom. W tradycji chrześcijańskiej przybrała postać rozumienia „świata” jako księgi Boga, współtworząc związek świat – Logos. Z tego wspólnego pnia wyrosły pochodne metafory, oparte na obrazie księgi życia ludzkiego, w której wszystko zostało zapisane po to, by później ktoś mógł to odczytać. Świat jako całość stał się tekstem, podobnie jak jego poszczególne elementy, w których

¹⁷ Por. H. Blumenberg *Paradigmen...*, s. 23 i n.

¹⁸ Por. H. Blumenberg *Die Lesbarkeit...*, s. 402.

odbija się tekst świata. *Omniun mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum*¹⁹. W nowożytności metafora świata jako księgi uległa kolejnemu odkształceniu, które sprawiło, że świat zaczęto pojmować jako „księgę natury”. Zmiana kształtu metafory była spowodowana przekraczaniem „progu epokowego”, a wyłaniający się nowy „obraz świata” został uchwycony w kolejnej recepcji metafory absolutnej. Co prawda metafora „księgi natury” znana była już w średniowieczu, została jednak zmodyfikowana w sławnym passusie Galileusza, ujmującym świat słów jako labirynt. Jak sądził Galileusz:

filozofia zawarta jest w tej przeogromnej księdze, którą ciągle mamy otwartą przed oczami, jednakże nie możemy jej pojąć, jeśli wpiery nie pozna się języka, nie pozna liter, w których została ona napisana. A księga ta została napisana w języku matematyki, i jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne; bez tych środków niemożliwe jest dla człowieka zrozumienie słowa w niej zapisanego; bez nich udziałem człowieka jest próżne błąkanie się po labiryncie.²⁰

W ten sposób – jak przekonywał Galileusz, modyfikując stary obraz – posługując się językiem matematyki Bóg napisał „księgę natury”. Tym samym obszar debaty na długo wyznaczyła koncepcja dwóch ksiąg, która sprzyjała rozwojowi nauk przyrodniczych²¹. Pozwalała ona zachować poczucie zrozumiałości (czytelności) świata, a przy tym nadal zakładała uprzywilejowane miejsce człowieka. Rozwój nauk i kolejne koncepcje filozoficzne „uwspółcześniały” dawną metaforę „świata jako księgi”, a dzisiejsze jej wersje przemycają niektóre z dawnych założeń. Wszystkie stare i nowe warianty dokonują daleko idącej interpretacji świata. Archeologia znaczeń oraz analiza kolejnych recepcji (tej i wielu innych metafor absolutnych), ukazała zadziwiającą żywotność „obrazów” księgi, tekstu, rozdziałów, liter, szyfru, kodu i pochodnych. Udało się dzięki temu lepiej rozpoznać założenia związane z wyobrażeniami poprzednich epok, przenoszone do nowoczesności za pomocą metafor.

¹⁹ Alan z Lille za H. Blumenberg *Die Lesbarkeit...*, s. 51.

²⁰ G. Galilei *Waga probiercza*, przeł. T. Sierotowicz, Biblos, Kraków 2009, s. 55.

²¹ „Obok prawdy objawienia staje się teraz swoista i pierwotna, samodzielna prawda przyrody. Prawda ta dana jest nam nie w słowie Boga, lecz w jego dziele, opiera się nie na świadectwie Pisma czy Tradycji, lecz rozpościera się w każdej chwili przed naszymi oczami. Czytelna jest wszakże tylko dla tego, kto umie uchwycić lub odgadnąć charakter pisma, w którym się ono wyraża. Nie można ubrać jej w same tylko słowa; jedynego odpowiedniego dla niej wyrazu szukać trzeba w tworcach matematycznych, w figurach i liczbach. W nich jednak i przez nie prezentuje się ona w formie skończonej, spójnie i bez luk, przejrzyste i jasno. Takiej jasności i przejrzystości, takiej jednoznaczności Objawienie nigdy nie zdoła osiągnąć s i o w e m, słowo jako takie pozostaje bowiem zawsze migotliwe i wieloznaczne oraz dopuszcza różnorakie wykładnie. Jego zrozumienie i interpretacja to dzieło ludzkie, a tym samym z konieczności dzieło ułomne” pisał, komentując znaczenie odkrycia Galileusza, Ernst Cassirer w: *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 38-39.

Prezentacje

Komentując *Lesbarkeit der Welt*, niemiecki historyk Karl Schlögel trafnie uważał, że w metaforze świata jako księgi „świat sprawia wrażenie zamienionego w jeden wielki tekst”. Odnosząc się do recepcji studium Blumenberga wskazuje, że:

z *Czytelności świata* przyjęta została tylko forma, nie zaś treść. Wszak aby poznać świat, należy wyzbyć się wygodnej iluzji, jakoby był on jednym wielkim tekstem, który można łatwo rozszyfrować. Ale przecież krajobrazy czy miasta nie są tekstami. Teksty można czytać, zaś do miasta trzeba wejść i się rozejrzeć. Miejsc nie da się przeczytać, trzeba je odwiedzić i „obejść”.²²

Mówiąc o geografii połączonej z historią, Schlögel podkreśla nieprzystawalność świata i tekstu („rzeczywistości i języka”) – jest to jeden z głównych tematów poszukiwań Blumenberga uchwytany w założeniu „czytelności”. Przybliżając historię metafory „świata jako księgi”, Blumenberg uzmysławia nieprawomocność niektórych założeń, jakie towarzyszą licznym nawiązaniom do tego obrazu. Odkrywa jednak zarazem ich siłę i „nieuchronność”, gdyż trudno unieważnić długą i tak powszechną tradycję, podobnie jak naiwnością byłoby sądzić, że łatwo można się uwolnić od myślenia mitycznego. Wcześniejsze nawiązania do obrazu „świata jako księgi” (starożytne, średniowieczne czy też wczesnonowożytne) możemy zrozumieć, znając założenia, konteksty ówczesnej wiedzy. Zastanawiające jest jednak pytanie o to, co uprawomocnia funkcję tej metafory w debatach nowoczesnych. Metafora „świata jako księgi” (w swoich licznych wariantach) powraca w rozmaitych postaciach, mimo że współczesne nauki i „krytyczna” filozofia wydawały się odporne na zamierzchłe wyobrażenia. Zadaniem metaforologii jest poddanie krytycznemu namysłowi owych często spotykanych praktyk posługiwania się metaforami jako „niewinnymi” środkami „uzupełniającymi” lub „tylko” uzasadniającymi poznanie pojęciowe.

Znane stwierdzenie Blumenberga, że „pomiędzy książkami a rzeczywistością panuje starożytna wrogość”, wskazuje na trudności w ujmowaniu „rzeczywistości” za pośrednictwem „tekstów”²³. Metafora „świata jako księgi” utrwaliła się w historii debat do tego stopnia, że zdominowała inne metaforyczne obrazy „świata”. Nie znaczy to, że są one nieważne albo że nie mają nam nic do powiedzenia. Na przykład Alexander Demandt sądzi, że wszystkie pojawiające się w historii metafory „gruntu” wskazują na kosmologiczne pojęcie obrazu świata i czasu. Z ko-

22 K. Schlögel *W przestrzeni czas czytamy*, przeł. I. Drozdowska, Ł. Musiał, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 21. Podobnie podkreśla różnicę między dostępnym nam tekstem a niedosięglym miejscem życia, jakim jest opisane przez kronikarza Montpellier w 1768 roku. R. Darnton *Mieszczanin porządkuje swój świat. Miasto jako tekst*, w: *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. D. Guzowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2012, s. 127-167.

