
Wstęp

Demony analogii

Jakub Momro

TEKSTY DRUGIE 2026, NR 1, S. 7–15

DOI: 10.18318/td.2026.1.1 | ORCID: 0000-0003-2479-0599

Dziwne są losy naszego myślenia. Im bardziej dążymy do refleksyjnej ścisłości, tym bardziej towarzyszy nam poczucie, że istota rzeczy gdzieś ucieka, im bardziej złożony mechanizm dowodzenia, tym bardziej niepochwytne sama empiryczna materia myśli. A przecież to rozchodzenie się pragnień, intencji i opisywanego świata jest tak stare, jak stara jest nowoczesność. W klasycznej opowieści emancypacyjnej, czyli *Dialektyce oświecenia*, sprzeczności te zaznaczają się wraz z pojawieniem się języka, w słynnej scenie spotkania Odyseusza z Polifemem. Prosta dwuznaczność słowa, ambiwalencja zapisana w gramatyce, a w konsekwencji ontologia świata, pokazuje, że przejście od magicznej i rapsodycznej funkcji mowy do jej funkcji semantycznej jest nieodwołalne i jednokierunkowe. Toteż każda próba powrotu do sytuacji, w której słowa są rzeczami i na odwrót, musi skutkować regresją do stanu pierwotnego, pełniącego rodzaj fantazmatu bezpośredniego poznania i egzystencjalnej autentyczności. Chodzi tu jednak o coś więcej, o rodzaj myślenia poprzez obrazy, które nie stanowią ani reprezentacji, ani mimetycznej odbitki. Zmiana ta dotyczy czegoś konkretniejszego, aktualnej dla nas pozycji podmiotowej – jak

Jakub Momro

(1979) – prof. dr. hab. Pracuje na Wydziale Polonistyki UJ, filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz. Ostatnio wydał: *Ucho nie ma powieki. Dźwiękowe sceny pierwotne* (2020). Jest członkiem kolegium redakcyjnego dwumiesięcznika „Teksty Drugie” oraz serii wydawniczej „Nowa Humanistyka”.

przyjąć świat wojennych traum w świecie zupełnej mediatyzacji, nie ulegając zarazem władzy rozumu instrumentalnego? Horkheimer i Adorno wskazują na konieczność konfrontacji twarzą w twarz z mrokiem, jaki towarzyszy traumie wojny. To ona właśnie określa współczesność oraz jej prawdziwe zapośredniczenie w inne, ocalające doznanie:

Gapienie się na nieszczęście ma w sobie coś z fascynacji. Ale zarazem coś z potajemnej zgody. Nieczyste sumienie społeczne, jakie ma każdy, kto uczestniczy w niesprawiedliwości, i nienawiść do spełnionego życia są tak silne, że w krytycznych sytuacjach obracają się przeciwko własnym interesom, jako immanentna zemsta. [...] Faszyzm dał syntezę żądzę panowania i nienawiści do samych siebie, a przerwaniu w czystej postaci towarzyszy nieodmiennie gest: zawsze tak to sobie wyobrażałem¹.

Tak pojmowane obrazy zajmują miejsce wrażliwe, są trzecim terminem, obok języka i pojęcia, koniecznym do tego, żeby możliwe było dojrzenie czegoś na pozór niesiśtego, co tkwi, drżąc między znanymi i możliwymi do zidentyfikowania stanami istnienia. Obraz ten przypomina bardziej ślad i resztkę niż gotowe przedstawienie; czyni obiektem poznania te elementy doświadczenia, których najczęściej nie chcieliśmy albo zwyczajnie (ze względu na rozmaite ograniczenia) nie byliśmy w stanie przyswoić. Być może tym właśnie jest analogia. Posługujemy się nią wtedy, gdy intencjonalnie chcemy przywołać pewną jakość innego rzędu niż zawarta wprost w danych. Wynika z dwóch choćby minimalnie podobnych elementów, wtedy gdy chcemy eksperymentować z pojęciami na tyle skutecznie, by wychwycić jakiś innorodny element ze znanych układów odniesienia. Robimy to wszystko, ale bardzo często dzieje się to nieświadomie – analogia tworzy pewnego rodzaju scenę pierwotną, scenę marzenia sennego o „zawsze innej” rzeczywistości, bardziej podstawowej i ostatecznie nieredukowalnej. W tym sensie analogia jest raczej ruchem odpodobnienia, jej celem (a nie tylko formalnym warunkiem możliwości) okazuje się niewspółmierność porównywanych elementów. Innymi słowy, bardziej chodzi o ruch różnicowania niż konwergencji, bardziej o niepojednanie niż o logiczną spójność i osobową tożsamość – tak jak gdyby podobieństwo było tylko znikliwą chwilą w całym tym procesie. Ale właśnie wraz z bezforemnością ustanawiającą analogię zaczynają się kłopoty.

