

Hanna Arendt

Filozofia i metafora

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (47), 167-187

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Świadectwa

Hanna Arendt

Filozofia i metafora *

§ 12. Język i metafora

Aktywność umysłowa, sama przez się niewidzialna i mająca do czynienia z rzeczami niewidzialnymi, przejawia się jedynie poprzez mowę. Tak jak zjawianie się istot żyjących w świecie zjawisk jest ich nieodpartą potrzebą, tak samo istoty myślące, które nadal należą do świata zjawisk, nawet jeśli się z niego myślowo wycofały, mają potrzebę *mówienia*, by w ten sposób ukazać to, co inaczej nigdy by się nie stało częścią pojawiającego się świata. Gdy jednak zjawianie się z istoty swej wymaga i zakłada obecność obserwatora, to myślenie, potrzebując mowy, nie wymaga ani nie zakłada koniecznie audytorium — komunikacja międzyludzka nie wymaga naszego języka z jego złożoną gramatyką i składnią. Język zwierząt — dźwięki, znaki, gesty — wystarczyłby nie tylko dla zaspokojenia wszystkich bezpośrednich potrzeb związanych z przetrwaniem gatunkowym, lecz także dla wyrażenia nastrojów i uczuć duszy.

To nie nasza dusza, lecz nasz umysł potrzebuje języka. Dyferencjując duszę i umysł — myśli rozumu i namiętności duszy — odwoływałam się do Arystotelesa, do jego *De Anima* i *De Interpretatione*. Wrócę do tych traktatów, by wyjaśnić, że kryterium koherentnej mowy — *logosu* — nie jest prawda i fałsz, lecz znaczenie. Słowa jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Na przykład słowo

* Zamieszczony tekst stanowi fragment książki Hanny Arendt *O myśleniu*. Jest to ostatnia książka tej autorki, opublikowana pośmiertnie przez nowojorskie wydawnictwo Harcourt Brace Jovanovich w roku 1978. Z całości rozprawy, w której rozważa się istotę myślenia filozoficznego, wybrane zostały fragmenty dotyczące roli metafory w filozofii oraz istoty metafory filozoficznej.

„centaur” znaczy coś, choć nie jest prawdziwe ani fałszywe, dopóki nie dodamy do niego „bytu” lub „nie-bytu”. *Logos* to mowa, w której słowa są połączone razem tak, że tworzą zdania mające znaczenie dzięki syntezie. Słowa, mające znaczenie same przez się, oraz myśli (*noēmata*) są wzajemnie podobne. Tak więc, mowa, choć zawsze jest „znaczącym dźwiękiem” (*phōnē semantike*), nie jest konieczne *apophantikos*, czyli zdaniem, w którym *alētheuein* i *pseudesthai*, prawda i fałsz, byt i niebyt, wchodzą w grę; tak więc, modlitwa jest *logosem*, choć nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. A zatem w potrzebie mówienia tkwi kwestia znaczenia, nie zaś konieczne kwestia prawdziwości. Warte zauważenia jest także, że nigdzie w rozważaniach dotyczących relacji języka i myśli nie porusza Arystoteles kwestii pierwszeństwa; nie rozstrzyga on czy myślenie jest źródłem mówienia, tak jakby mowa była tylko narzędziem komunikacji naszych myśli, ani też czy myśl jest konsekwencją faktu, że człowiek jest mówiącym zwierzęciem. W każdym razie skoro słowa — nosiciele znaczenia — i myśli przypominają sobie nawzajem, to *istoty myślące mają potrzebę mówienia, a mówiące istoty mają potrzebę myślenia*.

Ze wszystkich ludzkich potrzeb jedynie „potrzeba rozumu” nie może zostać zaspokojona bez myśli dyskursywnej; a dyskursywna myśl jest nie do pojęcia bez słów mających już znaczenie, zanim umysł zacznie swą podróż. Niewątpliwie, język służy także komunikacji pomiędzy ludźmi, lecz jest on potrzebny tylko dlatego, że ludzie są istotami myślącymi i dzięki temu posiadają potrzebę komunikowania swych myśli. Myśli na to, by się zdarzyć, nie wymagają komunikacji, nie mogą się jednak zdarzyć bez wypowiedzenia ich — milczącego lub brzmiącego — w dialogu. Myślenie, choć zawsze dokonuje się w słowach, nie wymaga słuchaczy, dlatego też Hegel w zgodzie ze świadectwem wielu filozofów powiadał, że „filozofia jest sprawą samotności”. A jest tak nie dlatego, że człowiek jest istotą myślącą, lecz ponieważ jego istnienie dokonuje się tylko wśród innych, więc i rozum pragnie komunikacji i może zejść na manowce, gdy jest jej pozbawiony, gdyż rozum, jak powiadał Kant, „nadaje się nie do izolacji, lecz do komunikacji”. Funkcją mowy bezdźwięcznej — „*tacite secum rationare*”, mówiąc słowami Anselma z Canterbury — jest dojscie do ładu z danymi codziennego doświadczenia; rozum musi informować o tym, co możliwe i co może się zdarzyć. Nie plynie to z głodu wiedzy — potrzeba ta może bowiem powstać w związku z dobrze znanymi i bliskimi zjawiskami — lecz z poszukiwania sensu. Zwykle nazywanie rzeczy, tworzenie słów, jest ludzkim sposobem *przyswajania* sobie obcego świata, w którym każdy z nas zjawia się jako nowy przybysz i cudzoziemiec.

Uwagi dotyczące wewnętrznych powiązań języka i myśli, z których rodzi się przeświadczenie, że myśl pozbawiona mowy istnieje

nie może, nie odnoszą się oczywiście do tych cywilizacji, w których znak pisany jest ważniejszy niż wypowiedziane słowo. Tam myślenie nie jest bezdźwięczną mową, lecz umysłowym operowaniem obrazami. Jest to niewątpliwie trafne w stosunku do kultury chińskiej, której filozofia może śmiało konkurować z filozofią Zachodu. W kulturze chińskiej „siła słów jest wsparta siłą znaku pisanego, obrazu”, a więc inaczej niż w językach alfabetycznych, gdzie pismo jest czymś wtórnym, pewną konwencją symboliczną. Dla Chińczyków każdy znak uwidacznia to, co my nazywamy pojęciem lub istotą — Konfucjusz powiedział, że chiński znak „pies” jest doskonałym obrazem psa jako takiego, podczas gdy nasz sposób rozumienia pojęcia powoduje, że „żaden obraz podobny do pojęcia psa w ogóle powstać nie może”. Żaden obraz nie osiągnie nigdy uniwersalności pojęcia, które dotyczy wszystkich psów. „Pojęcie psa znaczy tyle, co prawidło, wedle którego moja wyobraźnia może w sposób ogólny szkicować postać pewnego czworonoga, nie będąc ograniczona do żadnej szczegółowej postaci, której dostarcza mi doświadczenie, ani do żadnego możliwego obrazu, który może *in concreto* przedstawić. Ten schematyzm naszego intelektu (...) jest sztuką ukrytą w głębinach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy sobie nie zakrytych przed oczy” — tak pisał Kant w *Krytyce czystego rozumu*.

Z naszego punktu widzenia fragment ten jest istotny, pokazuje bowiem, że zdolność umysłu do obcowania z tym, co niewidzialne jest potrzebna nawet przy zwykłym zmysłowym doświadczeniu, potrzebna nawet do tego, aby rozpoznać psa jako psa niezależnie od tego, w jakiej postaci konkretnego czworonoga zjawi się on. Powinniśmy być zdolni do „oglądu”, w Kantowskim sensie, ogólnego charakteru przedmiotu, który nigdy nie przedstawia się naszym zmysłom. Dla określenia tych schematów — czystych abstrakcji — Kant użył określenia „monogram” i pismo chińskie można by prawdopodobnie określić jako monogramiczne. Innymi słowy, to co dla nas jest „abstrakcyjne” i niewidzialne, dla Chińczyków jest symbolicznie konkretne i widoczne w ich piśmie, w sposób podobny do tego, jak obraz dwóch splecionych dłoni jest pojęciem przyjaźni. Myślą oni obrazami, a nie słowami. To myślenie obrazami jest zawsze „konkretne” i nie może być dyskursywne, podróżujące przez uporządkowany łańcuch myśli, ani też nie może zdać sprawy z siebie samego (*logon didonai*). Odpowiedź na typowe Sokratejskie pytanie: Czym jest przyjaźń? jest widocznie obecna i ewidentna w symbolu splecionych dłoni i symbol ten „wyzwała cały potok obrazowych przedstawień” powiązanych przez skojarzenia. Najlepiej to można dostrzec na przykładzie wielości znaków, które kojarzą się np. ze znakiem „zimno”, mogą to być wszystkie pojęcia związane ze sprawami dotyczącymi zimnej pogody i działań chroniących

ludzi przed nią. Poezja natomiast, nawet jeśli jest głośno czytana, oddziałuje na wizualną wyobraźnię słuchacza; nie będzie on przywiązywał uwagi do słyszanych słów, lecz do znaków i związanych z nimi obrazów.