23 „Zwischen Büchern und Wirklichkeit ist eine alte Feindschaft gesetzt”, w: *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 17.

lei mitologiczne obrazy, takie jak „Olbrzym świata” (*Weltenriese*) i „drzewo świata” (*Weltenbaum*), poprzedzają pojmowanie koncepcji państwa i dziejów. Także metafora poranka czasu świata przemieniła się w wiodącą metaforę politycznych ruchów związanych z przebudzeniem lub odnową. Platońskie wyobrażenie roku świata (*Weltenjahr*) stanowi kosmologiczne przeciwieństwo podjętej przez Spenglera próby wewnętrznego ustrukturyzowania wysoko rozwiniętych kultur zgodnie z porami roku. Spotykana u presokratyków metafora drogi przez świat (*Weltenweg*) oraz nurtu czasów (*Zeitenstrom*) leżą u źródeł takich określeń jak bieg i upływ dziejów, a nawet koncepcji procesu historycznego. Homerycki „okręt świata” jest poprzednikiem „nawy państwowej” u Horacego, z kolei ta metafora daje początek „okrętowi kościoła” u Cypriana. Metafora budowli świata stanowi prawzór „modelu” bazy i nadbudowy oraz innych metafor architektonicznych związanych z systemami społecznymi. Wariant późnego pitagorejskiego wyobrażenia świata jako więzienia pojawia się z kolei u Jaspersa, kiedy mówi on, że nie możemy uciec z historii, natomiast orientalna koncepcja świata jako niebiańskiej piramidy jest daleką antenatką Heglowskiego wznoszenia się ducha świata na kolejne stopnie rozwoju²⁴. Chociaż „przeciążone” z powodu założeń, w tym wypadku wyobrażenia są niezastąpione, bowiem „świat” jako „całość” lub „ogół” nie daje się uchwycić za pomocą pojęcia, dlatego potrzebny jest zastępczy „obraz”. Jedną z przyczyn sukcesu metafory księgi, która zdominowała inne wyobrażenia świata, są oczekiwania w stosunku do niego. Świat pojęty jako księga ma swojego autora, jest sensowny, harmonijny i „czytelny”. Zaspokaja roszczenia ludzi, którzy mogą „przeczytać” tekst świata, oczywiście pod warunkiem, że jego autor nie okaże się *malin génie*, lub że nie odkryją aporii mechaniki kwantowej.

*

Autor *Die Lesbarkeit der Welt* poruszał się równoległe na dwóch poziomach interpretacyjnych: opowiadając kolejne recepcje wybranej metafory absolutnej, jednocześnie poddawał ją refleksji, która ukazuje jej ukrytą „pracę”, wskazując na przyjęte za jej pośrednictwem założenia poznawcze. Nakłada się na to jeszcze inna „dwoistość” wywołana przez wprowadzone przez Blumenberga pojęcia metakinezyki²⁵. Anselm Haverkamp podkreśla dwustopniowość metaforologii, która uwiadcza zmianę horyzontów sensu i podporządkowanych im znaczeń pojęć²⁶. Możemy wyróżnić metaforologię pierwszego i drugiego stopnia. Na pierwszym stopniu metafory czerpią swoje obrazy ze „świata życia” (*Lebenswelt*) i łączą się z naszym codziennym doświadczeniem. Na drugim są już oderwane i gotowe do

²⁴ A. Demandt *Znaczenie metafor dla historii*, w: *Opowiadanie historii*, przeł. J. Kałaczyński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 457.

²⁵ H. Blumenberg *Paradigmen...*, s. 13.

²⁶ Por. A. Haverkamp, D. Mende (Hrsg.) *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, s. 242 i n.

Prezentacje

uchwycenia wyższego stopnia wytworów ludzkich, na przykład osiągnięć techniki. W Nowożytności uwidocznił się sposób metaforycznego mówienia o świecie, który często odwołuje się już tylko do wyrafinowanych wytworów człowieka, a nie do jego sposobów przeżywania codzienności²⁷. To jedna z tych kwestii, która tak niepokoiła Edmunda Husserla²⁸. Pierwszy i drugi stopień metaforologii łączy opis działania konkretnych metafor z refleksją nad sposobami powstawania wiedzy. W tym ujęciu metafory wyróżnione jako absolutne, bez względu na to, czy wyłoniły się ze świata życia, czy też z abstrakcyjnych teorii, są nadrzędnymi „konstrukcjami”, które zawiadują ruchem teorii oraz konstytuują ich „intencjonalność”.

Metaforologia pozwala objaśniać przyczyny zmian znaczenia pojęć przez wskazanie poprzedzających je, niewypowiedzianych wprost wyobrażeń, przemilczanych w teoriach roszczeń oraz oczekiwań. Tym samym historia pojęć (*Begriffsgeschichte*) zyskała zaskakujące uzasadnienie teoretyczne. Za sprawą metafor absolutnych, „władających” historycznie zmiennymi konstrukcjami rozumienia świata (metafizyka), uzyskaliśmy nowe narzędzie badania sposobów orientacji w świecie. Możemy rejestrować niedopowiedziane znaczenia, które ustalane niejako „z góry”, *a priori*, ulegają historycznym odkształceniom, „sygnalizując” w ten sposób nowe położenie epokowe. Przykładem jest wspomniane już „rozdwojenie” ksiąg świata ze względu na język jej zapisu prowadzące do autonomizacji księgi natury, a później nauk przyrodniczych²⁹.

Odkrycie funkcji „metafory absolutnej” i zastosowanie jej jako użytecznego narzędzia poznawczego jest więc głównym pomysłem metaforologicznym, bez którego nie można uprawiać tej metody. Należy zatem odróżnić „metaforologię” od „metaforyki” zajmującej się klasyfikowaniem metafor oraz badaniem ich historycznych znaczeń³⁰. Metaforykę, którą uprawiał Ernst Robert Curtius, wyróżnia-

²⁷ Por. tamże, s. 253.

²⁸ E. Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, red. W. Biemel, M. Nijhoff, Haag 1976, wydanie 2.

²⁹ Nauki humanistyczne wyłoniły się pod koniec XVIII wieku. Pojawiły się później niż nauki przyrodnicze, które już wtedy święciły pierwsze triumfy za sprawą Galileusza, Pascala, Keplera, Boyle’a, Newtona, Leibniza i wielu innych badaczy zainteresowanych odczytaniem matematyczno-fizycznego języka „księgi natury”. Odkrywany na skutek „przewrotu kopernikańskiego” „chłód świata” (jego „naturalna” obojętność) kompensowany był indywidualnym doświadczaniem dziejowości oraz przez doświadczenie estetyczne, które zaczęto pojmować jako ważne elementy poznawcze (samo-poznawcze). Por. O. Marquard *O nieodczowności nauk humanistycznych*, w: *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 100 i n. Oraz O. Marquard *Opóźniona moralistyka*, w: *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 108 i n.