Skoro analogia jest dość niepewną, ale jednak ważną formą epistemologiczną, to należy zwrócić uwagę, że tak jak w komparatyście (jako pewnej metodzie) chodzi o porównywanie nieporównywalnego, tak w stosowaniu analogii chodzi (jak w jej

¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 228.

szczególnej postaci, czyli metaforze) o zestawianie niepodobnego. Dzięki tej różnicy, by tak rzec, morfologicznej, uzyskujemy dostęp do takiej formy poznania, która nie jest po prostu intuicją, ani teorią, lecz *heurezą* – koniecznym suplementem abstrakcji, która popchnie dalej wyobraźnię epistemologiczną. Tak pisał o analogiach Kant w *Krytyce czystego rozumu*, dziele, które w pewien sposób ustanawia istotność myślenia jako wyznaczania granic rozumu. To pozornie nieracjonalna analogia jest mostem łączącym pojęcia i kategorie na mnemotechnicznej tablicy abstrakcji, to analogia tworzy relacje i związki. Wynika z tego również, że jej figuratywny charakter stanowi przede wszystkim trzecią (obok konceptualnej i semantycznej) jakość. Analogia pozwala zobaczyć i wyznaczyć granice, za które rozum nie powinien sięgać, ale też w sensie przestrzennym – pokazuje, że nie ma on źródła, do którego jeden lub drugi człon maszyny porównania mógłby stać się stabilnym punktem odniesienia. Wynika z tego, że analogia, jako skrócone ujęcie działania heurystycznego, w istocie rzeczy modeluje rzeczywistość, a skoro tak, to zawsze pozostaje w ruchu – nietrwała, obciążona błędem, niedowodliwa. Jak jednak podpowiadają filozofia, językoznawstwo, kognitywistyka czy neuronauka, dzięki temu staje się ona bardziej ludzka, wskazuje raczej na konieczną niepewność poznania niż na jego stabilność bądź – z drugiej strony – radykalny sceptycyzm: możemy świat poznawać, ale jest to poznanie na miarę naszej skończoności i ograniczoności. Analogia nie daje zatem dowodów wprost, jest bowiem czymś innym niż prawdopodobieństwo, opierając się na tworzeniu figur, przekształca coś znanego w teoriopoznawczą zagadkę, a coś tajemniczego przybliża naszej wrażliwości.

Wszystkie te wysoce abstrakcyjne rozważania przypominają nieco „jedzenie papieru”. Ale właśnie! – tylko przypominają. Choć nietrudno się domyślić, że analogia ma znaczenie pragmatyczne, a w skali społecznej socjolingwistyczne i polityczne, to trudno zrozumieć jej moc współczesnego oddziaływania, jeśli pominąć ten stały relacyjny i zależnościowy komponent. Być może właśnie dlatego największe kłopoty pojawiają się wtedy, gdy mowa jest o analogiach historycznych, którym poświęciliśmy niniejszy numer „Tekstów Drugich”. Najbardziej podstawowe pytanie, jakie można zadać tym tekstom: co i kto uprawomocnia analogię historyczną? Ten, kto ją stosuje. Z pewnością. Idzie za nim autorytet wiedzy i umiejętność czytania dokumentów, wynajdywania kontekstów. A przecież analogia (w postaci prezentyzmu czy anachronizmu) pozostaje zawsze uwikłana w czas teraźniejszy tego, kto konstruuje zawsze sproflowane hipotezy badawcze, oraz jest nieuchronnie wpłątana w bardzo różne interesy (polityczne, emocjonalne, teoriopoznawcze) podmiotów piszących historię. Ujawnia się tu sprzeczność o wiele bardziej podstawowa: analogia bardzo szybko krzepnie w postać niewidzialnej metafory, staje się niejako substancją komunikacji, historia zaś z całym jej skomplikowaniem dotyczącym statusu faktu, dokumentu, archiwum dąży mimo wszystko do literalności. Innymi słowy, gdyby analogii nie towarzyszyło pragnienie dosłowności

(opisania pewnego stanu rzeczy), wówczas nie miałyby siły oddziaływania, gdyby zaś fakt był pozbawiony porównawczej otuliny, nic byśmy o nim nie wiedzieli.