Ta różnica między myśleniem konkretnym za pomocą obrazów a naszym abstrakcyjnym operowaniem pojęciami werbalnymi jest ogromnie interesująca — zbywa mi jednak kompetencji, by ją bliżej rozważać. Szczególnie interesujące jest tu coś, co łączy nas z Chińczykami, a mianowicie niekwestionowane pierwszeństwo oglądania wśród różnych form ludzkiej aktywności. To pierwszeństwo dominuje w sposób absolutny w historii zachodniej metafizyki oraz teorii prawdy. Tym, co różni nas od Chińczyków jest nie *nous*, lecz *logos*, nasza potrzeba dania świadectwa i uzasadnienia w słowach. Wszelki ściśle logiczny proces, jak dedukacja konkretnych wniosków z ogólnych zasad czy jak indukcyjne wnioskowanie ogólnych reguł na podstawie szczegółowych danych, jest takim uzasadnianiem i może dokonać się tylko w słowach. O ile wiem, jeden Wittgenstein był zawsze świadom tego, że pismo hieroglificzne odpowiadało idei prawdy rozumianej jako metafora widzenia. Pisał on: „By zrozumieć istotę zdania, pomyślmy o piśmie hieroglifowym, które odwzorowuje opisywane przez siebie fakty. Z niego zaś powstało pismo literowe, nie zatracając przy tym istotnych rysów odwzorowywania”. Ta ostatnia uwaga jest wysoce wątpliwa. Mniej natomiast wątpliwe jest, że filozofia, jak to wiemy, nie bardzo mogłaby powstać bez wcześniejszego przejścia przez Greków alfabetu od Fenicjan.

Jednakże język, to jedyne medium, za pomocą którego czynność myślenia może ujawnić się nie tylko światu zewnętrznemu, lecz także samej jaźni dokonującej tej czynności, nie jest w żadnym wypadku tak odpowiedni dla myślenia, jak wzrok do patrzenia. Żaden język nie posiada gotowego słownika dla potrzeb myślowej aktywności; musi ona sięgać po słowa pierwotnie związane z doświadczeniem zmysłowym lub innymi formami doświadczenia potocznego. To zapożyczenie nie jest jednak nigdy przypadkowe ani arbitralnie-symboliczne (jak znaki matematyczne); filozoficzny i najbardziej poetycki język jest metaforyczny, choć nie w sensie definicji słownika oxfordzkiego, mówiącej, że metafora jest „sposobem mówienia, w którym nazwa lub termin opisowy zostają przeniesione na pewien przedmiot różny, lecz analogiczny wobec tego, do którego są one stosowane w sposób właściwy”. Nie ma analogii między, powiedzmy, zachodem słońca a wiekiem podeszłym i gdy poeta mówi o starości jako „zachodzie życia”, to ma on na myśli relację zachodzącego słońca w stosunku do minionego dnia, którą przyrównuje on do starości odniesionej do całego życia. Jeśli jednak, jak mawiał Shelley, język poety jest „z istoty swej metaforyczny”, to jest taki on w tej mierze, w jakiej „wskazuje relacje poprzednio nie zauwa-

żane i przyspiesza ich pojmowanie”. Każda metafora ujawnia „intuicyjną percepcję podobieństwa w różnorodności” i, zgodnie z Arystotelesem, jest wobec tego „znakiem geniuszu”, „największym osiągnięciem”. Lecz również dla Arystotelesa to podobieństwo nie jest podobieństwem rzeczy skądinąd różnych, lecz jest podobieństwem takim, jakie występuje w analogii, czyli wymagającym czterech elementów dających się ująć w formule $B : A = D : C$. „Czara ma się tak do Dionizosa jak tarcza do Aresa. Można więc czarę nazwać tarczą Dionizosa, a tarczę czarą Aresa”. Wedle Kanta, mówienie za pomocą analogii, czyli w języku metaforycznym, jest jedynym sposobem, w jaki może przejawiać się umysł spekulatywny, czyli czynność myślenia. Metafora wyposaża myśl abstrakcyjną, czyli pozbawioną danych naocznych, w intuicję pochodzącą ze świata zjawisk, których funkcją jest „zapewnienie realności naszym pojęciom”, a więc tym samym jakby niweczy ona owo wycofanie ze świata zjawisk, które jest wstępnym warunkiem aktywności umysłowej. Jest to względnie łatwe tak długo, jak długo nasza myśl odpowiada jedynie na naszą potrzebę wiedzy i rozumienia danych objawiającego się świata, czyli jak długo pozostaje ona w granicach zdroworozsądkowego rozumowania: to czego wymagamy w zdroworozsądkowym rozumowaniu, to są *przykłady* ilustrujące nasze pojęcia i przykłady te są adekwatne, ponieważ nasze pojęcia pochodzą ze zjawisk, są one jedynie ich abstrakcjami. Całkowicie jednak inaczej jest, jeśli rozum musi transcendować granice danego świata i prowadzi nas w niepewne rejony spekulacji, gdzie „nie ma żadnych danych naocznych odpowiadających pojęciom rozumu”. W tym momencie pojawia się metafora. Metafora dokonuje „przeniesienia” — *metapherein* — prawdziwego i zdawałoby się niemożliwego *metabasis eis allo genos*, przejścia od jednego stanu egzystencjalnego, jakim jest myślenie, do innego, jakim jest bycie zjawiskiem wśród zjawisk, a to może być dokonane jedynie przez analogie.

Kant daje przykład udanej metafory opisu despotycznego państwa jako „jedynie maszyny (jak młynek ręczny)”, ponieważ „rządzone jest przez jedną wolę absolutną. (...) Między państwem despotycznym bowiem i młynkiem ręcznym nie ma wprawdzie żadnego podobieństwa, ale zachodzi ono między prawidłami refleksji nad jednym i drugim oraz nad ich przyczynowością”. I dalej dodaje: „Nasz język pełen jest tego rodzaju pośrednich przedstawień unaoczniających opierających się na analogii, wskutek czego wyraz nie zawiera właściwego schematu dla pojęcia, lecz jedynie symbol dla refleksji”. Poznanie metafizyczne „jest poznaniem według analogii, która nie jest, jak się zazwyczaj wyraz ten pojmuje, jakimś niezupełnym podobieństwem dwóch rzeczy, lecz oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków, zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami”. W znacznie mniej dokład-

nym języku *Krytyki czystego rozumu* Kant nazywa symbolicznymi te reprezentacje, które są „zgodne z analogią”.

Wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, których rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu, który ożywia umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć. Gdy Platon wprowadzał słowa potoczne, jak „dusza” czy „idea”, do języka filozoficznego — łącząc niewidzialny organ człowieka, duszę, z czymś niewidzialnym i obecnym w świecie, ideą — to musiał ciągle słyszeć te słowa tak, jak były one używane w zwykłym prefilozoficznym języku. *Psyche* jest „oddechem życia” wydychanym przy śmierci, a idea czy *eidos* jest formą czy wzorem, jaki rzemieślnik ma przed oczyma, gdy zaczyna swą pracę, jest obrazem, który przetrwa zarówno proces wytwarzania, jak też wytworzony przedmiot i może stale służyć jako model, jest więc czymś trwałym i nadającym się do wiecznego istnienia w niebie idei. Analogia stanowiąca podstawę Platońskiej teorii dusz jest następująca: tak jak oddech życia jest odniesiony do ciała, które opuszcza, tak dusza związana jest z żywym ciałem. Natomiast analogia leżąca u podstaw jego doktryny idei może zostać zrekonstruowana w następujący sposób: tak jak dłoń rzemieślnika w trakcie produkowania jest kierowana przez obraz przedmiotu, jaki ma w głowie, i który jest miarą jego sukcesu czy niepowodzenia, tak samo materialne i zmysłowe dane świata zjawisk są odnoszone i oceniane wedle niewidzialnych wzorów istniejących w niebie idei.

