

Metafora: życie czy śmierć filozofii?

Andrzej Zawadzki*

DOI 10.24425/rl.2024.153188

ruch literacki • R. LXV • 2024 • z. 4 (385) PL • **filologia / filozofia / nowoczesność**

PL ISSN 0035-9602

Celem niniejszego szkicu jest próba zarysowania dwóch nurtów filozoficznego myślenia o metaforze w XX wieku. Pierwszy z nich upatruje w metaforze szansę na ożywienie dyskursu filozoficznego, zastygłego w konceptualnych schematach, oraz stworzenie jakiejś nowej metafizyki opartej na rewelacji głębszej, ukrytej, niedostępnej ani poznaniu empirycznemu, ani racjonalnemu, prawdy. Najbardziej chyba znanym przedstawicielem tego nurtu jest Paul Ricoeur jako autor wydanej w roku 1975 książki *La metaphore vive*, lecz, jak spróbuję pokazać, sposób myślenia o metaforze i jej roli dla filozofii, który reprezentuje francuski myśliciel, można już odnaleźć, w podstawowych zarysach, w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku. W tym przypadku, metafora służy odnowieniu, wzmocnieniu i uzasadnieniu roszczenia filozofii do uchwytowania, czy objawiania prawdy. Drugiemu nurtowi patronuje Nietzsche jako autor znanego szkicu *O prawdzie i fałszu w pozamoralnym sensie*.

* Andrzej Zawadzki – dr hab., prof. UJ, Katedra Komparatystyki Literackiej, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński.
ORCID: 0000-0002-9118-6343



Artykuł jest opublikowany w otwartym dostępie (open access) na warunkach licencji Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Rozwój tego myślowego nurtu można śledzić u Heideggera, Derridy i De Mana, a jego podstawowym rysem jest roszczenie filozoficzno-metafizycznego dyskursu do prawdziwości, poprzez ukazanie jego nieusuwalnego uwikłania w metaforyczną, czy szerzej: tropologiczną, retoryczną naturę języka. W tym przypadku metafora niesie śmierć filozofii. Ze względu na rozległość problematyki – metafora jest przedmiotem zainteresowań filozofów przynajmniej od Arystotelesa, a przemiany języka poetyckiego w wieku XX również doczekały się wielu opracowań – ograniczę się do szkicowego i, by tak rzec, konceptualnego zarysowania pola problemowego. Stąd wiele niezbędnych uproszczeń.

Metafora, życie filozofii

W charakterystyce pierwszego z zarysowanych tu nurtów nieco więcej uwagi poświęcę koncepcji rumuńskiego filozofa Luciana Blagi, gdyż jego oryginalna teoria kultury jest w Polsce słabo znana, a rozważania o metaforze autora *Trilogia culturi* są tej teorii częścią integralną, jak też dobitnie wyrażają najważniejsze, według mnie, cechy podejścia do metafory jako „ożywczego” środka dla filozoficznego dyskursu. Otóż Blaga, polemizując z Heideggerowską wizją egzystencji jako bycia w świecie z takimi jej wyznacznikami, jak troska, czy trwoga, uznaje za fundamentalną cechę człowieczeństwa bycie w tajemnicy (*existentă în mister*) i dążenie do jej odkrycia (*revelare*). Może się ono dokonać na dwa sposoby: albo przez poznanie, albo przez twórczość kulturową. Dlatego kultura nie jest dla człowieka czymś przygodnym, lecz jest ściśle związana z tym rewelatorskim, czyli najgłębszym, najwłaściwszym sposobem jego istnienia, jest „widzialnym znakiem, wyrazem, postacią, ciałem tego wariantu egzystencji”, definiuje człowieka ściślej, lub tak samo ściśle, jak jego konstytucja fizyczna, jest jego „spełnieniem” (TC 443)¹. Blaga kilkakrotnie podkreśla, że kultura najpełniej wyraża „ontologiczną mutację” człowieka, czyli jego „skok” w zupełnie inny, tylko jemu właściwy, wymiar bytowania. Skok ten polega na zdolności do przekroczenia poziomu tego, co bezpośrednie – innymi słowy: biologiczne, zmysłowe, faktyczne – i potraktowania go jak symptomu, czy znaku czegoś innego: „To, co bezpośrednie istnieje dla człowieka tylko po to, by zostać przekroczone” (TC 442). Kultura ma zatem

¹ Zob. L. Blaga, *Trilogia culturii*, București 1985 (Dalej w tekście jako TC z podaniem strony).

w koncepcji Błagi wartość bardzo wysoką, ale czerpie ją z odniesienia do sfery wobec niej transcendentnej.

Najważniejszym środkiem, dzięki któremu kulturowa twórczość może pełnić swe funkcje rewelatorskie, jest metafora. Błaga uważa, że metafora „jest definitywnie związana ze strukturalnym porządkiem ludzkiego ducha” (TC 352), a człowieka określa jako *animal metaphoricum* (TC 357), co przywodzi na myśl znaną Cassirerowską definicję człowieka jako *animal symbolicum*². Co jednak interesujące, rumuński filozof, choć przyznaje metaforze tak duże znaczenie, jej genezy dopatruje się nie w bogactwie ludzkiego ducha, lecz w pewnym jego egzystencjalnym i strukturalnym – zatem istotowym – wybrakowaniu. Ma ono podwójny charakter: z jednej strony, człowiek, żyjąc w świecie konkretnym, nie jest zdolny wyrazić go dostępnymi mu środkami poznawczymi; z drugiej strony, istniejąc w horyzoncie tajemnicy, nie jest zdolny do jej uchwycenia, czy też, jak się wyraża Błaga, „rewelacji” (TC 365). Metafory korygują słabości poznawcze człowieka. Te, które autor *Trilogia culturii* określa jako uplastyczniające [*plasticizante*], pozwalają połączyć rozdzielone sfery konkretnego i abstrakcji (TC 351–352). Te, nazwane rewelatorskimi i dużo wyżej przez rumuńskiego filozofa cenione, pozwalają na objawienie tego, co ukryte – tajemnicy, która nie jest ani dana zmysłowo, ani nie jest czystą abstrakcją – za pomocą środków, danych człowiekowi do dyspozycji przez świat zmysłowy, konkretny, wyobraźniowy³. Zastosowań metafor uplastyczniających dopatruje się Błaga w magii, praktykach tabu, jak też twórczości ludowej, różnego rodzaju zagadkach, powiedzeniach, gdzie istniejący i znany termin dosłowny zostaje zastąpiony przenośnią, na przykład z obawy przed dosłownym nazwaniem jakiejś złej mocy. W twórczości wysokiej, poezja barokowa daje wiele przykładów czysto retorycznego, ornamentacyjnego zastosowania metafor, które mimo swego bogactwa, nie objawiają żadnej tajemnicy, co najwyżej utrudniają, przez stylistykę dziwności i nadmiaru, rozpoznanie opisywanego przedmiotu. Interesujące, że także operująca sugestią poezja symbolistyczna, na przykład Mallarmégo czy Valéry’ego, jest rewelatorska tylko pozornie, gdyż oferuje jedynie jakiś rodzaj sztucznej tajemnicy, czy jej surogatu (TC 361). W rozbudowanych analizach

² Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*.