Ale analogia działa szybciej niż pojęcia, co skutkuje tym, że używając jej lub się nią posługując, będąc niejako w jej środku, nie wiemy do końca, co robimy. Historia (choć nie jej dyskurs) wystawia nas na to – ludzkie, arcyludzkie – ryzyko. Najtrudniejszym celem analogii jest ustanowienie obiektu poznawczo-etycznego, który będzie podlegał badaniu, ale równocześnie i z równą mocą, niejako normatywną, konieczność empatii. Czyż nie dzieje się tak, gdy myślimy o dzisiejszych wojnach: w Gazie, Ukrainie, Sudanie, Kongu, Jemenie, Iranie? Nie miejsce tu na analityczne rozważanie całych wiązek analogii między drugą wojną światową a na przykład wojną w Gazie, dość przypomnieć jednak, jak działa tu konkretna kategoria prawna ludobójstwa Rafała Lemkina, jak mocno unicestwianie Palestyńczyków przypomina mechanizmy, jakie Zachód wytworzył we własnym łonie. Jak trudno połączyć i usprawiedliwić ściśle uzgadnianie terminów prawnych, badań medycznych, upiornej statystyki poległych i zaginionych z trybunałem geopolitycznej władzy – niemal wszyscy zdają sobie sprawę.

To oczywiście problemy fundamentalne, ale humanistyka stoi przed jeszcze jednym wyzwaniem: jak rozumieć i jak wykorzystać prawo do analogii w świecie zamętu informacyjnego, totalizujących, ale chwilowych dyskursów i komunikacyjnej implozji – to składowe doksy, a ta z zasady obraca się zawsze przeciw człowiekowi, działa niczym wielka maszyna do niszczenia i ujednolicenia etycznej i poznawczej wyobraźni. Tu analogia (czy raczej analogie) dotyka doświadczenia, które odbiera mowę, ocierając się o coś, co jest – jak mawiał Pascal Quignard – „imieniem na końcu języka”². W ten sposób (stale) obok świata prawa i dokumentu rodzi się pochod figur, za pomocą których usiłujemy z różnym skutkiem pochwycić moment świata rozpadającego się na naszych oczach i odnaleźć ich tragedię w odkrywanych i opisywanych na nowo tragediach przeszłości. W pewien sposób analogia to znak-sygnał, że – podobnie jak w prawie precedensowym – coś kiedyś się wydarzyło, w innym czasie i w innym kontekście; w ten sposób za pomocą prawa można stworzyć ciągłość świata z przypisanej nam nieciągłości. Być może w dzisiejszych dyskusjach o analogiach wojennych brakuje tego normatywnego węzła spajającego nieprzywiedlne porządki. Podobnie mówił o tym Michel Foucault w być może najsłynniejszym dziele o analogiach nowoczesnych:

Ta odwracalność i poliwalencja sprawia, że analogia ma uniwersalne pole zastosowania. Dzięki niej stają się sobie bliskie wszystkie figury na świecie. Istnieje jednak w owej pokonywanej we wszystkich kierunkach przestrzeni szczególny punkt: przepełniają go analogia (każda z nich znajduje w nim swój punkt oparcia), relacje zaś

2 Por. P. Quignard, *Le nom sur le but de la langue*, Gallimard, Paris 1993.

przechodząc przezeń, ulegają odwróceniu, wcale nie zmieniają się na gorsze. Tym punktem jest człowiek: proporcjonalny do nieba, tak samo do roślin i zwierząt, tak samo do ziemi, metali, stalaktytów i mórz. [...] Przestrzeń analogii jest w zasadzie przestrzenią promieniowania. Człowieka oznacza tu zewsząd człowiek, mimo że to właśnie on transmituje odwzorowania przekazywane mu przez świat. Człowiek jest wielkim ogniskiem proporcji – punktem skupienia, w którym relacje zbiegają się i rozpraszają na nowo³.

