

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2019.28.307-319>

Gdzie kończy się filozofia? Metafora w literaturze i filozofii

Stanisław Gałkowski

 <https://orcid.org/0000-0003-1084-0487>

Tekst jest odpowiedzią na polemikę Marcina Kochanowskiego (*O związkach literatury i filozofii na przykładzie postaci Iwana Karamazowa z moim tekstem (Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera)*,) poświęconym roli metafory w formułowaniu tez filozoficznych oraz w określaniu różnicy między filozofią i literaturą.

Słowa kluczowe: metafora, filozofia, literatura, debata, racjonalność

Marcin Kochanowski w swoim ciekawym tekście *O związkach literatury i filozofii na przykładzie postaci Iwana Karamazowa*, opublikowanym w *Kulturze i Wartościach* nr 27 (2019) w polemiczny sposób odnosi się do moich rozważań na temat roli metafory w formułowaniu tez filozoficznych oraz w określaniu różnicy między filozofią i literaturą (*Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera w: Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Gałkowski, M. Stanisław, Wydawnictwo UR 2013, s. 42-52). Przeciwstawia przy tym moim refleksjom własną wizję. Dziękuję za te uwagi, pozwalają mi bowiem raz jeszcze przemyśleć i doprecyzować swoje stanowisko (tym bardziej, że w ferworze polemicznym zdarzało mi się przypisywać mi

STANISŁAW GAŁKOWSKI, prof. dr hab., Instytut Nauk o Wychowaniu, Akademia Ignatianum w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; e-mail: stanislaw.galkowski@ignatianum.edu.pl

twierdzenia, których nie głosiłem, a nawet po prostu sprzeczne z tym, co *expressis verbis* napisałem).

Głównym problemem mojego artykułu była próba odpowiedzi na pytanie, czy możliwe jest wskazanie granicy pomiędzy wypowiedzią (tekstem) o charakterze filozoficznym a tekstem o charakterze literackim.

Problem jest złożony. Z jednej strony trzeba wziąć pod uwagę, że autonomia filozofii jako możliwie czysto racjonalnego sposobu namysłu nad światem i jego sensem oraz odróżnienie jej od literatury pięknej i religii jest jednym z wyróżników cywilizacji i kultury europejskiej. Filozofia nie jest więc literaturą, ani też nie każda literatura jest filozofią, są to dwa niezwykle ważne, lecz jednak odrębne fenomeny współtworzące naszą kulturę. Mają one odmienne zadania i posługują się innymi środkami wyrazu.

Z drugiej jednak strony, równie oczywiste jest, że refleksja nad światem nie ogranicza się tylko do dzieł sklasyfikowanych jako filozoficzne, jest ona zawarta również w tym, co zbiorczo nazywamy literaturą. Mądrość mieszka w księgach, lecz nie są to tylko księgi filozoficzne.

Co więcej „filozoficzność” i „literackość” dzieła są stopniowalne i niezwykle trudno byłoby wskazać przykłady dzieła czysto literackiego – „niefilozoficznego” (w sensie: nie zawierającego żadnych odniesień nawet pośrednich do jakiejś wizji świata), ani też dzieła czysto filozoficznego – „nieliterackiego”, a więc pisanego językiem nie zawierającym żadnych literackich środków wyrazu (choćby metafory). Literatura i filozofia nie są zatem monolitami (i nie jest dla mnie jasne, na jakiej podstawie mój Polemista przypisuje mi ten pogląd, tym bardziej że we wspomnianym tekście wprost głosiłem tezę przeciwną¹), mamy zatem do czynienia z olbrzymim obszarem wspólnym zawierającym dzieła o podstawowym znaczeniu dla naszej kultury. Niedościęłym tego wzorem pozostają *Dialogi* Platona, ale należy wspomnieć choćby dzieła Św. Augustyna, Pascala czy Nietzschego; lista jest bardzo długa.