³⁰ Metaforykę połączoną z elementami metaforologii można odnaleźć w poszukiwaniach P. Hadot (*Le Voile d’Isis*, Gallimard, Paris 2004) lub H. Weinricha (*Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, C.H. Beck, München 2004). Weinrich, przeszukując metafory czasu, przy okazji analizy *Lebenszeit und Weltzeit*

jąc ją jako metodę w ramach topiki historycznej, w tym wypadku można potraktować jako dziedzinę pomocniczą metaforologii. Curtius pokazał działanie metody polegającej na badaniu historii metafor (metaforyka historyczna) jako figur retorycznych³¹. Dla poszukiwań Blumenberga, oprócz retoryki, znaczący jest również kontekst estetyczny zagadnienia.

Posługując się retorycznym pojęciem *topos*, Curtius przemienił go w narzędzie wynajdywania dominujących obrazów zawierających niedopowiedziane przeświadczenia³². Dzięki temu zdołał na przykładzie dzieł literackich, teologicznych i filozoficznych wyróżnić wielkie, kształtujące wyobrażenia obrazy. Ich nośnikami są właśnie metafory³³. Teoria literatury zalicza je do retoryki, przy czym ich pochodzenie i rozwój przekracza ramy rozwoju literatury europejskiej. Curtius starannie udokumentował funkcję budowania narracji na podstawie wyróżnionych literacko obrazów, na przykład traktujących *książkę jako symbol* (świata, natury, człowieka etc.). Jego analiza pozwala zaobserwować miejsca przemiany metafory, a także ustalić charakter przeobrażeń przez uchwycenie zmiany znaczenia. W ten sposób z retoryki wydobył Curtius możliwość topiki, która pozwala odsłaniać niewidoczne w analizie pojedynczego dzieła struktury zawiadujące łączeniem się dzieł literackich, również tekstów filozoficznych w podskórne relacje. Skupiają się one w jednoczących znaczeniach, podstawowych, przenoszonych przez metafory obrazach. Te wzajemne relacje uwidaczniają się dopiero w „długim trwaniu”, dlatego też niektóre uobecnienia powtarzającego się *topos* Curtius śledzi aż po literaturę nowoczesną. Także w tym przypadku nie mamy do czynienia z prostą linearną historią, lecz raczej z tezaurem metafor³⁴. Meta-

(*Czas życia i czas świata* 1989), podkreśla, że Blumenberg był wielkim czytelnikiem, z którym nie mógł się równać żaden inny filozof. Blumenberg „czytania” potrzebował również jako „uzasadnienia” dla metaforologii, wprowadzając „metafory absolutne” z bogatej i długiej historii ich recepcji.

31 Por. E.R. Curtius *Metaforyka*, w: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Bobrowski, Universitas, Kraków s. 136-153.

32 Por. E. Raimondi *La retorica d'oggi*, il Mulino, Bologna 2002, s. 47.

33 Temat dziejów metafory absolutnej „świata jako księgi” pojawił się uprzednio w poszukiwaniach E. Rothakera zatytułowanych *Buch der Natur*. Blumenberg korzysta także ze studiów E.R. Curtiusa. Na wstępie odróżnia od metaforologii pionierskie metaforyczne (rozumiane jako metodyczne) poszukiwania, dotyczące *topos* „świata jako księgi” podobnie jak „życia jako żegluga”. Z kolei Curtius odsyła do Goethego jako pomysłodawcy idei topiki. „Nowoczesna nauka o literaturze nie podjęła tego programu badań nad «topiką» czy też *metaforyką* w literaturze światowej, który zarysował Goethe...”, s. 310, w: E.R. Curtius *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Universitas, Kraków 2005, s. 309-357. Zob. H. Blumenberg *Die Lesbarkeit...*, s. 14 n. Dzieło Goethego było jedną z ważnych inspiracji dla Blumenberga, podobnie jak twórczość P. Valéry'ego.

34 Por. E. Raimondi *La retorica...*, s. 47.

Prezentacje

foryka historyczna polega więc na badaniu obrazów-metafor, na które pisarze po-woływali się, niejako przekazując je sobie nawzajem, tym samym współtworząc „obraz świata”. Często także z pomocą metafor wchodzili ze sobą w konflikt, gdyż kolejne następujące po sobie wariacje metafory uwyrażniają retoryczny spór, który niekiedy jest śladem zmiany rozumienia świata. Metaforyka Curtiusa różni się od projektu Aby’ego Warburga, który w mitologii poszukiwał systemu przedstawień, z czasem przekształcanych w figury retoryczne. Tak powstawał „Atlas Mne-mosyne”, rejestrujący historyczne podróże wyobrażeń, przesunięcia obrazów utrwa-lonych w sztuce i na jej obrzeżach. Hans Blumenberg pisał o Bibliotece Warburga i jej projektach jako „jedynym w swoim rodzaju *dossier* tego, co nie odkryte”³⁵. Niewątpliwie historyczna topika Curtiusa, poszukiwania Warburga, a w szczegól-ności związana z nimi filozofia Ernsta Cassirera dostarczyły Blumenbergowi in-spiracji, które metaforologia łączy z recepcją fenomenologii Husserla³⁶.

*

W odróżnieniu od metaforyki historycznoliterackiej, metaforologia jest przede wszystkim pomysłem filozoficznym. Z założenia rewiduje rozumienie podstawo-wych tematów filozofii a przy okazji zajmuje się określeniem własnego przedmiotu, metod i granic, badając poznawcze podstawy. Dlatego jednym z pierwszych zagadnień poruszonych w okresie krystalizacji metody był temat prawdy. To od niej rozpoczął Blumenberg testowanie metody, której zadaniem jest przemyślenie od nowa rodzaju i zasięgu naszych narzędzi poznawczych³⁷.

Nazwa metaforologii po raz pierwszy pojawia się w opublikowanym w 1957 roku artykule *Światło jako metafora prawdy (Licht als Metapher der Wahrheit)*³⁸. Blu-

³⁵ H. Blumenberg *Rzeczywistości...*, s. 156.

³⁶ Blumenberg mierzył się z filozofią Husserla niemal od początku swoich poszukiwań. Tematy fenomenologiczne podjął podczas powojennych studiów w Kiel i rozwinął w niepublikowanej habilitacji *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, Kiel 1950. Eseje wydane już po śmierci *Zu den Sachen und zurück*. (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, oraz przede wszystkim w *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, są w znacznej mierze poświęcone krytycznej analizie fenomenologii. Filozofia Blumenberga oscyluje między fenomenologią E. Husserla a fenomenologią form symbolicznych E. Cassirera, odnajdując jednak własne miejsce „między” i „poza” nimi. W cytowanym już zbiorze *Rzeczywistości...*, s. 108 Blumenberg pisał: „Teoria Cassirera rezygnuje z wyjaśnienia przyczyn ustanowienia «form symbolicznych»”. Ustalenie przyczyn również możemy dołączyć do katalogu zadań metaforologii.

³⁷ Por. H. Blumenberg *Paradigmen...*, s. 61.