Co najmniej do czasów Hegla wiadomo, że Historia uzyskuje miano powszechnego prawa dlatego, że wykorzystuje wszelki opór, wszelką negatywność na swą własną rzecz. Toteż prawdziwie wywrotowym gestem, rewolucyjnym aktem, okazuje się nie tyle zdolność do podążania za nim, ile zatrzymanie biegu dziejów – sens zdarzeń jako taki nie istnieje, nadaje go dopiero interwencja w coś, co pozornie (społecznie, politycznie, kulturowo) wydaje się naturalne. Tymczasem w historii nie ma nic naturalnego, to, co za takie bierzemy, stanowi jedynie odprysk prawdziwej czasowości. Toteż działanie analogii nie tylko jest chwilowe, ale też ma bardzo ograniczony zasięg: czas przeszły nie uzasadnia współczesności, a ona sama przybiera rozmaite konsekwentne, zwrotne i retroaktywne formy; jakbyśmy byli wciągani w wir repetycji, rozciągłych chwil i nawrotów. W konkretnie historycznym historia się powtarza, ale raz jako nierozwiązywalna tragedia, a potem jako nihilistyczna farsa. Ta słynna teza Marksa pokazuje analogię właśnie jako figurę ludzkiej bezradności wobec historii, rodzaj krytycznego punktu w horyzoncie zdarzeń, dyskursywnego przesilenia – oto wydarzenia historyczne zabierają nam język, którym dysponowaliśmy, pokazują nasze miejsce w kulturze, będące swoistą płaszczyzną wyzerowania. Analogia zabiera nas z tego miejsca – na dobre (bo wyrывa nas z niemoty) i złe (dlatego, że pomija ważność samego doświadczenia).

Nasza długa współczesność niczego pod tym względem nas nie nauczyła – to pewne. Ale zostawiła nam rumowisko ciał, słów, namiętności, pojęć, terytoriów. Innymi słowy, cała ta kontaminacyjna masa spadkowa daje się jakoś wykorzystać, choćby chodziło tu o zdolność do obcowania z traumą lub choćby jej częściowego rozumienia. Trauma to bodaj ostatnie pojęcie-doświadczenie, pojęcie-spoivo naszych asocjacji i poszukiwań dla tego, co nas – na zasadzie negatywnej – konstituuje. Jest trauma aksjomatem współczesności, choć przecież trzeba pamiętać, że jej uniwersalność bardzo często okazuje się deklaratywna, a najczęściej wynika z konkretnych warunków, w jakich się zrodziła. Czy zatem można snuć w tym przypadku analogie? Można

3 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 31–32.

odpowiedzieć na ten problem następująco: element traumatyczny to transhistoryczne Realne w na wskroś historycznym świecie. Podobnie jak w klinicznym, dawnym, ale nieprzedawnionym pomyśle Freuda na terapię, istnieje tu indywidualny rys każdego jednostkowego cierpienia, ale też istnieje ogólne prawo choroby, sytuujące pacjenta poza zasadą jego narcyzmu. Czy zatem redukcja do traumy wystarcza jako zabezpieczenie tej dialektyki jednostkowości i powszechności, czy na przykład zespół stresu pourazowego oddziałuje na pacjentów z różnych stron światowych konfliktów tak samo? Innymi słowy, czy istnieje tu przyległość, odpowiedniość czy tylko (aż?) analogia? Czy w myśleniu można uwolnić życiodajną energię, która pozwoli dostrzec świat poza zasadą resentymetu („mój ból jest większy niż twój”)? W tych przypadkach nie ma dobrych odpowiedzi.

Problemy wynikające z zestawiania traum sięgają znacznie głębiej, bo odnoszą się do załamania pewnych trwałych modeli uprawiania nauk humanistycznych oraz – zasadniczo – sposobu konstruowania wiedzy. Widać to dobrze, gdy przyjrzyć się radykalnym przesunięciom w obrębie pewnych praktyk dyskursywnych. Z pewnością jedną z tradycji, do której mniej lub bardziej świadomie humanistyka wciąż się odwołuje, jest nietzscheańskie odkrycie relatywności poznania i etycznej względności. Genealogia moralności to metoda pozwalająca ominąć rafy nadkrytycznego rozumu wyrastającego z systemu analogii Kanta i skierować uwagę na tyleż indywidualne, co kolektywne doświadczenie, by tak rzec, wielobarwne i zmienne aksjologicznie. Tak zrodziła się koncepcja wiecznego powrotu, który stanowi – wobec iluzoryczności, konwencjonalności i arbitralności wzorców teoriopoznawczych – nie tyle pasywną zgodę na przygodność egzystencjalną, ile afirmację przypadkowości świata. A przecież w pismach i postawie samego Nietzschego tkwi rodzaj niedającej się ukoić melancholii, która separuje człowieka od innych zwierząt. Odnosząc się do naszych czasów, należałoby powiedzieć, że wynika ona nie tyle z braku (jak chciałaby psychoanaliza), ile z nadmiaru – wiadomości, mediów, ekstazy komunikacyjnej, jej chwiloowości, rozkoszy i tymczasowych sublimacji. Ten nadmiar niejako zawiera się w samej strukturze rzeczywistości (w naszym przypadku: świata globalnego neokolonialnego kapitalizmu), w jego utowarowieniu i fiksacji na fetyszach, determinujących stosunki międzyludzkie, a w tym także i wojnę, która monetyzuje śmierć jak bodaj żadne inne współczesne zjawisko.