³ Jak się wydaje, ich rola jest zatem podobna do tej, którą w myśli Kanta, a potem Fichtego, pełniła sfera estetyczna i sztuka jako pośrednicząca między tym, co zmysłowe a tym, co nadzmysłowe (zob. L. Pareyson, *Estetica dell’idealismo tedesco*, t. 2 *Fichte e Novalis*, Milano 2014, s. 15–21) oraz symbol w praktyce poetyckiej romantyzmu, choćby u Novalisa, jak i modernizmu.

utworów obu francuskich poetów Błaga pokazuje, że poezja tego drugiego jest nadto intelektualna i „metodyczna”, by mogła być rewelatorska, zaś twórczość tego pierwszego raczej dekomponuje przedmiot na zmysłowe wrażenia, niż odkrywa coś, co zmysłom niedostępne. Taki chwyt Rumun określa jako tabuizację estetyczną. Charakter rewelatorski ma natomiast poezja Hölderlina, jednak nie dzięki licznemu wykorzystaniu wyrafinowanych przenośni, lecz dzięki „totalnie metaforycznemu charakterowi jego języka jako takiego” (TC 391). Określenie to wyraźnie wskazuje, że w charakterystyce twórczości niemieckiego poety Błaga używa terminu metafora nie w znaczeniu figury retorycznej, ale całościowego trybu konstruowania wypowiedzi poetyckiej, w sposób, który wydaje się bliski tradycji formalno-strukturalnej, zwłaszcza wypracowanej przez nią opozycji metafory i metonimii. Język poetycki, czy dzieło sztuki w ogóle, czerpią więc swą rewelatorską moc z funkcji poetyckiej, czy estetycznej, a patrząc z drugiej strony – autonomia poezji oraz sztuki nie oznacza zamknięcia ich w autoreferencjalności, czy immanencji, lecz wręcz przeciwnie: funkcją tego, co estetyczne jest właśnie rewelacja, i na tym polega jego wartość. Można więc uznać, że u Błagi metaforyczne jest więc równocześnie metafizyczne⁴.

Z metaforą genetycznie spokrewniony jest mit, można go nawet uznać za rozbudowaną i rozwiniętą narracyjnie metaforę: „jednym z najbujniejszych wykwitów metaforycznego jest mit” (TC 365). Dlatego też charakterystyka mitu jest w *Trilogia culturii* dość podobna do charakterystyki metafory. Błaga wyróżnia dwa typy mitów: mity znaczące [*semnificative*] oraz mity przenoszące znaczenie [*trans-semnificative*] (TC 367). Te pierwsze pozwalają się w pełni przełożyć na język pojęciowy i poddają się alegoryzacji, te drugie zaś mają funkcję rewelatorską i nie można ich zredukować do jakiejś idei ani nadać im precyzyjnego znaczenia. Tak, jak metafora uplastyczniająca nadawała zmysłowy, konkretny charakter abstrakcjom, tak mit znaczący daje doświadczenie świata ożywionego [*vitalizat*], w przeciwieństwie do wizji naukowej, która rozbija to doświadczenie i traktuje świat jako pozbawiony życia [*devitalizat*]. Mity przenoszące znaczenie, oprócz swej funkcji rewelatorskiej, opisanej zresztą dość mgliście i mniej przekonująco, niż w przypadku metafory, są „pierwszymi wielkimi przejawami jakiejś kultury” (TC 378), a w porządku chronologicznym poprzedzają naukę. Co jednak istotniejsze, są one środkiem wyrazy dla całej gamy sensów, granicznych myśli, przeczuć, których nie

⁴ Zob. P. Ricoeur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1980, nr 6.

można wyrazić środkami czysto konceptualnymi. By sprostać zadaniu odkrycia całej tej sfery „myśli nieokreślonej” – by przywołać tytuł znanej książki Georgesa Pouleta – filozofia musi stać się „mitosofią” (TC 457)⁵.

Koncepcje metafory i mitu wysunięte przez Błagę, warto krótko zestawić z kilkoma przynajmniej innymi filozoficznymi ujęciami tych zjawisk, tak współczesnymi, jak też późniejszymi. Bardzo silnie związek metafory z istotą człowieka, jak też jej – niemal mistycznie, bo porównane tak do boskiego aktu Genezy, jak i do działania magicznego – zdolności kreacyjne, pozwalające na wyzwolenie się z faktyczności bytu, podkreślał Josè Ortega y Gasset. W jego ujęciu byt Błagiański *homo metaphoricus* to spełnienie prawdziwej, najgłębszej istoty człowieka. Pozbawiony zdolności do metaforyzacji, czyli twórczego przekształcania rzeczywistości, byłby on skazany na faktyczność oraz zdolny jedynie do odtwórczego zestawiania z sobą (kojarzenia, rozdzielania – jak się wyraża Hiszpan) tego, co już dane, czyli, innymi słowy, jedynie do metonimizacji zastanych elementów świata:

W metaforze kryją się chyba potencjalnie największe możliwości człowieka. Jej skuteczność graniczy z magią, wydaje się ona narzędziem stworzenia, które Bóg przez pomyłkę zostawił we wnętrzu jednej ze stworzonych przez siebie istot, podobnie jak roztargniony chirurg zostawia nożyce w brzuchu pacjenta. Wszystkie inne nasze właściwości leżą w granicach rzeczywistości, tego, co już jest. Możemy

⁵ Bliskim i niejako naturalnym kontekstem dla koncepcji mitu, zawartej w *Trilogia culturii*, jest „żywy mit” Eliadego. Jako sposób odnoszenia się do świata znamieny dla społeczn, zob. ości tradycyjnych, mit nadaje światu sens i otwiera na tajemnice I to, co nadnaturalne, zob. M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 7. Najbliższy Bładze w myśleniu o funkcjach mitu i jego roli dla rozumu filozoficznego wydaje się jednak Luigi Pareyson. Włoski filozof przeciwstawia teoretyczny, dążący do obiektywizacji świata rozum demonstratywny myśli hermeneutycznej, która odnajduje świat zawsze już zinterpretowany, między innymi w religii, poezji i micie. W tym sensie pisze: „Refleksja filozoficzna uprawiana w micie i na temat mitu powinna unikać takiej postaci demityzacji, która chce zastąpić mit logosem czy też przełożyć treści mitu na filozoficzny dyskurs. Jej zadaniem jest uszanować mit, zachowując i utwierdzając jego charakter rewelatorski, w przekonaniu, że mówi on rzeczy, których inaczej nie dałoby się wypowiedzieć, a których wypowiedzenie jest istotne dla samej filozofii”, zob. L. Pareyson, *Konieczność zwrotu ku mitowi. Sztuka i religia*, [w:] *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, wybór, przekład i opracowanie M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Kraków 2015, s. 103.