Wiemy, że pojęcie *noemai* było początkowo używane w sensie percepcji wizualnej, a potem dopiero nabrało sensu percepcji umysłowej czyli rozumienia, aż wreszcie stało się nazwą najwyższej formy myślenia. Nikt nie sądził, jak można przypuszczać, że oko, organ wzroku, i *nous*, organ myślenia, są jednym i tym samym, lecz samo słowo wskazuje, że relacja między okiem a przedmiotem widzianym jest bardzo podobna do relacji między umysłem a pomysłanym przedmiotem, gdyż osiąga ten sam rodzaj oczywistości. Wiemy, że przed Platonem nikt nie zastosował w języku filozoficznym słowa nazywającego formę rzemieślnika, tak jak nikt przed Arystotelesem nie używał słowa *energōs*, przymiotnika wskazującego kogoś aktywnego, będącego przy pracy, by stworzyć pojęcie *energeia*, oznaczające rzeczywistość w przeciwieństwie do *dynamis*, czyli tylko możliwości. To samo dotyczy takich pojęć, jak „substancja” i „przypadłość”, pochodzących z łacińskich odpowiedników dla greckich słów: *hypokeimenon* i *kata symbebēkos*. Nikt przed Arystotelesem nie używał w innym sensie niż oskarżenie słowa *katēgoria* (kategoria), oznaczającego to, co jest przed sądem stwierdzone. W użyciu Arystotelesowskim słowo to stało się czymś w rodzaju „predykatu” dzięki następującej analogii: tak jak oskarżenie przekazuje oskarżonemu coś, czym jest obciążony, a więc co

należy do niego, tak samo predykat przekazuje odpowiednią cechę podmiotowi. Są to znane przykłady i można by je mnożyć. Dodam do nich jednak tylko jeden, który wydaje mi się szczególnie istotny dla terminologii filozoficznej. Słowem odpowiadającym greckiemu *nous* jest dziś albo umysł — od łacińskiego *mens*, wskazujący na coś w rodzaju niemieckiego *Gemüt*, albo rozum. Zajmę się tylko tym ostatnim. Rozum pochodzi od łacińskiego *ratio*, wyprowadzonego z *reor*, *ratus sum*, co znaczy rachować, a także rozumować. Łacińskie słowo ma metaforyczną treść, która jest znacznie bliższa greckiemu *logos* niż *nous*. Tym, którzy cenią etymologię, chcę przypomnieć zwrot Cycerona „*ratio et oratio*”, który dla Greków nie miałby w ogóle sensu.

Metafora, stwarzając pomost nad przepaścią między wewnętrznymi i niewidocznymi czynnościami umysłowymi a światem zjawisk, jest niewątpliwie największym darem, jaki język może ofiarować myśleniu, a zatem i filozofii. Lecz metafora sama ma swe źródło raczej w poezji niż w filozofii. Nie jest dziwne, że poeci i pisarze, by uchwycić jej istotną funkcję, odwołują się raczej do poezji niż do filozofii. Ernest Fenollosa w mało znanym eseju pisał: „Metafora jest podstawowym składnikiem poezji; bez niej nie byłoby przejścia od małej prawdy tego, co widzialne, do wielkiej prawdy niewidzialnego”.

Odkrywcą tego źródłowo poetyckiego narzędzia był Homer, którego poematy pełne są wszelkiego rodzaju wyrażeń metaforycznych. Wybiorę z tego *embarras de richesses* fragment *Iliady*, gdzie poeta w księdze 9 porównuje lęk i smutek w sercach mężczyzn z wiatrem i falami wzburzonego morza. Poeta zdaje się mówić: pomyśl o sztormach, które znasz dobrze, a będziesz wiedział o gniewie i smutku. Znamienne, że nie na odwrót. Niezależnie od tego, jak długo ktoś by myślał o smutku i lęku, nigdy niczego się nie dowie o wiatrach i morzu; porównanie to ma powiedzieć, czym jest strach i smutek dla serca ludzkiego, czyli ma oświetlić doświadczenie, które nie zjawia się. Nieodwracalność analogii odróżnia ją wyraźnie od matematycznej symbolizacji, jakiej Arystoteles użył dla opisu mechanizmu metafory. Albowiem niezależnie od tego, jak efektywnie metafora może wskazywać na „doskonałe podobieństwo” relacji między „całkowicie niepodobnymi rzeczami”, skoro A nie jest identyczne z C ani B z D , to mogłoby się wydawać, że formuła $B : A = D : C$ jest odwracalna i z tego, że $B : A = D : C$ może wynikać, że $C : D = A : B$. Ujęcie matematyczne gubi rzeczywistą funkcję metafory, jaką jest kierowanie umysłu z powrotem ku światu zmysłowemu po to, by oświetlić nie-zmysłowe doświadczenie umysłu, dla którego nie ma słów w żadnym języku. (Formuła Arystotelesa jest funkcjonalna, gdy ma do czynienia jedynie z rzeczami widzialnymi i w gruncie rzeczy nie była zastosowana do metafory ani do istotnego dla niej przenoszenia z jednej dziedziny do innej,

lecz do symboli, a symbole są już istniejącymi widocznymi ilustracjami czegoś niewidzialnego — czara Dionizosa, czyli obraz uroczystego nastroju wywoływanego przez wino, i tarcza Aresa, czyli obraz gniewu wojny. Waga w rękach bogini z zawiązanymi oczami, jako obraz sprawiedliwości, która waży czyny, nie zwracając uwagi na osoby, które je popełniły. To samo dotyczy analogii, które weszły już na trwałe do języka, jak w przypadku drugiego przykładu Arystotelesa: „Starość (*D*) jest dla życia (*C*) tym samym, czym wieczór (*B*) dla dnia (*A*)”.

W mowie potocznej istnieje oczywiście wiele figur językowych, które przypominają metafory, choć nimi nie są. Są to takie zwroty, jak „biały jak kość słoniowa” — by zostać przy Homerze — które też polegają na przeniesieniu, skoro jeden termin należy do jednej klasy słów, a drugi do innej. Tak więc, mówimy o „nodze” stołu, jakby należała ona do człowieka lub zwierzęcia. Tu przeniesienie dokonuje się w tym samym obszarze bytu, w tym samym *genus* rzeczy widzialnych, i w tym wypadku analogia jest istotnie odwracalna. Lecz w żadnym razie nie dzieje się tak z metaforami, które pośrednio wskazują na coś niewidzialnego. U Homera istnieje inny, bardziej rozbudowany rodzaj metafory, która choć obraca się wśród rzeczy widzialnych, dotyczy spraw bardziej ukrytych. Tak na przykład wielki dialog między Odyseuszem a Penelopą poprzedzający scenę, w której Odyseusz, przebrany za żebraka i mówiący „wiele fałszywych rzeczy”, opowiada Penelopie, jak na Krete podejmował jej męża, a ona słuchając „w łzach topniała wszystko. Jak na górach Zefirem zwiane zasypiska śniegu zwykle roztapia rankiem Eur ciepławy: tak roztapiał jej śliczne lica potok łzawy”. W tym wypadku metafora łączy jedynie to, co widzialne; łzy na policzkach są nie mniej widzialne niż topniejący śnieg. Niewidzialnym, które staje się widzialne dzięki metaforze, jest długa zima nieobecności Odyseusza, lodowatość tych lat pozbawionych życia i trudnych, która teraz, na pierwszy znak nadziei na odnowę, zaczyna topnieć. Łzy same wyrażają jedynie smutek; ich znaczenie — czyli myśli je wywołujące — staje się wyraźne dzięki metaforze mówiącej o topniejącym śniegu i ziemi mięknącej wiosną. Kurt Riezler, który pierwszy skojarzył „Homeryckie porównanie z początkiem filozofii”, kładł nacisk na *tertium comparationis*, niezbędne dla każdego porównania, które pozwala „poecie postrzegać i poznawać duszę jako świat i świat jako duszę”. Poza przeciwieństwem świata i duszy musi istnieć jedność umożliwiająca ich odpowiedzialność, „nieznane prawo”, jak nazywa je Riezler cytując Goethego, jednakowo obecne w świecie zmysłów, jak i w rzeczywistości duszy. Jest to ta sama jedność, która wiąże razem wszystkie przeciwieństwa — dzień i noc, światło i ciemność, zimno i gorąco — z których żadne nie da się pojąć w oderwaniu, żadne nie jest do pomyślenia, jeśli nie jest tajemniczo odniesione do swej antytezy.

Ta ukryta jedność staje się zatem, wedle Riezlera, tematem dla filozofów, Heraklitejskim *koinos logos* lub *hen pan Parmenidesa*; spostrzeganie tej jedności różni prawdy filozofów od opinii zwykłych ludzi. Na poparcie tej tezy cytuje on Heraklitesa: „Bóg to dzień — noc, zima — lato, wojna — pokój, sytość — głód (wszystkie przeciwieństwa, on jest *nous*); zmienia on wszystko mieszając ogień z korzeniami i nazywa zgodnie z ich zapachem”.