³⁸ H. Blumenberg *Licht als Metapher der Wahrheit*, „Studium Generale” 10 (1957) s. 432-447. Następnie opublikowany w: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, s. 139-171.

menberg dokonuje w nim historycznego przeglądu głównych koncepcji prawdy, zwracając uwagę na sposoby jej obrazowania. W towarzyszącym jej często motywie światła ujawnia się metaforyczna giętkość pojęcia prawdy. Ta podatność dotyczy niemal wszystkich podstawowych pojęć filozofii, gdyż tradycyjnie posługiwano się nimi przy pomocy obrazów. Charakterystyczny podtytuł artykułu Blumenberga: *Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć* wyraźnie wskazuje na zainteresowania autora, który odsłaniając ich retoryczne zaplecze, zmierza do rozpoznania przyczyn „słabości” pojęć. Retoryczny dodatek, niekiedy nośny obrazowy podkład, „promieniuje” na sposoby używania pojęć, ujawniając przedfilozoficzne (przedteoretyczne) tło, które poprzedza każde filozoficzne poznanie. Nawet najbardziej abstrakcyjna teoria filozoficzna ma bowiem poprzedzający ją kontekst. Czy ma to jednak jakieś znaczenie dla skuteczności działania teorii? Zdaniem Blumenberga tło założeń znajduje swój niezaplanowany teoretycznie wyraz właśnie w metaforach. To obrazowe widzenie świata, w niemal całej tradycji filozoficznej, nadaje metaforyczny kształt tak podstawowym koncepcjom jak „prawda”, „świat” lub „czas”³⁹. Na przestrzeni wieków „prawda” bywała wyrażana nie tylko za pomocą obrazu „światła”, ale była również przedstawiana jako „naga”, „samoistna”, „boska”. Każde z tych określeń, nawet jeśli występowało akcydentalnie, wносиło dodatkowe założenia, ukierunkowywało rozumienie pojęcia. Swoje siły teoretyczne metaforologia czerpie właśnie z owego „braku” możliwości ascetycznego wyrazu, jaki cechuje główne pojęcia filozoficzne. Mimo niewątpliwego historycznego sukcesu pojęć, filozoficzny *logos*, który przewyciężył przedfilozoficzny *mythos*, zacieśniając i doskonaląc terminologię filozoficzną, nie zdołał jednak zapanować nad wszystkimi obszarami poznania; nadal potrafi przenosić niezaplanowane treści z przeszłości. Te pozornie marginalne obszary Blumenberg dowartościowuje, wskazując na ich epistemologicznie znaczące funkcje. Oprócz pojęć w ścisłym znaczeniu, określonych definicjami dążącymi do ostatecznego wypełnienia oglądu świata, rozciąga się szerokie pole przekształceń mitycznych, krąg metafizycznych przypuszczeń, które wyraża zróżnicowana metaforyka⁴⁰. Na tym niedostatecznie do-

³⁹ „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (przeł. Z. Kubiak). Również to sławne pytanie wskazuje na niezdolność ujęcia za pomocą pojęć tak złożonego „zjawiska” jak „czas”. Z pomocą przychodzą metafory, historia mówienia o „czasie” jest historią metafor, do momentu pojawienia się nowoczesnych nauk i przejścia na ścisły język matematyczno-fizyczny. Wtedy jednak koncepcja czasu została ujęta w modelach i pozbawiona aspektu antropologicznego. Niekiedy, jak zauważa A. Demandt – „segmenty upływu czasu określa się, używając metafor organicznych jako poziomy wiekowie albo rozwojowe (*aetates*), w astronomicznej tradycji pojęciowej jako okresy, epoki lub fazy, w metaforyce ruchu jako stopnie (*gradus*) lub kroki, w metaforyce teatralnej jako akty lub sceny, a w metaforyce książkowej jako rozdziały”, *Znaczenie metafor dla historii*, w: *Opowiadanie historii*, przeł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 463.

⁴⁰ Por. tamże, s. 139.

Prezentacje

tychczas spenetrowanym „przedpolu” można odnaleźć to, co – pozbawione środków ekspresji – nie może się wyrazić w surowej i ascetycznej architekturze systemów⁴¹.

Inaczej więc niż w przypadku metaforyki, zadanie metaforologii nie ogranicza się do historycznego przeglądu występowania metafory i jej recepcji w „długim trwaniu”. Metaforologia, zaprezentowana w programowym artykule z 1960 roku pt. *Paradigmaty pewnej metaforologii (Paradigmen zu einer Metaphorologie)*, rozpoczyna swoją pracę od historycznej rewizji projektu kartezjańskiego. Jak przekonywał Blumenberg, gdyby została zrealizowana pierwsza reguła z *Rozprawy o metodzie*, postulująca jasność i wyraźność pojęć, doskonały język filozoficzny miałby charakter czysto pojęciowy. Wszystko można byłoby w nim zdefiniować i wystarczałoby to do poznania „prawdy”. Skąd więc biorą się kolejne spory o znaczenie prawdy? Gdyby kiedykolwiek zostały osiągnięte kartezjańskie cele, nie trzeba byłoby też badać historii pojęć, gdyż tymczasowość ich dziejów nie miałaby już znaczenia jako wyraz *précipitation*⁴². Zaistniałby wtedy doskonały język, który pozbawiłby historię istotności.

Początkowo metaforologia miała być użyteczna tylko jako *ancilla* historii pojęć. Projekt tworzonego w tym okresie „Słownika Historii Pojęć Filozoficznych” „jasno i wyraźnie” pokazywał, że dotychczas nie udało się sprostac kartezjańskim postulatam⁴³. Wyłaniająca się wówczas z badań nad pojęciami semantyka historyczna pomijała zarazem obszar, który Blumenberg odkrywał w swojej *n a u c e n o w e j*, dokumentując niewystarczalność stosowanych dotychczas metod. Podobnie czynił już Vico w polemice z kartezjanizmem. Na samym początku *Paradigmatów* Blumenberg przywołuje logikę poetycką Vica jako przykład rewolty w stosunku do koncepcji *Verum ipsum factum*: prawdy zarezerwowanej zdaniem Vico jedynie dla Stwórcy i jego dzieła – natury. W ramach „logiki poetyckiej” człowiek może poznawać jedynie swoje wytwory, projekcje, obrazy własnej fantazji, to, co jest wynikiem jego działania. Vico, który wykładał w Neapolu retorykę, pisał również, że metafora to „mała bajeczka” poruszająca wyobraźnię u zarania filozofii⁴⁴. Choć Blumenberg sytuował metaforę (jako „mini” historię) w pobliżu mitu, w ramach metaforologii ukazywał, że metafory absolutne to nie są tylko „małe bajeczki”. Poszukiwanie pośród licznych odmian metafory szczególnej, jaką jest „metafora absolutna”, pozwala uwidocznic również ruch innych „zmiennych” w przekrojach poprzecznych (w kontekście historycznym epoki), czyli w planie synchro-

41 Por. J. Wetz, H. Timm (Hrsg.) *Die Kunst des Überlebens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 126.

42 Por. H. Blumenberg *Paradigmen...*, s. 7 i n.

43 Efektem długiej i zbiorowej pracy jest najbardziej wszechstronne „narzędzie” pomocne (nie tylko) w studiach filozoficznych: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Klett-Cotta, Stuttgart (1971-2007).

44 Por. G. Vico *Principi di scienza nuova*, Mondadori, Milano 1992, s. 161.

nicznym⁴⁵. Analizy metaforologiczne przebiegają dzieje metafor absolutnych razem „poprzecznie” i „podłużnie”, by na koniec ujawnić ich nierozpoznane treści. Po przejściu długiej drogi, na której podlegają znaczącym wariacjom, trafiają one bowiem do współczesnych debat, dyskretnie wnosząc schematy narzucające sposoby rozumienia świata.