co najwyżej kojarzyć rzeczy lub je rozdzielać. Jedyne metafora daje nam możliwość ucieczki, pozwalając rafom urojenia wynurzać się z morza rzeczywistości.⁶

W zarysowanej tu linii myślenia o ożywczej roli metafory dla filozofii można umieścić piszących już w drugiej połowie XX wieku Paula Ricoeura oraz Hansa Blumenberga. Ten pierwszy – o czym będzie jeszcze mowa obszerniej w dalszej części tego artykułu – w swej koncepcji „żywej metafory” zakłada, że metafora jest potrzebna filozoficznemu dyskursowi, gdyż niczym autentyczna poetycka mowa, jest bardziej źródłowym sposobem wyrażania się, zdolnym „ujawnić nowe aspekty rzeczywistości na ostrzu innowacji semantycznej”⁷, czyli te obszary poznania, które są niemożliwe do uchwycenia pojęciowego. Zarówno w ujęciu Ortegi y Gasset, jak Ricoeura, metafora zyskuje zatem funkcje, które Błaga określa jako rewelatorskie. Natomiast Blumenberg, choć nie mówi wprost o rewelatorskiej mocy metafory, to jednak zakłada, podobnie jak czyni to rumuński filozof, że znaczenia metafory nie da się wyczerpać pojęciowo, a głębokie struktury metaforyczne, jak też mityczne, można odnaleźć również w filozofii i nauce. Część z nich można uznać za li tylko pozostałości myślenia przedpojęciowego, „rudymenty na drodze *od mitu do logosu*”; istnieją też jednak tak zwane metafory absolutne, które wchodzą w skład „podstawowego zasobu języka filozoficznego” i w tym sensie nie mogą zostać „sprowadzone do postaci właściwej, do logiczności”⁸. Innymi słowy, metafora ma potencjał semantyczny swoisty i nieredukowalny do sfery pojęciowej, a *mythos* status osobny i równy *logosowi*.

⁶ Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki*, [b.m.] 1925, str. 13. Hiszpański filozof uważa jednak magiczne zjawisko tabu za sedno metaforyzacji, podczas gdy Błaga widzi w nim jedynie niższą, uplastyczniającą postać metafory.

⁷ Zob. P. Ricoeur, dz. cyt., s. 195.

⁸ Zob. H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 11. W tej samej książce (s. 141–146), jak też w *Pracy nad mitem* (przeł. K. Najdek, M. Herer i Z. Zwoliński, Warszawa 2009, s. 167), Blumenberg zauważa genetyczne pokrewieństwo mitu i metafory. Błaga, mimo że odróżnia mit znaczący od „fikcji natury naukowej” (*Trilogia kultury*, s. 368), widzi między nimi liczne analogie, można powiedzieć, że ujmuje je jako równoległe struktury sensu. Jako przykład metafory w metafizyce rumuński filozof podaje monadę Leibniza (TC 387), w nauce – koncepcję dźwięku jako wibracji (*Trilogia kultury*, s. 388) i teorię flogistonu (*Trilogia kultury*, s. 371). I nauka, i mit konstruują zatem rzeczywistość, choć różnymi sposobami. Ten „konstruktywistyczny” wątek myśli Błagi zasługiwałby na odrębne potraktowanie, na które niestety nie ma tu miejsca.

Metafora, śmierć filozofii

Paul de Man w swej rozprawie *The Epistemology of Metaphor* traktuje metaforę szeroko, w sensie etymologicznym, jako *meta-pherein*, przenoszenie, przekładanie, przesuwanie, ale też zmienianie i fałszowanie. Metafora zatem to w pełnym tego słowa znaczeniu trop, *tropos*, czyli zwrot, a rzeczownik ten pochodzi od czasownika *trepo*, obracać, zwracać, a w dalszych znaczeniach także oszukać, kusić, przewracać. Bawiąc się nieco językiem, można dodać, że metafora jest zatem obrotna i przewrotna, tak, jak obrotny, *polytropos*, jak też podstępny i przebiegły był Odyseusz. Poznawcze funkcje przerośni były przedmiotem rozważań między innymi polskich filozofów, Henryka Elzenberga oraz Mariana Przełęckiego⁹. Kognitywnym funkcjom języka filozofii oraz nauki przeciwstawiali oni obrazowe oraz emotywnie funkcje wyrażen metaforycznych, którym nie odmawiali wprawdzie jakichś wartości poznawczych, ale jednak traktowali je jako „swobodniejsze”, mniej określone, a zatem drugorzędne i uzupełniające w stosunku do „ściślych” twierdzeń filozoficznych i naukowych. Rozwiązanie proponowane przez de Mana jest odmienne. Metaforę w jego ujęciu można by porównać do drzwi, ale nie tych, prowadzących rewelatorsko ku jakimś ukrytym i niedostępnym dyskursowi konceptualnemu wymiarom prawdy, lecz raczej do drzwi obrotowych, takich, z których nie ma wyjścia na zewnątrz: zamknięte w nich postaci, krążąc w nieustannym ruchu, zamieniają się jedynie miejscami: „pojęcia są tropami a tropy pojęciami”¹⁰. Amerykański teoretyk nie kwestionuje istnienia kodów, czyli modeli tekstowych (w znaczeniu stabilnych systemów znaczeniowych), lecz jedynie stanowisko, zgodnie z którym mają one charakter generalny, wyczerpujący, transcendentálny, stabilizujący, totalizujący, czyli unieruchamiają ruch znaczeń (zatrzaszkują obrotowe drzwi, by odwołać się do wcześniej użytej przerośni). Konsekwentnie, wszelka próba jednoznacznej definicji jakiegoś słowa jest skazana na porażkę, a wiara w możliwość podania takiej definicji jest iluzją, gdyż obrotny, a także przewrotny system tropów, czyli retoryka, jest tylko nieustannym przekładem, przenoszeniem, czyli, w tym znaczeniu, metaforyzowaniem, trans-lacją jednego terminu na inny, która uniemożliwia odróżnienie sensu literalnego od przerośnego, funkcji kognitywnej od ekspresyjnej, władzy poznawczej od „czystego” sądu smaku. Metafora, tropologia,

⁹ Zob. H. Elzenberg, *O funkcji poznawczej wystawiania się obrazowego*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966; Marian Przełęcki, *O metaforze w filozofii*, [w:] *Moralność i społeczeństwo*, Warszawa 1969.