Skora zatem filozofia to nie literatura (choć często zajmują się podobnymi problemami, a jednocześnie w wielu przypadkach są one od siebie trudno rozróżnialne), można zadać sensowne pytanie o kryterium różnienia między tymi

¹ Stanisław Gałkowski, „Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera”, w: *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski, Marek Stanisław (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2013), 43.

dwiema dziedzinami. Co sprawia, że Platona i Kierkegaarda uważamy za filozofów, a Dostojewskiego i Herberta za literatów, mimo że wszyscy oni pisali piękne i mądre książki, zajmujące się często podobnymi, a być może tymi samymi problemami? Oczywiście cały czas trzeba pamiętać, że *rozróżnić, nie znaczy rozdzielić*. Rozdzielenie takie nie byłoby zresztą ani możliwe, ani sensowne – każde dzieło stanowi integralną całość i właśnie jako całość przemawia do czytelnika, odrzucenie (niedostrzeżenie) jednego z jego aspektów zubożyłoby je w stopniu tak wielkim, że być może uczyniłoby jego lekturę bezsensowną.

Filozofia i literatura są zatem w pewien sposób podobne, a jednak nie tożsame, trzeba się zatem zastanowić, na czym polega ta różnica, nawet jeśli w praktyce granicy takiej często nie da się jednoznacznie wskazać. Problem nie jest może pierwszorzędny, ale jednak istotny już choćby z tego względu, iż podczas analizy dzieł filozoficznych i literackich posługujemy się odmiennymi metodami i oceniamy je wedle odmiennych kryteriów.

Tezą, której broniłem we wspomnianym tekście, jest przekonanie, że różnicę między tymi dziedzinami kultury można zoperacjonalizować, śledząc jaką funkcję pełni metafora w języku, którym się posługują. O ile jej użycie w literaturze – podobnie jak każdego innego środka stylistycznego – nie budzi żadnych wątpliwości i zależy jedynie od motywowanej względami artystycznymi decyzji autora, o tyle pewne sposoby jej wykorzystania na gruncie filozofii powodują, że zaciera się granica między nią a literaturą, co zagraża racjonalnemu charakterowi filozofii.

Metafory w filozofii

„Metafora – jak pisał Arystoteles – jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną; z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii”² i mimo (nieskończenie) wielu prac na ten temat, nie ma chyba lepszej definicji (do niej zresztą odwołuje się np. Paul Ricoeur w swoich tekstach poświęconych metaforze).

² Arystoteles, „Poetyka”, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. VI, tłum. Henryk Podbielski (Warszawa: PWN, 2001), 1457b 610.

Metafora i metaforyczność są wplecione na stałe w język ludzki. Nie istnieje i istnieć chyba nie może język naturalny, który nie posługuje się metaforą. Oczywiście języki sztuczne, całkowicie sformalizowane, jak np. język matematyki czy języki informatyczne, mogą z powodzeniem funkcjonować i pełnić ważną rolę w naszym życiu, jednak kosztem znacznego ograniczenia zakresu tego, co może być przedmiotem wypowiedzi sformułowanej w tym języku. Z konieczności język, którym posługują się filozofowie, jest również pełen metafor, a próba ich wyrugowania sprawiłaby, że stałby się on zapewne całkowicie niezrozumiały.

Metafory pojawiające się w języku filozoficznym pełnią trzy funkcje (z których pierwsze dwie nie są istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań, trzeba jednak o nich wspomnieć dla całości obrazu). Pierwszy rodzaj to „zwykłe metafory” występujące w każdym języku naturalnym (metaforą jest np. zwrot *wytyczenie granicy między literaturą a filozofią*) – są one tak powszechne, że przeważnie nie zwracamy na nie uwagi, a nawet nie identyfikujemy ich jako osobnego środka wyrazu (podobnie jak nie wiemy, że mówimy prozą). W praktyce nie możemy się bez nich obejść, nie utrudniają one nam zrozumienia myśli autora, gdyż posiadają jednoznaczne konotacje znaczeniowe. Gdy mówimy *noga stołowa* albo *głupi jak noga stołowa*, wszyscy doskonale wiemy, o co chodzi i nie musimy przeprowadzać analogii między częściami mebla a elementami żywego organizmu ani między meblem a stanem intelektualnym człowieka. Zwroty te pełnią często funkcje nazw lub nawet imion własnych.