Trzeba się z tym zgodzić, że filozofia uczyła się u Homera i wiernie go naśladowała. Potwierdzają to dwie najświetniejsze w dziejach myśli parable: Parmenidesa podróż do bram dnia i nocy oraz Platońska jaskinia — pierwsza jest poematem, a druga jest ogromnie poetycka — które całkowicie używają języka Homeryckiego. Przypomina to, jak wiele racji miał Heidegger pisząc, że poezja i filozofia blisko z sobą sąsiadują.

Jeśli rozważymy dokładniej różne sposoby, w jakie język przetrzuca pomost nad przepaścią między sferą niewidzialnego a światem zjawisk, to możemy wstępnie zaproponować następującą koncepcję. Z sugestywnej definicji Arystotelesa, mówiącej, że język jest „znaczącym brzmieniem” słów, które same w sobie są już „znaczącymi dźwiękami” „przypominającymi” myśli, wynika, że myślenie jest czynnością umysłową realizującą te wytwory umysłu, które inherentnie tkwią w mowie i dla których język bez żadnego specjalnego wysiłku znalazł już właściwe, choć prowizoryczne pomieszczenie w świecie dźwięków. Jeśli mówienie i myślenie wypływają z tego samego źródła, to wtedy rzeczywisty dar języka może stanowić rodzaj dowodu, lub może raczej rodzaj znaku, ludzkiego wyposażenia w zdolność transformowania niewidzialnego w „zjawisko”. Kantowska „kraina myślenia” może nigdy nie pojawić się naszym cielesnym oczom; jest ona dostępna, niezależnie od różnych zniekształceń, nie po prostu naszemu umysłowi, lecz naszym cielesnym uszom. I tutaj język umysłu dzięki metaforze powraca do świata widzialnego, aby oświetlić i wypracować dalej to, co może być powiedziane, choć nie może być zobaczone.

Analogie, metafory i symbole są niemi, za pomocą których umysł trzyma się świata nawet wtedy, gdy nieuważnie traci z nim bezpośredni kontakt, i które zapewniają jedność ludzkiemu doświadczeniu. Ponadto, w samym procesie myślenia są modelami zachowania pozwalającymi uniknąć ślepego błędzenia tam, gdzie wiedza empiryczna, jedynie relatywnie pewna, nie może być naszym przewodnikiem. Prosty fakt, że nasz umysł potrafi znajdować analogie, że świat zjawisk przypomina nam o rzeczach, które same się nie zjawiają, może służyć jako rodzaj „dowodu”, że umysł i ciało, myślenie i doświadczenie myślowe, niewidzialne i widzialne, przynależą do siebie i są jak gdyby dla siebie „zrobione”. Innymi słowy, jeśli skała w morzu, „która trwa mimo wiatru i fal rozbijających się o nią”, może być metaforą dla wytrwałości w bitwie, to „nie

należy mówić, że skała ujmowana jest antropomorficznie, bez dodania, że nasze rozumienie skały jest antropomorficzne dla tego samego powodu, dla którego możemy patrzeć na siebie petromorficznie". Jest to w końcu fakt nieodwracalności relacji wyrażonej w metaforze; wskazuje on dodatkowo na prymat świata zjawisk i ujawnia jeszcze raz w sposób oczywisty, jak bardzo niezwykłym zjawiskiem jest myślenie, do jakiego stopnia jest ono „nie w porządku”.

Ta ostatnia sprawa jest szczególnie ważna. Jeśli język myślenia jest z istoty swej metaforyczny, to wynika stąd, że świat zjawisk wpisuje się w myśl w sposób całkowicie niezależny wobec potrzeb ciała i żądań innych ludzi, które same przez się też nas do tego świata doprowadzają. Niezależnie od tego, jak bardzo zbliżymy się w myśleniu do tego, co jest daleko, ani jak bardzo nieobecni jesteśmy wśród tego, co nas otacza, myślące ja nigdy nie porzuca całkowicie świata zjawisk. Jak już była o tym mowa, teoria dwóch światów jest złudzeniem metafizycznym, choć nie jest ani arbitralna, ani przypadkowa; jest ona najbardziej prawdopodobnym złudzeniem, które jak plaga dotyka doświadczenia myślenia. Język, dzięki swemu metaforycznemu użyciu, umożliwia nam myślenie, czyli kontakt z kwestiami nie-zmysłowymi, ponieważ pozwala na przenoszenie, *metapherein*, naszego doświadczenia zmysłowego. Nie ma dwóch światów, ponieważ metafora łączy je w jedność.

§ 13. Metafora i niewyraźne

Czynności umysłowe, dla których język jest jedyną formą przejawiania się, sięgają po metaforę do dziedzin różnych zmysłów, a jej siła przekonująca zależy od wewnętrznego pokrewieństwa między danymi umysłu a danymi zmysłowymi. Tak więc, od początku filozofii o myśleniu myślano w kategoriach *widzenia*, a ponieważ myślenie jest najbardziej fundamentalną i najbardziej radykalną czynnością spośród aktywności umysłu, toteż widzenie „stawało się modelem wszelkiej percepcji i miarą innych zmysłów”. Dominacja wzroku jest tak głęboko zakorzeniona w języku Greków, a także w naszym pojęciowym języku, że rzadko ktoś się nad tym zastanawia, gdyż jest to rzecz zbyt oczywista, by mogła być zauważona. Krótka uwaga Heraklita, że „czy są lepszymi świadkami niż uszy”, stanowi wyjątek, lecz mało pomocny. Przeciwnie — jeśli rozważyć, jak łatwo dla wzroku, w przeciwieństwie do innych zmysłów, jest zamknąć świat zewnętrzny, i jeśli wziąć pod uwagę wczesną ideę ślepego barda, którego opowieści słuchają wszyscy, to dziwnym się wyda, dlaczego słuch nie stał się główną metaforą myślenia. Jednakże nie jest prawdą, używając słów Hansa Jonasa, że „umysł poszedł za wzrokiem”. Metafory stosowane przez

teoretyków Woli rzadko są brane ze sfery wizualnej — ich modelem jest albo pragnienie, uznawane za istotę zmysłowości, albo też są one wyprowadzane ze słyszenia, np. w tradycji żydowskiej Bóg jest słyszany, lecz nie jest widzialny. (Metafory nawiązujące do dziedziny słyszenia są bardzo rzadkie w historii filozofii; najbardziej godnym uwagi wyjątkiem są tu w myśli współczesnej późne pisma Heideggera, gdzie myślące ja „słyszy” wezwanie Bytu). Wyśliki średniowieczne, zmierzające do pogodzenia Biblii z filozofią grecką, potwierdzają pełne zwycięstwo naoczności czy kontemplacji nad wszystkimi formami słyszenia, a zwycięstwo to było już zapowiadane przez wczesne próby Filona z Aleksandrii pogodzenia wiary żydowskiej z filozofią platońską. Był on stale świadom różnicy między hebrajską prawdą, która jest słyszana, a greckim *widzeniem* prawdy i przekształcał to pierwsze we wstęp jedynie do tego drugiego, które jest osiągalne dzięki boskiej interwencji przekształcającej ludzkie uszy w oczy dla większej doskonałości poznania.

Wreszcie sądy, stanowiące ostatnią z naszych zdolności umysłowych, wywodzą swój język metaforyczny, jak dobrze wiedział o tym Kant, ze zmysłu smaku (*Krytyka władzy sądzenia* pierwotnie była *Krytyką smaku*), czyli z najbardziej intymnego, prywatnego i swoistego ze wszystkich zmysłów, będącego w jakimś sensie przeciwieństwem wzroku ze względu na swój „arystokratyzm”. Głównym problemem *Krytyki władzy sądzenia* jest więc pytanie o to, w jaki sposób sądy mogą, tak jak to jest istotnie, uzyskać zgodę ogólną.