¹⁰ Zob. P. de Man, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis 1996, s. 43.

wreszcie – literatura, nie jest sprawą estetycznej przyjemności, lecz epistemologii, „Gdyż retoryka nie może być odizolowana od swej funkcji epistemologicznej, nawet jeśli ta funkcja jest negatywa”. Epistemologia metafory, jako negatywna, świadczy o niemożliwości filozofii do ukonstytuowania jakichkolwiek trwałych struktur poznawczych. Jest tak dlatego, że dyskurs filozoficzny, czyli figury myśli, są z konieczności uwikłane w porządek tropów, czyli w figury słów, których dynamiki nie mogą kontrolować. *Logos* i *mythos*, sens literalny i przenośny, pojęcie i trop – tu występujące na uogólniającym poziomie jako epistemologia i estetyka – nie mogą być od siebie oddzielone. „Filozofia okazuje się nieprzerwaną refleksją nad swą własną zagładą z rąk literatury”¹¹. Literatury, czyli tropu, meta-foryczności¹².

W *Zasadzie racji* Martin Heidegger pisze, że „To, co metaforyczne, występuje tylko w obrębie metafizyki”¹³. Zdanie to należy oczywiście rozpatrywać w kontekście wielowątkowej krytyki metafizyki, którą niemiecki filozof rozwijał na wiele sposobów zwłaszcza w późniejszym (po tak zwanym zwrocie w jego myśleniu) okresie swej twórczości. Metafizyka, mówiąc najogólniej, jest przez niego utożsamiona z myśleniem obiektywizującym i przedstawiającym, czyli takim, w którym zatarciu, czy zapomnieniu, ulega tak zwana różnica ontologiczna, a Bycie zostaje sprowadzone do bytów. Innymi, prostszymi słowy: świat staje się światobrazem, przedstawieniem (*Vorstellung*), przedstawieniem, czyli przedmiotem, *obiectum*, zrelatywizowanym całkowicie do podmiotu, *subiectum*¹⁴. Jakie jest jednak miejsce metafory, czy też szerzej, metaforyczności, w krytykowanym przez Heideggera projekcie metafizycznym? Zagadnienie to ma co najmniej dwa aspekty. Jeden dotyczy języka w ogóle, a drugi języka poetyckiego.

Otóż według Heideggera, owa uwięziona w metafizycznym metaforyczność „ustala miarę naszemu przedstawieniu istoty języka”. To przedstawienie polega zaś, *grosso modo*, na mocnym oddzieleniu tego, co w języku cielesne, czyli artykulacji głosowej od treści, czy też znaczenia. Używając terminologii

¹¹ Zob. P. De Man, *Retoryka tropów (Nietzsche)*, przeł. A. Przybylski, [w:] *Teksty Drugie*, 1999, nr 4, s. 203.

¹² *Locus classicus* takiego dekonstrukcyjnego podejścia do relacji pojęcia i tropu jest sformułowanie Nietzschego o prawdzie jako ruchomej armii metafor, metonimii, antropomorfizmów, zob. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 189. Argumentacja filozofa jest dobrze znana, więc nie sądzę, by trzeba było ją tu omawiać.

¹³ Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 70.

¹⁴ Zob. M. Heidegger, *Czas światobrazu*, [w:] *Drogi lasu*, przeł. Warszawa 1997.

strukturalistycznej, można by tu mówić o ściślejszej różnicy znaczącego i znaczonego, dźwięku i pojęcia. Ta pierwsza, zmysłowa sfera jest domeną fizyki i fizjologii, zaś ta druga – „czystego sensu”. Podział ten jest dziedzictwem metafizycznego rozbicia rzeczywistości na sferę materialną, zmysłową (*physis*) oraz niematerialną, idealną („meta-fizyczną”), jak również podporządkowania pierwszej tę drugą, która nie jest samodzielna, lecz ma odsyłać „poza” (*meta*) siebie.

Podobnie jak z językiem w ogóle, sprawy mają się z językiem poetyckim: „Chcąc określienia Hölderlina występujące w zwrocie ‘słowa jak kwiaty’ brać za metafory, pozostawalibyśmy w obrębie metafizyki”¹⁵. Tym razem metaforyczne jest już rozumiane w kategoriach tropu retorycznego. Gdy czytamy poezję *modo metaphoricum*, co znaczy tu: traktujemy znaczenia jako przenośne (w podanym wyżej sensie), czytamy ją nieuchronnie również *modo metaphysico*. Według piszącego w latach trzydziestych XX wieku Błagi poezja Hölderlina była metafizyczna, ponieważ była metaforyczna, oczywiście przy rozumieniu metafory jako środka rewelacji jakiejś głębszej prawdy bytu. W ujęciu późnego Heideggera, poezja Hölderlina nie jest metafizyczna, ponieważ nie jest metaforyczna: rzeki, o których pisze poeta (a to samo można zapewne powiedzieć o przywołanych wyżej kwiatkach) „nie są ‘obrazami sensu’, „nie nadają znanemu już czemuś zmysłowemu niezmysłowego znaczenia”¹⁶.

Metafora nie może zatem być ożywcza dla metafizyki, czyli skostniałego dyskursu filozoficznego, dążącego do naukowo-technicznego (*Ge-stell*) zawłaszczenia świata przez jego obiektywizację – czyli uczynienia go przedmiotem (*ob-iectum*, przed-miotem) dla podmiotu (*sub-iectum*, pod-miotu) – gdyż jest tego dyskursu nieodłączną częścią. Współtworzy zjawisko, które Heidegger nazywa gdzie indziej zapomnieniem Bycia, czy też nihilizmem. Nie przynależy zatem – inaczej niż u Błagi, czy Ortegi y Gassetta – do sfery jakiejś rewelacji głębszej prawdy, czyli, w terminologii autora *Budować, mieszkać, myśleć* – do źródłowego „powiadania”, czy też „poetyzowania” (*Dichtung*), pojętego jako inne niż metafizyka, zapowiadane przez niemieckiego myśliciela, myślenie (*Denken*)¹⁷.

¹⁵ Zob. M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 1997, s. 153.

¹⁶ Zob. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002, s. 270.

¹⁷ Zob. C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan-Heidegger*, Gdańsk 2010, s. 73–97.