W filozofii występuje też inny rodzaj zwrotów mających postać metafory. Przeszły one często nie tylko do historii filozofii, ale wręcz do kanonu kultury powszechnej w postaci takich określeń jak *jaskinia Platona*, *brzytwa Ockhama*, *człowiek to trzcina nadłamana*, *monady nie mają okien*, *sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu* i wiele, wiele innych. Zrozumienie ich wymaga od czytelnika pewnej erudycji, gdyż odsyłają one do wiedzy już przed niego posiadanej, lecz jednocześnie jej nie zwiększają.

Mickiewiczowskie *wypłynąłem na suchego przestwór oceanu* jest metaforą, której zrozumienie wymaga, by wiedzieć coś o ruchu fal morskich, a jednocześnie posiadać wyobrażenie tego, jak zachowują się trawy na wietrze (przy czym – co jest tutaj bardzo ważne – nie potrzebujemy żadnej innej wiedzy). I dopiero zestawienie tych dwóch znanych już uprzednio czytelnikowi obrazów pozwala wywołać zamierzony przez poetę efekt artystyczny. Natomiast użycie tej metafory, choć

zapewne pobudza wrażliwość czytelnika, w żaden sposób nie zwiększa jego wiedzy ani o morzu, ani o stepie.

Podobnie rzecz się ma z wspomnianymi metaforami filozoficznymi. Gdy Pascal pisze o człowieku jako o trzcinie nadłamanej, czytelnik, dysponując oczywiście obrazem trzciny, uznać może trafność tej metafory w odniesieniu do losu ludzkiego dopiero wtedy, gdy wcześniej zapoznał się z tezą o mizernej kondycji człowieka w obliczu wszechświata. Metafora ta stanowi doskonały skrót myśli Pascala, a właściwie nie tyle skrót, co hasło wywoławcze, doskonały środek mnemotechniczny pozwalający łatwiej przywołać z pamięci już poznaną koncepcję Pascala. Może też, dla niektórych, stanowić ilustrację ułatwiającą jej zrozumienie i zapamiętanie. Niemniej sama w sobie nic do tej koncepcji nie dodaje, ani też nie zastępuje jej pełnego sformułowania. Podczas dyskusji nad antropologią Pascala odwołujemy się właśnie to takiego jej racjonalnego i możliwie jednoznacznego (a więc niemetaforycznego) sformułowania, i wiedza z zakresu biologii dotycząca flory wodnej nic do niej nie wnosi. Podobnie, choć wiemy, że *sowa Minierwy wylatuje o zmierzchu*, to podczas dyskusji o Hegłowskiej koncepcji poznawalności procesów historycznych metafora ta w ogóle może się nie pojawić.

Jak formułuje tę myśl Paul Ricoeur (który zresztą nie zgadza się z tym podejściem):

Tak więc zwrot metaforyczny użyty w miejsce dosłownego nie stanowi żadnej innowacji semantycznej. Metaforę możemy przetłumaczyć, na przykład zastąpić ją odpowiednim wyrażeniem dosłownym. Ani metafora, ani jej tłumaczenie nie wnoszą nadwyżki znaczenia. [...] Ponieważ metafora nie stanowi innowacji semantycznej, nie wnosi ona także żadnej nowej informacji o rzeczywistości. Dlatego można ją traktować jako jedną z emotywnych form dyskursu³.