Blumenbergowi nie chodziło więc o teorię samej metafory ani o rozpoznanie występowania metafor w historii myśli, ale o zrozumienie ich funkcji przed-pojęciowej i przed-teoretycznej, którą nie zajmuje się metaforyka. Mimo początkowych deklaracji, że metaforologia jest dziedziną pomocniczą historii pojęć, po jej rozwinięciu można określić ją przenośnie jako „źródłową” dla wszelkiej semantyki historycznej⁴⁶.

Blumenberg „obserwował” metafory, które dominowały na przestrzeni wielu stuleci, metafory a b s o l u t n e, czyli takie, bez których nie można się obejść w próbach ujęcia „świata”, „istnienia ludzkiego” lub „życia”. Ich widoczne w różnych epokach funkcjonowanie przebija przez odmienne kształty, które przybierały zależnie do samo-pojmowania się ludzi i pojmowania przez nich świata. Blumenberga interesowały również metafory nowożytne, które charakteryzują wyobrażenia n o w e j epoki. Stąd jego zainteresowanie najważniejszą metaforą świata nowożytnego: „rewolucją kopernikańską” oraz charakterystyczną dla nowoczesności metaforą „śmierć Boga”⁴⁷. Na ich przykładzie dobrze widać funkcję otwierającą możliwość rozumienia zjawisk, poprzedzającą szczegółowe interpretacje, dopuszczającą do wejścia na wyższe stopnie abstrakcji.

Dzieje kolejnych metamorfoz metaforycznego „obrazu” ukazują historyczne pęknięcia, zwroty, brak prostej kontynuacji, którą można by ująć w jakimś systemie. Podobnie jak nie można „przeciągnąć” znaczeń pojęć ze starożytności do współczesności bez uwzględnienia licznych zmian sensu, podobnie pewnym transformacjom ulegały również metafory absolutne. Były one jednak w stanie przetrwać progi epokowe, zmiany paradygmatów teoretycznych, których nie przekroczyło przecież wiele pojęć. Jak „przekonuje” licznymi przykładami Blumenberg w swoich głównych dziełach, właśnie te metafory skuteczniej niż inne dotychczas wypróbowane w filozofii narzędzia pozwalają „rejestrować” zmienne sposoby orientowania się w świecie, przy okazji je charakteryzując. Zachowują funkcjonalną ciągłość, a jednocześnie „reagują” na zmiany, które pozostawiły ślady w ich kształcie.

*

Jedynie śledząc funkcje oraz historyczne znaczenie danej metafory, można ujawnić jej „absolutny”, a więc niezastąpiony charakter. Warto pamiętać, że w łacinie

⁴⁵ Por. *Paradigmen...*, s. 49 i n.

⁴⁶ Por. R. Konersmann *Vernunftarbeit*, w: A. Haverkamp, D. Mende (Hrsg.) *Metaphorologie...*, s. 121 i n.

⁴⁷ H. Blumenberg *Matthäuspasion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, s. 55 i n.

Prezentacje

słowo *absolutus* oznacza „odwiazany”, „uwolniony”, ale także „pełny”, „bez dodatków”. Blumenberg świadomie nawiązuje do tego źródłosłowu. Metafora absolutna to metafora pełna, która nie potrzebuje dookreśleń, gdyż uchwyciła coś, co pozwala zapanować nad tematem oraz zastąpić takie pojęcia jak „rzeczywistość” lub „czas”, których równie skutecznie nie zastąpiły inne metafory, a tym bardziej pojęcia. To, że metafory nazywa się absolutnymi, oznacza również, że okazują się one odporne na wszelkie roszczenia terminologiczne, nie dają się rozpuścić w pojęciach, nie mogą zostać zastąpione ani skorygowane. Dzięki sile obrazowania metafor takich jak „świat jako księga” czy też wywiedzionej z platońskiej „przypowieści” „rzeczywistości” pojętej jako to, co poza jaskinią (w trakcie nowoczesnej przemiany metafory „rzeczywistość” była sytuowana na przykład w mroku „jaskini świadomości”), odnajdujemy je nadal we współczesnych debatach, wyraźnie rozpoznawalne mimo licznych wariacji, jakim ulegały na przestrzeni stuleci. To długie trwanie „obrazu” dodatkowo potwierdza jego „absolutność”, „pełnię”. Każda rozpoznana przez Blumenberga metafora stała się więc historycznie, a nie arbitralnie, ważnym sposobem określania położenia za pośrednictwem „odchyłeń wskazówki” przewodniego obrazu. Metafory te mimowolnie przyczyniały się do budowania intencjonalnego odniesienia do świata. Rozpoznane przez metaforologię są „opowieściami” o tym, za kogo się uważaliśmy oraz jak rozumieliśmy świat i jak owe przekonania obecnie rzutują na nasze postrzeganie „rzeczywistości, w których żyjemy”. Świat jest nam „dany” w opowieściach, w historiach, a nie przez „czyste dane” lub „czyste (zmysłowe) fakty”. Jak ujął obrazowo problem już Kant w *Krytyce czystego rozumu*: „Anschauungen ohne Begriff sind blind” („oglądy bez pojęć są ślepe”)⁴⁸. Jednak dla Blumenberga ważniejsza była inna uwaga Kantowska⁴⁹. W paragrafie 59 *Krytyki władzy sądzienia* znajduje się „dygresja” na temat relacji pojęć do naoczności (zmysłowości):

Wykazanie realności naszych pojęć wymaga zawsze danych naocznych. Jeśli są to pojęcia empiryczne, dane naoczne nazywają się przykładami. Jeśli są to czyste pojęcia intelektualne, dane naoczne noszą nazwę schematów. Jeśli się zaś wymaga wskazania obiektywnej realności pojęć rozumowych, tzn. idei, a to celem ich teoretycznego poznania, to żąda się czegoś niemożliwego, gdyż idei w ogóle adekwatnie naocznić nie można. Wszelka hypotyzoza (przedstawienie naoczniające [*Darstellung* – przyp. S.K.], *subiectio sub adspectum*) jest jako uzmysłowienie dwojaka: albo schematyczna, gdy pojęciu, uchwyconemu przez intelekt, przydaje się *a priori* odpowiadającą mu daną naoczną, albo symboliczna, gdy pod pojęcie, które tylko rozum może pomyśleć i któremu żadna zmysłowa naoczność nie może być adekwatna, podkłada się taką naoczność; przy czym postępowanie władzy sądzienia jest tu jedynie analogiczne do tego, jakie stosuje ona w schematyzowaniu, to znaczy, że zgadza się z nim jedynie co do reguły postępowania, a nie co do samej naoczności, a więc jedynie co do formy refleksji, a nie co do treści.⁵⁰