Meta-foryczne jest, jak chce Heidegger, uwięzione w meta-fizycznym, ale też, co szczególnie ważne, to drugie, czyli przeniesienie (zmysłowego w niezmysłowe) jest podstawowym mechanizmem nie tylko retorycznym, ale też metafizycznym właśnie. „Przedstawienie ‘przeniesienia’ i metafory polega na odróżnieniu, jeśli wręcz nie rozdzieleniu tego, co zmysłowe i tego co niezmysłowe jako dwóch istniejących dla siebie obszarów. Ustanowienie tego podziału na to, co zmysłowe i niezmysłowe, fizyczne i niefizyczne, jest podstawowym rysem tego, co zwie się metafizyką, a co stanowi miarę zachodniego myślenia. Zrozumienie niewystarczalności rozróżnienia tego, co zmysłowe i niezmysłowe, odbiera metafizyce rangę miarodajnego sposobu myślenia”¹⁸. Tyleż więc metaforyczna lektura poezji jest metafizyczna, co metafizyka jest metaforyczna, i to zarówno na poziomie epistemologicznym (skoro mowa jest o języku i jego funkcji desygnacyjnej), jak i ontologicznym (skoro mowa jest o dwóch sferach ontycznych: tym, co zmysłowe, i tym, co niezmysłowe). Metafizyka zatem, niezdolna sięgnąć do prawdy Bycia, znaleźć dlań właściwe, odpowiednie, ostateczne słowo (czyli: być dosłowną, do-słowną), jest tylko meta-forą, tropem, we wszystkich przywołanych wyżej znaczeniach: przenoszenia, odwracania, zwodzenia, schodzenia z właściwego kierunku, czyli innymi słowy: dewiacji (łaciński termin *iter devium* znaczy bezdroże, *de-vius* to zbłąkany, niestały, nierozumny). Heidegger nie mówi tego wprost, ale taki wniosek wyciąga konsekwentnie z jego rozważań Derrida: „Dyskurs metafizyczny, wytwarzając i zawierając w sobie pojęcie metafory, sam jest jakby metaforyczny w stosunku do bytu; jest więc metaforą obejmującą wąskie – ograniczone – ściśle pojęcie metafory, które samo ma jedynie sens, ściśle rzecz biorąc, metaforyczny”¹⁹. W tym ujęciu, które radykalizuje myśl Heideggera, metafora ukazuje istotę metafizyki jako zjawiska wycofania się [retrait] bycia, które filozof ten opisywał wielokrotnie i na różne sposoby, między innymi właśnie jako zapomnienie o byciu, skrytość bycia lub nihilizm.

Krótkie, jako rzucone mimochodem zdanie niemieckiego myśliciela o tym, że metafora występuje tylko w obrębie metafizyki staje się jaśniejsze i zyskuje większe znaczenie w świetle podstawowej, rozwijanej w *Zasadzie racji* koncepcji przesłania (*Geschick*). Otóż Bycie jest, według Heideggera, przesłaniem skierowanym ku człowiekowi, nie tyle można o nim powiedzieć, że „jest” obecne tak jak byty, lecz raczej, iż się przekazuje, czy też przesyła. Terminy

¹⁸ Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, s. 70

¹⁹ Tamże, s. 80.

‘przekaz’ czy ‘przesłanie’ należy tu rozumieć jako ruch nieustannego skrywania się Bycia, „uników”, „skrętów”, „zwrotów”, „dewiacji” we wcześniej wspomnianym znaczeniu, które jednak nie są jakimś błędem, niedoskonałością, „szumem komunikacyjnym”, zejściami z właściwej ścieżki, które należałoby wyeliminować, by w pełni odcyfrować dosłowną treść i właściwy sens tego przekazu. Przeciwnie: należą do samej istoty Bycia, dzięki czemu nie można go przedstawić ani uczynić bytem, przedmiotem. Przesłanie czy przekaz okazują się zatem terminami bliskimi retorycznie rozumianemu tropowi, przeniesieniu, metaforze, przekładowi. Można by zatem rzec, że przekaz Bycia, a także Bycie jako przekaz, mają strukturę retoryczną. Płyńie z tego wniosek, metafora, choć zamknięta w metafizyce, w ten sposób ostatecznie doprowadza do jej rozkładu, ponieważ filozofia „Nie jest bowiem stanie zaplanować nas swoją ogólną tropologią, stosując instrumentarium należące do tej samej, co ona przestrzeni”²⁰.

Między zarysowanymi tu koncepcjami de Mana i Heideggera istnieją pewne podobieństwa, ale też różnice. Podobieństwa można zauważyć, jeśli zgodzimy się, gwoli pewnego uproszczenia, że terminy metafizyka oraz metafora, które stosuje Niemiec, są do pewnego przynajmniej stopnia ekwiwalentne wobec terminów epistemologia (pojęcie) oraz metafora (tropologia, retoryka), których używa Amerykanin. Jeśli przystanie się na to założenie, można z niego wyprowadzić co najmniej dwie konsekwencje. Po pierwsze, nie istnieje jakaś sfera czystego, autotelicznego języka poezji, retoryki, czy szerzej – niewinnej estetycznej „rozkoszy”, która nie byłaby uwikłana w metafizykę, czy też epistemologię. Po drugie, nie istnieje jakaś metafizyka, czy też epistemologia, która nie byłaby oparta na modelu metaforycznym, czy też tropologicznym, retorycznym. Mówiąc innymi słowy i nieco ogólniej, *mythos* i *logos*, język dosłowny i przenośny, filozofia i literatura, są z sobą inherentnie i nierozzerwalnie związane oraz wzajemnie w siebie uwikłane. Natomiast nawiązując do terminologii Kantowskiej, można by to zagadnienie ująć tak: niemożliwe jest oddzielenie władzy poznania od estetycznej odmiany refleksyjnej władzy sądzenia. Model de Mana jest atoli bardziej dynamiczny: autor *Ideologii estetycznej*, pisząc o relacjach pojęcia i tropu, często mówi o ruchu (podobnie, u Nietzschego – na którego się powołuje), prawda jako armia różnych tropów jest ruchoma. Model Heideggera jest bardziej statyczny. O ile więc u tego pierwszego trop i pojęcie (epistemologia i retoryka) nieustannie

²⁰ Zob. J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, [w:] *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 285.

krażą w przenośnych drzwiach obrotowych niczym w jakimś chocholim tańcu („raz dokoła, raz dokoła”), to u tego drugiego metafizyka i metafora raczej się w owych drzwiach wzajemnie zakleszczają, klinczują w jakimś splocie, agonie, *symploke*²¹. Co jednak najważniejsze, niemiecki myśliciel, wychodzący z założeń fenomenologiczno-hermeneutycznych, zdaje się wierzyć, że, dzięki zrozumieniu niewystarczalności tego metafizyczno-metaforycznego klinczu, można zeń znaleźć jakieś wyjście, prowadzące ku wolnemu od niego zarówno językowi poetyckiemu (*Dichtung*), jak też filozoficznemu namysłowi (*Denken*). Amerykański dekonstrukcjonista w istnienie takiego języka (i namysłu) nie wierzy.