Wspomniane dwa typy metafory lub raczej dwa sposoby ich użycia to ciągle, jak pisze Ricoeur, *metafory martwe*, „które nie są już metaforami we właściwym sensie tego słowa”⁴. Dopóki istnieje możliwość ich jednoznacznego przekładu na język intersubiektywnie zrozumiały, dopóty pełnią one jedynie retoryczną: emotywną lub dydaktyczną funkcję. Dlatego nie ma racji Józef Tischner, gdy pisze: „Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol czy przenośnia,

³ Paul Ricoeur, „Metafora i symbol”, w: Paul Ricoeur, *Język, tekst interpretacja. Wybór pism*, tłum. Piotr Graff, Katarzyna Rosner (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989), 128.

⁴ Tamże, 133.

jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego – znaczy to, że – znaczy to, że metaforyczne stało się samo myślenie”⁵. Jeśli metafora może być tylko streszczeniem tego, co zostało już wyrażenie w inny sposób, nie ma to żadnego wpływu na samą filozofię ani na sposób myślenia.

Powyższa uwaga Tischnera zachowuje jednak sens w wypadku trzeciego rodzaju metafory, *metafory żywej – metafory odkrywczej* (jak nazywa ją Ricoeur), tzn. tej, która niesie ze sobą nadwyżkę sensu, proponuje treść, której nie da się – bez jej znaczącej redukcji – wyrazić w sposób niemetaforyczny, w takim wypadku rzeczywiście *metaforyczne staje się samo myślenie*. Myślenie metaforyczne, czyli takie które zawiera w sobie treści, których nie da się wyrazić inaczej jak tylko za pomocą metafory, treści, dla których nie istnieje racjonalna, jednoznaczna wykładnia.

Myśl tę Ricoeur formułował następująco:

[...] prawdziwe metafory są nieprzekładalne. Tylko metafory substytucji poddają się przekładowi, który może przywrócić sens dosłowny. Metafory napięcia nie są przekładalne, ponieważ tworzą one swe własne znaczenie. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie mogą być parafrazowane, lecz że taka parafraza nie może wyczerpać znaczenia będącego innowacją.

Drugi wniosek głosi, że metafora nie jest ozdobą dyskursu. Wnosi ona więcej niż wartość emotywną, ponieważ oferuje nową informację. Krótko mówiąc, metafora mówi nam coś nowego o rzeczywistości⁶.

George Lakoff i Mark Johnson tezę o całkowitej rozłączności tego, co można ująć tylko metaforycznie, od tego, co da się formułować jednoznacznie, formułują jeszcze bardziej radykalnie: „Wygląda na to, że zdolność pojmowania doświadczeń za pośrednictwem metafory jest kolejnym zmysłem, jak wzrok, dotyk czy słuch a metafora dostarcza jedyne sposoby postrzegania i doświadczania znacznej części świata rzeczywistego”⁷.

⁵ Józef Tischner, „Myślenie z wnętrza metafory”, w: Józef Tischner, *Myślenie według wartości* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1982), 466.

⁶ Ricoeur, „Metafora i symbol”, 133.

⁷ George Lakoff, Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz Krzeszowski (Warszawa: Aletheia, 2010), 305.

Dyskusja metaforyczna

Metaforyczność myślenia komplikuje, a nawet uniemożliwia dyskusję filozoficzną, która *ex definitione* powinna mieć charakter racjonalny i jednoznaczny, a jej warunkiem koniecznym (choć jeszcze zapewne niewystarczającym) jest, by adwersarze dokładnie rozumieli siebie nawzajem. Użycie (nieprzetłumaczalnej) metafory to uniemożliwia. Twierdząc, że w dyskursie filozoficznym nie powinno się używać metafor, nie jestem bynajmniej oryginalny, idea ta pojawia się już u samego zarania filozofii, np. Arystoteles pisał: „A jeżeli w dialektycznych dyskusjach nie można się posługiwać metaforami, to jasne, że nie należy definiować ani za pomocą metafor, ani wyrażeń metaforycznych, w przeciwnym razie dyskusja musiałaby być metaforyczna”⁸.