Jonas wymienia wszystkie zalety wzroku jako podstawowej metafory i modelu dla myślącego umysłu. Jest to przede wszystkim niezaprzeczalny fakt, że żaden inny zmysł nie ustanawia takiego bezpiecznego dystansu między podmiotem a przedmiotem; odległość jest podstawowym warunkiem funkcjonowania wzroku. „Korzyścią jest pojęcie obiektywności, rzeczy takiej jaką jest ona sama przez się, odmienna niż jej oddziaływanie na mnie, z tej zaś odmienności powstaje idea prawdy teoretycznej, idea *theoria*”. Co więcej, wzrok dostarcza nam „równoczesnej różnorodności”, podczas gdy inne zmysły, a szczególnie słuch tworzą swoje postrzegalne „jednostki różnorodności” z czasowej sekwencji wrażeń. Wzrok dopuszcza „wolność wyboru (...) polegający na tym, że widząc nie jestem jeszcze wciągnięty przez widziany przedmiot, (...) który pozostawia mnie sobie samemu”, podczas gdy inne wrażenia zmysłowe atakują mnie bezpośrednio. Jest to szczególnie istotne dla słuchania, jedyne go zmysłu mogącego współzawodniczyć ze wzrokiem, który jednak zostaje zdyskwalifikowany, ponieważ „niepokoi bierny podmiot”. Słuchając, odbierający jest na łasce czegoś lub kogoś innego. (To może właśnie dlatego język niemiecki wyprowadza ze słowa *sly-szeć* — *hören* — całą grupę słów oznaczających sytuację braku wol-

ności, jak np. *gehörchen*, *hörig*, *gehören*, czyli: być posłusznym, być w niewoli, przynależać). Z naszego punktu widzenia najistotniejszy jest przytaczany przez Jonasa fakt, że widzenie w sposób konieczny „wprowadza obserwatora”, który w przeciwieństwie do słuchacza nie traktuje terażniejszości jako przemijającej jedynie chwili doświadczenia, lecz przekształca ją w „wymiar, gdzie rzeczy mogą być oglądane jako trwałe”. „Jedynie zatem wzrok dostarcza zmysłowej podstawy, na której umysł może pojąć ideę wieczności, ideę tego, co nigdy się nie zmienia i jest zawsze obecne”.

Wspominałam poprzednio, że język, jedyny środek, dzięki któremu niewidzialne może pojawić się w świecie zjawisk, pełni swą funkcję znacznie gorzej niż zmysły, które mają odtwarzać doświadczany świat, oraz twierdziłam, że jedynym sposobem naprawienia tego braku jest metafora. Ma to jednak swoje niebezpieczeństwa i nigdy nie jest absolutnym rozwiązaniem. Niebezpieczeństwo leży w nieprzepartej oczywistości, jaką stwarza metafora odwołując się do niekwestionowalnej ewidencji doświadczenia zmysłowego. Metafory mogą więc być używane przez umysł spekulatywny, który w istocie nie może się bez nich obejść, lecz kiedy wdzierają się one do rozumowania naukowego, co często się zdarza, to są stosowane i nadużywane dla nadawania oczywistości teoriom, będącym w rzeczywistości jedynie hipotezami, które dopiero muszą być potwierdzone lub obalone przez fakty. Hans Blumenberg w swej książce *Paradigmen zu einer Metaphorologie* śledził w myśli zachodniej pewne powszechne wyrażenia figuratywne, takie jak metafora góry lodowej lub różne morskie metafory, i odkrył, w jaki sposób współczesne pseudonauki zawdzięczają swoją wiarygodność pozornej ewidencji metafory, która zastępuje brak oczywistych danych. Pierwszym jego przykładem jest psychoanalityczna teoria świadomości, gdzie świadomość jest przedstawiana jako szczyt góry lodowej po to, by ukazać płynną masę podświadomości poniżej niej. Teoria ta nie tylko nie została nigdy zademonstrowana, lecz zakłada ona swą niedemonstrowalność: w momencie gdy fragment podświadomości osiąga szczyt góry, to staje się on świadomością i traci wszystkie właściwości rzekomej podstawy. Jednakże oczywistość metafory góry lodowej jest tak przytłaczająca, że teoria ta nie wymaga ani argumentów, ani empirycznego potwierdzenia. Można by uznać tę metaforę za niepodważalną, gdyby chodziło o spekulacje odnośnie do czegoś nieznanego — w tym sensie, w jakim wieki wcześniej używały analogii dla spekulacji o Bogu. Jedynym kłopot polega jednak na tym, że każda taka spekulacja niesie z sobą umysłową konstrukcję, której systematyczny porządek pozwala ustalić hermeneutyczne miejsce dla każdej danej w sposób doskonalszy niż teoria naukowa, gdyż będąc wyłącznie umysłowym konstruktem nie wymagającym empirii, nie ma nigdy do czynienia z wyjątkami od reguły.

Jednakże dobrze by było, gdyby można było uznać za jedyne niebezpieczeństwo metaforycznej myśli pojawianie się metafory w pseudonaukach, natomiast potraktować używanie metafory w filozofii jako zupełnie bezpieczne, pod warunkiem że nie zastępuje ona prawd demonstrowalnych. Niestety, tak nie jest. Systemy myślowe wielkich filozofów i metafizyków przeszłości przypominają często konstrukty pseudonauk, z tą jedynie różnicą, że wielcy filozofowie, w przeciwieństwie do zadufkowania swych mniejszych braci, prawie zawsze podkreślali, że poza napisanymi słowami pozostaje jeszcze coś „niewyraźnego”, coś czego są oni świadomi, gdy myślą, a nie piszą, co jednak nie daje się uchwycić i przekazać innym; jednym słowem, podkreślali, że jest coś, co nie poddaje się transformacji pozwalającej na pojawienie się i zajęcie miejsca wśród zjawisk świata. Patrząc do tyłu, trzeba ostrzec czytelnika przed fatalnym błędem — oferowane są mu myśli, nie zaś poznanie, nie solidne elementy wiedzy, które raz poznane, rozproszą ignorancję; filozofowie mają do czynienia przede wszystkim ze sprawami, które umykają ludzkiemu poznaniu, lecz nie umykają, a przeciwnie, są poszukiwane przez rozum ludzki. A ponieważ w pogoni za takimi kwestiami filozofowie nieuchronnie również odkrywają ogromną ilość rzeczy, które są poznawalne, jak prawa i aksjomaty poprawnego myślenia i różne teorie poznania, to sami oni także tracą zdolność rozróżniania między myśleniem a poznawaniem.

Podczas gdy Platon utrzymywał, że *archē*, czyli prawdziwy początek filozofii tkwi w zdziwieniu, to Arystoteles w początkowej partii *Metafizyki* jako pierwszy interpretował to zdziwienie jako jedynie doraźne zaskoczenie; dzięki zaskoczeniu ludzie uświadamiają sobie swoją ignorancję w stosunku do rzeczy, które mogą zostać poznane, zaczynając od tych, które są „blisko pod ręką” i postępując dalej „od nich do spraw większych jak słońce i księżyc, i gwiazdy, i geneza wszystkich rzeczy”. Arystoteles powiada, że ludzie filozofują, żeby uniknąć ignorancji, a Platońskie zdziwienie nie jest już rozumiane jako ogólna zasada, lecz jako zwykły początek: „wszyscy zaczynają od zdziwienia (...), lecz koniec musi być czymś innym i lepszym (od zdziwienia), co następuje wraz z nauką”. Tak więc, choć Arystoteles również, w innym kontekście, mówił o prawdzie *aneu logou*, o prawdzie nie dającej się wyrazić dyskursywnie, to nie powiedziałabym wraz z Platonem: że ze spraw, które mnie interesują, nic nie jest znane, bowiem nic nie jest o nich napisane, ani nic nie będzie napisane w przyszłości. Ludzie piszący o takich rzeczach nic nie wiedzą; oni nawet nie znają siebie samych. Gdyż nie ma sposobu wyrażenia tych rzeczy w słowach, tak jak wyraża się to, czego można się nauczyć. A więc, nikt, kto posiada prawdziwą zdolność myślenia (*nous*) i zna zatem słabość słów, nie będzie nawet ryzykował ujęcia myśli w dyskurs ani utrzymywał ich w tak sztywnej formie, jak pisane litery.

Prawie identyczną ideę wypowiedzianą podobnymi słowami znajdujemy u Nietzschego. Nietzsche, na pewno nie zwolennik Platona, pisał do swego przyjaciela Overbecka: „Moja filozofia nie nadaje się już do przekazywania, przynajmniej w druku”, a w *Poza dobrem i złem* dodawał: nie ceni własnej intuicji, kto ją przekazuje innym. Heidegger zaś pisał, nie o Nietzschem wprawdzie, lecz o sobie: wewnętrzną granicą wszelkiej myśli jest niemożność powiedzenia o tym, co najbardziej własne, gdyż słowo wypowiedziane jest stymulowane przez to, co niewyraźalne. Możemy to uzupełnić jeszcze uwagami Wittgensteina, którego rozważania filozoficzne koncentrują się na kwestii prób wyrażenia niewyraźalnego. „Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka. One właśnie, owe guzy, pozwalają ocenić wartość tych odkryć”. Guzy te to „błędy metafizyki”. A „filozoficzne problemy powstają wtedy, gdy język świętuje”. W oryginale niemieckim Wittgensteina mówi się: „*wenn die Sprache feiert*” — tkwi w tym pewna ambiwalencja, bowiem może to znaczyć równie dobrze zaprzestanie pracy, jak też: uroczyste obchodzenie czegoś, czyli coś całkiem przeciwnego. „Filozofia jest walką przeciw opętaniu umysłu przez język”. Cały jednak kłopot polega na tym, że walka ta może się dokonać jedynie za pomocą samego języka.