W kwestii relacji metafory i metafizyki argumentacja prowadzona z szeroko pojętej perspektywy dekonstrukcyjnej prowadzi do, *grosso modo*, podobnych wniosków, jak argumentacja oparta o założenia pragmatyzmu. Podobieństwa te można zauważyć w krytyce koncepcji Ricoeura, którą przeprowadził przyjmujący owe założenia Gary Madison. Jego zdaniem francuski filozof zakłada, że jakaś pozajęzykowa rzeczywistość, „obiektywne istoty, które język artykułuje”²², a do których przenośny język na swój własny, inny niż pojęcie sposób odsyła. Metafora zatem, używając terminologii Fregego, którego Madison przywołuje, ma nie tylko sens, ale też znaczenie (desygnat). Takie stanowisko jest wciąż zakorzenione w racjonalizmie i pozytywizmie. Tymczasem, zdaniem Madisona, tak zwana rzeczywistość pozajęzykowa jest tylko wytworem różnych sposobów, w których używamy języka, jest zatem tworzona, a nie odkrywana. Zatem sam termin „rzeczywistość” jest, tak jak wspomniane przez Derridę metafizyczne „filozofemy”, jedynie metaforą, a nie posiadającym desygnat pojęciem: „Rzeczywistość to nic innego, niż metafora, którą bierze się dosłownie i w którą się wierzy. Jak pisze Wallace Stevens: ‘Rzeczywistość to *cliché*, od której uciekamy dzięki metaforze’. Metafory zatem to nie tyle środki, pozwalające nam dojrzeć nowe podobieństwa, których ujrzeć nie pozwoliły nam uprzednie klasyfikacje, ile środki, dzięki którym te nowe podobieństwa są w pierwszym rzędzie tworzone”²³. Co interesujące, Madison odwołuje się też do fenomenologicznego pojęcia żywego doświadczenia ludzkiego, jako przeciwstawionego „twardej”, obiektywnej

²¹ Termin ten pojawia się w Platońskim *Sofiscie* w kontekście rozważań o aporetycznym charakterze obrazu. Pozwalam sobie tu odesłać do moich analiz tego terminu zawartych w książce *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 188–189.

²² Zob. G.B. Madison, *The Hermeneutics od Postmodernity*, Indianapolis 1988, s. 82.

²³ Tamże, s. 85.

rzeczywistości, które to doświadczenie znajduje swój najpełniejszy wyraz właśnie w dyskursie metaforycznym. Przywołana zostaje przez niego również Heideggerowska tak zwana różnica ontologiczna między Byciem (tu rozumianym jako świat sensu), które nie *jest* – czyli istnieje na inny sposób, niż świat obiektywnych faktów – a bytami, które, z grubsza rzecz biorąc, można z tak pojętym światem utożsamić. Autor *The Hermeneutics od Postmodernity* konkluduje swe rozważania stwierdzeniem, że nie sposób przeprowadzić wyraźnej granicy między językiem filozofii a językiem poezji, a ta pierwsza jest bliższa mitowi, niż nauce. Między tymi dwoma sposobami argumentowania istnieją też jednak pewne różnice. Na gruncie dekonstrukcji „rozbiórka” metafizyki w wyniku ujawnienia jej charakteru metaforycznego dokonuje się w samym języku dzięki jego tropologicznej naturze, której mechanizmom podlega, lub jest wręcz jej wytworem, mówiący podmiot. Natomiast na gruncie pragmatyzmu – jeśli za znamienne dla niego uznamy stanowisko Rorty’ego – metafizykę rozbiera nieobecny u Heideggera, Derridy czy de Mana, „mocny” podmiot, występujący tu w masce tak zwanego „silnego” tekstualisty, który nie odkrywa sensów, lecz je narzuca, a za pomocą wynajdywanych przez siebie metafor tworzy rzeczywistość, a nie odkrywa ją²⁴. Czy zatem, ostatecznie, metafora nie jest tu „ożywieniem” filozofii? Moim zdaniem, poprawna odpowiedź brzmi: wbrew pozorom nie, ponieważ ożywić można tylko coś, co jest, lub było, a potem umarło lub zostało przywołane jako na gruncie tego stanowiska po prostu nie istnieje żadne „coś”, co kiedyś było, potem popadło w zapomnienie, jakiś letarg, „sen twardy, nieprzespany”, a co w związku z tym można by i należało ożywić czy wybudzić jakimś świeżym, ożywczym słowem: ani obiektywnej rzeczywistości, ani obiektywnego – tożsamego z dyskursem metafizyki, epistemologii, filozofii – języka jej opisu²⁵. Nie ma zatem niczego, co metafora mogła by, w terminologii Heideggera, od-pominać, czyli objawiać, odkrywać, „rewelować” (*re-velare*: od-słaniać, od-kryć), jak sądzili Błaga, Ortega y Gasset czy Ricoeur.

Uwagi Heideggera relacji metaforycznego i metafizycznego stały się istotnym tłem dla dyskusji Ricoeura z Derridą o metaforze i jej metafizycznych,

²⁴ Zob. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, Warszawa 1998, s. 197.

²⁵ Różnica wynika z nieco innego rozłożenia akcentów w interpretacji Nietzschego. Dla dekonstrukcjonisty Nietzsche to nade wszystko filozof retoryki. Neopragmatystę inspirowałby raczej Nietzsche, który odróżnia człowieka rozumu, posługującego się abstrakcją, od człowieka intuicji, oddanego metaforze. Zob. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, s. 197.

filozoficznych uwarunkowaniach. Obaj filozofowie proponują bodaj najpełniejsze i najlepiej uargumentowane odpowiedzi na tytułowe pytanie tego szkicu, odpowiedzi, które można uznać za punkty dojścia obu zakreślonych tu linii myślenia o metaforze i filozofii, ukazanych, co istotne, w konfliktowym napięciu. W tym miejscu, narażając się na ryzyko znacznych uproszczeń, ograniczę się tylko do wskazania i krótkiego skomentowania kilku z licznych wątków tej dyskusji, najistotniejszych jednak z przyjętej tu perspektywy, gdyż w nich można według mnie najjaśniej zaobserwować podstawowe, jak się zdaje, „tąpnięcie” między stanowiskami zajmowanymi przez tych, którzy w metaforze upatrują ożywczą dla filozofii siłę, a pozycjami tych, którzy widzą w niej śmierć filozoficznego dyskursu²⁶.

Autor *La metaphore vive*, odnosząc się krytycznie zarówno do propozycji Heideggera, jak też radykalizującego je stanowiska Derridy, nie widzi powodu, by mianem metafory określać metafizyczną drogę prowadzącą *per visibilia ad invisibilia*, o tym, co ontyczne mówić w kategoriach tropologicznych. Zarzuca obu, że niesłusznie traktują na jednym poziomie pary pojęć dosłowne/metaforyczne (poziom języka) z opozycją widzialne/niewidzialne, zmysłowe/niezmysłowe (poziom metafizyki), czyli utożsamiają obszar semantyki z obszarem metafizyki. Metafora to operacja semantyczna, nie metafizyczna, nie mówiąc o tym, że nie każda metafizyka zakłada z konieczności przeniesienie ze zmysłowego w niezmysłowe. Jeśli uzna się za bezpodstawne wzmiankowane utożsamienie – czy też pomieszanie – metafizyki z semantyką, bądź, innymi słowy, świata faktów i świata sensów, można dojść, krok po kroku, do co najmniej dwóch wniosków. Po pierwsze, wielość i różnorodność określeń, jakie możemy orzec o bycie, nie narusza tożsamości, czy też monolityczności, samej kategorii bytu. Po drugie, wśród tych różnych sposobów mówienia o bycie można wyraźnie odróżnić dwa rodzaje. Do pierwszego należą te, które mają charakter literalny, „ściśły”, i należą do filozofii, czyli dyskursu spekulatywnego, a o bycie orzekają wprost. Oparte są one założeniu, że wielość i różnorodność określeń, jakie możemy orzec o bycie, nie narusza monolityczności samej kategorii bytu. Jak powiada Arystoteles, *To de on legetai pollachos*²⁷,

²⁶ Oto kolejność głosów w tej dyskusji: esej Derridy *Biała metafora* z 1971 roku; krytyka stanowisk Derridy (a także Heideggera) podjęta przez Ricoeura *La metaphore vive* z 1975 roku; odpowiedź Derridy na zarzuty Ricoeura w rozprawie *Le retrait de la metaphore* z 1978 roku. Więcej na ten temat piszę w książce *Obraz i ślad*, Kraków 2015, s. 179–193.