Melancholia Nietzschego wypływa więc z poczucia stałej nierównowagi i zaburzenia teraźniejszości, żaden paliatyw w postaci kultury lub pamięci nie jest dla filozofa skuteczny. Jeśli przeszłość stanowi w przeważającym stopniu antykwariat, z martwymi, beładnie rozrzuconymi przedmiotami, to one same nic już nam dziś nie mówią. Należy przeboleć ten stary świat, do którego odnosimy nowe traumatyczne (a więc ostatecznie tożsamościowe) doświadczenia, zakończyć w odpowiednim momencie

żałobę po to, by na nowo zacząć żyć. W psychoanalizie istnieje pojęcie maniakalnej fazy żałoby, które tłumaczy wszelako ten aktywistyczny i witalistyczny sposób myślenia jako działania. Chodzi o rodzaj niezgody na to, że w pewnej chwili musi dojść do konfrontacji z zasadą rzeczywistości po to, by nie doszło do retraumatyzacji, a więc nawrotu i porównania do starego wzorca życia. Tak też rodzi się resentyment, w całej swej ambiwalencji: pozbawiony stałego gruntu człowiek nowoczesny nie jest wolny od zawiści, dzięki której oszukuje moc swego bólu i potęgę swego cierpienia i ceduje intensywność tych doznań na Innego. To właśnie jemu chce odpłacić za realne i nie-realne krzywdy, w skrajnych przypadkach dokonując, by tak rzec, autoanihilacji. Kiedy ta ekonomia libidalna, w której pragnienie zastępuje projekcja, zostanie spotęgowana w swej negatywności i destrukcyjnej sile, dochodzi nie tylko do odwrócenia wzorca upodmiotowienia, ale też do zaniku samego tego procesu. Dla doświadczenia tego typu nie ma analogii.

W skrajnej postaci widać to w antropologii Giorgia Agambena, która opiera się z jednej strony na mesjańskich gestach wyrastających z refleksji Waltera Benjamina, z drugiej – zależy silnie od koncepcji paradygmatu, matrycy, koncepcji, która zbliża włoskiego myśliciela do antycznych autorów szukających reguł myślenia, oraz nowoczesnych koncepcji nauki jako relacji wyjątku do reguły (jak np. u Thomasa Kuhna czy Michela Foucaulta z czasów *Archeologii wiedzy*). Propozycja teoretyczna Agambena opisuje pewien moment w dziejach życia – biopolitykę – jako sposób zarządzania żywymi (to znów Foucault), ale też martwymi i żywo-martwymi ciałami. Nic dziwnego zatem, że paradygmatem nowoczesności jest obóz, w którym suwerenna władza stawiała granicę między życiem a śmiercią, tworząc „szarą strefę” istnienia postludzkiego. Nic dziwnego również, że myślenie w kategoriach paradygmatu wikła Agambena w nierozwiązywalny problem powszechności prawa, jego faktyczności i obowiązowania, oraz wyjątku, jakim jest jednostkowe życie. O życiu nie można mówić w żadnych pozytywnych kategoriach, ponieważ rzeczywistość współczesna opiera się na geście władzy rozstrzygającym o stanie wyjątkowym i ustanawiającym relację między prawem a wyjątkiem. To właśnie tu Agamben wpada w pułapkę, której jak się zdaje pragnął uniknąć, podwójnego wiązania: historyczny wyjątek staje się podstawą do nieskończonych beczasowych analogii, gdyż sama jego struktura opiera się na transcendentalnym założeniu o jego uniwersalności. W efekcie teoria Agambena opisuje dobrze podmiotowość jako taką, ale jednocześnie pozbawia ją rysów krytycznych; podobnie jak Foucault, jeden z jego mistrzów, zakłada, że każda władza jest istotowo zła, nawet ta, która mogłaby dokonać „jakiegokolwiek”, niekoniecznie mesjańskiej, zmiany w obrębie świata w ciągłej katastrofie. Analogia jest wszechobecna, bo jednokładna i izomorficzna, to znaczy – ostatecznie – nie mówi nam nic więcej poza tym, co mówi, pozostaje tautologiczna.