Wróćmy jednak do Platona, bowiem tylko on spośród filozofów pewnej klasy zostawił coś więcej niż jedynie fragmentaryczne uwagi odnośnie do interesującej nas tu kwestii. W *Liście siódmym* nie wypowiada on się przeciw mówieniu, lecz przeciw pisaniu. Jest to skrócone powtórzenie obiekcji przeciw pisaniu zawartych w *Fajdroście*. Po pierwsze więc, „pisanie niszczy pamięć”; ludzie polegający na pisanych słowie nie są skorzy do pamiętania. Po drugie, słowo pisane przebywa w „majestacie milczenia”; nie może ani samo za siebie mówić, ani też odpowiadać na pytania. Po trzecie, nie może ono wybierać tego, do kogo się zwraca, wpada w złe ręce; jest źle używane lub nadużywane, pozostaje niezdolnym do samoobrony. Najlepsze, do czego się ono nadaje, to do budowania „kaplicy osobistych pamiętek, aby do niej chodzić, kiedy starość niepamięć przyniesie” oraz daje „rozkosz (...) jakiej inni w zabawach i ucztach szukają”. Natomiast w *Liście siódmym* idzie Platon dalej; nie wspomina o *agrapha dogmata*, o czym wiemy z uwagi Arystotelesa w *Fizyce*, lecz twierdzi, że „te rzeczy nie mogą być wyrażone w słowach, tak jak inne rzeczy, których się uczymy”.

Jest to zaiste odmienne od tego, co czytamy w dialogach, nie stanowi to jednak podstawy, by *List* uznać za fałszywy. W *Polityku* czytamy o „podobieństwie” między widzialnym a niewidzialnym: „Ale mam wrażenie, że ludzie po większej części nie wiedzą, że niektóre przedmioty mają z natury łatwo dostrzegalne cechy wspólne, które poznać łatwo i nietrudno je pokazać, kiedy się ktoś pyta o określenie

czegoś, a zapytany zechce to bez wysiłku pokazać, ale bez dokładnego określenia. A rzeczy największe i najczcigodniejsze nie mają wizerunków żadnych ręką ludzką wykonanych wyraźnie, które by człowiek pytającemu mógł pokazać (...). Dlatego trzeba starać się dawać i przyjmować określenie każdej rzeczy. Bo rzeczy bezcielesne, które są najpiękniejsze i największe, pokazać jasno można tylko z pomocą określeń i w żaden inny sposób". W *Fajdroście* Platon przeciwstawia słowo pisane słowu mówionemu, które znajduje swe zastosowanie w „sztuce mówienia o rzeczach” (*techne dialektike*), mówi o „żywej mowie będącej archetypem, którego kopią tylko jest słowo pisane”. Sztuka żywej mowy jest chwalona ze względu na jej zdolność wyboru słuchaczy; jest ona zaprzeczeniem jałowości, zawiera ona nasiona — słowa i wywody — różnorodnie kielkujące u różnych słuchaczy, tak że nasienie staje się nieśmiertelne. Lecz jeśli w myśleniu prowadzimy ten dialog sami z sobą, to jest to tak, jakbyśmy „pisali słowa w duszy”, a wtedy nasza dusza jest „jakby księgą”, lecz księgą, która już nie zawiera słów. W grę wtedy wchodzi inny rzemieślnik, będący malarzem malującym w naszej duszy obrazy odpowiadające słowom. Dzieje się tak, „kiedy ktoś od wzroku albo od którego innego zmysłu wziął to, co kiedyś sądził albo mówił, i teraz jakoś w samym sobie ogląda obrazy pochodne tych rzeczy, o których wtedy sądził albo o nich mówił”.

W *Liście siódmym* opowiada krótko, w jaki sposób taka podwójna transformacja jest możliwa, jak to się dzieje, że nasza percepcja zmysłowa może być czymś, o czym się mówi oraz w jaki sposób to mówienie jest następnie przekształcane w obraz widoczny jedynie dla duszy. Posiadamy nazwy dla tego, co widzimy, np. słowo „koło” dla czegoś okrągłego; nazwa może być wyjaśniona w mowie (*logos*), w zdaniach „złożonych z rzeczowników i czasowników”. O kole możemy powiedzieć, że jest to „rzecz charakteryzująca się jednakowymi odległościami pomiędzy środkiem a skrajnymi jej punktami”. To zdanie może określić tworzenie kół, obrazów, które mogą być rysowane i wycierane, wyrzucane i niszczone, lecz wszystkie te czynności nie mają wpływu na koło samo, które jest czymś innym niż wszystkie te koła. Poznanie i umysł (*nous*) ujmują istotę koła, czyli to, co wspólne wszystkim kołom, coś, co „nie leży ani w dźwięku mowy, ani w kształtach ciał, lecz w samej duszy”; jest ona odmienna od realnego koła postrzeganego oczami ciała, a także od kół narysowanych zgodnie ze słownym wyjaśnieniem. To koło w duszy jest spostrzegane przez umysł (*nous*), który jest mu „pokrewny i podobny”. Jedynie też ten ogląd wewnętrzny może być nazywany prawdą.

Prawdy ewidentne, których podstawą jest zmysłowe spostrzeganie rzeczy, mogą być udostępnione za pomocą słów w dyskursywnym ciągu myśli, który może być milczący lub też może dokonywać się między uczniem a nauczycielem, „z góry do dołu”, badając „co jest

prawdą, a co fałszem". Wynik, choć traktuje się go jako intuicyjny ogląd, nie zaś wniosek, pojawi się nagle po długim ciągu pytań i odpowiedzi, gdy „błysk mądrości (*phronesis*) zaświeci i umysł zostanie napełniony światłem". Sama ta prawda jest poza słowami; nazwy, od których rozpoczyna się proces myślenia, nie są niezawodne — „nic nie stoi na przeszkodzie, by to, co jest nazywane okrągłym, zostało przezwane prostym i na odwrót”, — a słowa, racjonalny dyskurs mowy szukający wyjaśnień, są „słabe”; dają one nie więcej niż trochę informacji, „aby rozpałcić światło w duszy z drobnej isierki, które raz zapalone staje się samowystarczalne”.

Zacytowałam kilka fragmentów z *Listu siódmego*, gdyż pokazują one możliwość niezgodności między naocznością — podstawową metaforą dla prawdy filozoficznej — a mową — czyli środkiem przekazu, dzięki któremu myślenie może się pojawić: pierwsze dostarcza nam równocześnie różnorodności, natomiast drugie ujawnia się w ciągu słów i zdań. To, że ostatnie jest jedynie narzędziem pierwszego, było aksjomatem nawet dla Platona i pozostało aksjomatem w całej historii filozofii. Jeszcze Kant powiadał: „*worauf alles Denken als Mittel abzweckt, (ist) die Anschauung*” — wszelkie myślenie jest sposobem osiągnięcia naoczności. A Heidegger w swych wczesnych wykładach dotyczących *Sofisty* mówił: „*dialegesthai* samo przez się dąży do *noein*, do widzenia (...) Brakuje mu właściwych środków *theōrein* (...) Taki jest podstawowy sens dialektyki Platona, dąży ona do oglądania, do odkrywania, przygotowuje ona ogląd źródłowy poprzez dyskurs (...) *Logos* pozostaje związany z widzeniem; jeśli mowa odrywa się od rzeczywistości danej w naoczności, to degeneruje się ona w puste gadanie przeszkadzające widzeniu. *Legein* zakorzenione jest w widzeniu, w *horan*”.