²⁷ W polskim przekładzie: „Byt’ jest pojęciem wieloznacznym”, zob. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 71.

o bycie można mówić na różne sposoby, ale jest to wciąż ten sam byt, a jego substancjalna, czy esencjalna, tożsamość jest uprzednia wobec różnicy wprowadzanej czyli mówienie o nim, czyli język. Do gatunku drugiego należą wypowiedzi „swobodniejsze”, należące do poezji, czy literatury, które dopuszczają wielość znaczeń, produkowanych przez ruch metafory. Wprowadziwszy rozróżnienie na te dwa gatunki wypowiedzi, założywszy odrębność literalnego i metaforycznego poziomu znaczenia, filozoficznej konceptualizacji i poetyckiej polisemii, Ricoeur może bronić sensu przed rozproszeniem. Ruch metafory jest dla popadającej niekiedy w sklerozę filozofii ożywczy i odkrywczy, ale tylko wtedy, gdy jest umiarkowany i kontrolowany, czyli nie prowadzi do rozbicia trwałych semantycznych rdzeni pojęć, „intendujących”, jak by się wyraził fenomenolog, przedmioty, do których się odnoszą. Ożywienie metafory nie jest demaskacją pojęcia, a krytyka metafory dokonana przez Heideggera oraz Derridę stosuje się tylko do przenośni martwych, zleksykalizowanych²⁸. Ricoeur posługuje się w swej rozprawie tradycyjnym dyskursem filozoficznym, jakby sygnalizując w ten sposób, że o metaforze można, owszem – trzeba, mówić niemetaforycznie.

Na tle argumentów autora *La metaphore vive* wyraźnie rysują się poglądy Derridy. W *Białej mitologii* pisze on o metaforze używając terminów, z odległych na pozór od filozofii i literatury dziedzin, jak ekonomia i botanika. Jest to gest przeniesienia filozoficznego dyskursu o przenośni w inne obszary, zastępujący ścisłą, literalną definicję metafory. Z kolei w *Le retrait de la metaphore* filozof igra z wieloma znaczeniami słowa *retrait*. Francuski rzeczownik *retrait* znaczy bowiem, między innymi, kurczenie się, wycofanie się, zmniejszenie, skurczenie, czasownik *retraiter* znaczy przeniesienie na emeryturę; słowo *trait* natomiast znaczy, między innymi, kreska, linia, kontur, zarys, rys, cecha, a *traiter* – wśród innych znaczeń – między innymi traktować (kogoś/coś o kimś/o czymś; z kim/z czymś, rozprawiać, omawiać itd.). Teksty Derridy o metaforze niejako ilustrują performatywnie to, o czym mówią, czyli nieustanne rozpraszenie się sensu, czyli jego tropologię, czy tropikę jako „zwrotny” i „przewrotny” poślizg semantyczny. Przenośnia okazuje się pierwotna wobec pojęcia, nazwy własnej²⁹. Demaskacja pojęcia przez ukazanie jego metaforycznego charakteru polega na pokazaniu, że, *primo* – zmysłowe i materialne

²⁸ Zob. P. Ricoeur, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, s. 196.

²⁹ W języku semiotyki można by powiedzieć, że denotacja jest wtórna wobec konotacji, zob. R. Barthes, *S/Z*, przeł. M. Gołębiowska, M.P. Markowski, Warszawa 1999, s. 42–43.

znaczenie pierwotne zostaje przejęte przez dyskurs filozoficzny i odcięte od swego podstawowego kontekstu, *secundo* – kontekst ten ulega zapomnieniu, a przerośnia jest traktowana jako „czyste” pojęcie. W efekcie: „Z filozofii – retoryka”³⁰. Jeśli na gruncie semantyki nie można odróżnić znaczeń dosłownych od przerośnych, to, idąc dalej, nie sposób mocno oddzielić semantyki od metafizyki, świata od języka, którym o nim mówimy. Ta ostatnia teza wybrzmiewa bodaj najmocniej na gruncie neopragmatyzmu.

Wspomniane przerośnie „tąpnięcie” wyznacza podstawową linię demarkacyjną między obozem tych, którzy wierzą, że struktury bytu są niezależne od struktur języka, w obozem, gdzie skupiają się krytycy tego podziału. A są to obozy zwolenników dwóch, koniec końców, ontologii. Zwolennicy Ricoeura (a pod jego twierdzeniami podpisaliby się także, jak sądzę, Błaga i Ortega y Gasset) powiedzieliby tak: by mogła zaistnieć metafora, musi być, *primo*, jakieś „właściwe”, czy też „własne” oraz stabilne (*proprius*: stały, trwałe, własny, właściwy, istotny, wyłączny) znaczenie, które, *secundo*, odnosi do pozajęzykowej rzeczywistości (w języku fenomenologicznym: „intenduje” ją). Dopiero od niego możemy dokonywać tropicznych i ożywczych dla filozofii rewelatorskich zwrotów, obrotów, odwrotów. Metaforycznie rzecz ujmując: jedziemy na wakacje, przenosimy się do innego miejsca, żeby przez chwilę przewietrzyć głowy, ale wiemy, że wrócimy do domu, naszego miejsca własnego, choć wytrąceni nieco z codziennej monotonii i bogatsi o nowe doświadczenia i wrażenia. Zwolennicy Derridy (a także pragmatyści), ujęliby sprawy w ten sposób: by zaistniało tak pojęte znaczenie i tak pojęta rzeczywistość, musimy zapomnieć, że są one tylko efektem metafory, czy też różnych sposobów używania języka. Gdy sobie o tym przypomnimy, świat dosłownych znaczeń, jak również „twardych”, obiektywnych faktów umiera na naszych oczach, a w raz z nim metafizyka, epistemologia, *grosso modo* – filozofia, która definiowała siebie jako dyskurs zdolny do uchwycenia, czy też ujawnienia trwałej, choćby skrytej poza bezpośredniością lub zmysłowością, postaci bytu przy pomocy stabilnych, konceptualnych struktur poznawczych. Wyrażając się przerośnie: jesteśmy na, by nawiązać do tytułu filmu Jima Jarmuscha, „permanentnych wakacjach” jako wieczni turyści. Albo raczej, by uniknąć zbyt wyświechtanych już „turystycznych” metafor: jesteśmy domo-krażcami bez własnego adresu. Metafora to firma transportowa służąca do ciągłych przeprowadzek, która nieustannie nas rozwozi i przenosi z miejsca na miejsce.