48 B 75, A 51.

49 Zob. I. Kant *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004, s. 298 i n.

50 Tamże, przeł. J. Gałęcki.

Pojawia się tutaj kilka problemów, które kryją się za pojęciem *Korrespondenz*, czyli odpowiedniością, symbolicznością i analogicznością. Realność pojęć zależy od relacji między „wizją” lub reprezentacją i pojęciem i zostaje ustanowiona na dwa sposoby. Jeśli mamy do czynienia z pojęciami empirycznymi (*empirische Begriffe*), wtedy możemy posłużyć się ich przykładami. Naoczność schematyczna, której adekwatnie unaocznic już nie można, powstaje wówczas, gdy mamy do czynienia z czystymi pojęciami intelektualnymi (*reine Verstandesbegriffe*). Natomiast *Hypotypose*, czyli przedstawienie unaoczniające (*exhibitiones*) „symboliczne”, to które Blumenberg rozumie jako metaforyczne, powstaje przez podłożenie takiej naoczności, która jest tu jedynie analogiczna w stosunku do tej schematycznej. Jak twierdzi Kant, ten drugi typ symboliczny podstawienia (funkcjonalnie metaforyczny) zawiera pośrednio przedstawienie unaoczniające pojęcia. Za pośrednictwem analogii do uwiarygodnienia, której „używa się także empirycznych danych naocznych”, stosuje się w tym wypadku samo tylko prawidło dokonywania refleksji nad tą naocznością do zupełnie innego przedmiotu⁵¹. Dalej pisze Kant: „nasz język pełen jest tego typu pośrednich przedstawień unaoczniających opartych na analogii wskutek czego wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie symbol dla refleksji”⁵².

W kontekście metaforologii – wyraz zawiera metaforę dla refleksji, która nie określa, czym przedmiot jest sam w sobie, lecz czym jego idea ma stać się dla nas i jakiemu celowi służy. Blumenberg zrezygnował z kantowskiego pojęcia symbolu, które podjął między innymi Cassirer, wskazywał jednak na funkcjonalną zgodność kantowskiego pojęcia symbolu z własnym rozumieniem metafory.

Z tego punktu widzenia „metafory absolutne” można traktować jako technicznie transcendentne, czyli ujmujące relację podmiotowo-przedmiotową. Nie dosięgając swojego przedmiotu, metafory tworzą obraz zastępczy, który jest ekspresją wyobraźni, doświadczenia zmysłowego i historycznego, ale przede wszystkim praktycznej potrzeby zapanowania nad trudnością. Mimo że człowiek jest istotą wahającą się, nie może nazbyt długo zwlekać z poznaniem i jeśli czegoś nie jest w stanie „pojąć”, tworzy z konieczności obrazy zastępcze, które „opanowują” dane zagadnienie. Dalej utrwalają się one dzięki retorycznej sile perswazji tych obrazów lub giną wyparte przez inne retorycznie skuteczniejsze wyobrażenie.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 301, „I tak, np. słowa «podstawa» (podpora, fundament), zależeć (za czymś leżeć) «wypływać» z czegoś (zamiast «wynikać», «substancja» (czyli, jak wyraża się Locke, nosiciel akcydensów) oraz niezliczone inne słowa nie są hypotypozami schematycznymi, lecz symbolicznymi i wyrażają pojęcia nie za pośrednictwem bezpośredniej naoczności, lecz tylko na podstawie analogii do niej, tzn. przez przeniesienie refleksji o pewnym przedmiocie naoczności na zupełnie inne pojęcie, któremu, być może żadna dana naoczna nigdy nie może odpowiadać [...]. Wszelkie nasze poznanie Boga jest jedynie symboliczne”. Zob. także: B. Maj *Il progetto di metaforologia e l'«Historismus» di Hans Blumenberg*, w: *Hans Blumenberg, Mito, metafora, modernità*, red. A. Borsari, il Mulino, Bologna 1999, s. 92-95.

Prezentacje

W filologicznych i historycznych analizach koniecznych do poszukiwań metaforologicznych Blumenberg wydobyl szczególną funkcję „metafor absolutnych” zastępujących podstawowe tematy potrzebne do ujęcia całości, takie jak pojęcie „świata” (jako księga), pojęcie „prawdy” (jako światła), „nowożytności” (jako rewolucji kopernikańskiej) lub „rzeczywistości” (jako „realności” poza jaskinią) etc., bez których trudno wyobrazić sobie wszelkie teoretyzowanie. Wiele pomniejszych metafor lub krypto-pojęć ujął w licznych „miniaturach” filozoficznych, w których odślaniał konteksty ich użycia, anegdotyczne tło, improwizowane znaczenia wskazujące na „zanieczyszczenia” w ich rozumieniu. Jeden z pośmiertnie wydanych tomów Blumenberga, gdzie opowieści-miniatury tworzą swoistą rewizję świata pojęciowego, otwiera anegdota o ojcu, który był zapalonym fotografem, ale nie odniósł sukcesów w tej dziedzinie⁵³. To wyjątkowa historyjka u autora, który rzadko wprost opowiadał o swoim życiu, podobnie jak rzadko się fotografował. Ojciec filozofa sam wywoływał zdjęcia. Miał *camera obscura* z czerwonym światłem i liczne butelki z „płynami” służącymi do „kąpieli” klisz. Blumenberg wspomina, że pozwalano mu asystować przy wywoływaniu zdjęć, które niejednokrotnie pojawiały się jako zupełnie czarne lub całkiem białe klisze. Były to graniczne przypadki, między którymi znajdował się „świat”. Jednak nie fotograficzne osiągnięcia lub niepowodzenia ojca były interesujące. Zafascynował go natomiast proces wyłaniania się obrazu, uważnie obserwował, jak z niczego może pojawiać się coś, czego wcześniej nie było. Jak konstatuje Blumenberg, już wówczas zaczął coś przeczuwać i zaciekawił go proces powstawania, a właściwie „wywoływania” pojęć⁵⁴.

Założenie poszukiwań metaforologicznych jest więc następujące: istnieje związek obrazów ukrytych w przedpojęciowych, niepojęciowych lub mitycznych narracjach ze ścisłą terminologią filozoficzną. Historycznie „ociosywany” *logos* nie potrafił się od nich uwolnić. Zadaniem metaforologii jest zbadanie statusu pojęć obecnie używanych przez filozofów, np. przez rozważenie metafor występujących w fenomenologii lub w jej odnogach, w innych „ściślych” filozofiach jedynie retorycznie „unaukowionych”. W tym kontekście wiele uwagi poświęcił Blumenberg np. myśli Heideggera⁵⁵ i Wittgensteina, który swój *Tractatus* otwiera próbą ujęcia

⁵³ H. Blumenberg *Begriffe in Geschichten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, s. 7-8.

⁵⁴ Tamże, s. 8.