Nie ma sensu w tym miejscu powtarzać to, co już pisałem w tekście będącym przedmiotem dyskusji, niemniej – streszczając – chciałbym zwrócić uwagę, iż użycie metafory podczas dyskusji oznacza podwójne zapośredniczenie przekazu w tym, co subiektywne i nieprzekazywalne. Po pierwsze więc w tym, jak metaforę rozumie (a raczej „wyczuwa”) jej twórca, po drugie – w równie subiektywnej interpretacji jej odbiorcy.

Ktoś, kto chce podjąć dyskusję z jakąś tezą wyrażoną za pośrednictwem metafory, ma do wyboru trzy możliwości. Może – po pierwsze – traktować to metaforyczne sformułowanie nie jako prawdziwą metaforę (w sensie Ricouerowskim), ale jako metaforę martwą, a w następstwie dokonać jej translacji na język intersubiektywnie sensowny i w jego ramach prowadzić dalsze rozważania, czyli po prostu uznać metaforę za ozdobnik stylistyczny. Jeżeli jednak chce potraktować metaforę swojego adwersarza poważnie, może dokonać jej przekładu na sformułowania jednoznaczne, a następnie podjąć racjonalną polemikę z tym przekładem, mając jednak pełną świadomość, że tak naprawdę polemizuje nie z metaforą, ale z jej własną interpretacją, która *ex definitione* ją zubaża – tracąc jej nieprzetłumaczalną nadwyżkę sensu. Trzecim możliwym sposobem polemiki jest przedstawienie w odpowiedzi własnej metafory. W tej jednak sytuacji spór filozoficzny rozstrzygany byłby jak konkurs poetycki, w którym palmę pierwszeństwa otrzymuje ten, kto potrafi na słuchaczach/czytelnikach wywrzeć większe, wrażenie budując

⁸ Arystoteles, „Analityki wtóre”, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, tłum. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1990), 97b 321.

obraz bardziej sugestywny, odwołując się nie do informującej, lecz jedynie ewokatywnej języka.

Ad vocem

Po tych, być może za długich wyjaśnieniach można przystąpić już bezpośrednio do odpowiedzi na zarzuty Marcina Kochanowskiego

Niewątpliwie rację ma mój adwersarz twierdząc, że problem ten wykracza „poza samą kwestię czystej formy językowej wypowiedzi, w tym stosowanych w jej ramach środków formalnych” (s. 102), dotyczy bowiem pytania o samą istotę rozważań filozoficznych. Niemniej, w moim przekonaniu, myli się on głęboko, ograniczając postulat jednoznaczności wypowiedzi do filozofii analitycznej, a zwłaszcza Koła Wiedeńskiego (s. 102), ponieważ domaganie się jednoznaczność wypowiedzi bynajmniej nie prowadzi do postulatu ograniczenia filozofii „przez eliminację z jej pola badawczego wszelkich kwestii, najogólniej rzecz ujmując, metafizycznych, a zatem takich, o których nie sposób sformułować sądów nadających się do jednoznacznego zweryfikowania” (s. 102), nie prowadzi też do uznania filozofii za naukę *sensu stricto*, co również w sposób nieuzasadniony przypisuje mi Kochanowski – w tekście będącym przedmiotem sporu *expressis verbis* pisałem co innego⁹. Spory o to, czym jest filozofia i jaki jest jej status, trwają oczywiście od samego jej początku i trwać będą zapewne również bez końca. Niemniej minimalnym warunkiem wszelkiej filozofii – o czym opowiadamy wszystkim jej adeptom już na pierwszym wykładzie – jest to, że filozofia jest czymś racjonalnym, jest to najmniejszy wspólny mianownik wszelkich koncepcji filozoficznych. Oczywiście mamy do czynienia z różnymi rozumieniami racjonalności, jednak warunkiem minimum wypowiedzi racjonalnej jest to, by można było ją zrozumieć, a nie tylko intuicyjnie wyczuć czy bezpośrednio doświadczyć, lecz właśnie zrozumieć sens, który chce nam przekazać nasz interlokutor.