³⁰ Zob. J. Derrida, *Biała mitologia*, s. 261.

Niekiedy tylko, zmęczeni w końcu niespodziewanymi zwrotami i przewrotami, które fundują nam te ciągle przenosiny, bierzemy wynajęty krótkoterminowo pokój za nasze własne lokum i zapominamy, że nim nie jest³¹.

³¹ Interesującym, choć wymagającym osobnego omówienia, zadaniem byłaby próba wykazania, że istnieją jakieś paralele między tą filozoficzną krytyką metafory a odejściem od metafory jako podstawowego środka organizacji wypowiedzi poetyckiej, zauważalnym przynajmniej w polskiej krytycznej i teoretycznej refleksji od co najmniej lat sześćdziesiątych XX wieku.

Andrzej Zawadzki

Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University, Kraków

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9118-6343](https://orcid.org/0000-0002-9118-6343)

The metaphor: Life or death of philosophy?

Summary

The aim of this article is to outline two philosophical approaches to metaphor that were developed in the 20th century. The first contends that metaphor opens up the possibility of liberating philosophical discourse from the prison of rigid conceptual schemes and can guide us to a new metaphysics founded on some deep, hidden, revelatory knowledge which eludes both empirical and rational inquiry. Paul Ricoeur, the author *La métaphore vive* (1975) is regarded as the main representative of this approach, but, as the article shows, his way of thinking about metaphor and its role made its appearance already in the 1920s and 1930s, and found its brilliant synthesis in *Geneza metaforei și sensul culturii*, the second volume of the monumental *Trilogia culturii* by the Romanian philosopher Lucian Blaga. The second approach was inaugurated by Nietzsche with his “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense” and had its continuation in the thought of Heidegger, Derrida and De Man. Nietzsche insists that philosophical (metaphysical) discourse has no better claim to the truth than metaphor. Metaphor is at the root of language; metaphors are older than language; and metaphors underpin language in all its constructions and uses (rhetoric, tropology). Carried to its conclusion this argument leads to the dissolution of the borders between philosophy and poetry, and, in effect, the death of philosophy.

Key words

Metaphor – philosophy – language and truth – myth – Paul Ricoeur (1913–2005) – Lucian Blaga (1895–1961) – Friedrich Nietzsche (1844–1900) – Martin Heidegger (1889–1976) – Jacques Derrida (1930–2004) – Paul de Man (1919– 1983)

Słowa kluczowe

metafora, mit, epistemologia, retoryka, trop, dekonstrukcja, metafizyka, Lucian Blaga, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Paul de Man

Bibliografia

- Allen Michael, Hankins James, 2001, *Marsilio Ficino. Platonic Theology*, Vol. 6: Books XVII–XVIII, Cambridge: Harvard University Press.
- Bachelard Gaston, 1975, *Wyobrażenia poetycka*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Baltzly Dirk, 2019, *Stoicism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Spring: Stanford University.
- Anthony Long, David Sedley, 1983, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobizen Susanne, 2005, *Early Stoic Determinism*, „Presses Universitaires de France. Revue de Métaphysique et de Morale”, nr 4.
- Borges Jorge Luis, 1976, *Kula Pascala*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, „Teksty”, nr 2, s. 177–185.
- Borkowiak Ewa, 2016, *O światach bez miłości. Modernistyczne wizje literackie w dialogu z tradycją*, [w:] *Oblicza miłości. Studia literaturoznawcze*, red. K. Bałękowski, K. Maciąg, Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel, s. 82–93.
- Czaplejewicz Eugeniusz, 1988, *Architektoniczne wizje Prusa (państwa, człowieka i literatury)*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku. Prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Sofii*, red. E. Czaplejewicz, W. Grajewski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Deleuze Gilles, 2012, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Drozdek Adam, 1998, *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2, s. 5–26.
- Dumont Jean-Paul, 1999, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto: University of Toronto Press.
- Durand Gilbert, 1986, *Wyobrażenia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa: PWN.
- Eliade Mircea, 1998, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Falk Maryla, 2011, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, przeł. I. Kania, Kraków: Universitas.
- Flammarion Camille, 1898, *Urania*, przeł. S. Kramsztyk, Warszawa: Nakładem i drukiem S. Lewentala.
- Friedrich Hugo, 1978, *Struktura nowoczesnej liryki*, przeł. E. Feliksiak, Warszawa: PIW.
- Gutowski Wojciech, 1999, *Burzyciel świętyń i budowniczy nadgwiezdnych miast. O symbolice architektonicznej w twórczości Tadeusza Micińskiego*, [w:] tegoż, *Pasje wyobraźni. Szkice o literaturze romantyzmu i Młodej Polski*, Toruń: Towarzystwo Naukowe Toruń: Wydawnictwo TNT, s. 113–146.
- Gutowski Wojciech, 2012, *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, [w:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz, Kraków: Nomos, s. 72–96.
- Gutowski Wojciech, 1997, *Kobieta fatalna czy fatum natury?*, [w:] tegoż, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 17–112.

- Gutowski Wojciech, 2001, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jakuszko Honorata, 2004, *Wprowadzenie*, [w:] tejsze, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Konik Marcin, 2012, *Starożytne źródła koncepcji harmonii sfer*, „Pro Musica Sacra”, nr 10, s. 69–88.
- Kopias-Łokuciejewska Katarzyna, 2001, *Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszechświecie w doktrynach Paracelsusa i Boehmego*, „Medycyna Nowożytna”, nr 8/1, s. 5–53.
- Korab-Brzozowski Wincenty, 1980, *Utwory zebrane*, red. J. Grodzicka, oprac. M. Stala, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kurdziałek Marian, 1971, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 1, 5–39.
- Ławski Jarostaw, 1995, *Wyobrażenia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok: Wydawnictwo Prymat.
- Miciński Tadeusz, 1985, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Okulicz-Kozaryn Małgorzata, 2009, *W orbicie Flammariona. O poemacie prozą „Wśród gwiazd” Wincentego Korab-Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 2009, nr 1, s. 19–31.
- Pascal Blaise, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, 2011, *„Bacz, o człowiecze, co głęboka noc rzecze”. Z rozważań nad literackim doświadczeniem nocy*, [w:] tejsze, *Labirynty – kładki – drogowskazy. Szkice o literaturze od Wyspiańskiego do Gombrowicza*, Kraków: Universitas, s. 17–42.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, 1975, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski: teoria i praktyka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Prokopiuk Jan, 2000, *Trzy drogi gnozy*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków: Nomos, s. 35–51.
- Reale Giovanni, 1999, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: RWKUL.
- —, 1988, *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa: PWN.