Interpretacja Heideggerowska wzięła się z *Fileba* Platona, gdzie dialog wewnętrzny ja z samym sobą jest jeszcze raz wspomniany, tym jednak razem chodzi o najniższy jego poziom: człowiek widzi z daleka przedmiot i jeśli się tak zdarzy, że jest sam, to zadaje sobie pytanie: co też to jest, co tu widać? Odpowiada na swe pytanie: to człowiek. „A gdyby ktoś przy nim był, to on by te słowa do siebie samego powiedziane ubrał w głos, zwrócony do towarzystwa, i powiedziałby to, co myśli; (...) A gdyby był sam i to samo by sobie pomyślał, to nieraz by tak dłuższy czas szedł i to by w sobie obnosił”. Prawda jest tu oczywistością naoczności, a mówienie i myślenie jest autentyczne o tyle, o ile towarzyszy widzeniu i ujmuje je przekładając na słowa. W momencie, gdy mówienie odrywa się od naoczności, na przykład gdy powtarzane są opinie lub myśli innych ludzi, to staje się ono tak samo nieautentyczne, jak wedle Platona nieautentyczny jest obraz w stosunku do oryginału.

Jedną z istotnych cech naszych wrażeń zmysłowych jest to, że nie są one na siebie wzajemnie przekładalne — żaden dźwięk nie może być widziany ani obraz słyszany — mimo że wszystkie one zostają

powiązane przez zdrowy rozsądek, który już z tego tylko powodu jest wśród nich najważniejszy. Cytowałam uwagę Tomasza z Akwinu, że jest to jedna zdolność rozciągająca się na wszystkie przedmioty pięciu zmysłów. Język, odpowiadający lub towarzyszący zdrowemu rozsądkowi, daje przedmiotowi nazwę; w ten sposób osiągnana jest powszechność, która jest podstawą intersubiektywnej komunikacji — ten sam przedmiot jest postrzegany przez różnych ludzi i wspólny dla nich — lecz także służy ona identyfikacji danej zmysłowej, która pojawia się całkowicie odmiennie każdemu z pięciu zmysłów: coś jest twarde lub miękkie w dotyku, słodkie lub kwaśne w smaku, jasne lub ciemne dla wzroku, brzmi jako różnorodne tony dla ucha. Żadne z tych doznań nie może zostać adekwatnie opisane w języku. Nasze poznawcze zmysły: widzenie i słyszenie, niewiele bliższe są słów niż zmysły niższe, jak węch, smak czy dotyk. Coś pachnie jak róża, smakuje jak zupa pomidorowa, przypomina w dotyku welwet. Tyle tylko możemy powiedzieć. „Róża jest różą, jest różą”.

Wszystko to, oczywiście, jest jedynie innym sposobem powiedzenia, że prawda, w tradycji metafizyki rozumiana przy pomocy metafory wizualnej, jest z istoty swej niewyraźna. Wiemy na podstawie tradycji hebrajskiej, co się dzieje, gdy podstawowa metafora oparta jest nie na widzeniu, lecz na słyszeniu (które pod wieloma względami jest bliższe myśleniu niż wzrok, gdyż sładne jest występować w sekwencjach). Bóg żydowski może być słyszany, lecz nie może być widziany. „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach głęboko”. Niewidzialność prawdy jest w religii żydowskiej równie aksjomatyczna, jak w filozofii greckiej jest jej niewyraźność. Cała późniejsza filozofia opiera się na tym greckim przeświadczeniu. I podczas gdy prawda rozumiana w kategoriach słyszenia wymaga posłuchu, to prawda rozumiana w kategoriach widzenia znajduje swe podstawy w tej samej potężnej oczywistości, która zmusza nas do uznania identyczności przedmiotu w momencie, gdy znajduje się on przed naszymi oczami. Metafizyka, ta „okropna nauka”, która „obserwuje to, co jest takim, jakie jest”, jest w stanie odkryć prawdę narzucającą się ludziom w sposób konieczny, nie dającą się odrzucić, podobnie jak nie do odrzucenia jest doświadczenie wzrokowe. Żaden dyskurs, ani dialektyczny w sokratejsko-platońskim sensie, ani logiczny, opierający się na regułach wnioskowania, ani retoryczno-perswazyjny, nie może nigdy osiągnąć prostej, nie zakwestionowanej i niekwestionowanej pewności naocznej oczywistości. „Co tam się pojawia? To człowiek”. Jest to doskonała *adequatio rei et intellectus*, zgodność poznania z przedmiotem, która nawet dla Kanta była jeszcze ostateczną definicją prawdy. Jednakże Kant zdawał sobie sprawę z tego, że dla tej prawdy nie można znaleźć żadnego ogólnego kryterium,

bowiem byłoby ono wewnętrznie sprzeczne. Prawda jako oczywistość nie wymaga żadnego kryterium; ona jest kryterium, ostatecznym arbitrem wszystkiego, co z niej może wynikać. Heidegger, rozważając w *Sein und Zeit* tradycyjne pojęcie prawdy, pisał następująco: „Przypuśćmy, że ktoś odwrócony plecami do ściany wypowiada prawdziwe zdanie, że «obraz wisi na ścianie krzywo». Jego twierdzenie zostaje potwierdzone, gdy odwróci się i spostrzeże, że obraz tak właśnie wisi”.

Trudności, jakie ta „okropna nauka” metafizyka zrodziła, dają się ująć jako naturalne napięcie między *theōria* a *logos*, między widzeniem a rozumowaniem używającym słów. Rozumowanie może być w formie „dialektyki” (*dia-legesthai*) lub w formie „sylogizmu” (*syl-logizesthai*), czyli może ujmować za pomocą oddzielnych słów rzeczy i opinie lub może łączyć je razem w dyskursie, którego prawdziwość zależna jest od pierwotnych przesłanek spostrzeganych intuicyjnie, przez *nous*, które nie mogą być błędne, ponieważ nie są *meta logou*, nie są następstwem słów. Jeśli filozofia jest matką nauk, to sama ona jest nauką o źródłach i o zasadach nauki, o *archai*; owe *archai*, które stały się tematem Arystotelesowskiej metafizyki, już z niczego nie są wyprowadzalne; są one dane umysłowi w oczywistej naoczności.

Wzrok stał się podstawową metaforą filozoficzną — a wraz ze wzrokiem naoczność stała się ideałem prawdziwości — nie ze względu na jakieś szczególne uprzywilejowanie wzroku wśród zmysłów, lecz dlatego, że bardzo wcześniej narodziła się idea tożsamości filozoficznego pytania o znaczenie z naukowym poszukiwaniem poznania. Warto tu przypomnieć tę dziwną zmianę, jaką wprowadził Arystoteles w pierwszym rozdziale *Metafizyki* w stosunku do Platońskiej tezy, że zdziwienie jest początkiem wszelkiej filozofii. Lecz utożsamienie prawdy ze znaczeniem dokonało się oczywiście wcześniej. Wiedzę zdobywa się przez poszukiwanie tego, co przywykliśmy nazywać prawdą, a najwyższą ostateczną formą prawdy poznania jest istotnie naoczność. Wszelka wiedza zaczyna się od badania zjawisk danych naszym zmysłem i jeśli badacz chce się posuwać naprzód i znajdować przyczyny widzialnych efektów, to jego ostatecznym celem jest ujawnienie tego, co może być ukryte pod powierzchnią. Temu służą też nawet najbardziej skomplikowane przyrządy — mają uchwycić to, co ukryte przed gołym okiem. Potwierdzenie jakiegokolwiek teorii naukowej dokonuje się w ostateczności poprzez ewidencję zmysłową — tak jak w symplecystycznym przykładzie Heideggera. Napięcie między widzeniem a mową, o którym już wspomniano, tutaj nie występuje. Na tym poziomie mowa jest dokładnym przekładem widzenia (byłoby inaczej, gdyby w grę wchodziła treść obrazu, a nie po prostu jego położenie na ścianie). Fakt, że symbole matematyczne mogą zastępować rzeczywiste słowa i że mogą lepiej wyrażać zjawiska wydobyte z ukrycia przez aparatu-

reę poznawczą, ukazuje najwyższą skuteczność metafor wzrokowych dla ukazania tego, co nie wymaga mowy jako przekaznika. Myślenie jednakże, w przeciwieństwie do aktywności poznawczej używającej myślenia jako jednego ze swoich narzędzi, potrzebuje mowy nie tylko po to, by zabrzmieć i ujawnić się; bez mowy nie mogłoby się ono w ogóle dokonać. A skoro mowa dokonuje się poprzez sekwencje zdań, to końcem myślenia nie może być nigdy naoczność, ani też nie może być ono potwierdzone przez jakieś oczywiste dane niewyrażalnej kontemplacji. Jeśli myślenie, kierując się starą metaforą widzenia i błędnie rozumiejąc siebie i swoją funkcję, oczekuje od siebie samego „prawdy”, to prawda ta nie tylko jest niewyrażalna w definicji. „Jak dzieciom dym umyka z rąk, gdy próbują go złapać, tak też filozofom wymyka się przedmiot, który pragnęliby ująć” — tak opisywał tę sytuację Bergson, ostatni filozof, który wierzył w intuicję. A powodem tej „klęski” jest po prostu to, że słowa nie mogą osiągnąć nieruchomości właściwej przedmiotom czystej kontemplacji. Znaczenie, które jest mówione w porównaniu z przedmiotem kontemplacji, jest śliskie; jeśli filozof chce je *zobaczyć* i *uchwycić*, to ono się „wyślizguje”.