Kochanowski pisze o mnie:

akcentuje konieczność wytyczenia granicy nie pomiędzy filozofią i innymi naukami, lecz pomiędzy filozofią i literaturą. Otóż zauważyć należy, że stanowisko takie może budzić pewne wątpliwości wobec faktu, że dzieła literatury w przyszłości pełniły rolę nie tylko źródła inspiracji dla filozofii, ale też niejednokrotnie same w sobie

⁹ Gałkowski, „Granica filozofii”, 50.

stanowiły źródło filozoficznej refleksji. Niekiedy wypowiedzi o charakterze ściśle filozoficznym przybierały formę literacką – jak np. w przypadku *Tako rzecze Zaratustra* Fryderyka Nietschego. *Nota bene* był filozofem, który metaforą posługiwał się nader często. Jeśli chodzi o rolę samej metafory jako takiej w filozofii, to dość chyba wspomnieć jaskinię Platona. Owa refleksja filozoficzna zatem częstokroć daleka była od jednoznaczności w rozumieniu nadanemu temu określeniu przez filozofię analityczną – wręcz przeciwnie, jej cechą zasadniczą było formułowanie nierozstrzygalnych dylematów i antynomii, brak konkluzywnych rozstrzygnięć, poruszanie się w sferze niejednoznaczności i pytań pozbawionych odpowiedzi” (s. 103).

Odpowiadając po kolei na tak sformułowane zarzuty: po pierwsze, co najmniej dziwi sugestia, iż nie chcę odróżnić filozofii od nauk ścisłych, problemem tym po prostu się nie zajmowałem. Granice takie niewątpliwie istnieją i są względnie łatwe do wskazania, choć jak pokazuje przykład „filozofujących” książek najwybitniejszych fizyków – Nielsa Bohra i czy Wernera Heisenberga problem jest daleki od jednoznaczności, lecz powtarzam – nie było to przedmiotem moich rozważań.

Po drugie, twierdzenie, że literatura jest nie tylko źródłem inspiracji dla filozofii, ale i samym źródłem filozoficznej refleksji, jest po prostu niejasne – źródło jest metaforą początku, jak więc rozumieć twierdzenie, że literatura jest początkiem (ale nie inspiracją) filozofii? Większa część polemiki Kochanowskiego polega na przeanalizowaniu „filozoficznej oceny postaci Iwana Karamazowa” (s. 103) sformułowanej przez Mikołaja Bierdiajewa i Lwa Szestowa, pokazuje to oczywiście, jak szeroki jest przedmiot refleksji filozoficznej, lecz nie znaczy to, że filozofia wspomnianych myślicieli zaczynała się od literatury. To, co Kochanowski pisze o Bierdiajewie, Szestowie i Dostojewskim, jest niewątpliwie ciekawe, niemniej pokazanie, iż w tekstach filozoficznych pojawiają się liczne i ważne odniesienia do literatury, w żadnym wypadku nie falsyfikuje mojej tezy.

Po trzecie fakt, że filozof zajmuje się interpretacją jakiejś postaci literackiej, nie oznacza, że nie ma granicy między literaturą a filozofią, lecz że przedmiot filozofii jest bardzo rozległy (przepraszam za banał). Problemem jest nie to, czym dany myśliciel się zajmuje, lecz w jaki sposób. Jeżeli przeprowadzając analizę posługuje się językiem w ten sposób, że każdy odpowiednio wykształcony czytelnik może zrozumieć, o co mu chodzi – a więc jeżeli pojawiają się tam metafory, to są to, jak pisze Ricouer, metafory martwe – tzn. takie, które można zastąpić zwrotem