Być może Agamben najwięcej wypowiada się na ten temat w studium poświęconym bezpośrednio obozowi jako paradygmatowi, czyli w książce *Co zostaje w Auschwitzu*. W ostatniej części, poświęconej archiwum i świadkowi, zauważa, że to, kim jesteśmy (kategorie modalne naszej egzystencji), nie jest kwestią naszego wyboru, lecz stanowi pole gry sił, z których wyłaniają się pewne efekty rozległych procesów upodmiotowienia. Archiwum stanowi więc specyficzne miejsce w obrębie praktyk kulturowych, rządzone przez rozmaite formy władzy (archontów, jak nazwie ich Derrida), udostępniające dokumenty i uniemożliwiające dostęp do nich, spychające dokumenty na ostatnią półkę, gdzie nikt prawdopodobnie nie sięgnie, albo wystawiające na widok publiczny te, które mają zostać dostrzeżone i zanalizowane. Cała trudność polega na tym, by wiedzieć i rozstrzygnąć, co warto, a czego nie warto czytać. To oczywiście kwestia epistemologiczna, kwestia prawdy, która po latach – właśnie w ramach kryzysu analogii – wraca do dyskursu nauk humanistycznych. Jak mówił Derrida, to zagadnienie jawności i ukrycia, świadczenia i kłamstwa:

Problem, dotyczy tu jednak nieskończoności o nieograniczonej, niewymiernej skali, według której ta niepowtarzalność pozostaje całkowicie niepochwytana. Możliwość archiwizującego śladu, ta prosta możliwość może jedynie wprowadzić w tę wyjątkowość podział, separując impresję od odcisku-śladu. Owa wyjątkowość nie stanowi nawet terazniejszości przeszłej⁴.

Innymi słowy, teksty o upodmiotowieniu historii każą spoglądać już w inną stronę, tam, gdzie z rozbitych słów, z popiołów wojennych zniszczeń, z obozów do życia budzą się nowe formy poznania i życia etycznego. Jak mówił Jean-Luc Nancy, chodzi o wymyślenie „nas” na nowo – w ramach toczonych wojen i w świecie, który nadejdzie już po nich:

„Ludzie” to słowo-ślad, o ile takie w ogóle istnieje, słowo bez słowa anonimowości, niepewności i chaosu, słowo ogólne, generalne par excellence. Takie jednak, którego liczba mnoga omijałaby generalizację, przeciwnie, wskazywałaby raczej na jednostkowość jako zawsze mnogą, a także na jednostkowość rodzajów [genres] płci, plemion [gentes], narodów, rodzajów życia, form. (Jak wiele istnieje gatunków [genres] w sztuce? Jak wiele jest odmian gatunków sztuki? Tyle że zawsze chodziłoby o taką jej odmianę, która posiadałaby jakiś gatunek...). Chodziłoby o słowo, które wskazywałoby raczej na jednostkowość/mnogość g e n e r a c j i oraz

4 J. Derrida, *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, s. 144.

na r o d z i n, to znaczy wskazywałoby raczej na kolejność następstw i przejść, nadejść i wyjść, skoków i rytmów⁵.

Abstract

Jakub Momro

JAGIELLONIAN UNIVERSITY IN KRAKOW

Demons of Analogy

The article analyzes analogy as an uncertain yet indispensable form of cognition in contemporary humanities. Drawing on *Dialectic of Enlightenment* by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, the article demonstrates that analogy functions as a heuristic "third term" between concept and image, enabling the thinking of traumas of past and current wars. At the same time, the author reveals their ambivalence: historical analogies can open spaces of empathy but also solidify into tautology and ideological shortcuts. In dialog with Michel Foucault, Giorgio Agamben, and Jacques Derrida, the text questions the normative limits of comparison in the world of media excess and political abuse.

Keywords

analogy, trauma, history, biopolitics, Agamben, Foucault, humanities, war

5 J.-L. Nancy, *Ślad sztuki*, przeł. J. Momro, w: tegoż, *Obraz i przemoc. Wybór pism o sztuce*, przeł. J. Momro, A. Turczyn, Wydawnictwo UJ, Kraków 2025, s. 216.