Użycie metafory wzroku zanika w filozofii po Bergsonie, zainteresowanie i uwaga całkowicie przesuwają się z kontemplacji na mowę, z *nous* na *logos*. Wraz z tym przesunięciem także przesuwa się kryterium prawdy ze zgodności poznania z przedmiotem — *adequatio rei et intellectus* rozumiana jako zgodność widzenia z widzianym obrazem — do jedynie *formy* myślenia, której podstawowym prawem jest zasada niesprzeczności, czyli zasada zgodności z samym sobą, czyli to, co Kant rozumiał ciągle jako „negatywne kryterium prawdy”. „Lecz dalej nie sięga jej (zasady sprzeczności) znaczenie i użyteczność jako wystarczającego kryterium prawdziwości”. U niewielu współczesnych filozofów, u których istnieje jeszcze, choć towarzyszy mu wątpliwość, tradycyjne rozumienie metafizyki, a więc u Heideggera i W. Benjamina, stara metafora wzroku nie zniknęła całkowicie. U Benjamina prawda „przelatuje przed oczyma”, u Heideggera moment zrozumienia pojmowany jest jako „błyskawica”, a później wprowadzona zostaje całkowicie inna metafora: *das Geläut der Stille*, „dźwięczące milczenie”. Mówiąc w kategoriach tradycyjnych, ta ostatnia metafora zbliża się do iluminacji osiągalnej przez niewyrażalną kontemplację. Chociaż bowiem metafora mówiąca o końcu i kulminacji procesu myślowego odwołuje się tu do zmysłu słuchu, to jednak nie mówi ona o słuchaniu sekwencji dźwięków, jak się dzieje, gdy słuchamy melodii, lecz o immobilnym stanie umysłu będącym czystą receptywnością. A skoro myślenie, ten milczący dialog ja z samym sobą, jest czystą aktywnością umysłu połączoną z czystą biernością ciała — „nigdy nie jestem bardziej aktywny niż wtedy, gdy nic nie robię” (Katon) — trudności stworzone przez metaforę odwołującą się do słyszenia są równie wielkie

jak w przypadku metafory wzroku. (Bergson, przywiązany do metafory naoczności w związku z ideałem prawdy, mówi o „aktywnym z istoty, można rzec gwałtownym, charakterze intuicji metafizycznej”, nie zdając sobie sprawy ze sprzeczności istniejącej między spokojem i kontemplacją a aktywnością, szczególnie zaś gwałtowną). Arystoteles mówi o „aktywności filozoficznej” jako o „doskonałej i niezakłóconej aktywności, która mieści w sobie najśłodsza z przyjemności”.

Innymi słowy, główna trudność zdaje się polegać na tym, że dla myślenia samego — którego język jest całkowicie metaforyczny i którego pojęciowy aspekt jest całkowicie zależny od metafory łączącej przepaść między widzialnym a niewidzialnym, między zjawiskami a myślącym ego — nie istnieje metafora, mogąca w sposób przekonujący oświetlić specyfikę aktywności umysłowej, w której coś niewidzialnego wewnątrz nas ma do czynienia z niewidzialnym światem. Wszystkie metafory odwołujące się do zmysłów prowadzą do kłopotów z tego prostego powodu, że wszystkie nasze zmysły są z istoty swej poznawcze, a więc jako formy aktywności mają zawsze cel leżący poza nimi samymi; nie są one *energeia*, nie są celem samym w sobie, lecz są instrumentalne wobec poznania i obcowania ze światem.

Myślenie jest czymś nie w porządku, ponieważ szukanie znaczenia nie tworzy żadnego takiego efektu, który przetrwałby samą aktywność, o której mówi Arystoteles, chociaż objawia się myślącemu ego, nie daje się jednak wyrazić słowami. Jedyna metafora oddająca, czym jest życie umysłu, musi się odwoływać do doznania życia. Bez oddechu życia ludzkie ciało jest trupem; bez myślenia umysł ludzki jest martwy. Taką metaforą posługuje się Arystoteles w słynnym rozdziale siódmym księgi Lambda w *Metafizyce*: „Aktywność myślenia (*energia*, która jest sama swym celem) to życie”. Jej wewnętrzne prawo, jedynie bogu dostępne zawsze, człowiekowi zaś tylko w nielicznych momentach, gdy jest podobny bogu, to „nieprzerwany ruch, który jest ruchem po kole”. Jest to jedyny ruch, jaki nigdy nie osiąga końca ani nie daje ostatecznego efektu. Ten osobliwy pomysł, że autentyczny proces myślenia, czyli *noēsis noēseōs*, dokonuje się po kole — jest to najwspanialsze uzasadnienie w filozofii argumentu koła — dziwnie nie niepokoił nigdy filozofów ani komentatorów Arystotelesa, co mogło być spowodowane częstym błędnym przekładem *nous* i *theoria* jako „wiedza”, która zawsze osiąga swój cel i daje ostateczny wynik. Gdyby myślenie było działalnością poznawczą, to przebiegałoby po linii prostej zaczynając od pytania dotyczącego przedmiotu, a kończąc na poznaniu go. Arystotelesowska idea ruchu kołowego wraz z jego metaforą życia sugeruje, że poszukiwanie sensu, tak jak myślenie, towarzyszy człowiekowi przez całe życie aż do śmierci. Ruch kołowy jest metaforą wyprowadzoną z życia, które dokonuje się między narodzinami a śmiercią, stale się pow-

tarzając, póki tylko istnieje człowiek. To proste doświadczenie myślącego ego wystarcza, by przypuścić, że inni ludzie dokonują tego samego cyklu, nawet jeśli pozostaje to w jawnej sprzeczności wobec tradycyjnego przeświadczenia, że prawda jest wynikiem myślenia i że istnieje taka rzecz, jak Heglowskie „poznanie spekulatywne”. Lecz Hegel powiada, nie powołując się zresztą na Arystotelesa: „Filozofia tworzy koło (...) nie bierze się ona z nikąd, nie jest czymś pozbawionym początku, lecz *zawraca wstecz* do samej siebie”. Taką samą myśl znajdujemy u Heideggera w *Czym jest metafizyka?*, gdzie omawia on podstawowe pytanie metafizyki „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, analizując równocześnie samo pytanie, jak i myśl o nim.

Jednak metafory te, chociaż odpowiadają spekulatywnemu, nie-poznawczemu sposobowi myślenia i pozostają w zgodzie z podstawowym doświadczeniem myślącego ego, pozostają szczególnie puste, gdyż nie uwzględniają zdolności poznawczej i sam Arystoteles nie używał ich inaczej, niż tylko twierdząc, że bycie żywym jest *energein*, czyli byciem aktywnym nie ze względu na cel zewnętrzny. Ponadto zaś metafora ta nie odpowiada oczywiście na podstawowe pytanie: dlaczego myślimy?, bowiem nie ma odpowiedzi na pytanie: dlaczego żyjemy?

W *Rozważaniach filozoficznych* Wittgensteina (napisanych po tym, jak przekonał się o niemożliwości utrzymania swych wcześniejszych tez z *Traktatu*, wedle których język, a zatem i myśl jest „obrazem rzeczywistości”. „Zdanie jest obrazem rzeczywistości”) znajduje się interesująca idea ilustrująca tę trudność. „Po co człowiek myśli? (...) Czy dlatego, że myśli, iż myślenie jest funkcjonalne? — Czy ponieważ myśli, że myślenie jest korzystne?”. Takie pytanie jest jak pytanie „czy człowiek wychowuje dzieci, bo uważa to za funkcjonalne?”. Trzeba jednak przyznać, że „*czasami* myślimy, bowiem jest to funkcjonalne”, lecz jest to coś wyjątkowego, skoro jest to *czasami*. A więc: „skąd możemy wiedzieć, *dlaczego* człowiek myśli?”. Odpowiada on: „zdarza się, że już samo postawienie pytania «dlaczego?» uświadamia nam istotne *fakty*, a wtedy w toku dociekań te fakty prowadzą nas do odpowiedzi”. Tak więc, aby znaleźć odpowiedź na pytanie „dlaczego myślimy?”, rozważę kwestię, „co skłania nas do myślenia?”.

przełożyła Hanna Buczyńska-Garewicz