⁵⁵ Jedną z filozoficznych miniatur Blumenberga *Ein MacGuffin*, zamieszczoną w zbiorze *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, s. 96-99 ujawnia jego stosunek do myśli Heideggera. Na początku Blumenberg wprowadza termin *MacGuffin*, który ukuł sam Alfred Hitchcock. W rozmowach z F. Truffautem reżyser *Okna na podwórze* objaśnił pomysł następująco: „MacGuffin jest nazwą, którą nadają akcjom typu: wykraść papiery, wykraść dokumenty, wykraść tajemnicę. W rzeczywistości nie ma to żadnego znaczenia i zwolennicy logiki myślą się szukając w MacGuffinie prawdy”. Następnie Hitchcock wyjaśnia genezę pojęcia: „MacGuffin to nazwisko szkockie i można sobie wyobrazić taką oto rozmowę dwóch mężczyzn w pociągu. Pierwszy pyta: – Co to za pakunek umieścił pan na półce? – Drugi na to: – To? A, to MacGuffin, rat do łapania lwów w górach

całości „świata”. Jak zauważył Ralf Konersmann, Blumenberg w swoich pismach raz po raz odnajdywał dowody przemilczania retorycznych zasobów, bez których cichego współdziałania na dłuższą metę niemożliwa staje się właściwa terminologii filozoficznej subtelna abstrakcja⁵⁶. Metaforologia w pewien sposób przekreśla strategię pojęciowej „ascezy”. Nie pozostawia nas jednak bezbronnymi, bez użytecznych poznawczo narzędzi. Uświadamiając niewystarczalność niektórych pojęć, Blumenberg przeprowadza zarazem *krytykę* poznania pojęciowego, dążąc do udoskonalenia poznania filozoficznego. Do zadań metaforologii należy naświetlanie pozateoretycznych funkcji wiedzy, wskazujące na jej pragmatyczne uwarunkowania, uwyrażnienie „progów epokowych” odsłaniające historyczne „uskoki” znaczeń charakteryzujące zmienne uwarunkowanie horyzontów sensu. Rozpoznanie „awangardowej” funkcji metafor absolutnych poprzedzających genetycznie oraz teoretycznie pojęcia oraz rewizja dziejów filozofii. „Metaforologia” jako metoda filozoficzna umożliwia krytykę, w sensie kantowskim, „rozumu metaforycznego”. Podczas prowadzenia metaforologicznych poszukiwań pojawiły się jednak kolejne pytania. Czy są poza zasięgiem pojęć i metafor jeszcze jakieś dostępne „dane”? Gdzie sięgają granice naszego poznania?

*

Zagadki metafory nie można odgadnąć, ograniczając się do przywołania niewystarczalności pojęć⁵⁷. Ludzie, czyli istoty posługujące się pojęciami, nie mó-

Adirondak. Pierwszy: – Ale w Adirondak nie ma lwów. Drugi na to: – W takim razie to nie jest MacGuffin. Oto anegdota, komentuje Hitchcock, która uzmysławia, że MacGuffin to nicłość, pustka” (*Hitchcock/Truffaut*, przeł. T. Lubelski, Świat Literacki, Warszawa 2005, s. 123 i n. oraz 153 i n). Wprowadzenie *das Sein* – podobnie jak MacGuffina – zbudowało wokół tematu suspens. „Oto jak można dojść do identyczności pomiędzy bytem a nicością” zauważa Blumenberg. Tylko posługując się MacGuffinem, można było zbudować taką tożsamość. Filmowy wybieg Hitchcocka odpowiedzialny za napięcie w jego filmach Blumenberg aluzyjnie zastosował do interpretacji głównego tematu filozofii Heideggera – „prymatu” *das Sein*. Nieuchwytna koncepcja sensu „bycia”, którą autor *Bycia i czasu* obiecał wyjaśnić w tomie drugim, zrodziła jedną z najważniejszych, *notabene* również metaforycznych (z wszystkimi ich słabościami, które wydobywa metaforologia), XX-wiecznych dyskusji. Gdyby filozoficzny MacGuffin Heideggera został „dopowiedziany”, uniemożliwiłoby to opowieści o odkrywaniu niezgłębionej tajemnicy, które okazały się najważniejsze. Por. więcej na ten temat: Manfred Sommer w: *Heidegger und Hans Blumenberg. Abweisung auf Umwegen*, w: D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2003, s. 403 i n.

⁵⁶ Por. R. Konersmann *Vernunftarbeit*, s. 126 i n.

⁵⁷ Por. H. Blumenberg *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997 s. 87: „Das Rätsel der Metapher kann nicht allein aus der Verlegenheit um den Begriff verstanden werden”.

Prezentacje

wią, czym rzeczy są, ale co mogą one oznaczać. Tam, gdzie pojęcia nie docierają do znaczenia, podpowiadają je metafory. Metaforyczne, niebezpośrednie odnoszenie się do rzeczy „zakrzywia” znaczenia, rzucając światło na posługujący się pojęciami i metaforami podmiot. Na długiej drodze metafor – w przeciwieństwie do krótkiej drogi pojęć – zbierają się dodatkowe „treści” dotyczące praktycznych „przeświadczeń” człowieka, które metaforologia usiłuje opanować. W jej ramach metafory absolutne stają się więc prawomocnym, gdyż pozwalającym wykorzystać się (meta)poznawczo, środkiem naszego poznania, a nie przeszkodą, która psuje szybki „czystemu” poznaniu. Metaforologia jest w końcu metodą badania związków człowieka z „rzeczywistością”, gdyż za pomocą metafor ludzie interpretują otaczający ich świat i nadają mu znaczącą „strukturę”. Do zadań metaforologii należy więc odsłonięcie innych reguł myślenia aniżeli te, które możemy poznać w ramach historii pojęć (*Begriffsgeschichte*). Niegdyś – przed pojawianiem się nowoczesnych nauk – bardziej wyraźne w swoich funkcjach – „metafory absolutne” nadal zabarwiają nasze ujmowanie świata; jak ukryty garbaty karzeł, rozgrywają niejedną jeszcze partię teorii.

Kolejnym krokiem w poszukiwaniach Blumenberga było poszerzenie pola badawczego metaforologii w stronę teorii obejmującej swoim zasięgiem również świat życia. Bowiem, jak twierdził, „proces poznania jest szacowany na podstawie strat”⁵⁸. O ile do zadań semantyki metaforycznej należało rozpoznanie wymykających się semantyce pojęciowej podstaw historycznie zdefiniowanych znaczeń, o tyle teoria niepojęciowości (*Theorie der Unbegrifflichkeit*) wprowadza element „nieuchwyconych pozostałości” świata wokół nas⁵⁹. Zadaniem teorii niepojęciowości jest umożliwienie rozważań na temat tego, co poprzedza metaforę lub występuje poza zasięgiem pojęć. Wydaje się, że chodzi w niej o ruch „w przeciwną” stronę. Metafory prowadziły do analizy sposobów powstania pojęć i teorii, w kierunku abstrakcji. Teoria niepojęciowości sformułowana przez Blumenberga w połowie lat 70. próbuje zaś odpowiedzieć na pytanie: czym jest poprzedzający i konstytutywny dla naszego doświadczenia świat życia (*Lebenswelt* przekładany też jako: świat przeżywany). Graniczny horyzont świat a życia wskazuje na to, co znajduje się poza naszą gramatyką, dotychczasowymi możliwościami języka, a co jest na „swoim” miejscu i pozostaje przez nas niezagospodarowane. Możemy co najwyżej zauważać transmisję „treści” pochodzących z „obszaru” na-

⁵⁸ *Der Prozess der Erkenntnis ist auf Verluste kalkuliert*, w: H. Blumenberg *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, w: *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, s. 92.