jednoznacznym bez utraty ich sensu, jest to oczywiście filozofia¹⁰. Natomiast jeżeli interpretator literatury, wyjaśniając, o co chodzi w poemacie czy powieści, musi odwołać się do metafory żywej – „nieprzetłumaczalnej”, to zaczyna tworzyć „literaturę o literaturze”, jeśli jedną metaforę interpretuje za pomocą kolejnej metafory nie potrafiąc jednoznacznie przekazać swoich myśli, to w konsekwencji czytelnik tej interpretacji nie potrafi jej jednoznacznie zrozumieć (i musi odwoływać się do swoich intuicji i skojarzeń), nie jest to więc filozofia.

Podczas wykładów o wspomnianych tu Platonie czy Nietzsche przeważnie opowiadamy studentom lub czytamy na głos jakiś fragment ich dzieł – pięknych literacko i pełnych metafor, w nadziei (często niestety złudnej), że ich to zainspirowuje do zainteresowania się tym myślicielem lub poruszaną przez niego tematyką, że ułatwi się w ten sposób – lecz nie zastąpi – ich zrozumienie. Następnie dokonujemy swoistej translacji, tłumaczymy (racjonalnie i niemetaforycznie) o co im chodzi, czasami uzupełniamy te wywody własnym komentarzem polemicznym, lecz przedmiotem komentarza nie są metafory pojmowane *expressis verbis*, lecz ich racjonalna interpretacja.

Platon jest wybitnym literatem m.in. dlatego, że potrafił używać wielu pięknych i poruszających metafor, lecz jest zarazem wielkim filozofem dlatego, że możliwe jest przełożenie tych metafor na wyrażenia jednoznaczne, w konsekwencji więc możemy zrozumieć sens jego wywodu i dokonać racjonalnej oceny jego słuszności. Nie każde też użycie metafory zmienia traktat filozoficzny w tekst literacki, chodzi tylko o metafory żywe – nieprzetłumaczalne, i co więcej, użyte w takiej ilości, iż do zrozumienia całości tekstu potrzebujemy czegoś więcej niż tylko racjonalnych zdolności naszego umysłu (odwołując się raz jeszcze do przetoczonego już cytatu; „zdolność pojmowania doświadczeń za pośrednictwem metafory jest kolejnym zmysłem, jak wzrok, dotyk czy słuch”¹¹).

Po czwarte, postulat używania wyrażeń jednoznacznych podczas dyskusji filozoficznych nie oznacza, że wnioski z tych dyskusji muszą być jednoznaczne. Stąd powołanie się mojego adwersarza na „formułowanie nierozstrzygalnych dylematów i antynomii, brak konkluzywnych rozstrzygnięć” w ramach różnych

¹⁰ Nie jest to przedmiotem niniejszych rozważań, ale dla porządku trzeba zauważyć, iż w podobny sposób co filozofia może wypowiadać się też krytyka literacka. Różnica polega nie na stylu, lecz treści przeprowadzanych analiz – czy są to uogólnienia dotyczące kondycji ludzkiej (etyki czy światopoglądu), czy też dotyczą treści dzieła literackiego, jego budowy, dynamiki akcji *etc.*

¹¹ Lakoff, Johnson, „Metafory”, 305.

koncepcji, nie stanowi argumentu przeciw (ani też za) mojej tezie. Prawdą jest, że bardzo często metaforyczność myślenia pojawia się jako konsekwencja trudności w jednoznacznym ujęciu niejednoznacznej rzeczywistości, jednak antynomie i twierdzenia o niejednoznaczności jakiegoś fenomenu można też formułować w sposób racjonalny i intersubiektywnie komunikowalny. Kant jest tu najlepszym przykładem.

Poeta może więcej

Wyznaczenie „na metaforze” granicy filozofii oznacza zapewne, iż część dzieł filozoficznych zostanie zaszufładowana jako leżąca na pograniczu, a nawet poza granicą filozofii. Dla kulturalnego i wykształconego czytelnika nie ma to jednak żadnego znaczenia. Sposób przyporządkowania jakiegoś dzieła w podręczniku w żaden sposób nie zmienia przecież jego treści, będą one zatem w dalszym ciągu nas poruszać i pouczać stanowiąc ważny punkt odniesienia w naszym życiu. Oznacza jedynie, że filozofia i literatura, mówiąc nawet *to samo*, mówią nie *tak samo*, a więc że do ich analizy potrzebujemy nieco innych narzędzi oraz, że w ich ocenie posługujemy się innymi kryteriami.

Nie wszystko, co mądre i doniosłe, może być wyrażone za pomocą języka filozoficznego. Banałem jest twierdzenie, że istnieją w naszym niedoskonałym świecie rzeczy i zjawiska, które wymykają się naszemu rozumowi. Wymykają mu się, lecz jest on świadom ich istnienia, jak też istnienia odgradzającej go od nich bariery. Bariery tę przekraczają mistycy w swoim doświadczeniu, poeci w swoich intuicjach, lecz filozofia w swojej racjonalności jest wobec nich w znacznym stopniu bezradna (wskazania na metaforę jak wyznacznik tej granicy, jest jedynie próbą operacjonalizacji tej intuicji). A ponieważ wszyscy jesteśmy\powinniśmy być mistykami, poetami i filozofami jednocześnie, granicę tę wielokrotnie, i to w obie strony, przekraczamy, musimy być jednak świadomi, że czyni nas to wprawdzie pełniejszymi i bardziej kulturalnymi ludźmi, lecz po jej przekroczeniu nie możemy się powoływać na autorytet filozofii.

Bibliografia

- Arystoteles. „Analityki wtóre”. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, T. I. Tłum. Kazimierz Leśniak, 255–327. Warszawa: PWN, 1990.
- Arystoteles. „Poetyka”. W: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, T. VI. Tłum. Henryk Podbielski, 574–626. Warszawa: PWN, 2001.
- Gałkowski, Stanisław. „*Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera*”. W: *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski, Marek Stanis, 42–51. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2013.
- Lakoff, George, Mark Johnson. *Metafory w naszym życiu*. Tłum. Tomasz Krzeszowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010.
- Ricoeur, Paul. „*Metafora i symbol*”. W: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Tłum. Piotr Graff, Katarzyna Rosner. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.
- Tischner, Józef. „Myślenie z wnętrza metafory”. W: Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, 462–477. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1982.

Summary

Where does philosophy end? The metaphor in literature and philosophy

This is a response to Marcin Kochanowski's polemics (On links between literature and philosophy on the example of Ivan Karamazov) with my paper (The boundary of philosophy. The metaphor in philosophy as exemplified by Józef Tischner's language) elaborating on the role of the metaphor in formulating philosophical theses and in defining the difference between philosophy and literature.

Keywords: metaphor, philosophy, literature, debate, rationality

Zusammenfassung

Wo endet die Philosophie? Die Metapher in der Literatur und Philosophie

Der Text ist eine Antwort auf die Polemik von Marcin Kochanowski (Über die Beziehungen zwischen Literatur und Philosophie am Beispiel der Gestalt von Iwan Karamazow) mit meinem Text (Die Grenze der Philosophie. Metapher in der Philosophie am Beispiel der Sprache

von Józef Tischner), der der Rolle der Metapher in der Formulierung philosophischer Thesen und in der Bestimmung des Unterschieds zwischen Philosophie und Literatur gewidmet war.

Schlüsselworte: Metaphor, Philosophie, Literatur, Debatte, Rationalität

Information about Author:

STANISŁAW GAŁKOWSKI, Professor Dr. Habil., Institute of Educational Sciences, Jesuit University Ignatianum in Krakow; address for correspondence: ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; e-mail: stanislaw.galkowski@ignatianum.edu.pl