⁵⁹ Na znaną deklarację wczesnego Wittgensteina, ograniczającą horyzont świata do obszaru pojęć, Blumenberg odpowiadał wersem ze sztuki *Mon Faust* Paula Valéry'ego: „Ce qui n'est pas ineffable n'a aucune importance” („to, co nie jest nie do wypowiedzenia, jest bez znaczenia”) zob. H. Blumenberg *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, w: *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, s. 94 oraz *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, s. 102.

szego codziennego, praktycznego doświadczania, które „po drodze” zostały ujęte w pojęcia, wyłaniając się już jako znaczące. Pojęcia jednak tylko pozornie „w pełni” panują nad tą elementarną dla nas niepojęciową „warstwą doświadczenia”. Co dzieje się z treściami naszego doświadczenia, które pozostają poza „czytelnością”, lub przez to, że są uważane za w pełni „czytelne”, pozostają zakryte w „oczywistości”, z jaką wydają się jawić?

W mowie zatytułowanej *Nachdenklichkeit*, wygłoszonej w 1980 roku na uroczystości wręczenia nagrody za prozę im. Zygmunta Freuda (ufundowanej przez Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung) Hans Blumenberg – jak zwykle nieco dygresyjnie – przybliżył swoje filozoficzne *credo*⁶⁰. Rozważania poprzedził „wariacją imaginatywną” na temat położenia człowieka w przyrodzie, zwracając uwagę na szczególną ludzką cechę, jaką jest zdolność do wahania się⁶¹. Następnie przemówienie krążyło wokół interpretacji na pozór prostej bajki Ezopa oraz jej morału. Ta krótka historyjka, znana jako powiastka *O starcu i śmierci*, stała się kolejnym pretekstem do rozmyślań.

Pewien starzec rąbał drzewo. Następnie zarzucił sobie na plecy worek z drewnem i ruszył w drogę. Ale ponieważ się zmęczył, zdjął ładunek z pleców i zawołał śmierć. Ta prędko przybyła i zapytała o przyczynę wezwania. Starzec odpowiedział: wołałem, ponieważ ty pomożesz mi ponownie zarzucić na plecy mój ciężar⁶². Blumenberg zauważa, że historyjka pozwala nam pomyśleć, o ile nie zasugerujemy się jej późniejszym hellenistycznym morałem zwanym *epimythos*⁶³. Powinniśmy zachować ostrożność tam, gdzie zbyt szybko pojawiają się gotowe schematy wyjaśnień. Jak zaznacza Blumenberg, rozmyślanie (*Nachdenklichkeit*) nie należy do domeny filozofii, ponieważ nie prowadzi do konkluzji, brak mu puenty, wyraźnie przypisanego obszaru. Jednak nie jest jej obce. W przytoczonej bajce Blumenberga interesuje przede wszystkim to, co w spotkaniu starca ze śmiercią dzieje się „między” słowami, nie zaś dodana później konkluzja – „każdy lubi ży-

⁶⁰ Zob. H. Blumenberg *Nachdenklichkeit*, „Neue Zürcher Zeitung” z 21 października 1980 roku.

⁶¹ „Wariacje imaginatywne” funkcjonalnie podobne do fenomenologicznych można odnaleźć w kilku dziełach Blumenberga. Różnią się one od Husserlowskich tym, że dotyczą „prehistorii”. Szczególnie ważna „wariacja” otwiera *Wyjścia z jaskini* (*Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1989)1996, s. 11-63). Są one sposobami rozważania tego, co przedhistoryczne, a zatem trudne do ujęcia w spójnej teorii. Podobnie jak mity filozoficzne w dialogach Platona lub rozważania Vico w *Nauce Nowej*, „wariacje”, poruszają zagadnienia, które trudno byłoby inaczej wprowadzić do poszukiwań. Przybliżając w „syntezie” prehistorię życia i potrzeby człowieka, które leżą u podstaw świata historycznego, „ustawiają” analizowane następnie problemy antropologicznie.

⁶² W polskiej edycji Ezop i inni *Wielka księga bajek greckich*, przeł. M. Wojciechowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 50.

⁶³ „Bajka pokazuje, że każdy człowiek przywiązany jest do życia, nawet nieszczęśliwy” (tamże, s. 50).

Prezentacje

cie”. Jeśli na przykład zaczniemy zastanawiać się, jakie myśli krążyły po głowie starca, gdy odpoczywając już bez ciężaru na plecach, czekał, aż pojawi się śmierć? Co czuł, kiedy się zatrzymał i rozglądał w oczekiwaniu na jej przybycie? – wówczas dopiero pojawią się interesujące zagadnienia, których rozważanie wyróżnia filozoficzne poszukiwania Blumenberga. Dotyczyły one świata niezagospodarowanego przez pojęcia, w którym może rozgrywać się – jak w tym spotkaniu – to, co najważniejsze.

Zdolność do wahania się jest dla Blumenberga cechą konstytutywną człowieka. Skutkiem wahania się i rozmyślania jest właśnie możliwość zmiany w rozumieniu, ponieważ „nie wszystko jest już tak proste i naturalne jak było wcześniej”⁶⁴. „Rozmyślanie” sprawia, że jesteśmy bardziej „doświadczeni”, nawet jeśli nie rozwiążaliśmy kwestii, a tylko ją „okrażaliśmy”. Podobny efekt „zawahania się” towarzyszy lekturze trudnych, bo meandrycznych i niejednokrotnie „okrażających tematy” tekstów Blumenberga. Oprócz szansy zmierzenia się z kwestiami zasadniczymi, skłaniają one do „zatrzymania się”, które może sprawić, że nic nie będzie już takie proste i naturalne jak przedtem⁶⁵.

⁶⁴ H. Blumenberg *Nachdenklichkeit*.

⁶⁵ F. Fellmann w artykule we „Frankfurter Rundschau” z 3 marca 1998 roku przestrzegał przed traktowaniem Blumenberga jako myśliciela-poety, który wszystko „przemysłiwuje”. Uwagi te ukazały się długo przed publikacją powieści Sybille Lewitscharoff. W tym kierunku zmierza biograficzny apokryf, który stał się osnową powieści. Głównym zadaniem Blumenberga – pisał Fellmann – było przetarcie drogi *Logosowi* tam, gdzie przeżywa on kryzys, stąd zainteresowanie tematem mitu i metafory oraz niepojęciowością. Chodziło tu o zrationalizowanie tych przemilczanych z powodu bezradności teoretycznej obszarów, na których pojawia się myślenie mityczne. Fellmann podkreśla, że w latach 60. główne zainteresowania Blumenberga były skierowane na filozofię nauki, a myśliciele tacy jak Karl Popper, Thomas Kuhn, Edmund Husserl i Ernst Cassirer stanowili wyzwanie dla jego poszukiwań. Z tych inspiracji wyrosło m.in. obszerne dzieło Blumenberga *Geneza kopernikańskiego świata* (*Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975), jak dotąd jedno z najważniejszych studiów tematów kopernikańskich.

Abstract

Stefan KLEMCZAK
Jagiellonian University (Kraków)

The task of metaphorology

The Task of Metaphorology presents the philosophical method of Hans Blumenberg which serves to analyse the ways of gaining one's bearings in the world through the cognisance of the unintentional premises that are the building blocks of theories. Its main aim is to research the history of absolute metaphors. Tracing their history allows us to recognise changes in horizons of meaning, as well as the passage of principles and their change when the limits of epoch have been crossed. Blumenberg combined *metaphorology* with a theory of *reception* and a theory of *epochal thresholds*, creating a sort of phenomenology of history. The task of metaphorology is therefore to identify previously unrevealed principles of understanding the world carried over from the past to contemporary theory.